

SYCORAX Y LA NOCIÓN DE NATURALEZA: UNA LECTURA DE *UNA TEMPESTAD* DE AIMÉ CÉSAIRE EN LA ERA DEL ANTROPOCENO

Marcelo Silva Cantoni*

Resumen

Nos proponemos analizar la obra de teatro del escritor antillano Aimé Césaire *Una tempestad: Adaptación de La tempestad de Shakespeare para un teatro negro*, teniendo en cuenta lecturas de pensadores críticos al colonialismo y de autores que reflexionan en torno a la etapa actual de depredación de la “Naturaleza” (noción heredada de la modernidad que será problematizada a lo largo del trabajo [Latour, 2017]). Para ello nos detendremos en los diálogos y en la relación y disputas que, en la obra, se establecen entre los personajes de Próspero, Calibán y Sycorax, y cómo a partir de dichos personajes (Calibán y Sycorax) se pueden establecer figuras que proyecten una crítica o contranarrativa a la matriz “civilizatoria” que representa el personaje de Próspero y que concibe a la “Naturaleza” como objeto a disposición del hombre para ser explotado. Presentamos así una relectura de *Una tempestad* a cincuenta años de su estreno y en relación con una etapa que algunos autores como Bruno Latour (2017) o Dipesh Chakrabarty (2009), definen como “la era del Antropoceno”. Proponemos, entonces, analizar como punto de partida la relación entre Calibán y Sycorax como figura y alternativa al poder colonial ejercido por Próspero, el cual se traduce en narrativas civilizatorias o “narrativas del desarrollo” (Svampa, Antonelli, 2009), que buscan ejercer poder sobre sujetos subalternos y disponer de la “Naturaleza” para su explotación.

Palabras clave

Antropoceno – Naturaleza – Narrativas del desarrollo – Sycorax

SYCORAX AND THE NOTION OF NATURE: A READING OF A *TEMPEST* BY AIMÉ CÉSAIRE IN THE AGE OF ANTHROPOCENE

Abstract

We analyze the theater work of the Antillean writer Aimé Césaire: *Une tempête*, taking into account the readings of thinkers critical of colonialism and of authors who

* Licenciado en Letras Modernas. Profesor asistente en la cátedra de Literatura de Habla Francesa de la FFyH/UNC. Becario doctoral de Secyt de la Universidad Nacional de Córdoba. Correo electrónico: silvacantoni@gmail.com. Recibido el 20/3/2019. Aceptado el 17/5/2019.

reflect on the current stage of depredation of "Nature" (inherited notion of modernity that will be problematized throughout the work [Latour, 2017]). For this we will stop in the dialogues and in the relationship and disputes that are established between the characters of Prospero, Calibán and Sycorax, and how from those characters (Caliban and Sycorax) can be established figures that project a critic to the "colonial matrix of power" (Quijano, Mignolo). We present a rereading of *Une tempête* fifty years after its premiere and in relation to a stage that some authors like Bruno Latour (2017), define as "the era of the Anthropocene". We propose, then, to analyze as a starting point the relationship between Caliban and Sycorax as a figure and alternative to the colonial power exercised by Prospero, which translates into civilizational narratives or "narratives of development" (Svampa, Antonelli, 2009), which seeks to exercise power over subaltern subjects and dispose of "Nature" for exploitation.

Keywords

Anthropocene – Nature – Narratives of Development – Sycorax

¿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, la poderosa bruja argelina que Shakespeare oculta en el fondo de la obra, ni Trínculo ni Stefano sino las hermanas de las brujas que, en los mismos años de la conquista, estaban siendo quemadas en las hogueras de Europa?

Silvia Federici, *Calibán y la bruja*

Oh, so Mother Nature needs a favor?! Well, maybe she should have thought of that when she was besetting us with droughts and floods and poison monkeys! Nature started the fight for survival, and now she wants to quit because she's losing?

[Ah ¿la Madre Naturaleza necesita favores?, pues debió pensarlo cuando nos azotó con sequías, inundaciones y monos sidosos. Ella empezó la lucha por sobrevivir y ¿ahora quiere renunciar porque está perdiendo?, pues yo digo mala noche... (doblaje latino)]

Sr. Burns, *Los simpsons*¹

Introducción

Estrenada en 1969, *Una tempestad* representa un giro en la obra teatral del poeta de Martinica, Aimé Césaire. Como parte de un tríptico, conformado también por *La tragedia del Rey Christophe* (1963) y *Una temporada en el Congo* (1966), buscaba poner en escena el problema del negro en distintas partes de lo que hoy podríamos llamar el sistema-mundo (pos)colonial. Sin embargo, lo que en un proyecto inicial buscaba interactuar con la problemática del negro en Estados Unidos (su título inicial era *Un été chaud* y aludía a la lucha por los derechos civiles y el movimiento *black panther*),² devino en una apropiación del clásico de Shakespeare, lo cual al mismo

tiempo habilitó, en la interpretación misma de la reescritura del mito, una amalgama de lecturas y de cuestionamientos que no se circunscriben necesariamente al contexto norteamericano o incluso caribeño y que a su vez dan cuenta de variadas intertextualidades (e interdiscursividades) y de la densa complejidad del texto.

Nos interesa, desde este punto, destacar la estrecha vinculación que encontramos entre la crítica a ciertos discursos “desarrollistas”, que, como señala Arturo Escobar (2007), ya se empezaban a materializar desde mediados del siglo XX y concebían a América Latina como un continente “para el desarrollo” (Antonelli, 2009), como así también a una figuración de la Naturaleza como materia prima para dicho desarrollo, relación que encontramos enunciada tanto en el discurso de Calibán (el cual en uno de los parlamentos de la obra se niega a verse como un “subdesarrollado”) como en la figura y la “reacción” de su madre Sycorax. Ambos personajes se contraponen a un discurso que despliega lo que Latour llama la “razón instrumental” de los “Modernos”, la cual aparece caracterizada por el personaje de Próspero.

Pretendemos, por tanto, volver a la lectura de esta obra, en la que se condensan distintos tipos de discursos y enunciados críticos al colonialismo (pero también a las formas de explotación del sistema capitalista y sus modos de disponer de vidas y territorios), para notar en ella qué cuestionamientos en torno a las nociones de “desarrollo” y “naturaleza” pueden esbozarse, y qué lecturas críticas podemos reponer 50 años después de su estreno, cuando entramos en lo que Latour llama la era del Antropoceno.³ Analizaremos, por tanto, las relaciones de poder y de dominación que se ponen en escena entre estos tres personajes (Próspero, Calibán y Sycorax) en vinculación a teorías críticas al colonialismo, y deteniéndonos principalmente en la figura de Sycorax y en cómo puede interpretarse, hacia el final de la obra, un devenir de dicho personaje desde una figuración de la “Naturaleza” hacia un llamado político más vinculado a la figura de “Gaia” (como imagen profana de la Naturaleza) que reconoce Latour.

Queremos realizar, antes de seguir, dos precisiones con respecto a la cita de Silvia Federici que nos sirve de epígrafe para este trabajo. La primera es que la autora italiana alude directamente a la obra de Shakespeare, no así a la reescritura de Césaire. Y la segunda es que ella se aboca a un estudio a partir de teorías feministas, enfocándose en el carácter de mujer y de bruja de Sycorax (como metonimia de las mujeres condenadas por brujería tanto en Europa como en el “Nuevo Mundo”), y criticando, así, no solo la dominación colonial sino también la dominación patriarcal, dos tipos de opresiones que, desde ciertas lecturas ecofeministas, estarían fuertemente vinculadas. Desde nuestra postura, en cambio, no abordaremos este aspecto (ya trabajado en profundidad por Federici) en la lectura del texto de Césaire, aunque lo tendremos en cuenta dado que no advertir el carácter de “madre y hechicera” de Sycorax, en la obra, sería un error de interpretación tan grave como no percibir el hecho de que el Calibán de Césaire es un esclavo negro, es decir racialmente (en)marcado. Ahora bien, nos interesa detenernos en el punto en que se asimila a Sycorax con una noción que en la actualidad resulta problemática como es la de la Naturaleza (o la de Tierra); figura que en muchas culturas aparece feminizada. Como señala Carlos Jáuregui en su famoso libro *Canibalia*, existe una relación figurativa y también metonímica para referirse al continente americano que entrelaza a la mujer, sobre todo como madre, en su carácter de fertilidad, con la “Naturaleza” como infinita proveedora de materia prima para la explotación del hombre. Nos interesa más bien este aspecto del personaje y la pertinencia de la cita viene dada sobre todo por la pregunta que se plantea Federici y que de alguna manera

está implícita en la obra de Césaire que es: ¿qué hubiese pasado si la rebelión la hubiese encabezado Sycorax? Es una forma de volver sobre ese personaje que, como dice la pensadora italiana, Shakespeare oculta al final de su obra. Pondremos énfasis, por tanto, en la pertinencia de dicha pregunta que invita a recuperar, para una posible hipótesis de lectura de *Una tempestad* en la era del Antropoceno, las voces silenciadas (o silentes) que irrumpen para entablar el malentendido o el desacuerdo, tomando parte en el “reparto de lo sensible” (Rancière, 1996). Desde esta perspectiva abordaremos esa intuición de Césaire, cómo interviene en la dimensión de lo sensible, cómo interpreta el potencial político del ruido de Sycorax, dándole un espacio y un rol fundamental hacia el final de la obra (aunque quizás también oculto, o más bien implícito) como protagonista en la rebelión de Calibán.

Las cartografías de Próspero y el desacuerdo de Calibán y Sycorax

En la obra de Césaire, Próspero es el colonizador y conquistador que somete a la esclavitud a los demás personajes de la isla como Calibán y Ariel, y decreta como tierra muerta a Sycorax⁴ (“naturaleza”, desde la perspectiva moderna, [o moderno-colonial, según Mignolo] dispuesta para su explotación). Representa, así, un discurso de poder y es además del humanista europeo, el mago, geógrafo y cartógrafo que prepara y predispone los territorios para la colonización:

Próspero [hablando con Miranda sobre los demás europeos]: Mi ciencia profética predijo hace tiempo que luego de apropiarse de mis bienes en Europa, no detendrían su voraz apetito, y que su avidez seguiría el camino de su cobardía, lanzándose al océano y rumbeando por su cuenta hacia las tierras presentidas por mi genio (Césaire, 2011: 59).

Hay varios puntos para destacar en esta cita. En primer lugar, la “avidéz” y la “voracidad” con la que Próspero describe a sus compatriotas europeos, no es más que la avidéz y la voracidad imperial del hombre moderno o, en términos de Maldonado-Torres, del *ego conquiro*.⁵ Por otro lado, tenemos “la conquista del océano”, que nos da la referencia histórica de la expansión de la modernidad europea hacia el Atlántico, la conquista de América y la conformación de lo que Aníbal Quijano (2000) llama “patrón colonial de poder”; lo cual alude a la conformación de distintas formas de dominación política, económica, de género, racial, social, epistémica y cultural que se mantienen en la actualidad más allá del fin de las administraciones políticas coloniales (lo que los autores del “giro decolonial” llaman “colonialidad”). Y, por último, tenemos una concepción moderna de la ciencia que adquiere aquí un valor profético: las tierras que su genio predice son tierras que, según afirma al comienzo de la obra, estaban “prometidas al hombre desde hace siglos”. Es Próspero quien, con la imposición de un pensamiento de fuerte impronta no solo eurocéntrica sino también antropocéntrica, instala el comienzo de la Modernidad (con todo lo que la expansión de la modernidad conlleva, ligada a su “cara oculta”, es decir la “colonialidad”)⁶ en la isla, junto con las ideas de “civilización”, “progreso”, y la división entre “Naturaleza” y “Cultura”. En primer lugar, vemos que esta temporalidad lineal, homogénea y teleológica que se impone en la obra a partir de dicho personaje, implica una forma de concebir el pasado en la cual el agente colonizador significaría una especie de salvación para el atraso en que se encontraba la isla. La “prosperidad” (para ver la relación explícita entre dicho

significante y el personaje shakesperiano) sería solo alcanzable si se suprimen temporalidades otras que interrumpen e intervienen el tiempo homogéneo de la modernidad. Es en esta dimensión donde podemos analizar la retórica de lo que Antonelli (2009) llama las “narrativas promesantes”, que vemos ligadas, en sus estrategias discursivas, a las narrativas del “progreso” (sema que acompañó, sobre todo, las conquistas coloniales del siglo XIX), a las “narrativas del desarrollo” (Antonelli, Svampa, 2009) y sobre todo a sus nuevas formulaciones en torno a la noción de “desarrollo sustentable”,⁷ sintagma omnipresente en el discurso de empresas extractivas transnacionales, en el siglo XXI. En segundo lugar, en su caracterización de defensor y artífice de la civilización, Próspero detenta el derecho (auto-otorgado) de disponer de cuerpos, tierras, y diferentes formas de vida (o de no vida, según el prisma que detenta su mirada) para mantener en funcionamiento la isla que él asimila a una “vasta partitura” (Césaire, 2011: 150-151), de la cual es el maestro, o como él mismo afirma “el único que puede hacer música de ella”. Es, desde este paradigma, el único que puede ejercer acción y hacer actuar los distintos entes que conforman el territorio, los cuales no tendrían capacidad de *agencia* por su cuenta. Los cuerpos de los esclavos Ariel y Calibán, estarían bajo esta lógica a su entera disposición, como así también aquello a lo que llama la Naturaleza. Recordemos que el propio Calibán reconoce a Próspero como “la antinaturaleza” (Césaire, 2011: 129). Es decir, dado su carácter de mago y de antinaturaleza podemos arriesgar, en una primera instancia que problematice el binomio Naturaleza/Cultura, la hipótesis de que la propia Sycorax, en tanto más cercana a la caracterización de esa Naturaleza y nombrada, a su vez, como “bruja” y “hechicera”, es construida como la opositora inmediata de Próspero. Esto nos lleva a otra lectura y es que, si bien Próspero enuncia que Sycorax está muerta, es este ejercicio retórico de poder el que lo habilita para dominarla y esclavizarla, es decir disponer de la Naturaleza/Tierra/Sycorax a su antojo. Es el personaje de Calibán el que des(naturaliza), en la obra, este ejercicio de poder:

Calibán: ¡Muerta o viva es mi madre y no voy a renegar de ella! Además, vos creés que está muerta solo 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!* [...] (Césaire, 2011: 65; el destacado es nuestro).

Próspero también enuncia su postura con respecto a Sycorax. En diálogo con Calibán sentencia: “Hay genealogías de las cuales es mejor no vanagloriarse. ¡Una vampira! Una hechicera de la cual, gracias a Dios, la muerte nos liberó.” (Césaire, 2011: 65). Vemos aquí desde la perspectiva de Próspero que habla en nombre del “hombre europeo” (o *ego conquiro*, según Maldonado-Torres), una concepción de Sycorax no solo como algo muerto de lo que se puede disponer y a lo que se le niega su capacidad de “agente” (en el sentido en que lo entiende Donna Haraway, como ente, vivo o no-vivo, con capacidad de *agencia* en la red de relaciones en que se inscribe), sino que también es caracterizada como hechicera. Para Federici, en el texto ya citado, la denominación de “bruja” y “hechicera” respondía a saberes de las mujeres en torno a la anticoncepción y los modos de interrumpir un mandato impuesto y posteriormente “naturalizado” que es el de la reproducción, la cual junto con el trabajo doméstico constituía (y constituye) un pilar fundamental de la acumulación del capital. En este sentido, así como la mujer es de algún modo percibida y construida desde el prisma de Próspero como la proveedora de la fuerza de trabajo necesaria para la acumulación del

capital, la naturaleza también es concebida como la proveedora ilimitada de materia prima a disposición del colonizador. ¿Qué significa, entonces, que Sycorax sea, a los ojos de Próspero, una bruja? Si seguimos la tesis de Federici, percibimos por los adjetivos con que Próspero designa a Sycorax una primera negación y que tiene que ver con la negación de proveer al colonizador ya sea de la fuerza de trabajo, en tanto Sycorax es efectivamente la madre de Calibán (pero madre antes del orden colonial), como de la “materia prima” o “recursos naturales”, dado que Sycorax es también, en la obra Césaire, la Naturaleza/Tierra. Pero el adjetivo “bruja”, también alude a una designación que, dentro de los parámetros de pensamiento moderno europeo que Próspero caracteriza, habilita el ejercicio de violencia(s) sobre este personaje. Así queda inscripta implícitamente en la designación de “vampira” y “hechicera” una primera oposición y disputa entre Próspero y Sycorax, y que da cuenta, en principio, del desacato de Sycorax con respecto a la autoridad y al orden moderno colonial que Próspero impone.

Por otra parte, los análisis de Bruno Latour, sobre la etapa en que la huella del agente humano interviene por primera vez en la escritura de la geohistoria (la entrada en la era del Antropoceno), nos brindan herramientas teóricas para pensar esta oposición entre Naturaleza/Cultura que reconoce como propia de la modernidad. Podríamos pensar dicho binomio, que aparece satirizado en el diálogo del señor Burns que sirve como epígrafe de este artículo, como una deriva de la conformación de la “matriz colonial de poder” (para volver a la construcción problematizada por Quijano y Mignolo)⁸ de la que hablábamos más arriba y de la imposición de un pensamiento moderno ligado a la racionalidad instrumental. Para el antropólogo y filósofo francés, en el pensamiento occidental la “Naturaleza” no puede existir sin su par opuesto de “Cultura”. Esta concepción lleva a concebir a los seres humanos como los únicos agentes con capacidad de actuar y transformar su entorno, con el fin de mejorar las condiciones para su existencia, como lo hicimos notar con la creencia de Próspero de que es el director de orquesta de una vasta partitura. Según Latour la relación que se establece entre Naturaleza y Cultura, relación en que prima la epistemología por sobre la ontología, es la del sujeto animado que se acerca a los objetos inertes e inanimados que lo rodean, buscando extraer conocimiento de ellos para así poder utilizarlos en beneficio propio. Sin embargo, enfrentarse a Gaia, o la llegada a la época o al límite trazado por el Antropoceno (que Latour llama también como “Nuevo régimen climático” en donde el “suelo” de los Modernos se ha vuelto completamente inestable, [Latour, 2017: 16]), cambia esta forma de concebir la Naturaleza, o más bien la imagen global de la Naturaleza; y nos interpela, a su vez, a concebir cada una de nuestras acciones humanas como parte de un bucle de retroacción que está incidiendo directa o indirectamente sobre nosotros mismos y sobre cada aspecto del mundo que habitamos (Latour, 2017). Más adelante veremos cómo, en la escena final de la obra de Césaire, podemos percibir un modo en que se pone en escena de forma figurativa el funcionamiento de ese “bucle de retroacción”. Lo que nos interesa destacar por el momento es este binomio y esta concepción de la Naturaleza como algo que está a disposición de sujetos animados cognoscentes y que puede, e incluso, desde el paradigma moderno “debe”, ser transformado por la Cultura.

En una investigación que podríamos reconocer en principio como próxima, Catherine Walsh también apunta a dicha dualidad descripta por Latour, aunque ella utiliza los términos “naturaleza” y “sociedad”. Desde hipótesis que se desprenden de las críticas planteadas por los autores del grupo modernidad/colonialidad a los que hicimos

referencia anteriormente, la autora reformula el concepto de colonialidad y propone pensar, en la misma línea que la colonialidad del saber (Mignolo) o la colonialidad del ser (Maldonado-Torres), la “colonialidad de la naturaleza”, perspectiva que reconoce la hegemonía de la “racionalidad cartesiana” y de la lógica racionalista como instauradora de un orden que relega o convierte en mito cualquier forma de conocimiento o de cosmología que reconozca la “relación milenaria entre seres, plantas y animales, como así también la relación entre ellos, los mundos espirituales y los otros entes vivientes que habitan la tierra” (Walsh, 2007: 106). Estas formas otras de pensamiento propondrían (con sus dinámicas y enfoques diversos) perspectivas que, en principio, no compartirían con la concepción moderno-occidental la división entre naturaleza y cultura (o sociedad), y el modo de disponer de esa “naturaleza” para beneficio de la cultura o la “civilización”.

Ahora bien, en una segunda instancia en relación a lo que venimos argumentando, creemos que es imposible, y de ahí nuestro análisis de la obra de Césaire en tanto discurso contrario desde la literatura y el teatro, pensar la dominación tanto de los esclavos como de los demás agentes vivientes sin la imposición de un discurso, o más bien una narrativa.⁹ Las narrativas no traman solo las subjetividades de los “colonizados” y “oprimidos”, sino también, para volver a una denominación un tanto maniquea, de los propios “colonizadores” u “opresores”. Lo que Césaire demuestra desplegando las actitudes de Próspero a lo largo de la obra es que él está convencido de su empresa civilizadora y redentora, lo que lo lleva a la actitud, entre otros rasgos paternalistas, de querer salvar a Calibán incluso de sí mismo. Recordemos también la frase final que Próspero no deja de repetir “¡No voy a dejar que muera mi obra! ¡Voy a defender la Civilización!” (Césaire, 2011: 153). Dicha postura nos da apertura a preguntarnos ¿cómo leemos esa narrativa colonial en la obra de Césaire, y cómo la leemos en la actualidad, cincuenta años después?

Para Maurizio Lazzarato (2010), que piensa específicamente en la etapa actual de desarrollo del capitalismo en las sociedades de control, es imposible la explotación y acumulación del capital sin la transformación de una multiplicidad lingüística en modelo mayoritario (el monolingüismo), sin la “imposición y constitución” de lo que él llama un “poder semiótico del capital” (Lazzarato, 2010: 96). Dicho monolingüismo, que a partir de un ejercicio de lo que Lazzarato llama la “noopolítica”, la cual se distingue del “biopoder” en tanto no se ejerce solo sobre la parte biológica de la vida sino principalmente sobre su “espíritu”, modula tanto las memorias como las proyecciones de futuros posibles; es decir opera, entre otras dimensiones, sobre las narrativas y su eficacia. Recordemos que, en la obra, como discurso que apunta a movilizar y desmontar narrativas monolingües, podemos reconocer incipientemente la puesta en escena de un proceso que podríamos caracterizar como de “acumulación de capital” mediante el esclavismo y la apropiación de tierras y de formas de vida y “no vida” por parte de Próspero. Ahora bien, desde la lectura actual que hacemos de la obra, pero también teniendo en cuenta sus condiciones de producción, ¿cuál es la narrativa, o el monolingüismo impuesto por Próspero que silencia, o más bien intenta acallar las voces otras, para poder imponer un orden colonial sobre sujetos subalternos y disponer de la Naturaleza/Tierra para su explotación? ¿A qué discursos podemos vincular la narrativa de Próspero, su monolingüismo reconocible a lo largo de la obra?

Ya señalamos las nociones de “civilización”, “cultura” (como opuesta a Naturaleza desde una perspectiva moderna) ligadas al discurso de Próspero, y nos parece pertinente en este punto detenernos en la noción de “desarrollo” o de “narrativas del desarrollo”

(Antonelli, Svampa, 2009). Arturo Escobar, en su libro *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007), analiza justamente estos discursos y prácticas que llevaron, de manera similar al “orientalismo” de Edward Said, a la invención del “Tercer Mundo” y de los países denominados “subdesarrollados”, para posibilitar la intervención e incluso la reestructuración total de las sociedades las cuales son etiquetadas bajo esta denominación. A su vez, el autor se enfoca en analizar cómo la noción de “desarrollo” adquiere una hegemonía discursiva y se convierte en una certeza en el imaginario social. Es evidente, como advierte el autor, que dichas prácticas y discursos abrieron paso a la intromisión, sobre todo norteamericana, en América Latina, con sus consecuentes efectos. Escobar (2007) sitúa históricamente la aparición de este discurso del desarrollo en la posguerra y segunda mitad del siglo XX, y muestra cómo se fue colonizando la realidad y se volvieron dominantes ciertas representaciones, las cuales afloraron con todo su ímpetu en la etapa del capitalismo neoliberal. Es lo que Escobar, citando a Mohanty, reconoce como la “jugada colonialista”, es decir construir específicamente un sujeto colonial tercermundista (y agregaríamos a todos los agentes que lo rodean en la circunferencia que compone el territorio que habita) a través del discurso, de forma tal que ello permita un modo de explotación y de ejercicio de poder sobre él. Nos parece interesante, en este punto, destacar dos fragmentos que el propio Escobar toma como paradigmáticos del surgimiento de esta narrativa y que nos resultan pertinentes por su cercanía al discurso de Próspero al que ya aludimos anteriormente. El primer fragmento corresponde al ex presidente de los Estados Unidos Harry Truman y es del 20 de enero de 1949, y el segundo es un informe preparado por un grupo de expertos de las Naciones Unidas, un par de años después, para, como dice Escobar, diseñar políticas y medidas para el “desarrollo económico de los países subdesarrollados” (Escobar, 2007: 20):

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. *Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas.* Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes... Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor... Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático... *Producir más es la clave para la paz y la prosperidad.*¹⁰ Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman, 1964). Citado por Escobar (2007: 19-20, el destacado es nuestro).¹¹

Hay un sentido en el que *el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos.* Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. *Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico* (United Nations, 1951: I). Citado por Escobar (Escobar, 2007: 20, el destacado es nuestro).

Es interesante lo apocalíptico que puede parecer el segundo fragmento para aquellas sociedades que no parecen estar dispuestas a “pagar el precio del progreso” y que, por su parte, muchas de ellas ya sufrieron su propio apocalipsis. Esta fatalidad no es inocente ya que asigna la obligatoriedad de un camino único, una sola vía posible que es, según estos discursos, la modernidad, el progreso caracterizado, según Truman, por poder producir cada vez más como camino a la paz y la “prosperidad” y el desarrollo eurooccidental y norteamericano. El desarrollo y su consecuente relato, el arribo a la “prosperidad” (nuevamente la repetición del significante en que resuena el nombre de Próspero), se volvería imposible sin la supresión de modos de vidas “otros” que no respondan a los parámetros regidos por la modernidad. El poder semiótico del capital, modelo mayoritario para la acumulación y explotación, según como lo define Lazzarato, se impone, la humanidad, como dice Césaire en el *Discurso sobre el colonialismo*, queda “reducida al monólogo”. Lo mismo que plantean estos discursos, lo podemos reconocer en el Próspero¹² de *Una tempestad*. Cuando decimos que es el cartógrafo, es porque interviene de este modo en el trazado de cuerpos, territorios y subjetividades para poder disponer de ellos y de la Tierra/Naturaleza como algo que puede ser apropiado y no simplemente habitable.

Entonces, ¿por qué hacemos este repaso sobre la noción de “desarrollo” estudiada por Escobar? Creemos que Césaire, al menos en tanto artista sensible a los fenómenos de su tiempo y que interviene en lo que Rancière llama el reparto de lo sensible, no desconocía (o al menos intuía) la proliferación incipiente de este discurso y advierte, a su vez, sobre el peligro del mismo. Hay, en la obra que analizamos, un punto de inflexión que es cuando Calibán se niega a verse a sí mismo con la imagen que le impone Próspero que es justamente la del “subdesarrollado”. Pensamos que no es casual que Césaire recurra específicamente a esta palabra; y creemos que el desacuerdo (o malentendido) de Calibán funciona dentro de la dinámica de la obra como un acontecimiento, en el sentido foucaultiano que concibe al enunciado como acontecimiento, que, en su carácter “irruptivo y en su performatividad disruptiva” (Antonelli, 2011), provoca un trastocamiento y un desarreglo que habilita la emergencia de enunciados otros que desbaratan, agrietan y fisuran el discurso monolingüe impuesto por Próspero. Veamos la cita:

Próspero, sos un gran ilusionista: la mentira es lo tuyo.¹³ Y me mentiste tanto, me mentiste sobre el mundo, me mentiste sobre mí mismo, que finalmente me impusiste una imagen de mí mismo: un *subdesarrollado*, como decís vos, un incapaz, 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 ¡basta para aplastar tu mundo! ¡El viejo mundo feria! (Césaire, 2011: 145-147, el destacado es nuestro).

¿Qué sentido adquiere en la obra el hecho de que, desde la mirada de Próspero, Calibán sea un “subdesarrollado” y Sycorax una “hechicera”? Creemos que principalmente toma la significación de un desacato, de una doble negación. Por un lado, como ya dijimos, la negación de Sycorax de no aceptar el mandato de “proveer al colonizador”, lo cual le trae como consecuencia que Próspero la caracterice de “hechicera” y que la considere “muerta”. Por otro lado, el desacuerdo enunciado por Calibán, que al mismo tiempo que reconoce la imagen impuesta como falsa, pretende aplastar al “viejo mundo feria”, es decir, ese entramado de ilusiones y de retóricas que

constituyen el monolingüismo de Próspero. En este nuevo orden, que ya no concibe como incuestionable el binomio moderno Naturaleza/Cultura, es posible pensar otros modos de concebir a Sycorax, que quizás ya estaban planteados en la propia voz de Calibán:

Yo la respeto, porque yo sé que ella está viva, y que Sycorax vive. ¡Sycorax, mi madre! ¡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! (Césaire, 2011: 65).

Que Sycorax esté viva para Calibán, alude, según nuestra investigación, a que tiene capacidad de agencia y que no es un solo ente a entera disposición del hombre moderno. Nos interesa, por tanto, reconocer y destacar en nuestra lectura el modo en que Césaire, a través de la reapropiación de la voz de los personajes shakesperianos, advierte sobre la opresión y el peligro colonialista, e incluso depredatorio, que conllevan las retóricas del desarrollo. Peligro que, en los tiempos del Antropoceno, se extiende como ejercicio de precarización a toda la especie y no solo a los sujetos involucrados en una relación colonial o neocolonial. La doble negación, tanto de Sycorax como de Calibán, a la imposición de una narrativa desarrollista/colonialista/depredatoria habilita a la apertura de nuevos enunciados y nos permite plantear, en la actualidad, otra lectura e interpretación de la escena final de la obra como crítica al monolingüismo antropocéntrico que caracteriza el discurso del personaje Próspero. Dicha interpretación apuntaría a abordar la obra anticolonialista de Césaire pensando en qué tienen para decirnos la literatura y el archivo literario latinoamericano sobre los tiempos que corren.

A modo de cierre: la figura de Sycorax como mandato político

Gaia es un mandato de rematerializar la pertenecía al mundo (...) O para decirlo de otra manera, Gaia es una potencia de historización. O más sencillo aún, como su nombre lo indica, Gaia es la señal de regreso a la Tierra. Si quisiéramos definir su efecto, podríamos decir que es el único medio de hacer temblar nuevamente de incertidumbre a los Modernos sobre lo que son, así como sobre la época en que viven y el suelo sobre el que se encuentran, exigiendo de ellos que por fin empiecen a tomar en serio el presente” (Latour, 2017: 245).

Bruno Latour, entre otros autores, extrapola la noción de Antropoceno de las ciencias geológicas a otros campos como el de las ciencias sociales y las humanidades. Este término se refiere a una posible nueva era geológica que daría por terminada la del Holoceno y que, en el marco de la geohistoria, dictamina que la fuerza más importante que moldea la Tierra en la actualidad es la de la humanidad tomada en bloque y en su conjunto. Es decir, por primera vez la fuerza humana estaría interviniendo, de manera irrevocable y permanente, en la historia de la tierra. Varía según los autores y los diversos estudios cuál sería el comienzo de esta época, si es que se la considera efectivamente una época y no un límite como advierte Haraway; algunos sitúan su comienzo en el 1800, con el comienzo de la Revolución Industrial o a mediados del

siglo XX con el comienzo de la era atómica. Incluso, el término “Capitaloceno”, lleva implícita la relación estrecha entre el modelo de explotación del sistema capitalista con esta nueva escritura de la Tierra. Nos interesa, como venimos viendo a lo largo de este trabajo y con la migración de esta noción de la geología a las humanidades, ver cómo podemos interpelar obras como la de Césaire, o qué tiene *Una tempestad* para decirnos en la actualidad, a partir de la llegada a esta “nueva era”, cómo interviene en nuestras temporalidades y narrativas o en nuestras formas de conmemorar el pasado, proyectar el futuro y problematizar el presente. Sería una forma de preguntarnos qué narrativas, más plurilingües y no simplemente diversas o que respondan a la lógica mercantilista y *new age* del multiculturalismo, estamos dispuestos a asumir desde un presente crítico.

Nos parece importante señalar las implicancias que puede llegar a tener esta lectura de *Una tempestad* para desplegar formas de descolonización y de políticas que nos ayuden a pensar y a reaccionar en torno a las problemáticas que tienen que ver con el colonialismo y la explotación/depredación de bienes comunes en el mundo actual. Al mismo tiempo, creemos que el mundo no permanece incommovible a las lógicas de explotación capitalistas, a la escritura del Antropoceno o del Capitaloceno. Hay una respuesta de la Tierra que, según nuestra lectura, Césaire había reconocido y que se plantea en la escena final de *Una tempestad*. Esta reacción tiene que ver con el devenir de Sycorax de “Naturaleza” (como ente pasivo) a algo más cercano, y a la vez contrario, a “Gaia”, en tanto esa imagen profana de la Naturaleza, que Latour toma de Lovelock y que retorna con el advenimiento del Antropoceno. Sin embargo, no queremos caer en el error de confundir la concepción de Gaia o de Sycorax como nuevas formas de totalidad, lo cual volvería a significar caer en la noción de Naturaleza o en la “imagen del Globo” (Latour, 2017) como esa especie de totalidad autoregulada que critica Latour en el pensamiento de los modernos. Ante la intromisión de la imagen profana de Gaia y el advenimiento del Antropoceno, y ante la fascinación y el espanto que representa para el “ángel de la geohistoria” (como ironiza Latour), voltearse y encontrarse con la posibilidad inminente de un fin, deberíamos plantearnos, como un ejercicio activo de imaginación poética, la emergencia de un signo que nos agrupe en torno a un mandato político, no como una totalidad, sino más bien como un entramado de agentes “terrestres” (como los llama Latour), o “parientes” (como enfatiza Dona Haraway) en pie de lucha. La figura, también profana, de Sycorax, reapropiada por Césaire, podría ser un signo para los agentes terrestres, como lo fue Calibán en su momento (según la argumentación clásica de Fernández Retamar) para los latinoamericanos de la década del setenta. Detengámonos, por tanto, en la escena final de *Una tempestad*:

Próspero: Es raro, desde hace algún tiempo, fuimos invadidos por las zarigüeyas. Están por todos lados... Hay pecarís, 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 entre el ruido de la resaca y el piar de los pájaros los vestigios del canto de Calibán.

¡LA LIBERTAD AH, LA LIBERTAD! (Césaire, 2011: 153).

Vemos cómo Próspero sigue planteando la oposición entre Naturaleza y Civilización, sin embargo, al mismo tiempo no logra reconocer la existencia de esos otros agentes que están sitiando la gruta, solo se reconoce a sí mismo y a Calibán, los agentes “humanos”, ya sea en su plenitud (Próspero) o en estado de deshumanización (Calibán). Pareciera que Césaire deslizara, hacia el final, dos formas paradigmáticas de concebir el mundo que son mutuamente excluyentes. Desde la racionalidad instrumental occidental es cada vez más difícil imaginar la existencia de los agentes no humanos o no vivos que habitan la tierra. Es interesante detenernos también en el hecho de que Próspero advierta que el clima ha cambiado, sobre todo si lo relacionamos, como venimos haciendo, con el “Nuevo Régimen Climático” que postula Latour. En el acecho de lo que Próspero, desde su paradigma moderno, reconoce como “Naturaleza”, ya podemos advertir ese movimiento, ese ruido y esa presencia silente y explícita de Sycorax, pero no ya como la Naturaleza del pensamiento moderno de Próspero (o como el enemigo que inicia la “batalla por la supervivencia”, según la postura del Sr. Burns), sino como metáfora de una fuerza política que reacciona con la llegada de Gaia (que es aquello que “hace temblar de incertidumbre a los Modernos sobre lo que son, y que, al mismo tiempo, nos lleva a tomar en serio el presente” [Latour, 2017: 245]). La noción de Naturaleza como un ente global, inanimado, pero armoniosamente regulado queda cuestionada. De esta reacción surge una serie de preguntas que estuvieron presentes de manera espectral durante la redacción de este artículo y que queremos dejar planteadas como puntapié inicial para futuras discusiones: ¿hay un movimiento premeditado de Sycorax? ¿qué cadencia se apodera del movimiento y del ruido de este personaje? O, volviendo a la pregunta del epígrafe de Federici, ¿hay un complot triunfante en la obra de Césaire entre Calibán y Sycorax que finalmente termina por desarticular el orden moderno/colonial que reconocemos en la figura de Próspero, o están interviniendo, más bien, como dice Zalazar (2015),¹⁴ “fuerzas caóticas que actúan sin un fin determinado”? ¿Existe la posibilidad de una articulación política en la era del Antropoceno? ¿Quiénes pueden formar esa “alianza” y quiénes están dispuestos a hacerlo? Y, si esa alianza fuera cierta y posible, ¿lleva finalmente a la “libertad”, como valor supremo y culminante de la lucha anticolonialista que se enuncia en las palabras finales de la obra? ¿A la libertad con respecto a qué? ¿A la libertad de quién? ¿de Calibán, de Próspero, de Sycorax, de todos o de ninguno?

La intrusión de Gaia, como esa imagen profana de la Naturaleza, nos obliga, según Latour, a repensar las categorías y las “narrativas promesantes” (Antonelli, 2009) de una historización causalista y de un *desarrollo* futuro que finalmente nunca llega. Nos sitúa por tanto de nuevo en la Historia y en el presente, y nos exige otros modos de actuar en relación mutua con otros seres existentes. Es, en otras palabras, situarnos no ya en la Naturaleza, sino en el suelo mismo que habitamos en tanto Tierra, sobre el que incidimos directamente, y ser conscientes de que cualquier acción va a retroactuar directamente en nosotros. El movimiento de Sycorax rodea y excluye (junto a Calibán) la razón instrumental de Próspero. La obra propondría, según nuestra lectura y a partir de este cuadro final que no necesariamente implica una voz articulada sino más bien puro ruido, detenernos en otras poéticas y políticas que no han sido tenidas en cuenta por el monolingüismo imperante de Próspero, pero que tampoco fueron audibles, o

quizás solo se mantuvieron implícitas en las réplicas revolucionarias de Calibán. Si bien no podemos desconocer las condiciones de producción en que Césaire escribe la obra y la referencia explícita al problema colonial o poscolonial del negro antillano, sí creemos posible arriesgar lecturas que, cincuenta años después, van más allá de esta isotopía descolonizadora en particular. Así, el problema del colonialismo, desde esta lectura de la obra, podría relacionarse, a partir de la figura de Sycorax, es decir desviando el eje de lectura de Próspero y Calibán hacia este otro personaje, con análisis y políticas tendientes a problematizar cuestiones que tengan que ver, por ejemplo, con colectivos en lucha contra el extractivismo o con los ecofeminismos que resisten frente al avance depredatorio de estos modelos tanto en los territorios como en los cuerpos de las mujeres.

Volver a *Una tempestad* siendo conscientes en la actualidad de la presencia de Gaia nos ayuda a rastrear qué, en esa obra, se estaba pensando/sintiendo sobre los tiempos que se venían. El cuadro final nos interpela a reinventar semióticas que nos ayuden a descifrar el murmullo de Sycorax, y que nos habiliten también a una interpretación del movimiento de Gaia. Una primera lectura que arriesgamos para cerrar este artículo es la de entender la reacción de Sycorax, su oposición al desarrollismo depredatorio de Próspero, su intromisión paradójicamente ruidosa y silenciosa en la obra, no ya (o quizás no solo) como un complot tramado con Calibán, sino más bien como índice de la materialidad inminente de un fin; pero también, en su ambivalencia, como la emergencia de un signo articulador para un imaginario político. ¿Qué hacemos con esta lectura? En principio pensar el fin para que no ocurra, esbozar una “poética/política del fin” que tenga como signo político apocalíptico a la bruja Sycorax. Como dice Latour, citando a Anders: “Somos apocalípticos únicamente para *equivocarnos*. Únicamente para volver a gozar cada día la oportunidad de estar aquí *ridículos*, pero siempre de pie” (Latour, 2017: 244).

Bibliografía

Antonelli, Mirta y Svampa, Maristella (2009) *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Editorial Biblios, Buenos Aires.

Antonelli, Mirta (2011) “Acontecimiento”. En *Modelo extractivo y discursividades sociales. Un glosario en construcción*. Área de Estudios Críticos del Discurso. Teorías de los Discursos Sociales II, Córdoba.

Césaire, Aimé (2013) *Poésie, Théâtre, Essais et Discours. Édition Critique*. (coordinador: Albert James Arnold). Planète Libre. CNRS EDITIONS y Présence Africaine, Paris.

------(2011) *Una Tempestad. Adaptación de La Tempestad de Shakespeare para un teatro negro*. Traducción de Ana Ojeda. El 8vo. Loco ediciones, Buenos Aires.

Chakrabarty, Dipesh (2009). “Clima e historia. Cuatro tesis”, en *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*. N°31, pp. 51-69. Valencia. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=2322> (consultado el 12/4/2019)

- Escobar, Arturo (2007) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial el Perro y la Rana, Caracas.
- Federici, Silvia (2015) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Haraway, Donna (2016) “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: Generando relaciones de parentesco”. En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año III, Volumen I [On line]. Disponible en: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/53> (consultado el 12/4/2019).
- Latour, Bruno (2017) *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Lazzarato, Maurizio (2010) *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre, Bogotá.
- Mignolo, Walter (2006) “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento”. En *Discurso sobre el colonialismo*. Akal, Madrid, pp.197-221.
- (2013) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid.
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social” *Journal of World System Research* [On line], n° 342-386. Disponible en: jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/download/228/240 (consultado el 12/4/2019)
- Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Walsh, Catherine (2007) “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En *Nómadas*, n° 26, pp. 102-113. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf> (consultado el 12/4/2019)
- Zalazar, Belisario (2015) “Ángeles, Ninfas y Stalkers: poéticas del habitar y recomienzo de un provenir material”. En Maccioni, F. y Martínez Ramacciotti, J. (eds.) *Hacer. Ensayos sobre el recomenzar*. Teseo, Buenos Aires, pp. 101-125.

¹ Escena completa disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=2Y5rvCVJrSk>

² Podemos encontrar varias marcas en la obra que apelan a este imaginario, por ejemplo, cuando Calibán le dice a Próspero que lo llame “X”, no solo alude a que le robaron el nombre y la historia sino también al activista revolucionario Malcom X; también en un momento de la obra Calibán profiere un enunciado en inglés propio de la época (*freedom now!*) y de la situación del negro en Estados Unidos.

³ El advenimiento del “Antropoceno” como una nueva era geológica en que la intervención del “hombre” modifica de manera irreversible los tiempos de escritura de la historia de la tierra, adquiere diversas denominaciones y concepciones en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales. Algunos autores y críticas feministas como por ejemplo Donna Haraway (2016), realizan un repaso por dichas nociones (las cuales adquieren, como señala la autora, variaciones tales como Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno), y reconocen al “antropoceno”, más que como una época o edad geológica, como un “evento límite”, como la “destrucción de espacios y tiempos de refugio para las personas y otros seres” (Haraway, 2017: 17).

⁴ Esta concepción de “muerta” adquiere una especial relevancia en la actualidad si tenemos en cuenta la observación que hace Saskia Sassen sobre la aparición, por la brutalidad extractiva, de “tierras muertas”. Ver Saskia Sassen (2015) *Expulsiones: Brutalidad y complejidad en la economía global*.

⁵ Nelson Maldonado-Torres (2007), se refiere a la noción de *ego conquiro* u hombre imperial cuando habla de la “colonialidad del ser”, concepto atribuido a Walter Dignolo. Para Maldonado-Torres, hay un antecedente al *ego cogito* del sujeto moderno que es el *ego conquiro* u “hombre imperial”. Este sujeto, según el autor, sirve como fondo de las ideas cartesianas y lleva en sí un escepticismo misantrópico que conduce a negar la humanidad de los sub-otros colonizados. El escepticismo misantrópico estaría en el corazón mismo de la modernidad y por tanto sería el promotor de una actitud genocida con respecto a los sujetos colonizados y racializados. Para Maldonado-Torres, el colonialismo, el racismo moderno y por extensión la colonialidad son la radicalización y la naturalización de la no-ética de la guerra. (Ver Maldonado-Torres (2007)).

⁶ Para el desarrollo de la noción de “colonialidad” como cara oculta e indisolublemente ligada a la modernidad, ver los textos ya clásicos en la crítica latinoamericana de Dignolo (2013) y Quijano (2000).

⁷ Para una crítica de la fórmula de desarrollo sustentable, o en su traducción francesa “*développement durable*”, ver Alice Krieg-Planque: “La formule ‘développement durable’: un opérateur de neutralisation de la conflictualité”, disponible en <https://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2010-4-page-5.htm>. (Disponible también en su traducción al castellano realizada por el autor de este artículo para la cátedra de Teorías de los Discursos Sociales II, de la Escuela de Letras FFyH/UNC, publicada en el aula virtual de la cátedra).

⁸ Ver, en *El lado más oscuro del Renacimiento* la distinción que propone Dignolo (2016) en el “Prefacio a la traducción castellana” entre “patrón colonial de poder” y “matriz colonial de poder”.

⁹ Como dice Antonelli: “[...] la categoría de “narrativas”, de larga y compleja reconceptualización [...] ha sido redefinida como la dimensión específicamente temporal mediante la cual los actores sociales asignan sentido a la vida, individual y colectiva, eslabonando-suturando el tiempo como narración: memorias (apropiaciones simbólicas del pasado), porvenir (proyecciones imaginarias del futuro), ambas desde el presente como punto de articulación de una particular conciencia histórica. [...] Terry Eagleton (1992) afirma que no podemos pensar, actuar, ni desear a no ser que lo hagamos a través de la narrativa, es a través de ésta que el sujeto forma esa cadena suturada de significaciones que le confieren a su condición real de división la cohesión imaginaria suficiente para permitirle actuar” (Antonelli, 2009: 72).

¹⁰ Vemos cómo el discurso colonialista del desarrollismo marca por un lado la división entre poblaciones pobres y poblaciones prósperas (que a partir de las discusiones contemporáneas que plantea la filósofa norteamericana Judith Butler podemos reconocer como una distribución desigual de la precariedad), al tiempo que elabora un plan que indica el camino posible para alcanzar esa prosperidad. Nos parece importante volver a hacer énfasis en la homonimia (y los semas obviamente coincidentes) entre la “prosperidad” que estos discursos proponen y el nombre del colonialista que protagoniza la obra que analizamos.

¹¹ En una conferencia de mayo de 2016, Boaventura de Sousa Santos ejemplifica cómo el imperialismo norteamericano aprendió mucho más rápido que las izquierdas latinoamericanas la lección de la Revolución Cubana. Como resultado de dicho acontecimiento, es que surge “la alianza para el progreso” (como contra-revolución), que buscaba anular la necesidad de revoluciones como la de Cuba en el continente. En ese contexto se enmarca el discurso de Truman. Para consultar la conferencia de Sousa Santos ir a: <https://www.youtube.com/watch?v=tYmUwx5sqOE> (consultado por última vez el 2 de abril de 2018).

¹² Así como Harry Truman parece derrochar filantropía, podemos oír el eco de este discurso que resuena en palabras de Próspero cuando se dirige a Calibán: “Diez, cien veces intenté salvarte, incluso de vos mismo [...]” (Césaire, 2011: 151).

¹³ Calibán reconoce a Próspero como un mentiroso, esa es la ventaja que, como había dicho Césaire en *Discurso sobre el colonialismo*, tiene el colonizado con respecto a su colonizador, el saber que sus “amos provisionales” mienten.

¹⁴ Zalazar se refiere a un film de Andrei Tarkovski, en donde la Naturaleza no es concebida como Madre, o como un ser pensante (algo que plantea también Latour): “Pero la naturaleza, como en otros filmes de Tarkovski, no es la Esencial Madre, ni lo opuesto a lo urbano-técnico, sino que ella es despojo de sí misma, no lugar idílico, sino *fuerzas caóticas que actúan sin un fin predeterminado*” (Zalazar, 2015: 121; el destacado es nuestro).