

 **Mariana Alvarado**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), Centro Científico Tecnológico (CCT) Mendoza, Argentina.

 **Alejandro De Oto**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET);  
Universidad Nacional de San Juan, Instituto de Filosofía. Argentina.

## Difracciones en *Una Tempestad (Une Tempête)*: en contextos poscoloniales y feministas

Diffractions in *Une Tempête*: in postcolonial and feminist contexts

Recibido: 15/02/2023

Aceptado: 28/06/2023

**Resumen.** Como en un juego de cuerdas, las cápsulas que aquí maduramos se dispersan. Cada cápsula transcribe extractos del drama de *Une Tempête* de Aimé Césaire. La metáfora óptica que remite a Haraway (2016) y su pensamiento tentacular, nos provoca a desprendernos de lo mismo, a distanciarnos del reflejo, a no exponer conclusiones para insistir en procesos y relaciones que devienen significados consecuentes. Este texto, entonces, despliega, como un juego de hilos entre manos, interferencias, interrupciones, difracciones que hacen visible lo que no veíamos, que hace audible lo que no escuchábamos pero sobre todo nos coloca en otro lugar para ver y escuchar ahora, de otro modo, junto a miradas que han quedado fuera de la episteme colonial lo escrito por Césaire. En conversación entre nosotrxs y con otrxs ponemos en práctica la complejidad epistemológica para establecer conexiones parciales políticas, eróticas y poiéticas, poscoloniales y feministas.

**Palabras clave.** reproducción, colonialismo, revolución, genealogías.

**Abstract.** As in a game of strings, the capsules that we ripen here disperse. Each one transcribes extracts from the Aimé Césaire's play *Une Tempête*. The optical metaphor that refers to Haraway (2016) tentacular thinking, provokes us to detach ourselves from the same thing, to distance ourselves from the reflection, not to expose conclusions in order to insist on processes and relationships that become consistent meanings. This text then unfolds, like a game of strings in hand, interferences, interruptions, diffractions that make what we did not see visible, that makes what we did not hear audible, but above all, it places us in another place to see and listen what Césaire wrote otherwise, joining views what have been left out of the colonial episteme. In conversation with each other and with others, we put epistemological complexity into practice to establish political, erotic, poetic, postcolonial, and feminist connections.

**Keywords.** reproduction, colonialism, revolution, genealogies.

“La historia del cuerpo y de la caza de brujas está basada en un supuesto que puede resumirse en la referencia a Calibán y la bruja, Los personajes de *La tempestad*, símbolos de la resistencia de los indios americanos a la colonización. El supuesto es precisamente la continuidad entre la dominación de las poblaciones del Nuevo Mundo y la de las poblaciones de Europa, en especial las mujeres, durante la transición al capitalismo.” (Federici, S. 2015, 340)

“¿Podría haber sido diferente el resultado de la conspiración de Calibán si sus protagonistas hubiesen sido mujeres?  
¿Y si los rebeldes no hubieran sido Calibán sino Sycorax, su madre, poderosa bruja argelina que Shakespeare oculta en el fondo de la obra, ni Vínculo y Stefano sino las hermanas de las brujas que, en los mismos años de la conquista, estaban siendo quemadas en las hogueras de Europa?” (Federici, S. 2015, 193)

Se estrena en 1969 *Une Tempête*<sup>1</sup>, la adaptación para un teatro negro de *La Tempestad* de Shakespeare (1611). Reescribe el martiniqueño Aimé Césaire, en contexto revolucionario, el drama. También en Latinoamérica hubo apropiaciones de las figuras de *La Tempestad* en el contexto fundacional del modernismo. Roberto Fernández Retamar dedicó gran parte de su *Calibán* (1971) a la historización de las ideas desarrolladas al respecto. José Enrique Rodó divulga en 1900, con su *Ariel*, un símbolo que ya en 1898, Paul Groussac había encarnado en Calibán. La identificación rodoniana: Calibán-Estados Unidos y Ariel-lo mejor de nuestra civilización, invierte la interpretación por la cual Calibán personificó al pueblo que tuvo éxito en la conspiración contra Próspero. Esta última interpretación fue formulada por Ernest Renán, en una lectura racista/clasista, hacia 1878. El *Humanismo burgués y humanismo proletario* de Aníbal Ponce, de 1935; la *Psicología de la colonización* de Octave Mannoni, de 1950, entre otras obras, han encontrado a veces en Calibán, a veces en Ariel, lo que nos define o nos distingue (Alvarado, M. 2003, 156). “(...) [R]esulta irónico que sea Calibán -y, no su madre, la bruja Sycorax-, a quien los revolucionarios latinoamericanos tomaron después como símbolo de la resistencia a la colonización” (Federici, 2015, 365). Aunque en el epígrafe como en esta cita que transcribimos aquí Federici se refiere a la obra shakespeariana, nos interesa invocar a Sycorax. Madre-bruja, metonimia de las mujeres condenadas en Europa como en el “Nuevo Mundo”, por la caza de brujas<sup>2</sup> como en el genocidio amerindio y el holocausto americano, des(a)nuda el lado oscuro de la modernidad revisada por pensadoras feministas.

---

<sup>1</sup> Hemos tomado algunas decisiones sobre qué traducción de *Une Tempête* utilizar para este trabajo. Al principio pensamos en poner los textos en el original en francés. Luego leímos la traducción de Ana Ojeda, en la edición bilingüe del libro llamada *Aimé Césaire. Una tempestad* con prólogo de Rocco Carbone y Leonardo Eiff, publicado en Buenos Aires en 2011. El cotejo de los textos en esa edición informa de un trabajo muy cuidadoso. Nos interesó también y quizás sobre todo, que el lenguaje dramaturgico de Césaire no fue pasado a un español neutro, lo cual hubiera sido un déficit real dado que una de las cosas que caracterizan su escritura es precisamente lo que James Clifford destacó en *Dilemas de la cultura*: su manejo del neologismo como un gesto revisionista de la cultura (1995, 220). Es decir, la lengua de Césaire es fuertemente contextual y disputa las tradiciones poéticas y estéticas como pocas (Aguirre Aguirre, C. 2022, 89). Entonces, ese gesto de traducir a la forma más extendida del español de Argentina, nos dio pie también para pensar que podríamos intervenir, como lo hacemos, sin prestar tributo a una línea específica de lectura de este texto, o a una línea interpretativa en particular. A partir de allí nos dimos el permiso de no justificar temporal ni espacialmente nuestra intervención, lo cual genera, al menos para nosotrxs, una suerte de efecto paradójico: al tiempo que saltamos entre distintos registros creemos que producimos una lectura fuertemente contextual.

<sup>2</sup> La caza de brujas se extendió por cuatro siglos - inicios del siglo XIV al XVII- desde Alemania hasta Inglaterra, en tiempos del feudalismo hasta bien entrada la modernidad. Una campaña de terror desencadenada por la clase dominante contra las mujeres de la población campesina que, fueron consideradas una amenaza para el Estado, para la Iglesia (católica como protestante) y la constitución de la profesión médica. Condenadas a ser quemadas vivas por curar siendo mujeres en tiempos en los que Paracelso, el padre de la medicina

Retamar conjuntamente con dos antillanos, Kamau Brathwaite y Aimé Césaire, serán quienes realizan una nueva lectura de *La Tempestad* (Alvarado, M. 2003, 157). En *Une Tempête* confluyen y se condensan discursos críticos al colonialismo pero sobre todo a las formas de explotación y expropiación del capitalismo moderno colonial patriarcal, a sus modos de disponer, controlar y apropiarse de territorios, bienes, cuerpos, vidas, relaciones, trabajos, saberes y experiencias.

Los tráficos, tránsitos y traducciones norte-sur acercan referencias locales-globales. En *Revolución en punto cero* (2013) y *Calibán y la Bruja* (2020), Silvia Federici a horcajadas de la tradición marxista propone nuevas perspectivas de análisis; toma los aportes teóricos de Leopoldina Fortunati para revisar el trabajo (no) asalariado y el trabajo reproductivo contra la teoría de la acumulación originaria. La crítica poscolonial feminista toma la obra de Shakespeare y Césaire para deconstruir la episteme moderna colonial imperialista patriarcal y resignificar las intersecciones género-raza-clase-sexualidad. Apoyada en la teoría poscolonial y el posestructuralismo francés, Matilde Escobar Negri (2020) se enfoca en la figura del doble como personaje conceptual que permite visibilizar prácticas, discursos, posiciones constitutivas de la colonialidad en *Une Tempête*.

A pedido de Jean-Marie Serreau, Aimé Césaire hace su adaptación de los personajes de *La Tempestad* y allí aclara: “Dos precisiones suplementarias: Ariel, esclavo, étnicamente mulato; Calibán, esclavo negro” y, “Una adición: Eshú, Dios-diablo negro”, deidad de los yoruba (Césaire, A. 2011, 43). No advertir el carácter de madre, bruja, hechicera, migrante africana de la argelina Sycorax, dueña de la isla -¿desertora del comercio exclavista?- sería tan grave como no considerar que Calibán y Ariel son esclavos racialmente marcados.

El drama inicia con una didascalía: “Atmósfera de psicodrama. Los actores entran unos después de otros y cada uno elige una máscara de acuerdo con su conveniencia” (Césaire, A. 2011, 43). El uso de máscaras, una práctica frecuente en el teatro revolucionario de posguerra, se propone aquí por conveniencia para hacer ver y hacer pensar.

Próspero, humanista, europeo, geógrafo, cartógrafo, imperialista, destronado por intereses de conquista, el soberbio usurpador blanco, un terrible dominador que llega a una isla y la conquista reduciendo al otro a la esclavitud. *Une Tempête* reescribe al amo desde el comienzo como un colonizador consciente con fines únicamente materiales. Césaire se apropia de la crítica de Frantz Fanon de la teoría hegeliana del amo y el esclavo en *Piel negra, máscaras blancas*, en la que no ve reciprocidad posible de la dependencia; el amo se burla de la conciencia del esclavo de quien no reclama reconocimiento; el amo blanco sólo quiere del esclavo negro su trabajo y, el esclavo negro, no encuentra en su trabajo liberación posible. Calibán ridiculiza al amo y modula, seguro de sí mismo, en swahili, una palabra de su herencia africana. En su primera intervención grita “Uhuru” -libertad- que, luego, se expresa como “Freedom, freedom”; un grito que deviene canto en el cierre de la obra “¡La liberté hé, la liberté!” (Césaire, A. 2011, 152). Una poética del final que anticipamos en este inicio.

Entonces, comencemos; maduremos las cápsulas dehiscentes, dispersemos su contenido, pongamos en ejercicio un pensamiento tentacular (Haraway, 2019, 112), ampliemos la escucha y atendamos a las difracciones que resuenan en las semillas que se disipan. Así, en lo que sigue, nuestra escritura articulará Cápsulas (transcripciones breves de *Une Tempête*); Semillas (temas o problemas a dispersar tentacularmente) y Difracciones

---

moderna, quemaba su manual de farmacología, escrito a partir del extractivismo de los saberes de las parteras y sanadoras (Ehrenreich, B. y Deirdre E., 1981).

(lo que Césaire nos deja decir, lo que podemos leer en las transcripciones, aquello que nos autorizamos a pensar en conversación, conexiones parciales).

## Cápsula 1

### a.

CALIBÁN: ¡Uhuru!

PRÓSPERO: ¿Qué decís?

CALIBÁN: ¡Dije Uhuru!

PRÓSPERO: Otra vez una oleada de tu lenguaje bárbaro. Ya te dije que eso no me gusta. Además, podrías ser amable, ¡unos buenos días no te matarían!

CALIBÁN: ¡Ah! Me olvidaba... Buen día. Pero un buen día dentro de lo posible lleno de avispas, sapos, pústulas y excremento. Ojalá pueda el día de hoy apurar diez años el día en que los pájaros del cielo y las bestias de la tierra se sacien con tu carroña!

### b.

CALIBÁN: Y bueno, lo siguiente: he decidido que no voy a ser más Calibán.

PRÓSPERO: ¿Qué es esta nimiedad? ¡No entiendo!

CALIBÁN: Te digo que desde este momento no respondo más al nombre de Calibán.

PRÓSPERO: ¿De dónde te vino esto?

CALIBÁN: Y bien, de que Calibán no es mi nombre. ¡Es simple!

PRÓSPERO: ¡Tal vez es el mío!

CALIBÁN: Es el apodo con el que tu odio me atavió y del cual cada llamado me insulta.

PRÓSPERO: ¡Carajo! ¡Nos ponemos susceptibles! Bueno, proponé...

¡Es necesario que te llame de alguna manera! ¿Cómo va a ser? Caníbal te iría bien, ¡pero estoy seguro que no te va a gustar! Veamos, ¡Aníbal! ¡Ése te va bien! ¡Por qué no! ¡Los nombres históricos le gustan a todo el mundo!

CALIBÁN: Llamame X. Es mejor. Como quien dice el hombre sin nombre. Más exactamente, el hombre al cual le robaron el nombre. Vos hablás de historia. Y bueno, eso también es historia, ¡y famosa! ¡Cada vez que me llames, eso me va a hacer recordar el hecho fundamental, que vos me robaste todo, incluso mi identidad! ¡Uhuru!

**Semillas:** Lenguaje /narrativa / identidad / gramática /episteme / ontología / un modo de mirar el mundo-isla-colonia.

## Difracciones

¿Cuál es la lengua del colonizador? ¿Cuál la del bárbaro? ¿Cuál es la lengua de la liberación? ¿Cuál es la lengua de la denuncia, la de la rebeldía, la de la resistencia? Próspero no entiende porque es incapaz de aprender, peor aún de reconocer a Calibán. Pretende en todo caso salvarlo de la barbarie que le atribuye por ignorar, por no comprender, por no entender. ¿Por qué es necesario hablar la lengua del amo? La gramática produce y garantiza la reproducción de ciertas prácticas y relaciones; ubica a cada uno en su lugar; asigna roles y estereotipa posiciones; impone el poder semiótico engenerizado, heterosexualizado y racializado del capital; modula las memorias así como las futuridades; cancela las posibilidades de otros mundos por venir. Calibán denuncia no-ser, se rebela a ese monolingüismo y resiste a ser asimilado por la lengua del amo. Opta devenir incógnita. Una X. Lo que no puede ser nombrado. Lo intraducible. Lo que escapa a toda representación. Reclama no ser nombrado Calibán; no quiere ser insultado. Quiere que lo llame sin nombre porque su nombre ha sido robado como le fue robada su identidad. La X marca esa falta, esa ausencia, ese vacío. La X es una marca histórica. Se instala como elemento subversivo en el sistema moderno colonial patriarcal así como en Malcolm X, cuya X reemplaza al apellido del amo blanco, un símbolo que da cuenta de la identidad robada; así como en el lenguaje inclusivo, la X visibiliza mundos por vivir que el lenguaje binario aborta.

Cada una de estas preguntas son parte de una serie atravesada por la urgencia de la invención. Calibán hace muchos reclamos pero Césaire lo habla en los lindes de la lengua colonial, en el lugar preciso en donde todo el universo que sostiene a un sujeto puede desmoronarse. Quizás, podríamos pensar, evocando los asombros del Borges de “Tema del Traidor y del Héroe” (1944) con respecto a la relación entre historia y literatura, que en *Une Tempête* Césaire nos ofrece una nueva paradoja y ella es, que no hay historia del Caribe que no pueda ser imaginada antes como un texto dramático, y que las reglas de ese texto nutren el espacio de invención de una lengua política, estética y cultural.

Pronto nos enteramos que unos 17 años antes de que se publicara por primera vez *Une Tempête*, Frantz Fanon, escribió en *Piel negras, máscaras blancas* que el lenguaje, tal como le había enseñado Paul Valéry, funcionaba como “un dios extraviado en la carne” ([1952] 2009, p. 50). Fanon lo lee, porque antes leyó a Aimé Césaire, forjando con otras y otros (Suzanne Césaire, Paulette Nardal, Diop, etc.)<sup>3</sup> la lengua de la negritud y encuentra que en el ritual de conexión de la lengua con la carne se funda un modo de ser, una manera subjetiva de existir en el colectivo. Dirá por ello (no literalmente) que hablar es soportar el peso de una civilización, no es sólo dominar determinada sintaxis o la gramática de una determinada lengua ([1952] 2009, 49). Se sabe, ella está habitada por miles de relaciones que fueron de otros, acuñadas en otros tiempos y espacios. Y no habría nada de extraño

---

<sup>3</sup> El movimiento estético político de la negritud es una presencia habitual en la escritura de Fanon. No es errado señalar que su escritura adquiere potencia en ese contexto. Es común señalar a Aimé Césaire, León-Gontran Damas, Leopold Senghor, entre otros, como artífices del movimiento. No obstante, el rol de las mujeres que participaron del mismo es quizás de igual o mayor potencia que la de sus pares varones. Por caso, los trabajos, ideas y acciones de Suzanne Césaire, Jane y Paulette Nardal no pueden faltar en cualquier historia del movimiento. Por mostrar algunos casos importantes al respecto ver de Paulette Nardal “La Dépêche africaine” (algunos números en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k12031354/f8.item>) un texto clave: l’Internationalisme noir (1928). En 1931 fundan la revista bilingüe, en inglés y francés, “La Revue du monde noir” (los números del 1 al 6 se pueden consultar en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32946v/f5.item>) en donde se producen muchas de las discusiones que están en la base de los escritos de la negritud. Quien ha dado cuenta con extremo cuidado y detalle de estas participaciones centrales en el movimiento fue Tracy Denean Sharpley-Whiting, en su trabajo. “Femme négritude: Jane Nardal, La dépêche africaine, and the Francophone New Negro” de 2000 y *Negritude Women* de 2002. Ver también de Brendt Hayes Edwards *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* (2003).

en ello si no pesaran dos momentos que se reinician en *Une Tempête* y en la extensa lengua poética de Césaire: el momento colonial y el momento racial. Fanon sabe, como Césaire le hace saber a Calibán, que en la lengua colonial se acuña un lazo y una borradura. Una cosa es saber que se llega a la lengua y ella es de la comunidad, pero otra muy distinta es saber que se llega a una lengua donde no hay otro registro que aquel que se actualiza de manera rutinaria en la expulsión del cuerpo racializado y sexuado del conjunto de referencias que esa misma lengua provee. X, como dijimos, es ausencia, señal de una falta -señal de los nadie escucharemos decir más tarde desde la selva Lacandona- pero también una promesa. Repitamos, un lazo y una borradura. Un lazo porque los cuerpos no pueden evadir la lengua pero también porque pueden disputarla. Un lazo que anuda identidad, diferencia y reconocimiento en la modernidad hegemónica desde la negación del otro practicada en la colonialidad del ser; un lazo que habilita, en la exterioridad de la modernidad, a la herida colonial en la afirmación de prácticas de resistencia que devienen modernidades alternativas impensadas para la modernidad.

Una borradura porque para la lengua colonial no hacen falta los cuerpos nativos, en todo caso, ellos son objeto de una contabilidad. Pero allí también está la indistinción con que empezamos preguntando cuál es la lengua del colonizador, cuál la del bárbaro. Calibán informado por Césaire, el dramaturgo que hizo del neologismo en el francés contemporáneo un arte del pensamiento, disputa el nombre asignado, se desplaza, va a la X, disputa la tranquilidad ontológica de Próspero que sólo pide, nada menos, ser reconocido por tantas buenas obras en la isla y en la vida de Calibán. Ese momento preconiza, creemos, la rutina del capital que viste los ropajes del desarrollo en su despliegue moderno. Su tarea, pero casi su misión podríamos decir sin error, es que quienes son alcanzados por cada ciclo de acumulación reconozcan el favor que se les ha hecho al sumarlos a la (H)istoria. Lo sugerimos antes: una lengua es también, entre otras cosas, una disputa. La lengua anticolonial se forja frente a la evidencia de la falta y la desafiliación pero toma las palabras del vocabulario que intenta dejar atrás y cada tanto marca el signo, lo difiere, lo desplaza, lo pone en un lugar imprevisto. Por ello no la asiste ninguna ontología, es una lengua táctica, se repliega cuando hace falta y no se deja habitar por la contradicción, que es, después de todo el eterno retorno al binarismo. La lengua anticolonial improvisa. Vayamos despacio.

## Cápsula 2

### a.

Se escucha el rugido del mar.

ESTEBAN: Decime, buen salvaje, ¿qué es ese ruido? Se diría que el rugido de una bestia acorralada.

CALIBÁN: No acorralada, sino agazapada... No te preocupes, es mi compañera.

ESTEBAN: Parecés discreto al hablar de tus relaciones.

CALIBÁN: Ella me ayuda incluso a respirar... Es por eso que la llamo compañera. De tanto en tanto, ella estornuda y una gota cae sobre mi frente y me refresca con su sal o me bendice...

ESTEBAN: No entiendo. ¿No estarás borracho?

CALIBÁN: ¡Caramba! ¡La encrespada, la no tan paciente, la rumiadora, la que bruscamente se despierta con un trueno de Dios y le da en la cara, lanzando desde los últimos fondos del abismo su bofetón de espuma histérica! ¡La mar, che!

ESTEBAN: ¡Extraño país! ¡Extraño bautismo!

CALIBÁN: Pero lo más lindo es el viento y sus canciones, el hipo salaz cuando farfulla el zarzal, o su triunfo, cuando pasa, segando los árboles, con las migajas de sus lamentos prendidas en su barba.

**b.**

ARIEL: ¡Hola, Calibán! Sé que no me estimás demasiado, pero después de todo somos hermanos, hermanos en el sufrimiento y en la esclavitud, hermanos también en la esperanza. Ambos queremos la libertad, sólo nuestros métodos difieren

CALIBÁN: Hola a vos. ¡No es sin embargo para hacerme esta profesión de fe que viniste a verme! ¡Vamos, Alastor! Te manda el viejo, ¿no es cierto? Qué linda profesión: ejecutar los altos pensamientos del Amo!

ARIEL: No, vengo por propia voluntad. Vine a advertirte. Próspero medita contra vos espantosas venganzas. Creí que mi deber era ponerte al tanto.

**c.**

ARIEL: Sabés bien que no es eso lo que pienso. Ni violencia ni sumisión. Entendeme bien. Al que hay que cambiar es a Próspero. Turbar su serenidad hasta que al fin reconozca la existencia de su propia injusticia y le ponga un término.

CALIBÁN: ¡Ah, bueno! ¡Dejame que me ría! ¡La conciencia de Próspero! Próspero es un viejo rufián que no tiene conciencia.

ARIEL: Justamente, hay que trabajar para darle una. Yo no lucho sólo por mi libertad, por nuestra libertad, sino también por Próspero, para que le nazca una conciencia. Ayúdame, Calibán.

CALIBÁN: Escuchame, Arielito, ¡a veces me pregunto si no estás chiflado! ¿Qué le nazca una conciencia a Próspero? ¡Es lo mismo que pararse delante de una piedra y esperar que le broten flores!

ARIEL: Me desesperás. A menudo he tenido el sueño excitante de que un día Próspero, vos y yo, hermanos asociados, nos encargaríamos de construir un mundo maravilloso, cada uno aportando sus propias cualidades: paciencia, vitalidad, amor, voluntad también, y rigor, sin contar los ocasionales arranques de ensueños sin los

que la humanidad moriría de asfixia.

CALIBÁN: No entendiste para nada a Próspero. No es un tipo de los que colaboran. Es un chabón que sólo se siente alguien cuando aplasta a alguno. ¡Un atropellador, un prepotente, eso es! ¡Y vos hablás de fraternidad!

ARIEL: ¿Y entonces, qué queda? ¿La guerra? Sabés que en ese juego Próspero es imbatible.

CALIBÁN: Más vale la muerte que la humillación y la injusticia...

**Semillas:** Hermandad / Fraternidad / Compañera / Cofradía / Alianza /

## Difracciones

El bramido de las fieras, el rugido del viento, el ruido de lo desconocido, farfullan otras poéticas, otras políticas, otras eróticas inaprensibles para el monolingüismo de Próspero, aunque audibles para la sensibilidad exquisita de Calibán. “Discreto en sus relaciones” Calibán tiene compañía, no está solo; y, su compañía anuncia la existencia de fuerzas femeninas, de agentes no-humanos o no-vivos que habitan la isla. Lo que aparece a disposición del colonizador, la mar, el viento, la tierra, el aire tiene capacidad de agencia en relación con. Capaz de apreciar los bofetones de espuma histórica o el hipo salaz del viento anticipa formas de vinculación que escapan a la explotación/depredación de bienes comunes o la transformación de esos bienes en recursos naturales. ¿Quién es su compañera? ¿Aquella con quien come el pan, con quien comparte la vida, con quien construye lo común, con quien hace comunidad, con quien está en confianza para abrazar por-venires? ¿Calibán y Sicorax com-pan-y-eros?

La imagen da vuelta por completo la alegoría de la india América (1638), la misma del grabado realizado por Galle sobre el dibujo de Jan Van der Straet<sup>4</sup>, y que Michel De Certeau evocó al inicio de *La Escritura de la Historia*. La isla, el territorio, no están a disposición de Próspero, son fuerzas que traman modos secretos de relación, fuera del alcance del ojo colonial, que persisten en sus lazos sutiles. Sin embargo, lo que aparece como promesa de otros mundos no garantiza que los haya. La tragedia encuentra un domicilio preciso aquí. Se sabe que Calibán articula en él otras formas de relación, otras poéticas, pero se sabe también que ninguna de ellas soporta la temporalidad que el colonialismo y el capital traman. Y su capacidad de invención reside más en el rechazo, en lo infranqueable de su lengua política, que en un rol fundacional. Calibán usa la lógica de la sustracción. Donde se le reclama un cuerpo, lo retira, donde se le reclama un nombre, lo borra y deja una incógnita, donde se le reclama una comunidad poscolonial, como lo hace Ariel en su intento de convencerlo de darle una conciencia a Próspero, interpone la risa burlona pero también cierto desasosiego ¿Será suficiente retirarse por completo, no admitir de plano el contrato colonial ofrecido por Ariel? ¿Quedará algo allí que los conecte?

Ariel y Calibán no son compañeros. La pretensión de Ariel de hermanarse en el sufrimiento y en la esclavitud que la matriz colonial les impone, aunque ¿aspiren a lo mismo? difiere en métodos - “ni violencia ni sumisión”; “más vale la muerte antes que la humillación y la injusticia” (Césaire, A. 2011, 81), tanto como la tendencia a la no-violencia de Martin Luther King y el uso de la violencia de los Black Power contra la supremacía blanca. Aspira Ariel a hermanarse en el trabajo de crear conciencia, de hacerle nacer una conciencia a Próspero. ¡Ariel ha tenido un sueño! Crear en fraternidad un mundo entre los tres. ¿Sería posible un pacto interracial entre colonizador y colonizado? ¿Podrían devenir alianzas entre masculinidades hipertrofiadas? ¿Qué mundos serían posibles entre masculinidades racializadas expulsadas a la condición de no-blanco y colonizadores que exhiben y reproducen la capacidad de control pretendidamente inherente a la posición masculina en un único mundo posible que se impone en blanco y con falo?

Las tensiones de la descolonización laten al lado de estas escenas ¿Con quién fundaría un pueblo Calibán, con quién Ariel? ¿Qué tendría para decir allí Próspero? ¿O por qué deberían, en cualquier caso, ser fundadores? Es el lenguaje del amo el que se revela prístino en el diálogo entre Calibán y Ariel. Es un diálogo en ruinas porque el lenguaje mismo que los sostenía lo está también. Ninguna de las formas destinadas a pensar los personajes en la obra de Césaire los contiene. Ese gesto, no tan visible en *The Tempest* se vuelve clave en *Une Tempête*. El tramado de los títulos de la obra juega un papel adicional. Del artículo definido en la obra de Shakespeare, el “The”, al indefinido “Une” en la de Césaire, no sólo pasan dos idiomas sino también dos mundos y varios siglos. “Une” refiere a una situación vaga que, sin embargo, puede ser muchas, en la deriva de las historias caribeñas que interrumpen el orden teleológico mostrando su contingencia. Si frente al lenguaje en ruinas debe haber opciones “Une” refiere mejor el problema que “The”. Es un mundo de posibilidades, supervivencias y restos en el que se pueden anudar algunos pactos y sobrevivir otros, todos, claro, menos definidos. Césaire tiene muy presente esto y casi siempre su respuesta es la invención, el neologismo, y el gesto inesperado en las poéticas y políticas del siglo XX, a saber, que frente a la demanda de orden colonial y moderno no importa la dimensión del mismo o su legitimidad, lo que hay que hacer es reír, beber y

---

<sup>4</sup> Se refiere al grabado del dibujo de Jan Van der Straet llamado “América”. José Rabasa toma el motivo también en *De la invención de América. La historiografía y la formación del eurocentrismo* (2009).



cimarronear<sup>5</sup>. Se podría decir sin temor, evocando a Fanon, que se trata de otra arquitectura de lo temporal ([1952] 2009, 46). También se podría pensar que en la indeterminación no sobreviven otros pactos implícitos, profundos, incluso no visibles tramados en las lógicas coloniales y que, a pesar de los rechazos y sensibilidades de Calibán, siguen presentes y de algún modo lo subjetivan, más allá de la evidencia de que tiene otra relación con el mundo.

Quizás, en ese único mundo posible, el único pacto posible sea aquel que refiere Aura Cumes (2019) desde los aportes de Rita Segato (2011), Julieta Paredes (2013) y Breny Mendoza (2014): el pacto patriarcal entre colonizadores y colonizados por el que se sostiene hasta nuestros días la indiferencia de los hombres frente a la violencia contra las mujeres. Pacto patriarcal en el que se mantiene, entre otros prejuicios, la voracidad sexual del hombre negro (Calibán) sobre las mujeres blancas (Miranda). Cumes refiere al pacto colonial racial de las mujeres no-indígenas con los hombres de su mismo origen sostenido en el privilegio de la supremacía blanca. El pacto colonial racial, en el único mundo posible de Próspero co-implica el sistema sexo-género moderno colonial. La supremacía del europeo sobre el no-europeo, del blanco sobre el negro, del hombre sobre la mujer, del padre sobre la hija no sólo tiene sexo y color sino que alteró exponencialmente los vínculos, las relaciones, las compañías, las fraternidades, las formas de ejercer autoridad y generar acuerdos así como el entre quienes hacer alianzas sobre quiénes y para quiénes. Miranda, la mujer en la matriz colonial, el regalo, un presente tanto como una adquisición, la esposa, el cuerpo que promete la reproducción de lo mismo. ¿Qué otras fuerzas traman relaciones secretas que desarmen la prepotencia de los privilegios del régimen heteronormativo reproductivo?

### Cápsula 3

#### a.

PRÓSPERO: Dado que manejas tan bien la invectiva, podrías por lo menos agradecerme el haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡Una bestia bruta que yo eduqué, formé, que yo saqué de la animalidad que todavía se manifiesta todo el tiempo!

CALIBÁN: Desde ya eso no es verdad. No me enseñaste nada de nada. Salvo, por supuesto a chapurrear tu lengua para comprender tus órdenes: cortar madera, lavar los platos, pescar, plantar legumbres, porque sos demasiado haragán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia, ¿alguna vez me la enseñaste? ¡Bien que te la guardaste! Tu ciencia te la guardás egoístamente para vos solo, encerrada en esos libros gordos que están ahí.

PRÓSPERO: ¿Qué serías vos sin mí?

CALIBÁN: ¿Sin vos? Pero, ¡sencillamente el rey! ¡El rey de la isla! El rey de mi isla, a la que tengo derecho por Sycorax, mi madre.

#### b.

PRÓSPERO: Hay genealogías de las cuales es mejor no vanagloriarse.

¡Una vampira! Una hechicera de la cual, gracias a Dios, la muerte nos liberó.

CALIBÁN: ¡Muerta o viva, es mi madre y no voy a renegar de ella! Además, vos creés que está muerta sólo porque vos creés que la tierra es algo muerto... ¡Es tanto más cómodo! ¡Como está muerta, entonces se la pisotea, se la mancilla, se la desprecia con un pie vencedor!

Yo la respeto, porque yo sé que ella está viva, y que Sycorax vive.

¡Sycorax, mi madre!

---

<sup>5</sup> Evocamos aquí el poema de Césaire «Le verbe marroner. Réponse à Depestre, poète haïtien (éléments d'un art poétique) que trabajamos en un artículo de hace unos años (De Oto, A. 2011). Un momento culminante del poema es cuando Césaire le dice a su amigo Depestre: "... ríamos bebamos y cimarroneemos" (rions buvons et marronnons).

¡Serpientes! ¡Lluvia! ¡Relámpagos!  
Y yo te encuentro por todos lados:  
En el ojo de la laguna que me mira, sin pestañar, a través de los juncos.  
En el gesto de la raíz retorcida y su brote que espera.  
¡En la noche, la toda-vidente ciega, la toda-husmeadora sin nariz!  
...Por otra parte, a menudo ella me habla en sueños y me advierte... De hecho, incluso ayer, cuando estaba  
panza abajo al borde del río, bebiendo un agua fangosa,  
y la Bestia se aprestaba a asaltarme con una roca en la mano.

**Semillas:** Trabajo / trabajo doméstico / trabajo afectivo / trabajo inmaterial / extractivismo  
/ genealogías.

## Difracciones

Sacar de la animalidad a través de la educación es dominar, domesticar, someter. La actitud paternalista de Próspero organiza la prosperidad que habilita el habla. Hablar la lengua del amo es salvarlo de sí, de su brutalidad, es colonizar. Haber aprendido la lengua del amo es haber sido sometido a nombrar la isla como el blanco nombra el mundo, como jerarquiza los seres que lo habitan, como clasifica los lugares que ocupan, como compone el orden de la naturaleza. Calibán da cuenta de su experiencia: responder a las necesidades del amo; chapurrear una lengua que no abraza su mundo ni lo contiene en él más que como quien acata órdenes. Hablar la lengua del amo es ubicarse en un lugar para realizar tareas serviles.

Denuncia Calibán la división racial del trabajo; la escisión doxa-episteme propia de la matriz moderna colonial capitalista que implica también la larga lista de otros dualismos a los que, casi sin querer, nos fuimos acostumbrando: pensamiento-experiencia, alma-cuerpo, cultura-naturaleza, hombre-animal, humano-no/humano, opresor-oprimido, europeos-africanos, blanco-negro, producción-reproducción, tiempo de vida-tiempo de trabajo, trabajo material-trabajo inmaterial, trabajo manual-trabajo intelectual. El entramado modernidad/colonialidad/patriarcado y sus contubernios con el capitalismo en la división racial y sexual del trabajo se hace patente aquí: las tareas que son necesarias para la reproducción de la vida, aquello que hoy conocemos como trabajo doméstico no remunerado, o bien como trabajo afectivo, o bien como tareas de cuidado no están en manos de Miranda (la mujer blanca europea hija de Próspero), están en las manos de Calibán, el esclavo negro en la lengua del amo. ¿Cuál es la lengua que hablamos si narramos la historia de Miranda? ¿Qué carne nos (en)cubre si hablamos por Calibán? ¿Dónde quedan las brujas asesinadas como tributo a una modernidad eurocentrada o la masacre americana de intrusión colombina en la historia de Miranda o en la de Calibán? ¿A qué genealogía adscribimos? ¿De quiénes somos hijas?<sup>6</sup>

Calibán, el rey de la isla, el hijo de Sycorax, la dueña de la isla. Calibán reivindica su genealogía, su legado, su herencia en la figura de Sycorax, madre antes del orden colonial,

---

<sup>6</sup> El feminismo comunitario -en/desde Bolivia- entiende que “el feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime”. Aunque Julieta Paredes, junto a Mujeres Creando Comunidad (2013, 76), asume que esta posición nos permite reconocernos como hijas y nietas de nuestras propias tatarabuelas aymaras, quechuas y guaraníes rebeldes y antipatriarcales y nos habilita junto a otras feministas en el mundo para posicionarnos frente al feminismo hegemónico occidental. Un punto de vista que demanda la recuperación de la memoria de las ancestras, una genealogía de las prácticas de resistencia al tiempo que coaliciones políticas frente al feminismo de la igualdad y de la diferencia.

no-mujer para el colonizador y bruja. Viva en la tierra que pisan. Su compañera. Agua, aire, tierra: lo común.

Próspero enuncia un final: Sycorax, “de la cual, gracias a Dios, la muerte nos liberó” (Césaire, A. 2011, 65). En esa enunciación extiende el poderío y dominio del colonizador europeo: disponer de los cuerpos, de la naturaleza, de los recursos a su antojo; negarle su poder agente como ente vivo o no-vivo en la red de relaciones en la que se inscribe, que sostiene y vitaliza. Calibán desnaturaliza ese ejercicio de poder y dominio; interrumpe su operación en lo común, Próspero cree que está muerta, Próspero cree que puede con ella, pero lo común es de todos y de nadie. No podemos con lo que no tenemos.

A horcajadas de Silvia Federici, la bruja y la hechicera, fueron posiciones ocupadas por mujeres que tenían poder sobre sus propios cuerpos, que sabían sobre anticoncepción y formas de interrumpir mandatos impuestos por/con la reproducción del ser humano que, junto al trabajo doméstico, constituía y constituye el cimiento del sistema político y económico que sostiene el mundo, la base de la acumulación del capital. La madre, construida desde Próspero, es proveedora de la fuerza de trabajo necesaria para la acumulación así como la naturaleza es la proveedora ilimitada de materia prima a disposición del colonizador. De allí que, Sycorax es negación de la negación en tanto se niega a proveer a Próspero, al colonizador. Es madre antes del orden colonial, su hijo no forma parte de la matriz moderna colonial que demanda mano de obra (no) asalariada, esclava así como de la materia prima, porque ella no es materia prima, es tierra, agua, aire, es lo común. En cuanto bruja es hechicera y vampira, lo que habilita a ejercer violencias sobre Próspero. Disputa y enfrentamiento en el desacato, en la insubordinación, en la rebeldía frente a la autoridad y el orden moderno colonial capitalista patriarcal que Próspero sólo puede imponer en el único mundo posible: el casamiento de Miranda y Fernando y su reproducción fuera de la isla.

En su libro *Revolución en punto cero* reúne tres décadas de indagación en ensayos escritos entre 1974 y 1980; período en el que Silvia Federici estuvo vinculada a la campaña Salario para el Trabajo Doméstico que se lanzó en Padua con la formación del *International Feminist Collective*. Pretendían: visibilizar las raíces materiales de la división sexual del trabajo; reconocer el trabajo doméstico como un tipo de trabajo que contribuye a la producción de mano de obra y produce capital; reconocer en el trabajo doméstico la posibilidad de cualquier otra forma de producción; reconocer el trabajo doméstico como trabajo; exponer la raíz de opresión de las mujeres en la sociedad capitalista; denunciar la incapacidad de una parte de la población al margen de las relaciones salariales -esclavos, sujetos colonizados, presos, amas de casa, estudiantes-. En otros trabajos allí reunidos, se refiere a los cambios en la reproducción de la fuerza de trabajo que analiza como una reestructuración de las relaciones de clase del nuevo orden mundial. La decisión de estudiar la historia de las mujeres durante la transición del capitalismo la llevó a escribir el *Caliban and the Witch: women, the body and primitive accumulation* (2004) donde desentierra el “verdadero secreto” de la “acumulación primitiva”. (Federici, 2018, 20-23): la guerra contra las mujeres, la caza de brujas y el holocausto americano. Las feministas materialistas no solo demostraron que la reproducción de la fuerza de trabajo requiere un abanico mucho más amplio de actividades que el mero consumo de mercancías puesto que los alimentos deben prepararse para ser consumidos, la ropa tiene que ser lavada, la casa tiene que ser ordenada, la cama tiene que estar tendida y hay que cuidar, consolar y reparar los cuerpos animales (no) humanos. El reconocimiento del trabajo doméstico ha posibilitado la comprensión de que el capitalismo se sustenta en la producción de un tipo determinado de trabajadores, en un tipo determinado de sexualidad, en un tipo determinado de procreación

y un tipo determinado de familia. Es esa la esfera y el terreno para la revolución, la rebelión, el desacato, la rebeldía anticapitalista, antirracista, antipatriarcal. Pero ahí, en la isla, aunque todo esto apenas se insinúe, acontece el epítome del patriarcado: “Qué harías vos sin mí”.

“Qué serías vos sin mí” en la boca de Próspero resuena también en la misma frecuencia que las letanías de los discursos civilizatorios que permean las mejores intenciones emancipatorias. Hay un punto de unión que remite a la misma colonialidad entre el discurso salvífico de la colonización y las concepciones de la emancipación tramadas desde el lado moderno de la colonialidad. Escucharemos como mantra siglos después que los campesinos “deben ser representados”, que Inglaterra es una “herramienta inconsciente de la historia”, “que es un hecho afortunado para la civilización” la colonización de Argelia, etc. Por eso podemos saber que el salvataje de los nativos de sí mismos que profiere el discurso colonial nunca ocurre sin una violencia radical sobre sus cuerpos. Una que restringe el acceso a otras historias y que modela, por obra de un sujeto teórico metropolitano, los cuerpos coloniales como una suerte de suplemento de sí mismo, suplemento que nunca alcanza, que no debe, la autonomía y por ello siempre debe ser representado. Dicho sujeto, que no es otro que el de la soberanía, no habita el cuerpo colonial pero lo propone y dispone para rectificarlo, y eso en el mejor de los casos, cuando no ocurre desata una acción necrótica cuya contabilidad haría palidecer al más justo sobre esta tierra. “Qué serías vos sin mí” es violencia material y simbólica sin mediaciones. Podríamos preguntar allí “ser qué”, “ser dónde”. ¿Qué existenciarío requeriría desplegarse en ese ser? Podríamos responder rápido a esto diciendo que ninguno, dado que en la pregunta de Próspero, que funciona como admonición, lo único que acontece es el régimen de la amenaza, fuera de ella, sin embargo, parece emerger la incertidumbre, cierta sensación de que la historia puede ser de otro modo ¿Qué pasaría si esos cuerpos se rebelan? Nadie nunca le pidió a estos “salvadores” que examinen su maquinaria mortífera. Sería presuntuoso semejante llamado a la conciencia cuando no estéril. No lo hace Calibán en *Une Tempête*. Por ello, un ambiente un poco más denso se adivina inmediatamente, tal como lo describe Fanon, en sus lecturas moleculares de la relación colonizador colonizado; “el colono que “conoce” a los indígenas se da cuenta por múltiples indicios, de que algo está cambiando. Los buenos indígenas van escaseando, se hace el silencio al acercarse el opresor. En ocasiones, las miradas se endurecen, las actitudes y las expresiones son abiertamente agresivas” (Fanon, 1994 [1961]. 63). Algo pasa allí. Sabemos que Próspero, como figura dramática, debe cargar cierto tono de la tragedia que se muestra en el intento de fracasar persistentemente del rescate de Calibán de una animalidad que no es otra que la que designa ese mismo sujeto de la soberanía. Sin embargo, *Une Tempête* avisa que Calibán tiene otra genealogía tramada con restos y fragmentos, como el registro africano de la ancestra que es parte de la tierra, de las lagunas y de los animales. Todos ellos laten como diferencia y amenazan la sintaxis misma de los enunciados de la lengua colonial. Esta última, conformada a imagen y semejanza del amo está bajo amenaza. Pero no porque haya habido una negación a hablarla de parte de los nativos, sino porque la estabilidad de sus signos no se reconoce tan fácilmente en sus bocas. Puede sonar igual, pero hacen otra cosa. Césaire lo sabe. Fanon también. Lo sabrán los sudafricanos que resistieron al apartheid usando el inglés como lengua de comunicación política. Nadie tiene el control demasiado tiempo o todo el tiempo. Nadie tiene el tiempo todo el tiempo de aquello considerado alguna vez inmutable. Calibán se queja amargamente de que la lengua que le enseña Próspero es una lengua destinada a dar órdenes claras y sencillas que deben ser obedecidas. Césaire, podríamos apostar, pensaba en el *pétit nègre*, ese engendro diseñado para que los tiradores senegaleses entendieran las órdenes de los oficiales blancos. Pero responde en el texto

con una sintaxis impecable. Nos dice que no habla bien una lengua desplazando sus signos. Y tal vez ese sea el momento crucial del fragmento. Calibán se vuelve contemporáneo de Próspero. *Une Tempête*, modula la aparición en escena de Calibán como figura coetánea de Próspero. No es alguien en el pasado. Digámoslo de este modo, lo que el amo entiende como hablar mal refiere al ámbito del significado. Cada palabra del Calibán de Césaire encaja en la norma lingüística pero no es eso lo que desafía. Lo que desafía es la estabilidad del signo colonial. Pone en riesgo la estructura misma donde el amo gusta mirarse a sí mismo como alguien que hace buenas obras y ser reconocido: "¿Qué sería de vos sin mí?". Vuelve indecible esa afirmación porque queda claro que Calibán sabe qué sería sin Próspero. Sin embargo, la trama trágica envuelve a todos en la escena, nada tiene sentido sin la presencia del otro. Pero en el mismo acto la estabilidad de los signos con los cuales el amo piensa el mundo está en entredicho. Calibán representado en la voz de Próspero pasa a un estatus que no se resuelve pero que deja claro algo: el presente es un tiempo compartido, nadie puede empujar al otro a una distancia temporal o espacial para aislarlo. Es un tiempo de conflicto. Traducido al lenguaje de la política si se participa del tiempo presente y no hay espacialización que pueda desplazar al cuerpo, se discute el poder. Ante ello, claro está, no hay garantías, por supuesto. Las respuestas radicales de Calibán son el espacio de una modulación que depende de los contextos, de las oportunidades, de las chances que hay de hacer algo nuevo, incluso afirmando radicalmente una originalidad inaccesible para Próspero, que en esta instancia es menos un personaje y más un discurso. Creemos que eso es importante. Cada nombre en la obra delimita una posición y un discurso.

#### Cápsula 4

##### a.

PRÓSPERO: Acércate, Calibán. ¿Qué tenés que decir en tu defensa? Aprovechá mi buena disposición. Hoy estoy en vena de perdón.

CALIBÁN: No tengo ningún interés en defenderme. Lamento, eso sí, haber fracasado.

PRÓSPERO: ¿Qué esperabas?

CALIBÁN: Tomar de nuevo mi isla y reconquistar mi libertad.

PRÓSPERO: ¿Y qué harías vos solo en esta isla frecuentada por el diablo y sacudida por la tempestad?

CALIBÁN: Para empezar, desembarazarme de vos... Vomitar. ¡A vos, a tus bombas, a tus obras! ¡Vomitare tu toxina blanca!

PRÓSPERO: Como programa es más bien negativo...

CALIBÁN: Vos no estás en él, ya dije que a vos te vomitaría, y eso es muy positivo...

PRÓSPERO: Decididamente, éste es el mundo del revés

##### b.

CALIBÁN:

Tenés que entender, Próspero: durante años, agaché la cabeza, durante años acepté todo acepté: tus insultos, tu ingratitud peor todavía, más degradante que todo el resto, tu condescendencia.

¡Pero ahora se terminó! ¡Se terminó, me escuchás!

Por supuesto, por el momento todavía sos el más fuerte.

¡Pero yo me río de tu fuerza, como de tus perros, por otra parte, de tu policía, de tus inventos!

¿Y sabés por qué me río? ¿Querés saberlo?

Porque sé que voy a vencerte.

¡Empalado! ¡Con el palo que vos mismo habrás afilado! ¡Empalado por vos mismo!

Próspero, sos un gran ilusionista: la mentira es lo tuyo.

Y me mentiste tanto, me mentiste sobre el mundo, me mentiste sobre mí mismo, que finalmente me impusiste una imagen de mí mismo: un sub-desarrollado, como decís vos,

un in-capaz, es así como me obligaste a verme, ¡yo odio esa imagen! ¡Y es falsa!  
Pero ahora, te conozco, viejo cáncer, ¡y me conozco a mí mismo también!  
Y sé que un día mi puño desnudo, tan solo mi puño desnudo ¡basta para aplastar tu mundo! ¡El viejo mundo  
feria!  
¿No es verdad? ¡Vamos, mirá! Vos mismo, ¡te aburrís!  
A propósito, podés terminar con todo esto: podés irte. Podés volver a Europa.  
¡Pero no me importa! ¡Estoy seguro de que no vas a irte! ¡Me hace reír tu “misión” tu “vocación”! ¡Tu vocación  
es joderme! Y por eso te vas a quedar, como esos tipos que vivieron en las colonias y ya no pueden vivir en  
otro lado.  
Un viejo intoxicado, ¡eso es lo que sos!

### c.

PRÓSPERO: Desarraigué el roble, sublevé el mar, estremecí la montaña y sacando pecho contra la suerte  
adversa, le respondí a Júpiter rayo por rayo.  
¡Mejor! De un bruto, de un monstruo, ¡hice un hombre!  
Pero, ¡lástima! Haber fracasado al pretender encontrar el camino del corazón del hombre, si puede llamarse  
hombre a eso.  
(A Calibán.)  
¡Y bien, yo también te odio!  
Porque vos sos quien por primera vez me ha hecho dudar de mí mismo. (Dirigiéndose a los Señores.)  
...Amigos míos, acérquense: me despido de ustedes. Ya no me voy. Mi destino está aquí: no voy a huir de él.  
ANTONIO: ¡Cómo, Señor!  
PRÓSPERO: Entiéndanme bien.  
Yo soy no sólo en el sentido banal del término, como cree este salvaje, el amo, sino el director de orquesta de  
una vasta partitura: esta isla.

### d.

PRÓSPERO: Es raro, desde hace algún tiempo, fuimos invadidos por las zarigüeyas. Están por todos lados...  
Hay pecaris, cerdos salvajes, ¡toda esta sucia naturaleza! Pero sobre todo zarigüeyas... ¡Oh, esos ojos! Y en  
la cara, ¡ese rictus innoble! Uno juraría que la jungla quiere sitiar la gruta.  
Pero me voy a defender... No voy a dejar que muera mi obra... (Gritando.) ¡Voy a defender la civilización!  
(Dispara en todas direcciones.) Ahí tienen... Así tengo un momento para estar tranquilo... Pero hace frío... Es  
raro, el clima cambió... Hace frío en esta isla... Habría que pensar en encender un fuego... Y bien, mi viejo  
Calibán, no somos más que dos en esta isla, nada más que vos y yo. ¡Vos y yo! ¡Vos-yo! ¡Yo-vos! Pero ¿qué  
hace? (Gritando.) ¡Calibán!  
  
Se escucha a lo lejos de entre el ruido de la resaca y el piar de los pájaros los vestigios del canto de Calibán.  
  
¡La libertad! ¡La libertad!

**Semillas:** El mundo del revés / otro mundo por venir / revolución / rebelión /  
insubordinación.

## Difracciones

Cuando decimos lengua colonial no hablamos el lenguaje del dualismo sino de una  
lengua tensionada y confusa. Calibán sabe que Próspero no tiene dónde volver. Si las  
representaciones de lo uno y lo otro pueden jugarse en la historia secular del otro del sí  
mismo, las relaciones coloniales producen al amo como alguien inextricablemente atado a  
la colonia. El Calibán de Aimé Césaire es enfático en la idea de exterminar al amo porque  
lo que se mata es una relación, no un individuo, aunque a veces las guerras revolucionarias  
hicieron coincidir el concepto con el cuerpo. El amo colonial es una relación y por ello  
podríamos preguntar desde la perspectiva de Calibán qué cabe frente a ella. Lo que revela

el pasaje, que evoca varias de las escrituras más tenaces del anticolonialismo, como aquellos pasajes centrales de Fanon en *Los condenados de la tierra* cuando propone la lógica de la exclusión absoluta del colono para fundar un mundo nuevo, es una suerte de puente entre las formas de un humanismo colonial, uno poscolonial, vindicado en la figura del que profiere el grito de libertad, y un deslizamiento hacia otros sujetos, como la misma naturaleza, ya no codificada en el lenguaje de la propiedad y la civilización, que descentra al antropomorfismo característico de todo el conflicto. Algo más parece en juego y no tiene ni la forma de la acumulación, ni es pasible de ningún antropomorfismo. Es algo incluso que aparece por fuera del discurso. Algo afuera, hace ruido.

Desembarazarse de la blanquitud, de la colonialidad. De(s)colonizar(se) en el Mundo del Revés. Silvia Rivera Cusicanqui propone una epistemología *ch'ixi*<sup>7</sup> para explorar la matriz andina/popular e ingresar, transitar y habitar órdenes, tiempos/espacios/territorialidades indias negadas, usurpadas y expropiadas por la intrusión moderna y superar los binarismos de la mirada colonial. Toma las escenas que aparecen en los dibujos del cronista Waman Puma de Ayala, teórico de la condición colonial, compilados en la *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* en el siglo XVII como instantáneas para pensar el pasado desde una mirada no colonial que acerca los modos en que el colonialismo es ironizado, subvertido, desobedecido. Desde una sociología de las imágenes Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2018) en la mirada de Waman Puma se detiene en la noción indígena *Pachakuti* que nombra el Mundo del Revés para desplegar los órdenes que sostenían a las sociedades indígenas prehispánicas que se invierten con la conquista. El (des)orden que presenta en varias secuencias despliega en un tiempo de otro mundo, el orden de las edades; el de las distribuciones espaciales; el de las relaciones entre lo humano y lo sagrado pero también el de los hombres con la tierra, el de las familias con la comunidad, el de las comunidades con sus autoridades y con el *Inka*; el de las labores productivas y la vivencia comunal; el de los rituales y las devociones; el cósmico pero también aquel otro que desata la obsesión de los conquistadores con los bienes comunes como materia prima para el desarrollo; órdenes, de aquí y de allá, pero también entre medio. Órdenes del Mundo del Revés que dicen lo indecible y nombran lo que no tiene nombre en lenguas para las que no existe traducción de “opresión”, “explotación”, “expropiación”, “trabajo”, “género”.

La prosperidad de la lengua colonial en la narrativa salvacionista es justificada por/en la matriz moderna colonial occidental que traza órdenes del viejo mundo -formas de opresión y dominación política, económica, de género, racial, epistémica que aún, en nuestros días, nos atraviesan-, por aquello que ficciona como subdesarrollo: el Mundo del Revés. Una narrativa misionera y expansionista que para salvar al bárbaro aniquila la ontología relacional que habilita que Calibán sea X. Próspero fracasa y aún así, se queda en la isla. En la narrativa salvacionista de fuerte impronta euro y antropocéntrica, el amo y señor, Próspero, el director de orquesta de una vasta partitura que es la isla, el colonizador que prepara y dispone el territorio para la colonización como el músico para la ejecución de la pieza, fracasa como también fracasa la teleología que lo coloca como el garante de la cultura, del progreso y la civilización ¿Cuáles son las temporalidades otras que interrumpen e intervienen en el tiempo lineal de la modernidad? Aquellas que animan el Mundo del Revés; las que convertidas en mitos fueron relegadas, silenciadas, olvidadas. Cosmogonías ancestrales pre-intrusión que habitan y habilitan relaciones milenarias entre seres vivos y no vivos, plantas y animales como así también con otras fuerzas y entes que habitan la tierra y (se) sostienen (en) lo común. Una episteme indígena que no sabe y no quiere saber

---

<sup>7</sup> Lo *ch'ixi* habilita la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden sino que antagonizan o se complementan (Rivera Cusicanqui, S. 2010).

de escisiones impuestas por la matriz moderna colonial entre territorio-naturaleza; naturaleza-cultura; bienes comunes-civilización. Es que la narrativa salvacionista no solo ubica en un lugar y un tiempo a los colonizados, oprimidos, expropiados, subalternizados sino también a los colonizadores, opresores, apropiadores. Habitar y habilitar el Mundo del Revés implica desprender(se) de esa lógica y reinventar historias para sobre-vivirnos frente a la (H)istoria. Césaire deja ingresar en la última escena a los marsupiales. Es que en el Mundo del Revés no solo son dos fuera de lugar, también Sycorax, lo común, la jungla, la gruta, formas de vida y de no vida, la tierra, el agua y las zarigüeyas, las avispas, los sapos y Eshú. Un complot triunfante hace ruido. Ya no se trata de Próspero y Calibán. Otras políticas, otras poéticas, otras eróticas, otras epistemes se asoman, se hacen audibles. Ya no se trata de una crisis, es una revolución. ¡El amo colonial ha muerto! ¡El orden moderno-colonial-patriarcal ha sido desarticulado! ¿Entre quiénes haremos parentesco para tramitar este desprendimiento? ¿Qué ontologías relacionales provocan futuridades por venir que disputen la rutina del capital, la lengua del amo, la temporalidad del colonialismo? ¿Con cuáles cosmogonías ancestrales nos recuperaremos? ¿Qué mundos cuidarán esas relaciones? ¿Habremos de ampliar la escucha a les quienes hacen de lo común prácticas de resistencia contra la tala de los bosques, la contaminación de los ríos y mares, el extractivismo, la quema de humedales y el avance depredatorio, el ecocidio capitalista? ¿Cuáles serán los ruidos del *pachakuti* feminista o del *cimarronaje* poscolonial que anticipen mundos del revés? ¿A qué genealogías, cosmogonías, ontologías vamos a compostar nuestras prácticas-teóricas-poéticas para re-existir?

## Bibliografía

- Aguirre Aguirre, Carlos. 2022. La invención permanente. En *Frantz Fanon y Édouard Glissant. Once ensayos desde el Sur*, coordinado por Alejandro De Oto y Karina Bidaseca. Mendoza: Quellqasqa, 51-98.
- Alvarado, Mariana. 2016. Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta a-todas. *RELIGACION. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades I*, (3): 9-32.
- Alvarado, Mariana. 2003. Rodó y su Ariel. El Ariel de rodó. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* Vol. 20: 155-173.  
[https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/BDUNCU\\_fb54ede3184156a28c566ce8bdfd8309](https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/BDUNCU_fb54ede3184156a28c566ce8bdfd8309)
- Césaire, Aimé. 1955. Le verbe marroner. Réponse à Depestre, poete haïtien (éléments d'un art poétique). *Présence Africaine* 1-2.
- Césaire, Aimé. 2011. *Una tempestad*, Traducción Ana Ojeda, prólogo de Rocco Carbone y Leonardo Eiff. Buenos Aires: El 8vo loco ediciones.
- Clifford, James. 1995. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Cumes, Aura. 2019. *Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas*.  
[https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado\\_dominacin\\_colonial\\_y\\_epistemologias\\_mayas.4.pdf](https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado_dominacin_colonial_y_epistemologias_mayas.4.pdf)



- Edwards, Brendt Hayes. 2003. *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, And The Rise Of Black Internationalism*. Harvard: Harvard UP.
- Ehrenreich, Barbara y Deirdre English. 1981. *Brujas, Comadronas y Enfermeras. Historia de las sanadoras. Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad*. Madrid: Horas y horas.
- De Oto, Alejandro. 2011. Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tabula Rasa*, 15: 149-169.
- Escobar Negri, Matilde. 2020. *Dobles: una poética poscolonial de la diferencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fabian, Johannes. 2019. *El tiempo y el Otro. Cómo construye su objeto la antropología*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Fanon, Frantz. 1994. *Los condenados de la tierra*, traducido por Julieta Campos. México D.F: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en francés, 1961. *Les damnés de la terre*. París: Francois Maspero]
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. [Primera edición en francés, 1952. *Peau noire, masques blancs*. París: Éditions du Seuil]
- Federici, Silvia. 2015. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Federici, Silvia. 2018. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fernandez Retamar, Roberto. 1971. Calibán. *Casa de las Américas* n°68, septiembre-octubre: 124-161.
- Haraway, Donna. 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires: Consonni.
- Haraway, Donna. 2016. *Manifiesto de las especies de compañía*. Bilbao: Sans Soleil Ediciones.
- Haraway, Donna. 2000. *Diffraction as a Critical Consciousness. How Like a Leaf. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*. Nueva York: Routledge.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Lugones, María. 2014. “Colonialidad y género”. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Carina Ochoa Muñoz. *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad de Cauca, pp. 57-76
- Paredes, Julieta. 2013. *Comunidad mujeres creando comunidad. Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: el Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante.
- Rabasa, José. 2009. *De la invención de América. La historiografía y la formación del eurocentrismo*. México: Universidad Iberoamericana.

- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Segato, Rita. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *Feminismo y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, compilado por Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba. Buenos Aires: Godot, 17-49.
- Sharpley-Whiting, Tracy. D. 2000. Femme négritude: Jane Nardal, La dépêche africaine, and the Francophone New Negro. *Souls*, 2(4): 8-17.
- Sharpley-Whiting, Tracy. D. (2002). *Negritude Women*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.