

## LOS ORÍGENES DE LO LATINOAMERICANO Y LA FUNCIÓN DEL INTELLECTUAL EN LA CONCEPCIÓN DE FERNÁNDEZ RETAMAR: ARIELISMO VS. CALIBANISMO

GENARA PULIDO TIRADO<sup>1</sup>

Universidad de Jaén

### Resumen

En el presente artículo se estudian los conceptos de arielismo y calibanismo expuestos, respectivamente, por José Enrique Rodó y Roberto Fernández Retamar. Dichos conceptos se han constituido en símbolos de dos formas diferentes de entender lo latinoamericano y la función que el intelectual debe desempeñar en este ámbito, hechos que se analizan aquí.

**Palabras clave:** Ariel, Calibán, José Enrique Rodó, Roberto Fernández Retamar, intelectual latinoamericano.

### Abstract

The present paper addresses the concepts of Arielism and Calibanism as exposed, respectively, by José Enrique Rodó y Roberto Fernández Retamar. Both concepts have constituted themselves in symbols of two different ways of understanding Latin Americanism and the function that the intellectual must fulfil in this domain. All these facts are analysed here.

**Key words:** Ariel, Caliban, José Enrique Rodó, Roberto Fernández Retamar, Latin American intellectual.

**L**a búsqueda de la propia identidad de lo latinoamericano ha sido una constante por lo menos desde que en el siglo XIX estos países se van independizando de sus respectivas metrópolis. No son pocos los conceptos -

---

<sup>1</sup> Profesora de la Universidad de Jaén. Correo-e: gpulido@ujaen.es. Recibido: 07-11-2008; segunda versión: 04-05-2009.

de carácter cultural en la mayor parte de los casos- que se han utilizado en el intento de encontrar una categoría o fórmula válida para dar cuenta de la especificidad latinoamericana, primero frente a Europa y luego frente a Estados Unidos, país éste que se constituye pronto en un nuevo poder colonial -imperial, en realidad-. Los estudios críticos e históricos de la cultura a los que aludo aquí tienen como fin último la búsqueda y formulación de una identidad que se sabe distinta a la que intentan imponer los diferentes poderes coloniales, y es distinta, sobre todo, a la lectura que desde fuera realizan representantes de estos mismos poderes.

Por la importancia que han tenido en distintos ámbitos (crítico literario, cultural, antropológico, político...) he seleccionado aquí el *calibanismo* de Roberto Fernández Retamar definido frente al *arielismo* de José Enrique Rodó, categorías ambas cuya importancia las ha hecho imprescindibles en la historia del pensamiento latinoamericano (elaborado en y desde Latinoamérica). Los términos en cuestión proceden de *La Tempestad* (1611) de Shakespeare, obra a partir de la cual se pueden realizar varias lecturas de la manera de entender lo latinoamericano.

José Enrique Rodó, pensador uruguayo de finales del siglo XIX y principios del XX, escribe su obra *Ariel* basándose en el personaje de igual nombre que aparece en la obra de Shakespeare, del que derivará su visión de la cultura latinoamericana, de marcado carácter idealista, visión según la cual esta cultura se caracterizaría por su nobleza y elevación espiritual en contraposición a la cultura de los Estados Unidos, ejemplo de sensualismo y “grosería materialista”. El arielismo encierra una concepción elitista de la cultura ya que presupone que sólo la minoría selecta de los mejores puede guiar a la sociedad de forma desinteresada<sup>2</sup>.

La obra, escrita en 1898, se publica en 1900. Presenta la forma del diálogo griego -un viejo maestro, llamado Próspero por alusión al sabio de *La tempestad*, se despide de sus discípulos tras un año de trabajo y al pie de una estatua que

---

<sup>2</sup> Sobre la presencia de modernismo y positivismo en *Ariel*, ver Mellado (2006).

representa el Ariel de la obra de Shakespeare- y ya en sus inicios pone de manifiesto la idea de la que parte:

Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y torpeza, con el cincel perseverante de la vida. (Rodó, 1900:1)

A estos jóvenes se dirige el Próspero de Rodó para alabar su juventud y depositar en ellos la fe en el porvenir y la confianza en el esfuerzo humano, pues “América necesita grandemente de su juventud” (Rodó, *ob. cit.*: 7), juventud que ha de ser moldeada según los ideales de virtud y espiritualidad que hundan sus raíces en el ideal griego de belleza<sup>3</sup> y caridad, fundamentales para constituir una sociedad moderna valiosa, no basada en ideales democráticos, sino en el gobierno de los mejores (los jóvenes intelectuales), que es el único que se considera que puede dar lugar a una cultura superior, idea en la que subyace el ideario conservador de Renan: “Piensa, pues, el maestro, que una alta preocupación por los *intereses* ideales de la especie es opuesta del todo al espíritu de la democracia” (Rodó, 1900: 17-18).

Los propios valores espirituales de América Latina, “el genio de la raza”, debían dar lugar a esta cultura superior, pero también a una unión de las naciones latinoamericanas gracias a la cual se podría obtener una unidad cultural superior que no plantearía ningún problema ya que, según esta concepción, en todas las naciones latinoamericanas preexistía la unidad cultural por encima de las diferencias:

---

<sup>3</sup> De ahí la siguiente declaración: “De todos los elementos superiores de la existencia racional, es el sentimiento de lo bello, la visión clara de la hermosura de las cosas, el que más fácilmente marchita la aridez de la vida limitada a la invariable descripción del círculo vulgar, convirtiéndose en el atributo de una minoría que lo custodia, dentro de cada sociedad humana, como el depósito de un precioso abandono” (Rodó, 1900: 12).

Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autonómica [el contorno seguro de la “personalidad”], tenemos -los americanos latinos- una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en el futuro. (Rodó, 1900: 27)

Hijas del conservadurismo y nacionalismo de su época, las ideas de Rodó han sido repetidas, suscritas, discutidas y malinterpretadas. No voy a entrar aquí en esta polémica que ocupa, de forma más o menos constante, todo el siglo XX. Me interesa, por lo que tiene de propuesta opuesta -y, por tanto, complementaria-, también hija de su tiempo, la categoría de calibanismo / canibalismo tal como la utiliza Fernández Retamar.

Calibán es el personaje de *La tempestad* que representa a un esclavo salvaje y deforme. El origen etimológico de “calibán”, según opinión generalizada, es una deformación de la palabra “caníbal”, procedente del Caribe, apelativo con el que Colón nombró a una zona antropófaga del mar Caribe. Distintos intelectuales latinoamericanos han tomado el término calibán como metáfora de la identidad latinoamericana<sup>4</sup>, aunque es Fernández Retamar el que le ha dado forma más definida y ha ido adaptando su categoría a distintas coyunturas históricas desde que en 1971 publica *Calibán* hasta 1999 en que aparece *Calibán ante la antropofagia*, aún después de dar por terminado el tema en 1993 con *Adiós a Calibán*, escrito como posdata a una edición japonesa de la obra. Entre ambas fechas hay que situar *Calibán revisitado* (1986), *Calibán en esta hora de nuestra América* (1991), y *Calibán quinientos años más tarde* (1992).

Todos los ensayos de Fernández Retamar sobre el tema, que han contado con gran difusión y no pocas ediciones, han sido recogidos en *Todo Calibán*<sup>5</sup>. Experto en el

---

<sup>4</sup> En 1898 Rubén Darío ya había hablado de “El triunfo de Calibán”, pero en la misma dirección de Rodó, esto es, para aludir a los norteamericanos materialistas y groseros, amantes del progreso (pero nunca de la “idealidad”), frente a los cuales llega a defender incluso a España como reino que representaría la hidalguía, el ideal y la nobleza.

<sup>5</sup> Utilizaré aquí las ediciones de 1995 y de 2003 por presentar material complementario distinto – prólogos y estudios- y de gran interés en ambos casos.

ensayo contundente y polémico, el escritor cubano empieza a exponer su visión de la cultura latinoamericana como calibanesca en un ensayo que publica en 1971 en *Casa de las Américas*, revista dirigida por él mismo y emblemática de la Revolución cubana. El inicio de todo parece ser la pregunta que realiza por esas fechas un periodista europeo de izquierdas: “¿existe una cultura latinoamericana?”, la cual, hablando sobre el caso Padilla<sup>6</sup>, Fernández Retamar interpreta como “¿existen ustedes?”, esto es, los latinoamericanos sólo pueden existir como reflejo del colonial que ha esquilado estos países durante siglos con la ayuda de intermediarios locales. Conocedor del carácter local de “nuestra América mestiza”, en expresión de Martí (1891), el crítico destaca el hecho de que el mestizaje no es en este ámbito un accidente, sino la esencia misma. La cultura latinoamericana no es un aprendizaje, borrador o copia de la europea, aunque el uso de las lenguas de los colonizadores pueda producir el equívoco.

El escritor conoce el origen de caníbal y lo rastrea en el *Diario de navegación* de Cristóbal Colón, la *Utopía* de Tomás Moro, el ensayo “De los caníbales” de Montaigne y *La tempestad* de Shakespeare, sin pasar por alto las versiones ya citadas de Darío y Rodó. En la década de los sesenta el Calibán será, conscientes de la carga colonial que encerraba, el símbolo de la latinidad asumido por el martiniqueño Aimé

---

<sup>6</sup> Recordemos, con R. Dayre Abella (2008: 1), la importancia del llamado “caso Padilla”: “En la primavera del año 1971 el mundo conoció del Caso Padilla, una gran farsa montada por las llamadas autoridades culturales cubanas y que recordaba a los tristemente célebres Procesos de Moscú, donde intelectuales de prestigio, principalmente poetas y escritores, eran obligados a retractarse de su obra en una especie de autocrítica. Este nuevo proceso involucraba a Heberto Padilla y a su esposa Belkis Cuza-Malé, escritores y poetas ambos de reconocida trayectoria, con obras premiadas y un amplio currículo en el mundo de las letras, no solamente cubanas. Ambos intelectuales tuvieron que repetir un guión previamente acordado y orquestado por la Seguridad del Estado. En la llamada autocrítica Heberto se declara culpable de su condición de contrarrevolucionario y de haber cometido una serie de ‘crímenes’ eminentemente políticos e implicó, previo acuerdo, a su esposa, Belkis Cuza-Malé, quien a su vez sufrió prisión y una serie de vejámenes por parte de la temible Seguridad del Estado. Esta ‘autocrítica’ también incluyó a otros escritores que finalmente, al paso de los años, aceptaron ‘rehabilitarse’ a cambio de prebendas y aún permanecen en la isla. No vale la pena nombrarles”.

Césaire, el bardadiense Edgard Kamau Brathwaite y el cubano Fernández Retamar, que se consideran mestizos nacidos en las mismas islas donde vivió Calibán esclavizado por Próspero que, tras invadirlo, mata a sus antepasados y le impone su idioma. A pesar de la equivocación que cometió Rodó con los símbolos, al señalar como el enemigo más importante de América Latina los Estados Unidos acertó, no podemos olvidar que el *Ariel* de Rodó se escribe a raíz de la intervención norteamericana en Cuba, hecho que Fernández Retamar considera fundamental. En definitiva:

Asumir ahora nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista. El protagonista de *La tempestad* (o, como hubiéramos dicho nosotros, *El ciclón*) no es Ariel, sino Próspero. No hay verdadera polaridad Ariel-Calibán: ambos son siervos en manos de Próspero, el hechicero extranjero. Sólo que Calibán es el rudo e inconquistable dueño de la isla, mientras Ariel, criatura aérea, aunque hijo también de la isla, es en ella, como vieron Ponce y Césaire, el intelectual. (Fernández Retamar, 1995a: 22)

La recuperación de la idea de Martí de “nuestra América mestiza” se produce tras la Revolución cubana, como la del escritor mismo, que rechaza la oposición que había establecido Sarmiento (1845) entre civilización y barbarie por cuanto la primera parecía representar al hombre europeo y la segunda al hombre americano; este rechazo de la dicotomía colonialista lleva implícita la posición que después mantendrán otros autores como Fanon<sup>7</sup>.

Pero no sólo las ideas de Sarmiento son negadas en este contexto, cuando Borges dijo en 1955 “creo que nuestra tradición es Europa” dio pie a que fuera calificado por Fernández Retamar, y otros, de escritor colonial sujeto a más de una sospecha: “Es singular que la escritura / factura de Borges conozca un destino particularmente favorable en la Europa capitalista, en el momento en que esa misma Europa inicia su condición colonial ante el ‘desafío americano’” (Fernández Retamar, 1995a.: 33). Pero también la versión de Carlos Fuentes presente en *La nueva novela*

---

<sup>7</sup> Frank Fanon fue un psiquiatra y escritor francés, nacido en La Martinica, que dedicó gran parte de su vida a estudiar los efectos psicológicos de la colonización sobre los colonizados. Se considera uno de los fundadores de los estudios literarios poscoloniales.

*hispanoamericana* (1969) es objeto de críticas por cuanto la considera un manifiesto ideológico (de derechas) por la apología que hace del mundo capitalista y de sus principales aparatos de propaganda a través de los cuales Fuentes mira y ve la nueva narrativa latinoamericana ignorando las raíces que ésta hunde en la cultura latinoamericana anterior o ajena al colonialismo.

La cultura que el autor cubano considera calibanesca es la anti-cultura colonial de los oprimidos:

Frente a la pretensión de los conquistadores, de los oligarcas criollos, del imperialismo y sus amanuenses, ha ido forjándose nuestra genuina cultura –tomando este término en su amplia acepción histórica y antropológica–, la cultura gestada por el pueblo mestizo, esos descendientes de indios, de negros y de europeos que supieron capitanear Bolívar y Artigas; la cultura de las clases explotadas, la pequeña burguesía radical de José Martí, el campesinado pobre de Emiliano Zapata, la clase obrera de Luis Emilio Recabarren y Jesús Menéndez; la cultura de “las masas hambrientas de indios, campesinos sin tierra, de obreros explotados” de que habla la *Segunda Declaración de La Habana* (1962), “de los intelectuales honestos y brillantes que tanto abundan en nuestras sufridas tierras de América Latina”, la cultura de ese pueblo que ahora integra “una familia de dos millones de hermanos” y “ha dicho: ¡Basta!”, y ha echado a andar. (Fernández Retamar, 1995a: 39)

En esta larga cita se pone de manifiesto el carácter socialista y revolucionario de la cultura calibanesca en la que el ideal de intelectual tradicional representado por Ariel debe ser sustituido por una intelectualidad revolucionaria que rompa con su clase de origen y con los nexos de dependencia de la cultura metropolitana, la intelectualidad a la que Fidel Castro dirigió sus *Palabras a los intelectuales* (1961) que se resumían en “dentro de la revolución, todo; contra la revolución, nada”<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> En contra de las bases latinoamericanas de *Calibán* se manifiesta Emir Rodríguez Monegal (1978: 23), que no duda en afirmar que “adapta las ideas básicas de aquellos intelectuales francófonos a la cultura de América Latina. Citando extensamente de sus obras y de otras similares, Fernández Retamar intenta dar un contexto latinoamericano a la imagen de Calibán que han formado los escritores franceses”, ignorando que las ideas de Césaire y Fanon no son las únicas presentes en el escritor cubano.

En 1986, en *Calibán revisitado*, el teórico responde a las críticas, pero se reafirma en la necesidad de seguir luchando contra el que ahora, con propiedad, llama imperialismo, y alabar la aparición de revistas que se empiezan a publicar con esa intención como *Nuevo Mundo* (París), que desaparece pronto. La obra de Mario Vargas Llosa *Contra viento y marea* (1983), que recoge artículos escritos entre 1962 y 1982, despierta ahora su rechazo pues considera que es significativa del giro a la derecha que han dado algunos intelectuales que en un primer momento mostraron sus simpatías hacia la Revolución cubana. Apaciguada ya la pasión con que fue escrito *Calibán* (según sus propias declaraciones, en pocos días, casi sin dormir ni comer, de un tirón -lo que explicaría algunas ambigüedades o inexactitudes-), su autor se muestra inquieto ante la expresión “tercer mundo” (ver Fernández Retamar, 1972c) que empieza a generalizarse y que le parece degradante por cuanto cree que existe un solo mundo, donde conviven opresores y oprimidos. La relación que algunos críticos (Jameson en concreto) han señalado para esta fecha entre el *Orientalismo* de Said y el *Calibán* de Fernández Retamar no es explicitada, a pesar de su importancia.

*Calibán en esta hora de nuestra América* (1991) se escribe ante la inminente celebración del “descubrimiento” en 1992. Veinte años después el mundo ha cambiado: el derrocamiento del gobierno de la Unidad Popular de Chile y la “muerte heroica” de Allende en 1973, la invasión de Estados Unidos de la isla de Granada y de Panamá, la *perestroika* de la Unión Soviética y el inicio de la publicación de textos sobre una supuesta transición cubana que ponen de manifiesto el deseo de que la isla se mantenga fiel al socialismo en pleno proceso de derechización que observa el crítico que se está dando en todo el mundo. Frente al fracaso de la modernización que se detecta en muchos ámbitos latinoamericanos, Fernández Retamar alaba ahora el modernismo literario que habían teorizado, entre otros, Rafael Gutiérrez Girardot o Ángel Rama; y es que, para el cubano:

Nuestra literatura, impulsada por el afán de actualización y renovación a la vez que deseosa de mostrar nuestro rostro auténtico (no tipista), alcanzó audiencia mundial. Y es innegable que el modernismo fue la expresión literaria de la entrada de nuestra América en esa modernidad inevitablemente traumática. (Fernández Retamar, 1995a: 60)



Conocedor de las distintas teorías de la postmodernidad que están circulando en ese momento (Jameson, Lyotard, George Yúdice, Adolfo Sánchez Vázquez –no olvidemos que algunos de los trabajos de estos autores fueron publicados por *Casa de las Américas*, revista que él mismo dirigía-), e incluso de la teoría que Francis Fukuyama había expuesto en 1989 sobre el “fin de la historia”, Fernández Retamar reconoce que no es posible mantenerse indiferente ante la nueva realidad de la transnacionalización capitalista del mundo, aunque el fracaso del capitalismo de mercado libre en América Latina hace que su realidad sea diferente a la que se da en Estados Unidos o Europa, lo que sí reconoce este crítico es la existencia de afinidades entre Latinoamérica y los países del Este de Europa, lo que le había llevado a proponer años atrás la realización de estudios de literatura comparada entre ambos ámbitos.

*Calibán quinientos años más tarde* se plantea ya como un discurso *desde* Calibán, no *sobre* Calibán. Los actos conmemorativos de 1992 le sirven para recordar los actos genocidas de 1492 que se traducen, a nivel económico, en una potenciación del desarrollo capitalista de Europa, y, a nivel conceptual, en una vergonzosa forma de denominar aquel atropello (“descubrimiento”). Insertos en el marco de los llamados países del tercer mundo, subdesarrollados o en vías de desarrollo, Fernández Retamar no puede dejar de hacer balance de cómo el colonialismo, encarnado después en el imperialismo, ha protagonizado todo el siglo XX, y lo hace con nuevas teorías como la globalización, el neoliberalismo, la edad postindustrial o la era postmoderna. Por eso no puede dejar de preguntarse:

Ahora, a quinientos años de 1492, ¿qué más puede decir Calibán sobre nuestra centuria, sobre nuestros días? Si ya es corriente, no sólo entre muchos economistas, afirmar que la de los ochenta fue una década perdida para América Latina y el Caribe, Calibán se pregunta si, de modo similar, el ya agonizante siglo XX no habrá sido un siglo perdido. (Fernández Retamar, 1995a: 73)

Pero el crítico no se quiere dejar vencer por el pesimismo y apela a la imaginación del cosmos que se deduce de la actitud de científicos como Einstein o Hawking, a la imaginación de la Vida y a la imaginación de la Historia; la

imaginación, fuerza poética, no material o revolucionaria, es ahora la depositaria de las esperanzas que deben mantenerse ante un futuro incierto<sup>9</sup>.

Cuando en 1993 Fernández Retamar dice *Adiós a Calibán* su obra se ha convertido en un clásico de la teoría cultural (se está traduciendo al japonés) en torno a la cual se ha producido una abundante bibliografía crítica entre la que hay propuestas incluso de hablar de “la escuela de Calibán” (ver “The School of Calibán”, José David Saldívar, 1991: 123-148), a la que pertenecerían George Lamming, Aimé Césaire y el mismo Roberto Fernández Retamar. Poseedor ahora de un aparato conceptual enriquecido por los estudios postestructurales, postcoloniales y postmodernos, el autor califica a su Calibán de “concepto metáfora”, en el sentido que le da Spivak a este término (1985: 198), o lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari (1991: 60-68) llaman “personaje conceptual”.

En el momento de despedirse de Calibán el crítico tiene que mostrar su agradecimiento a un nutrido grupo de intelectuales con los que durante más de veinte años de vida de su criatura intelectual ha entablado diálogo y amistad. Es también el momento de reconocer algunos nombres femeninos en la historia del Calibán, los nuevos tiempos así lo demandan. Y por supuesto, de recordar que “ha hecho las paces” con Borges, ese gran escritor latinoamericano, a pesar de las tendencias eurocentristas presentes en él, al que había dedicado, entre otros, el Prólogo a las *Páginas Escogidas* que publica Casa de las Américas en 1988.

Muchas cosas han cambiado en más de dos décadas, pero el crítico no piensa ahora en modificar lo hecho; es más, se reitera en su propósito inicial:

---

<sup>9</sup> No es extraño que, a pesar de la aforada militancia socialista, Horacio Machín (2000: 156) haya hablado de Fernández Retamar como un “profesional de la utopía” tras estudiar la trayectoria del intelectual cubano: “exploro las estrategias simbólicas de Fernández Retamar, en los noventa, que van más allá del estado, focalizo su *habitus* intelectual *cosmopolita* en la academia norteamericana y su uso de la tradición de ‘nuestra América’ como creación. Mi hipótesis / ficción es que estas estrategias de Fernández Retamar configuran un pasaje del artesano moderno a profesional ‘postmoderno’ de la utopía de ‘nuestra América’”.

Y si bien este ensayo, sin desconocer aportes fundamentales provenientes del resto del mundo, se escribió, como es claro, desde puntos de vista de nuestra América; desde puntos de vista que se remiten en primerísimo lugar a Martí, mi maestro absoluto, y también a Bolívar, a Ortiz, a Mariátegui, a Martínez Estrada, a Fanon, al Che, a muchos otros (por ejemplo, aunque no siempre se note, mi entrañable Haydée Santamaría<sup>10</sup>), no es este el momento (no lo es nunca) de pretender, de manera oportunista, reescribir lo pasado. (Fernández Retamar, 1995a: 80)

Lo que sí aclara, con enorme interés, es el concepto de mestizaje que tomó en su momento de Martí y que sigue manteniendo ya que, aunque a Martí le tocó vivir una época marcada por un racismo europeo que sirve para justificar todo tipo de rapiñas, en 1891, en “Nuestra América”, afirmó que no había odio de razas porque no había razas. Este antirracismo martiniano, criticado desde diversos frentes, es para Fernández Retamar la base de su concepto de mestizaje:

Concepción que, en consecuencia, se separa radicalmente de cualquiera otra en que un mestizaje abstracto forme parte del arsenal ideológico de algunas oligarquías de nuestra América: como la idea de que haya razas superiores y razas inferiores, de que haya simplemente razas, forma parte orgánica de la ideología del Occidente depredador. El mestizaje es en Martí popular, auténtico, antirracista; y en las oligarquías y sus voceros, tramposo, señorial, otra manifestación (astuta) del racismo. (Fernández Retamar, 1995a: 82).

Es un hecho que existen millones de descendientes directos de los originarios habitantes de América, y que estas personas tienen idiomas, religiones, creencias y culturas diferentes que hay que respetar; menos clara es la situación de los herederos de los esclavos traídos de África, aunque igualmente respetable. Sin atender a la raza en sentido zoológico, el mestizaje lo entiende Fernández Retamar como el reconocimiento, proclamación y defensa de la diferencia tanto racial como sexual,

---

<sup>10</sup> Haydée Santamaría (1922-1980) es una de las mujeres que participó activamente el 26 de julio en el asalto al cuartel Moncada encabezado por Fidel Castro. Posteriormente participa también en las luchas que provocan la caída de Batista y el triunfo de la Revolución cubana. En 1959 funda La Casa de las Américas, institución cultural emblemática de la nueva Cuba, cuya dirección ocupará muy pronto Fernández Retamar. Sorprende que esta mujer revolucionaria –militante, intelectual, combatiente– ocupe tan poco espacio en el pensamiento del escritor cubano.

esta última incluida ahora oportunamente, en un momento en que los estudios de género surgen con fuerza en América Latina.

Pero Calibán es ya inseparable de Fernández Retamar, la traducción al español de algunos fragmentos de *La Tempestad* y la petición de la revista *Nuevo Texto Crítico* de un ensayo sobre el calibanismo y la antropofagia de Andrade hacen que el crítico continúe con el tema. En 1999 afirma que el Calibán no ha perdido vigencia, y que no incluir en su concepto de cultura calibanesca la antropofagia de Andrade<sup>11</sup> fue un gran descuido. Ahora Fernández Retamar realiza un estudio de la antropofagia desde su nacimiento vinculado a las vanguardias, pues como manifiesto vanguardista lo considera. Las diferencias y similitudes entre el Calibán y la Antropofagia son señaladas puntualmente:

Tanto la antropofagia como mi Calibán se proponían reivindicar, y esgrimir como símbolos válidos, un costado de nuestra América que la historia oficial había denigrado. Ambos reclamaban el derecho que nos asiste no sólo de incorporarnos al mundo, sino de incorporarnos el mundo, de acuerdo con las características que nos son propias. Ambas son obras de poetas, que se valen libremente de las imágenes. Pero la original antropofagia no deja de pagar su deuda a su condición de criatura nacida en manifiesto vanguardista. Veo esa deuda, por ejemplo, en una especie de voluntad de sobresaltar al burgués, o a quien fuere, mediante la reducción al absurdo de la metáfora antropofágica: sin dejar de reconocerle a ésta, no obstante, su hallazgo. (Fernández Retamar, 2003: 209)

---

<sup>11</sup> Oswald de Andrade, escritor brasileño nacido en 1890 y muerto en 1954, es uno de los más destacados representantes del modernismo literario brasileño. Publicó su *Manifiesto antropófago* en 1928; en él se reelabora el concepto eurocéntrico y negativo de antropofagia como metáfora de un proceso crítico de formación de la cultura brasileña. Si para el europeo civilizado el hombre americano era salvaje, es decir, inferior porque practicaba el canibalismo, en la visión positiva e innovadora de Andrade, justamente la índole caníbal permitiría, en la esfera de la cultura, la asimilación crítica de las ideas y modelos europeos. Como antropófagos los latinoamericanos serían capaces de digerir las formas importadas para producir algo genuinamente nacional, sin caer en la antigua relación modelo/copia que dominó una parcela del arte del periodo colonial y el arte académico brasileño de los siglos XIX y XX.

Y, puestos a hacer reproches, el crítico cubano termina por preguntarse sobre la ausencia del Calibán en la obra de Andrade y la traición final de éste, cuando se acerca la hora de su muerte, a sus principios vanguardistas antropofágicos.

La obra de Fernández Retamar, que encuentra su manifestación más completa y coherente en 1971, se erige sobre tres ejes fundamentales: el cultural, imbricado en el discurso latinoamericanista de larga tradición; el político, dependencia neocolonial, subdesarrollo y apuesta por el ideal socialista cubano; y el literario y teórico literario, con la alabanza del Modernismo y la condena del experimentalismo lingüístico de la nueva novela latinoamericana así como del uso de herramientas estructuralistas para su estudio.

En los noventa, aunque el crítico diga seguir manteniéndose fiel a sus ideales, los cambios que ha sufrido el mundo no pueden ser ajenos a su obra: la Europa del Este ha caído y Fernández Retamar se pasea por la academia norteamericana demonizada años antes. Machín ha anotado los cambios más significativos de forma un tanto exagerada:

Así, la representación de los intelectuales en Fernández Retamar, en los años noventa es la misma y cambia. Es la *misma*, porque sigue siendo una representación expresiva (no cognitiva); y, cambia, porque Fernández Retamar le anexa una estela cosmopolita que aporta las siguientes novedades simbólicas: 1) "Nuestra América" es *también* la vuestra (el adiós aquí no es a *Calibán*, sino a su latinoamericanismo); 2) *Calibán* deja de ser un acto militante y se convierte en un proyecto que espera su realización completa; 3) Fernández Retamar reestablece la distancia entre el intelectual literario y el político que, en 1971, *Calibán* había clausurado. (Machín, 2000: 165)

Zimmerman, en cambio, es capaz de ver el significado y evolución de *Calibán*:

Porque *Calibán* no es simplemente el resumen de un modelo de cultura radical que ha ido evolucionando durante años desde la revolución, sino que representa de hecho la actual crisis de aquel modelo en medio de derrotas entre los movimientos de izquierda y un declive en el prestigio de la revolución cubana marcado por los problemas políticos y económicos cubanos [...]. El completo declive revolucionario, y después, las nuevas esperanzas en la victoria electoral de Allende, hacen de *Calibán* un argumento "sitiado", defensivo, pero también esperanzador. (Zimmerman, 2000: 331)

En este marco van a ser dos intelectuales militantes quienes defiendan la vigencia del Calibán con más convicción y argumentos que su propio autor. John Beverly afirma que tras la caída del comunismo la “lógica de *otredad* cultural potencialmente subversiva” (2000: 117) sigue siendo válida, y más cuando se corre el riesgo de que surja un neo-arielismo. Consciente de que en plena globalización las cosas han cambiado, pero conocedor también de que desde los estudios postcoloniales y subalternos se estudia una forma de crear nuevos vínculos sociales, no duda en afirmar:

Un proyecto renovado de la izquierda para “cambiar la vida” –el nuevo Calibán- sería la expresión política de este reconocimiento de la heterogeneidad e inconmensurabilidad de lo social, sin sentir la necesidad de resolver las diferencias en una lógica utilitaria o transculturadora de “modernización”. (Beverly, 2000: 126)

Ricardo Kaliman valora la importancia de la Revolución cubana en la teorización que se da en los años setenta sobre la cultura y el ser de los latinoamericanos. Para este autor, marxismo y postestructuralismo se oponen puesto que el primero apuesta por la acción en la práctica mientras que el segundo es “una cuestión de retórica” (2000a: 136). Calificado el proyecto del Calibán de impecable desde el punto de vista de la construcción literaria y el símbolo de la actitud contestaria y liberadora de América Latina de la que la Revolución cubana sería su primer gran logro, el Calibán sigue teniendo vigencia porque detrás sigue palpitando una concreta realidad:

El hambre, el dolor, la angustia, en efecto, que afectan a grandes sectores de las poblaciones del continente, no son construcciones discursivas, sino vivencias de la realidad, que surgen de la naturaleza misma del cuerpo y sus necesidades y que no desaparecen porque se hable de ellas, sino por el contrario, recrudecen bajo el punzamiento del silencio. El Calibán de Retamar emblemata el imperativo de que la producción de conocimiento se reformule en consonancia con esta realidad, para abrirse a las voces marginadas por la acción hegemónica del colonialismo. (Kaliman, 2000: 152)

Con el paso del tiempo Calibán ha sido visto de forma independiente, como la más granada teoría que surge del personaje metáfora de Shakespeare en relación a la realidad colonial de América Latina, pero también en su inevitable relación con el

*Ariel* de Rodó. Aunque el autor de *Calibán* fuera tremendamente moderado en sus apreciaciones de la obra de su antecesor, con el que dice tener incluso deudas, lo cierto es que las ideas expuestas son distintas y en muchos sentidos opuestas. Mabel Moraña ha considerado certeramente a Ariel como manifestación de la modernidad y a Calibán como representante de la postmodernidad:

La historia particular de Calibán es una de apropiaciones, despojos y restauraciones en cuya escritura el arielismo ha tenido una función protagónica, digna de los ancestros que Occidente adjudicara al mito de la razón, santificado en los espacios privilegiados de la literatura y la pedagogía nacionalista. La historia de Ariel es, por su parte, la persistente evocación de la virginidad del espíritu perdida en el contacto promiscuo con la realidad, que impone lo múltiple e indiferenciado sobre lo singular, que contamina el arte y pragmatiza la función intelectual, que abre las puertas y cierra las ventanas de los espacios interiores, que José Enrique Rodó percibía como un invernadero de orquídeas y nenúfares. [...]. La apropiación caribeña de Calibán lo recupera sobre todo como un carácter insurrecto y lo pinta de negro... (Moraña, 2004: 93)

Ileana Rodríguez también ha tratado juntos arielismo y calibanismo en relación a los estudios marxistas, postcoloniales y subalternos. La identidad latinoamericana es percibida como calibanesca por la cultura dominante, Rodríguez reconoce el valor que tiene la consideración de lo étnico como categoría de análisis cultural, pero también las lecturas metropolitanas que se hacen de este hecho hasta reducirlo a estereotipos racistas vigentes en plena era transnacional. La versión postmoderna que da Estados Unidos del Calibán explica en parte este hecho, aunque los nuevos estudios étnicos y de género hayan buscado en el concepto de mestizaje, junto al de hibridez, categorías con las que incorporarse a un multiculturalismo (triumfalista y vacío en el fondo) que se propone desplazar la definición de lo genético a lo cultural y combinar metodologías de las ciencias sociales y de los estudios culturales para darlo a entender. Para esta autora lo importante es la realidad social que subyace en estas categorías, en concreto la realidad de los latinoamericanos que viven en Estado Unidos:

a pesar de los multiculturalismos, el imaginario social en torno a Calibán / Caníbal, es todavía ese miedo en la cara y ese dedo que apunta una imagen invisible, construida por la cultura, que se mantiene vigente en la historia estatal y que sirve de base para las políticas estatales,

concretamente para los sistemas escolares, zonificaciones urbanas, oportunidades de trabajo o simple intercambio diario al rentar una casa, encontrarse con un colega y saludarlo, ir de compras a los mercados, obtener becas o promociones en las diferentes estructuras institucionales. Con el patrón de Calibán y Ariel se juzga a las poblaciones migrantes, a los pobres urbanos de color tanto como a los blancos intelectuales de las universidades, todos englobados en lo marginal y extraño de gente de toda clase, blancos o de cualquier otro color, *spiks* que hablan “broken English”. (Rodríguez, 2000: 211-212).

A la realidad latinoamericana y a la realidad norteamericana que sirven a distintos críticos para formular la operatividad del concepto-metáfora de Calibán, aunque siempre enfrentadas, les une un hecho, una nueva época histórica marcada por la transnacionalización y un auge desmedido de la política y la economía neoliberales, aunque ambos espacios culturales ocupen lugares muy distintos en la configuración del nuevo orden mundial. La postmodernidad, término problemático, viene a poner de manifiesto una serie de cambios sociales y culturales que, aunque se rechacen y disgusten, existen.

Retamar no se calificó de postmoderno ni se vinculó con este movimiento por lo que ello habría conllevado de traición a su primitivo ideario marxista-leninista y su apuesta revolucionaria, pero dejó que otros lo hicieran. Cuando Fredric Jameson escribe el prefacio a la edición estadounidense de la Universidad de Minnesota de *Calibán* celebra la ocasión que se le ofrece para poder hablar de las relaciones existentes entre poesía y política, e incluso entre crítica literaria y política. Aunque él pertenezca al primer mundo, destaca que comparten (Retamar y él mismo) “una lucha ideológica común” (Jameson, 1989: 12) y que Fernández Retamar representa la figura del “intelectual político” que se ha perdido en Estados Unidos. La valoración global no podía ser más significativa y enaltecedora:

Pero Roberto Fernández Retamar tiene el sentido más agudo de la dialéctica de la diferencia y la reversión paradójica de la Identidad y la Diferencia, del Mismo y del Otro, la polémica altamente mudable de la marginalidad y la centralidad; y ya es tiempo de darle a él la palabra. Su clásico *Caliban*, después de todo, si algo es, es el equivalente latinoamericano del libro de Said *Orientalismo* (al que precede unos seis o siete años) y generó una inquietud y un fenómeno similar en el campo latinoamericano; mientras su elocuencia sostenida y apasionada, el profundo aliento de su vocación polémica lo marcaron estilística y formalmente



como un momento único en los avatares de esa forma moribunda, el moderno panfleto cultural, en el que nosotros mismos tenemos, de manera creciente, tan poco que mostrar. (Jameson, 1989: 13-14)

Parangonar calibanismo con orientalismo era situar al autor cubano en muy buen lugar. La actitud anticolonialista de Retamar y Said les hace coincidir en más de un punto. Recordemos que Said, en *Culture and Imperialism* (1994), señala tres posibilidades de acción en los países colonizados: colaborar con Próspero, aceptar la hibridación o volver a su verdadera esencia precolonial, que es la postura que mantiene Calibán, por lo que el parentesco con Fernández Retamar, en efecto, existe.

Aunque todos los Prólogos del *Calibán* han sido importantes (ver Fernández, 1995), el de Jameson lo es especialmente porque está presentando la obra al público de habla la inglesa y porque el autor de la obra queda como un gran intelectual de izquierdas en plena postmodernidad -recordemos que Fernández Retamar le publica a Jameson la primera edición en español de su "Postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado" en *Casa de las Américas* en 1986-.

Jorge Ruffinelli afronta el *Calibán* contraponiéndolo a *Ariel*, pero también marcando su carácter radicalmente innovador en la línea de Jameson:

Pero este símbolo [Calibán] se hizo a su vez, también, insuficiente. Ya no puede corresponder a ese sujeto que hoy pertenece a la cultura postmoderna, la cultura de la fragmentación, la democracia, la heterogeneidad, los márgenes, la impureza, el rechazo al autoritarismo. El nuevo *Calibán* ya ni siquiera podría llevar ese nombre [...] Un símbolo al día con lo cambiante de este rostro diferente que ahora intenta integrar la mujer, las minorías raciales y sexuales, que cuestiona los orígenes "míticos" de la cultura (como el origen "europeo" del Cono Sur) que fragmenta las falsas totalidades, y que reconoce y legitima a la cultura popular ante la hegemonía ya trizada de la cultura letrada. Este es el nuevo rostro que era demasiado nuevo para que Rodó lo imaginara y al que Fernández Retamar introdujo en su momento: el rostro de un nuevo orden. (Ruffinelli, 1992: 301)

Tampoco ha pasado por alto la crítica posterior el lugar que ocupa el *Calibán* en la trayectoria del intelectual militante, poeta, culturólogo y crítico literario. Hugo Achugar, que ante la discusión de si los latinoamericanos pueden, como habitantes del tercer mundo, producir o no teorías, habla, no sin un elevado grado de ironía, de

“balbuco teórico”, que se expresaría no tanto en forma de tratados sistemáticos como de ensayos y artículos. Pero el ensayo de Fernández Retamar es sistemático, está bien fundamentado, tiene toda una tradición crítico-cultural de siglos que lo sostiene, incorpora bibliografía correcta y suficiente, hecho que no destaca Achugar, a quien, por el contrario, le interesa el “balbuco teórico de Retamar” por la inversión de principios que presenta en relación a la historia y su representación:

La posición de Retamar es la de quien piensa que la “historia local” (el lugar desde donde se habla o la situación de enunciación) determina la producción de conocimientos y teorías. También sostiene que existe la posibilidad de “introyectar” teorías producidas en otras historias locales y propuestas como universales. Universalidad que aparece como “seudouniversalidad” y “seudouniversalidad” que aparece como “secuela natural de colonialismo político y económico”. (Achugar, 2000: 101)

Zulma Palermo indaga más en el proyecto teórico de Fernández Retamar recordando los años setenta, época en que los intelectuales latinoamericanos buscaban la autonomía política y cultural de América Latina y hasta una teoría literaria propia, pero tuvieron que exiliarse con la aparición de los regímenes dictatoriales. Y es que en los setenta conviven nacionalismos de distinto signo con el socialismo de la Revolución cubana. En este contexto el objetivo de Fernández Retamar sería resemantizar dos campos nocionales: el de literatura y el de crítica literaria, a pesar de lo cual señala Palermo:

Advierto acá dos cuestiones fundamentales: el encuadre epistemológico y, en relación con ello, la conceptualización de “literatura”. La asunción del materialismo histórico como opción científica y la de la literatura como formación “mestiza” y capaz de dar cuenta de lo real, hace que este proyecto encuentre correlatos en toda la línea socializante en América Latina, la que recibe una adhesión mayoritaria en el espacio intelectual de esa década da lugar a situaciones de riesgo [...]. Sin embargo, y a pesar de las adhesiones ideológicas, en el orden de las prácticas institucionales la dependencia intelectual de los paradigmas se mantuvo inmutable, ya sea que provinieran de la academia francesa (siempre a *la page*), de los “últimos descubrimientos” anglosajones o de los dogmatismos de la crítica marxista. (Palermo, 1992: 183)

Verdad es que a Fernández Retamar, en su propia práctica teórica, sólo se le puede acusar de marxismo o de dogmatismo marxista. Hay que tener presente que

como intelectual estuvo al frente de *Casa de las Américas* –la revista de la revolución y de los revolucionarios– desde 1965, publicación en la que apareció un incontable número de artículos sobre crítica y teoría literarias europea, británica y americana de todos los signos y tendencias. Este gesto no puede calificarse de dependencia intelectual, sino más bien de recepción cultural y difusión en todo el continente de unas teorías que, aunque a veces se alejen del propio ideario de Retamar, se dan a conocer. Son los críticos que después las usan los que deben valorar la viabilidad de ese uso para un contexto y una literatura específicos.

Lo que parece lamentar Zulma Palermo es que la dependencia intelectual presente en Latinoamérica desde la conquista a la modernidad se prolongue a su juicio en la postmodernidad, en la que destaca los intentos de Walter Mignolo de formular una teoría propia y nueva. Pero Fernández Retamar teorizó antes y de forma diferente a Mignolo, hecho que no tiene en cuenta esta autora, quien, a pesar de todo, deja escapar un pequeño resquicio a la esperanza:

Dada esta situación, ¿cómo funciona entre nosotros la oferta posmoderna? Pareciera que este discurso ofrece la posibilidad de convalidar muchas de las nociones que se venían generando en estas latitudes desde los sesenta. Se muestra como el recambio de los discursos de la intelectualidad “progresista” después de la caída del socialismo –en particular los *cultural studies*– y esto pareciera ofrecer una alternativa para la resistencia. En el centro de gravedad se localiza el descubrimiento del “otro” en el pensamiento de Occidente, desde donde se pretende romper ese monologismo, permitiéndole a ese otro (latinos, negros, aborígenes, mujeres...) el derecho a la palabra (aunque no es para muchos de los investigadores latinoamericanos igualmente seguro que se abra la posibilidad del derecho a pensar por cuenta propia). (Palermo, 1992: 193)

El pesimismo de Palermo le impide ver, sin duda, que el proyecto de Fernández Retamar fue revolucionario, que sus bases fueron fundamentalmente latinoamericanas, que desde 1959 ha estado ahí, aunque desde Cuba haya establecido relaciones con los lugares más cercanos y también más lejanos del planeta, que hasta el final está intentando mantener una coherencia ideológica que ya parece no tener sentido para nadie, ni siquiera para los intelectuales:

*Hay que objetar la ideología de Próspero.* Más que nunca hoy, cuando proclaman la muerte de las ideologías (y de paso de muchas otras cosas: de la utopía de la historia, de los sujetos a los grandes relatos legitimadores, del hombre al superhombre, de la modernidad a la totalidad, del autor al arte, y por supuesto del Socialismo), quienes dan por sentado que la ideología de occidente ha triunfado en toda la línea: sobresaturación ideológica a la que con frecuencia dan el pasmoso nombre de desideologización. (Fernández Retamar, 1995b: 364-365).

Desideologización obviamente imaginaria puesto que, como estamos viendo, toda teoría es hija de una época histórica y de una concreta posición político-ideológica, aunque haya autores que, en nombre de una neutralidad que sabemos imposible o de un concreto fin de la historia, intenten negarlo. Y esto es válido para distintos tiempos y espacios, por lo que el ahistoricismo, en sus distintas manifestaciones, y el supuesto fin de la ideología, lo que hacen es dar una versión errónea e interesada políticamente de una serie de fenómenos que están determinando nuestras vidas.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA. DD. (1992): *Calibán en Sassari. Por una redefinición de la imagen de América Latina en vísperas de 1992. Homenaje a Roberto Fernández Retamar, Nuevo Texto Crítico*, 5, 9/10 [monográfico presentado por Hernán Loyola].
- Achugar, H. (2000): "Sobre el 'balbuceo teórico' latinoamericano, a propósito de Roberto Fernández Retamar", en E. Sklodowska y B. A. Heller (Eds.) (2000): 89-116.
- Andrade, O. (1928): "Manifiesto antropófago", *Piratininga, Año 374 da Deglutição do Bispo Sardinha. Revista de Antropofagia*, Año 1, No. 1, mayo de 1928, en [escholarship.bc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1050&context=xul](http://escholarship.bc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1050&context=xul) (Consultado en abril de 2009)
- Beverly, J. (2000): "Calibán después del comunismo", en E. Sklodowska y B. A. Heller (Eds.) (2000): 117-134.
- Borges, J. L. (1988): *Páginas escogidas*, La Habana, Casa de las Américas.
- Castro, F. (1961): *Palabras a los intelectuales*, La Habana, en [www.min.cult.cu/historia/palabras.doc](http://www.min.cult.cu/historia/palabras.doc) (Consultado en septiembre de 2006)

- Colón, C. (1961): *Diario de navegación*, La Habana, Comisión Nacional de la UNESCO.
- Darío, R. (1898): "El triunfo del Calibán", *El Tiempo* (Buenos Aires), 20 mayo, en <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/dario/> (Consultado en septiembre de 2006)
- Dayre Abella, R. (2008): "El caso Padilla y el primer Congreso de Educación y Cultura", *Letralia. Tierra de Letras*, nº 193, 18 de agosto, en [www.letralia.com](http://www.letralia.com) (Consultado en abril de 2009)
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991): "Los personajes conceptuales", en *¿Qué es la filosofía?*, Trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Fernández Retamar, R. (1971): "Calibán", *Casa de las Américas*, 56, sept.-oct.
- Fernández Retamar, R. (1972a): "Para una teoría de la literatura hispanoamericana", en R. Fernández Retamar (1975): 41-52.
- Fernández Retamar, R. (1972b): "Lecciones de Portuondo", en R. Fernández Retamar (1975): 21-27.
- Fernández Retamar, R. (1972c), "El inventor del 'Tercer Mundo'", *Casa de las Américas*, 70, enero-febrero: 188.
- Fernández Retamar, R. (1974): "Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana", en R. Fernández Retamar (1975): 53-93.
- Fernández Retamar, R. (1975): *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones*. La Habana, Casa de las Américas.
- Fernández Retamar, R. (1976): "Nuestra América y Occidente", *Casa de las Américas*, XVII, 98: 36-57.
- Fernández Retamar, R. (1990): "Confío en la imaginación de la historia y de los pueblos", entrevista realizada por Jorge Ruffinelli, en AA. VV. (1992): 331-339.
- Fernández Retamar, R. (1992): "Casi veinte años después", en AA. VV. (1992): 9-20.
- Fernández Retamar, R. (1995a): *Todo Calibán*, Milenio (Argentina), 3, noviembre. [Monográfico, recoge *Calibán* (1971), *Calibán revisitado* (1986), *Calibán en esta hora de nuestra América* (1991), *Calibán quinientos años más tarde* (1992), *Adiós a Calibán* (1993)].
- Fernández Retamar, R. (1995b): *Para el perfil del hombre*, La Habana, Eds. Letras Cubanas.

- Fernández Retamar, R. (2003): *Todo Calibán*, Colombia, Ediciones Callejón, en [www.lajiribilla.cu/pdf/librocaliban.html](http://www.lajiribilla.cu/pdf/librocaliban.html) [Recoge todos los ensayos presentes en Fernández Retamar (1995a) y *Calibán ante la antropofagia* (1999)] (Consultado en enero de 2006)
- Fuentes, C. (1969): *La nueva novela hispanoamericana*, México, Joaquín Mortiz.
- Fukuyama, F. (1992): *El fin de la historia*, Trad. de P. Elías, Barcelona, Planeta.
- Jameson, F. (1984): "El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado", *Casa de las Américas*, 155-156, 1986: 141-173; edición en España, traducida por José Luis Pardo Torío, en Barcelona, Paidós, 1991.
- Jameson, F. (1989): "Prefacio a la edición inglesa [de Calibán]", en R. Fernández Retamar (2003): 11-20.
- Kaliman, R. J. (2000): "Calibán vive. Marxismo y postestructuralismo en los estudios de las culturas latinoamericanas", en E. Sklodowska y B. A. Heller (Eds.) (2000): 135-154.
- Machín, H. (2000): "Roberto Fernández Retamar, profesional de la utopía", en E. Sklodowska y B. A., Heller (Eds.) (2000): 155-180.
- Martí, J. (1891): "Nuestra América", *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 de enero; *El Partido Liberal*, México, 30/01/1891, en [http://www.analitica.com/bitBiblioteca/jmarti/nuestra\\_america.asp](http://www.analitica.com/bitBiblioteca/jmarti/nuestra_america.asp) [www.ensayo.rom.uga.edu/antologia/XIXA/marti/index.html](http://www.ensayo.rom.uga.edu/antologia/XIXA/marti/index.html) y <http://www.geocities.com/lospobresdelatierra/textos/nuestramaerica.html?200624> (Consultado en febrero de 2007)
- Martí, J. (1972): *Ensayos sobre arte y literatura*, Selección y Prólogo de Roberto Fernández Retamar, La Habana.
- Mellado, L. (2006): "El modernismo y el positivismo en el Ariel de Rodó", *Alpha*, 22, julio: 75-88, en [http://www.scielo.cl/cielo.php?pid=S071822012006000100006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/cielo.php?pid=S071822012006000100006&script=sci_arttext) (Consultado en agosto de 2006)
- Mignolo, W. (2000): *Historias locales / diseños globales. Colonialismo, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- Montaigne, M. De (1751): "De los caníbales", en *Ensayos*, Traducción de Dolores Picazo y Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 1990, 2 vols.

- Versión on-line en Biblioteca Virtual de Miguel de Cervantes  
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372719700248615644802/inde.htm> (Consultado en septiembre de 2006)
- Moraña, M. (2004): *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanos*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert.
- Moro, T. (1516): *Utopía*, Trad. Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 2006.
- Palermo, Z. (1992): "De apropiaciones y desplazamientos: el proyecto teórico de Fernández Retamar", en E. Sklodowska y B. A. Heller (Eds.) (2000): 181-198.
- Rodó, J. E. (1900): "Ariel", Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985. Madrid, Espasa-Calpe, 1948; en <http://www.cervantesvirtual.com/servletObras> y [www.analitica.com/biblioteca/rodo/ariel.asp](http://www.analitica.com/biblioteca/rodo/ariel.asp) (Consultado en septiembre de 2006)
- Rodríguez, I. (2000): "Arielismo o calibanismo -Diálogo Norte, Centro, Sur. Estudios Marxistas, Estudios Poscoloniales y Estudios Subalternos", en E. Sklodowska y B. A. Heller (Eds.) (2000): 199-218.
- Rodríguez Monegal, E. (1978): "Las metamorfosis de Calibán", *Vuelta* (México), 25/12/1978: 23-26.
- Ruffinelli, J. (1992): "Calibán y la postmodernidad latinoamericana", en AA. DD. (1992): 297-302.
- Said, E. (1978): *Orientalismo*, Trad. de María Luisa Fuentes, Madrid, Libertarias, 1990.
- Said, E. (1994): *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books.
- Saldívar, J. D. (1991): *The Dialectics of Our America. Genealogy, Cultural Critique and Literary History*, Durham / London, Duke University Press.
- Sarmiento, D. F. (1845): *Facundo. Civilización y barbarie*, Ed. de Roberto Yahni, Barcelona, Altaya.
- Shakespeare, W. (1611): *La tempestad*, Introd., trad. y notas de Pablo Ingberg, Barcelona, Vital.
- Skłodowska, E. y Heller, B. A. (Eds.) (2000): *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, University of Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (IILI).
- Spivak, G. (1985): "Subaltern Studies. Deconstructing Historiography", in *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen, 1987.

Vargas Llosa, M. (1983): *Contra viento y marea*, Barcelona, Seix-Barral.

Zimmerman, M. (2000): "Calibán y la literatura de nuestra América muchos años después", en E. Sklodowska y B. A. Heller (Eds.) (2000): 327-339.