

La desconstrucción del *Orientalismo* y su ejemplificación en el discurso americanista: la metáfora de *lo cartaginés* en autores latinoamericanos de las primeras décadas del siglo XX

Los griegos y los romanos nos mostraron cómo actuar con los monstruos de Asia, cómo tratarlos a través del análisis, como extraer de ellos su quintaesencia...

Paul Valery (extraído de Sais, E:
Orientalismo, p.298)

INTRODUCCION

Según el escritor argentino Ezequiel Martínez Estrada¹, la vida nacional queda definida por el mercado, el templo, el cuartel. Hay un problema cultural, expresado en el papel de las mujeres y los sirvientes, que son los que sostienen al tirano (el cual, en sí, no constituye el problema) Con fervor arielista declara que se enaltece lo inferior y lo elemental, “*el ideal del porquerizo Eumeo () porque es más fácil hacerse rico que hacerse sabio*” (p.36) El hombre es espíritu ante todo. Y así el autor identifica la caída materialista del “ser nacional” argentino con la figura de Cartago: “*Así como no quiero un país de puritanos, no quiero un país de metafísicos; pero si tuviera que optar entre ellos y los cartagineses y los antropófagos me quedaría con aquellos*” (pag.38)

Cartago recuerda al caníbal, que se opone a la verdadera naturaleza del hombre: *cultivar el espíritu*. La metáfora del cartaginés moviliza imágenes mentales y cadenas de referentes compartidos por casi toda una cultura. Los autores escriben sobre la *caída cartaginesa* de una nación, sobre la *faz cartaginesa* que hay que superar, sobre la *decadencia fenicia*, y el receptor no parece inmutarse ante esta metáfora: comparte plenamente su horizonte de sentido. *Plenamente* porque no pretende examinarlo racionalmente, porque no exige dar razón de las razones que apoyan la identificación de aquello que debe ser repudiado o evitado con la metáfora de lo cartaginés. Y, siempre leyendo a E.M.E., en el Derecho ocurre lo mismo: impera la corrupción y el fraude: “*se implantó clandestinamente el imperio de la ley púnica en lugar del Derecho Romano*”. Obsérvese que lo púnico se relaciona con lo clandestino, aquello fuera de lugar; por lo tanto, se acompaña de una marca en minúscula. Lo contrario, la idea de bien y justicia se expresa en mayúscula: es el Derecho que heredamos de Roma.

¹ Martínez Estrada, Ezequiel, *La cabeza de Goliat*, Emecé Editores S.A., Buenos Aires, 1946

¿Qué imágenes se asocian inmediatamente con la metáfora de *lo cartaginés*? ¿qué horizontes de sentido comparten los autores entre sí y con sus imaginarios interlocutores, aquellos a quienes se pretenden dirigirse?

¿Qué nuevos sentidos puede aportar un examen semántico de la metáfora de Cartago?

¿Se liga este proyecto desestructurante de sentidos compartidos con una práctica discursiva postcolonialista?, ¿vale la pena emprender el proyecto?, ¿y con qué método?

¿*Lo púnico, lo cartaginés, lo fenicio*, qué relación establecen con el *Orientalismo* como discurso paradigmático de construcción de la figura del otro? ¿*Lo cartaginés*, en contraposición a *lo romano*, puede tratarse como un símil de la contraposición entre *Ariel* y *Calibán*, figuras metafóricas claves al interior del discurso latinoamericanista?

Estos son los interrogantes que irá resolviendo el presente trabajo monográfico. Y en esta monografía también se tratará de registrar nuevas filiaciones, de las cuales Spivak y Edward Said son las más representativas.

LA LECTURA DESCONSTRUCTIVISTA Y LA METÁFORA DE CARTAGO

La figura que los autores construyen en torno a *lo cartaginés*, como símbolo de lo otro despreciable, proviene de una traición previa que requiere una desconstrucción. La filiación académica e ideológica implica una recepción acrítica de los términos como si su significado estuviera fijado de aquí para siempre, naturalizado como si la referencia a la realidad (cualquiera que ésta sea) determinara una relación de univocidad y correspondencia. Pero también podemos concebir que los términos significan a partir de una atribución arbitraria y violenta: este posicionamiento ideológico abre a nuevas dimensiones donde el método de lectura desconstruccionista o deconstruccionista permite hacer aflorar nuevas verdades y nuevos sentidos.

El propósito que persigue una lectura crítica, desemantizadora del término “*lo cartaginés*” y de su familia semántica, no creo que sea muy distinto de aquel que persiguiera Edward Said con su libro *Orientalismo*, el cual será reseñado más adelante, pues constituye uno de los marcos teóricos que dan sentido a este trabajo.

El discurso sobre lo cartaginés en nuestra cultura es un discurso deconstruible. Siguiendo las afirmaciones de Sara Perrig², diremos que la intervención deconstructiva, consiste en desplazar el complejo entramado literal que sostiene a un discurso y mostrar el conjunto de operaciones textuales que lo organizan y que escapan a la intención del autor.

La desconstrucción es una política de lectura y de intervención, que se ubica ni en un espacio exterior al texto ni en uno interior, lo que impediría la emergencia autónoma del sujeto: un exterior que es a la vez un interior. Deconstruir un discurso es reconstruirlo mostrando la violencia que lo sostiene a partir de significantes invisibilizados.

“... es objeto de la desconstrucción mostrar la violencia que se intenta ocultar detrás de las apariencias pretendidamente inocentes ya que, como estrategia de lectura, ésta intenta desestabilizar las pretensiones de verdad, presentado lo impresentable dentro de toda retórica discursiva, dando cuenta de sus pliegues, sus complicaciones y sus movimientos, a la vez que evidenciando lo que en ella se oculta como intratable.” (p.20)

Así permite la posibilidad de combatir los límites que clausuran el pensamiento, a fin de escapar de toda dualidad metafísica. Porque el límite funciona siempre, pero la frontera entre el exterior y el interior no es absoluta: no substituirlos sino habitarlos desde dentro. *“Desdibujar los límites de todo discurso y hacer que sus propios procedimientos resulten problemáticos es una práctica concreta de desconstrucción que permite centrarse en la interpretación de fenómenos particulares problematizados y en la crítica de prácticas excluyentes y sedimentadas, esto es, leer de otro modo lo que a simple vista parece tener un significado puro y absoluto.” (pag.21)*

Hay usos del lenguaje y, tomando libremente las distinciones de Austin, hacemos cosas con las palabras: el lenguaje reconoce transmite una fuerza locutoria (lo que se dice), una fuerza ilocutoria (la acción que promueve el hecho de decirlo, in locutionem) y una fuerza perlocutoria (lo que se pretende generar en el receptor) La figura del cartaginés es preformativa (concepto caro a Judith Butler y que se basa en la *iterabilidad* derridiana) e ilocutoria: produce un efecto a través del discurso que consiste en la instauración de su propio referente real: el discurso produce la realidad, en este caso, aquella realidad histórica que alguna vez fue la derrota de la ciudad africana de Cartago, en la actual Túnez, supone

² Sara Perrig, *La mujer en el discurso peronista (1946-1952). Género, representación e imaginario popular* Córdoba: editorial Eduvim, 2008

la victoria del reino de la razón, la justicia y el espíritu venció sobre el reino de la esclavitud y el comercio más descarnado. El discurso produce un efecto en el propio emisor y en el receptor: ambos comparten el mismo horizonte semántico cuando se enuncia el término en cuestión. Y es significativo el hecho de que el enunciado de aquello que significa *ser cartaginés* ha permanecido inalterable a lo largo de los siglos. Si la vivencia de la metáfora se constituye en su mutación, en sus cambios de sentido de acuerdo al compromiso ideológico-político del autor, la metáfora de lo cartaginés ha permanecido estable, alimentando la ilusión de la permanencia del sentido original y del referente objetivo, naturalizando una posible univocidad que aquí intentaré desmontar.

MARCO TEORICO: RESEÑA DE *ORIENTALISMO*

El objetivo de este trabajo monográfico, la deconstrucción del concepto “lo cartaginés” reconoce una primera filiación en el libro del filósofo mestizo –palestino y norteamericano- Edward Said. También opera a modo de homenaje: definir su trabajo intelectual crítico y políticamente incorrecto implica empezar por una reseña extensa de una obra fundamental para del discurso postcolonialista. Su tema, la construcción del *otro* desde y por parte del occidente imperialista, es nuestro tema.

La metáfora de “lo cartaginés” opera en el discurso latinoamericano con las mismas características de estabilidad y permanencia que los discursos provenientes de ese estudio de *área* cultural que originalmente se llamó “Orientalismo”.

Roma destruye a Cartago en el 146 a.C. y, a partir de ese dato histórico, paulatinamente se elaboró una idea de Cartago como lo otro de Roma, una idea que, inclusive, suelen retomar estudiantes que cursan Latín en la Facultad de Humanidades de La Plata: con Roma venció la libertad y la razón frente al mercantilismo y la esclavitud. Es evidente que esta idea de Cartago también será funcional a una tradición intelectual que se reconozca como perteneciente y defensora de la cultura occidental y cristiana: occidental por las raíces que hunde en la filosofía greco-romana, y cristiana por el pensamiento religioso que la ha moldeado, en donde la libertad frente al determinismo parece ser el concepto que rescatan los eruditos que la sostienen. Este juego de conceptos se verán claramente en el *Ariel* de

José Rodó. En el escritor uruguayo también será fundamental resaltar la impronta orientalista que hereda de Renán.

El Orientalismo es una tradición de textos eruditos, instituciones y autoridades intelectuales que surgió en Europa, sobre todo en Francia e Inglaterra, al calor de su expansión colonialista hacia el Este. Said discute el eurocentrismo desde una postura “orientecéntrica”, pues desconoce la continuidad de estos discursos colonialistas que se remontarían a la elaboración fundante de la monstruosidad del otro cultural: las cartas de Colón. En su lugar, Said parte de considerar que Oriente es la región donde “... *Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro*” (p.20). El *Orientalismo* resultaría un campo de estudio *único* porque adopta una postura fija para una totalidad geográfica que engloba la mitad completa del mundo – mientras el especialista en América se conformaría con una porción geográficamente modesta. Said examina los discursos de intelectuales especialistas en las lenguas orientales y los relatos de viajeros y escritores durante el siglo XIX y XX³. Si hubiera leído a Ángel Rama, habría descubierto la similitud y la diferencia de criterios: ambos autores resaltan la confianza y el empeñamiento de los agentes coloniales en modelar la realidad a la que se enfrenan a partir del plano eidético que ellos construyeron en sus mentes: las ideas-tipo, los esquemas platónicos se corresponden con los particulares, y el erudito orientalista o el funcionario español se declaran implícitamente como *realistas*: las ideas previas que ellos traen, las ideas recibidas, su bagaje cultural se corresponden unívocamente con el objeto de estudio, y los otros son tal como ellos los pensaron a priori. En el caso de Rama, las ideas-tipo que el erudito latinoamericano aplica a su realidad, la construcción de la ciudad latinoamericana (ordenada, secuencial, funcional a la distribución de las clases sociales), se corresponden con los ideales barrocos. Según Said hay un pensamiento típico de Occidente en su relación con Oriente, y consiste en basarse en distinciones ontológicas y epistemológicas. El orientalismo es un *discurso* (Said se inscribe en la tradición

³ Quizás la tarea intelectual *por-venir* desde la subalternidad lo constituya el examen de la continuidad diacrónica y sincrónica de los discursos colonialistas desde el siglo XV: un comienzo en los discursos elaborados sobre todo por españoles y portugueses en América para proseguir con los correspondientes discursos de escritores franceses y anglosajones en Oriente, sin olvidar la proliferación de los discursos racialistas al interior de la elites intelectuales de las diversas colonias.

foucaultiana; desde esta perspectiva, también podemos considerarlo un *dispositivo*) sistemático mediante el cual la cultura europea manipuló y dirigió Oriente. La tradición o discurso conlleva una grave consecuencia: *este género de textos puede crear no sólo un conocimiento, sino también la realidad que parece describir* (p.124). Hablar de orientalismo es hablar de ejércitos coloniales, de administradores locales, de textos canónicos y de expertos que interpretan los textos y los cuerpos a partir de un conjunto de conceptos fijos e inmutables, un aparato de ideas “orientales”: despotismo, esplendor, sensualidad, crueldad, atomismo y pensamiento ilógico. Pero el Orientalismo “*no es una fantasía que creó Europa acerca de Oriente, sino un cuerpo de teoría y práctica...*” , porque la idea de Oriente no está vacía de referente objetivo; por el contrario, su fuerza para instalarse en la realidad radica en su funcionalidad y coherencia para establecer una relación de poder disimétrica y mantenerla a lo largo del tiempo, y más allá del cambio de potencia imperialista que domina contingentemente los países orientales.

“*No hay que creer que el orientalismo es una estructura de mentiras o de mitos que se desvanecería si dijéramos la verdad sobre ella. Yo mismo creo que el orientalismo es mucho más valioso como signo de poder europeo-atlántico sobre Oriente que como discurso verídico sobre Oriente (que es lo que en su forma académica o erudita pretende ser)*” (p. 25) Said resalta que la producción de cualquier razonamiento está regido por condiciones políticas organizadas. El escritor europeo o americano que escribe sobre Oriente debe ser consciente de sus circunstancias: que ante todo es europeo o americano luego individuo. Pero la relación entre ideas culturales e intereses económicos no se relacionan entre sí como una súper-estructura en relación con la estructura que la determina: el orientalismo “*es la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también de una serie completa de “intereses” que, no sólo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas...*” (p.32)

La transcripción de esta extensa cita apunta a dejar sentado que el discurso sobre lo que es Oriente es más bien un discurso sobre lo que *debe ser* Oriente: es una determinada

manera de ubicarse en cuanto conciencia europea o americana frente a los otros culturales; una manera de objetivar al otro para estudiarlo y comprenderlo para poder controlarlo; es una manera de conocerse a sí mismo por parte de la conciencia colonizadora a través de los enunciados generales de todo tipo que elaboran acerca de las realidades subalternas, y que a continuación aplican en todos sus dominios territoriales para una mejor disposición de las mentes y los cuerpos (en nuestro estudio en particular será importante resaltar la figura de Renán y Gobineau⁴ como creadores de conceptos que después se aplicarán a la realidad latinoamericana). Said remarca la aspiración baconiana de ligar conocimiento y poder al interior del proyecto orientalista: saber es poder, y no es un micro poder, sino el poder ejercido hegemónicamente desde un centro, desde un país central. Es un campo de estudios y de instituciones académicas regido por el imperialismo político, cuestión que los intelectuales académicos en general no quieren reconocer en su experiencia individual en cuanto autores e investigadores: “... los filósofos suelen discutir sobre Locke, Hume, y el empirismo sin tener nunca en cuenta que hay una conexión explícita entre las doctrinas filosóficas de estos autores clásicos y la teoría racial, la justificación de la esclavitud o los argumentos en favor de la explotación colonial. Estos son los procedimientos más comunes que permiten a la erudición contemporánea conservar su pureza.” (p.33)

Said examina un corpus extenso y variado de textos que él considera orientalistas: hay textos fundacionales pero ajenos a una intervención política concreta; más bien forman parte de un difuso bagaje cultural donde el otro asiático se encuentra representado: las suplicantes persas de Esquilo, el Mahoma que se quema en el infierno dantesco, y que el poeta florentino iguala al “hereje” Fray Dolcino (Los musulmanes y los turcos están presentes en la memoria de Europa desde los califatos impuestos en España y las cruzadas a Jerusalén). Oficialmente, el Orientalismo surge en 1312. El archivo genealógico que se tiene lo constituye la Biblia y la literatura (el viaje, la historia y la fábula). Los textos posteriores, ya en el siglo XIX, acompañan la política expansionista de Francia, pues la expedición de Napoleón (no sólo soldados sino también eruditos) a Egipto (1798) representa la entrada en contacto del sujeto de conocimiento con su objeto. Implican un

⁴ Ver Conde de Gobineau, *Novelas asiáticas*, Ed. Calpe, Madrid, 1922: a lo largo de una serie de entretenidos cuentos se despliegan las figuras de las mujeres desmesuradas e impunes bajo el *roubend* (velo afgano) y de los atributos árabes como el buen corazón y la imaginación. En el cuento *La guerra de los turcomanes* el soldado describe el ocio, la rapiña, la corrupción y la apatía que supuestamente caracterizan a la buena vida del ejército árabe en contraposición con la rigidez y entrenamiento que exigen los *Ferynghys* europeos

cambio progresivo de óptica: ya no se trata sólo de construir una imagen a priori para “exorcizar” el peligro de ese otro cultural; de ahora en más se tratará colonizar territorios y de administrar de manera efectiva la vida y la fuerza de trabajo de millones de orientales. Estos textos son escritos por intelectuales funcionarios pero también por escritores viajeros y excéntricos a la producción institucional. El tema que los convoca a todos ellos es la necesidad de representar a un colectivo que no puede representarse a sí mismo. Oriente para ellos es el Oriente próximo y medio, y se caracteriza por la sensualidad mecánica de sus mujeres y por la debilidad de carácter de sus hombres. Viajeros, funcionarios y filósofos, escribiendo desde la experiencia privada de su yo o bien desde la perspectiva de un científico “imparcial” contribuyen a fundar el discurso orientalista. Los árabes, ese colectivo que se identifica no por criterios comunitarios sino por su pertenencia a la religión del Islam, emergen como subalternos que no pueden gobernarse a sí mismos y es un favor que hacen los europeos el gobernar por ellos: porque no tienen un pensamiento racional, hecho que se expresa en sus discursos llenos de figuras retóricas pero sin definiciones; porque no pueden hacer abstracciones y son incapaces de manejar un discurso moral⁵ Said examinará, a lo largo de los capítulos, las metáforas que se van constituyendo para hablar de Oriente, tales como: la masculinidad de la tarea del orientalista frente a la pasividad femenina del objeto estudiado (Renán), la imagen recurrente de vaciamiento (Nerval), la metáfora de la sexualidad muda, mecánica e insaciable (Flaubert), la imagen romántica del asiático primitivo y disgregado en Marx, o bien las asociaciones corrientes de “lo oriental” con la promesa y el sector (“los velos de una novia oriental”, “el Oriente impenetrable”); las imágenes negativas de los árabes (orientalismo norteamericano). El contacto directo con las colectividades y los individuos no les impulsa a cambiar el corpus de ideas recibidas, aunque deben dar cuenta de todas las excepciones a la regla. Pero en este caso, en contraposición al análisis kuhniano, los contraejemplos y excepciones no originan la crisis del paradigma, ni siquiera le exigen una reforma mediante la introducción de hipótesis auxiliares. El Orientalismo Moderno se inscribe dentro del conjunto de saberes que

⁵ Spivak nos permite profundizar en esta línea de investigación. En su libro sobre la “Crítica a la Razón postcolonial” examina las teorías racialistas que Kant sostuvo en su libro “Crítica del juicio” donde el nativo solo posee un juicio determinante, mientras el hombre europeo se maneja con el juicio autónomo (Relacionar esta distinción con aquella prescrita por Mill, en su ensayo *Sobre la libertad*, entre la libertad negativa del ciudadano inglés y la libertad positiva del sujeto colonizado.

constituye la *episteme* clásica descrita por Foucault en *Le mot et les choques*⁶: red de generalizaciones a partir de clasificaciones tipificadas a lo Bufón. A partir del siglo XX, el *orientalismo* se consolida como discurso colonialista, en el marco de una disputa entre ingleses y franceses por la efectiva posesión territorial. Y a partir de la S.G.M., el orientalismo se convierte en el discurso de Norteamérica en Medio Oriente, un discurso que ha perdurado casi inmutable a través del tiempo, transcurriendo entre el advenimiento del racialismo, los negocios del petróleo, la fundación de Estado de Israel y las consecuentes guerras con los palestinos desplazados y con los países árabes vecinos, las guerras de independencia, la emergencia del llamado “Tercer mundo”, la exigencia de auto-representatividad por parte del subalterno... Hoy, el mundo electrónico postmoderno no logró acercar virtualmente a los pueblos sino que, por el contrario, reforzó los estereotipos, los mismos que Said sufrió en carne propia en cuanto árabe palestino residente en Estados Unidos. El filósofo propone abandonar el orientalismo, que se encontraría sumergido en una crisis persistente desde el final de la P.G.M., porque no logra ni desprenderse de su proyecto imperialista y ni superar la disparidad entre la realidad y los textos: como pretende que el oriental es inmutable, no puede dar cuenta de los conflictos actuales.

Pues, para el orientalismo, sus orientales “nunca pueden representarse a sí mismos, deben ser representados”⁷ La representación es el producto principal de la exterioridad, escribe Said en la página 41: el orientalista previamente se representa a Oriente para decir o escribir acerca de él y con el objetivo de acercar Oriente al lector europeo o americano. Los textos que se pretenden verídicos aquellos artísticos desplazan a Oriente como realidad y lo re-presentan, apoyándose en instituciones, tradiciones, convenciones y códigos de inteligibilidad (p. 42). Said escribe en varias partes de su libro acerca de un Oriente real, puro, no condicionado por los discursos orientalistas y constituido por el “mundo de experiencia”: las vivencias existenciales de los propios árabes. También persigue un propósito por la positiva: “... estudiar alguna posible alternativa contemporánea al

⁶ En la página 63 aparece un claro ejemplo de episteme clásica: “En el discurso de Cromer y Balfour, el oriental es descrito como algo que se juzga (como en un tribunal), que se estudia y examina (como en un currículum), que se corrige (como en una escuela o en una prisión), y que se ilustra (como en un manual de zoología)”

⁷ Cita extraída del *18 Brumario de Luis Bonaparte* de Carlos Marx, que constituye el epígrafe de la obra de Said y, asimismo, es una frase comentada exhaustivamente por Spivak en su texto *¿Puede hablar el sujeto subalterno?*

orientalismo, preguntarse cómo se pueden estudiar otras culturas y pueblos desde una perspectiva libertaria, y no represiva o manipulativa. Pero entonces habría que plantearse el complejo problema del conocimiento y el poder” (p.45)

Con respecto a los sujetos subalternos, los lectores del Tercer Mundo, Said también tiene otro propósito claro: comprender la fuerza del discurso cultural occidental, describir

“la formidable estructura de la dominación cultural y haber mostrado, particularmente a los pueblos que fueron colonizados, los peligros y las tentaciones de emplear esa estructura sobre ellos mismos o sobre los otros” (p.46)

Personalmente, la cuestión parece aporética, o quizás el planteo de Said resulta un tanto inocente: ¿puede existir una relación entre conocimiento y poder que no se traduzca en la dominación del potencial objeto de estudio?, ¿representarse al otro desde un discurso hegemónico es sólo un problema de cuál es el discurso al que uno se adscribe? ¿conocer la fuerza cultural y performativa del orientalismo nos abre a la posibilidad de no degradar y deshumanizar al otro representado? ¿es posible un lenguaje no re-presentacional?

Said apela a la autoridad de Claude Levi-Strauss para subrayar la manera inevitable y arbitraria en que la mente hace distinciones ordenadas y establece un ámbito de lo familiar y lo propio frente al espacio no familiar: así las sociedades construyen su identidad por la negativa. Y las fronteras espaciales devienen sociales, étnicas y culturales: la domesticación de lo exótico. En el caso de la relación entre Europa (y toda Europa es responsable, según el filósofo palestino, del discurso orientalista) ésta siempre convierte a Oriente en algo diferente de lo que es: o bien lo ven como un ciclo cultural agotado en el pasado glorioso por la propia dejadez de sus habitantes actuales, o se deslumbran ante la visión de la raza arya en la India como claro antecesor europeo, o simplemente se decepcionan porque la realidad no es tan deslumbrante como en los libros.

Said desmenuza, a partir del capítulo primero, los discursos de funcionarios-intelectuales ingleses en la India, de escritores y aventureros. ¿Porqué Inglaterra colonizó a los indios?. La respuesta es obvia: porque éstos no saben gobernarse a sí mismos, porque el mundo se divide en occidentales, los que mandan, y en orientales, los que obedecen. La humanidad se reduce a esencias culturales y raciales. Los ingleses son una raza superior porque pueden hablar en nombre de los sometidos, en virtud del conocimiento que tienen de ellos: los ingleses saben qué es lo que le conviene a los indios: *pueden penetrar,*

abarcar, dar forma y significado al gran misterio asiático (p.67). De un lado, el sujeto, el conocimiento, el mando, la actividad, la masculinidad, la adultez, la normalidad; del otro, el objeto, la ignorancia, la obediencia, la pasividad, feminidad, la infantilidad, la anormalidad.

Con el tiempo el campo de estudio se define mejor, pero siempre para remarcar la opacidad del otro y la supremacía del intelectual europeo. Las ideas sobre oriente se vuelven ideas recibidas para ser *repetidas, imitadas y vueltas a imitar sin ser criticadas* (p. 149) En esta imagen de Said podríamos reconocer el concepto de iterabilidad derridiana: la repetición de las cadenas de significantes que no pueden remontarse hacia el sentido original, sino que se mantienen en el juego de la repetición y el suplemento. Said remarca que los orientalistas (en sentido estricto, como Renán, o bien en sentido general, como el Marx que escribe acerca de la superación violenta del despotismo oriental por la inevitable evolución dialéctica de los modos de producción) trabajan con entidades artificiales que refieren siempre a universales, no a identidades humanas existenciales; no son capaces de hablar sobre individuos. Hay un inquisidor en el propio lenguaje que decide lo que puede y no puede decirse: *“la acción políciaca lexicográfica de la ciencia orientalista e incluso del arte orientalista”* (p.193). Said defiende el límite externo al discurso, el cual resiste a la violencia de la generalización; ese límite está en la realidad del individuo y sus vivencias cotidianas, que el discurso debe, a su vez, ignorar. En ese juego entre la resistencia y la invisibilización, el orientalismo se inscribe a partir de la propia objetivación de la experiencia personal del autor: *“dentro de un texto debe tener lugar una metamorfosis que transforme una afirmación personal en una afirmación oficial”* (p.195)

El discurso orientalista es violento porque pretende construir su referente objetivo:

“Es inútil buscar en el orientalismo algún sentimiento vivo sobre la realidad humana, o incluso social, del oriental como habitante contemporáneo del mundo moderno” (p.216). Más adelante, encontraremos el supuesto gnoseológico de Said: la experiencia del otro debe provenir de aquello que los ojos y la mente muestre de manera inmediata. El problema del discurso orientalista consiste en que sus descubrimientos objetivos –las traducciones y la elaboración de diccionarios y gramáticas- están re-cubiertos de lenguaje y (Said retoma una cita de Nietzsche) las verdades que el lenguaje materializa son metáforas sedimentadas y esclerosadas. Las metonimias, analogías, antropomorfismo y metáforas se canonizan en virtud del uso prolongado y esa es la definición de *verdad*. Pero pareciera que en Said la

opacidad del lenguaje no es constituyente de la realidad sino de una visión degradada del oriente real. Debajo del lenguaje encubridor palpitan las realidades no dichas de las sociedades humanas, entre las cuales Said reconoce la supremacía cultural de Occidente sobre Oriente y la consecuente elaboración, por parte del más fuerte, de un discurso que esencializa la diferencia. El orientalismo imposibilita reconocer a Oriente como “*una realidad auténticamente sentida y experimentada*” (p.251) Y así logra el orientalista hacerse presente: a partir de la ausencia de Oriente. Porque el orientalismo es un discurso imperialista, explícito en el caso de la ocupación inglesa en Egipto, Mesopotamia e India: “*Lo importante era dignificar la simple conquista con una idea, transformar el apetito de más espacio geográfico en una teoría sobre la relación muy particular que existía entre la geografía, por un lado, y los pueblos civilizados por otro*” (p.259)

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la crisis de Europa lleva a una crisis del discurso orientalista, agravada por la entrada en el juego de las representaciones, de las propios orientales como agentes de su propia liberación política y económica. Surge una nueva conciencia cultural y una nueva sensibilidad. Surge un nuevo humanismo que, empero, no impidió que el orientalismo se fosilizara en su variedad islamista. Surge siempre la misma pregunta reformulada: ¿podemos desprendernos de todo discurso orientalista? Said parece oscilar entre la defensa del *lebenswelt*, del mundo de la vida previo y exterior al lenguaje, o bien la afirmación de la imposibilidad de escaparnos de la opacidad del lenguaje representacional y simbólico que nos organiza incluso a nivel vital: “*...la verdadera cuestión es saber si de hecho puede haber una verdadera representación de algo, o si todas y cada una de las representaciones, porque son representaciones están incrustadas primero en la lengua y después en la cultura, las instituciones y el ambiente político del que las hace.*” (p.322) Said se inclina ahora por la segunda opción; entonces, no estaríamos hablando de acceder a la representación única de un supuesto “oriente real”: de lo que se trata es de entender que esa representación está comprometida con la *verdad* que representa pero también con muchas otras realidades. Exige también un examen de las propias creencias para el humanista que busca abarcar una organización humana. Said plantea nuevos interrogantes: “*Pero: ¿cómo se conocen “las cosas que existen” y en qué medida “las cosas que existen” están constituidas por el que las conoce?*” (p.353) Supone que la actitud revisionista es una buena respuesta ante la esclerosis del orientalista; todos

los discursos culturalistas revisan sus estereotipos: “*Sólo los arabistas e islamistas han permanecido al margen de cualquier tipo de revisión*” (p.354) También Said requiere al orientalista “nativo”, al estudiante o profesor oriental para que se revele contra el discurso del amo, (para que hable la lengua de Calibán, coincidiría Fernández Retamar): el reproductivismo cultural construye un intelectual oriental que domina a sus compatriotas inferiores, porque los conoce, mientras sus superiores americanos lo consideran un simple informante nativo. El filósofo palestino aporta al final del libro nuevas preguntas imprescindibles⁸ y pocas respuestas, pues no es una tarea que corresponda a su objetivo. Su libro se auto-constituye en puntapié inicial para el cuestionamiento político del Orientalismo, pues hay eruditos no corrompidos por los intereses corporativos de la institución, los cuales se librarán del corsét ideológico. Finalmente, plantea una serie de consejos metodológicos: recordar que el estudio del hombre en sociedad no proviene de abstracciones sino de la experiencia concreta y de la historia; recordar siempre que estudiar la experiencia humana conlleva consecuencias éticas; guiar la erudición con la experiencia. Y ante todo, mantener una actitud de sensibilidad y respeto hacia el otro bajo estudio, renunciar a la apelación a la autoridad, reflexionar sobre el papel socio-político de los intelectuales. Y fundamentalmente, no reemplazar “orientalismo” por “occidentalismo”

EDWARD SAID Y GAYATRI C. SPIVAK: MÁS APORTES “CENTRALES AL DISCURSO POSTCOONIALISTA”

Antes de pasar al examen de las dicotomías metafísicas en la selección de textos latinoamericanos, a los que se refiere la hipótesis del presente trabajo monográfico, es importante resaltar los aportes de la intelectual india Spivak al proyecto de Said. En primer lugar, en virtud de su afinidad biográfica: Said era un profesor de origen palestino que enseñaba literatura inglesa y comparada en la universidad de Columbia (Nueva York), mientras que aquella ejerce en la misma institución y se define como una intelectual feminista, marxista y post-estructuralista. En ambos autores *subalternos* con respecto al

⁸ Ver el primer párrafo de la página 382: “¿Qué cuenta más, las diferencias culturales, religiosas y raciales o las categorías socioeconómicas y político-históricas? ¿Cómo adquieren las ideas autoridad, “normalidad” e incluso la categoría de verdades “naturales”? ¿Cuál es el papel del intelectual? ¿Será el de dar validez a la cultura y al Estado del que forman parte? ¿Qué importancia debe dar él a una conciencia crítica e independiente, a una conciencia crítica de oposición?”

intelectual reconocido por su plena pertenencia a la producción de conocimiento en el Primer Mundo, se opera un ejercicio de reflexión constante acerca del rol del intelectual y su vinculación con el objeto de enunciación. Ambos se remontan a Gramsci y ambos critican la supuesta ubicación imparcial del erudito hegemónico. Pero la crítica de Spivak va más lejos: en su texto *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* considera que planteos como el de Foucault y Deleuze sólo aspiran a reforzar el lugar privilegiado del sujeto occidental como portador de sentido, de problematizaciones válidas universalmente y de conocimiento. Estos autores desconocen la división internacional del trabajo y la materialidad de sus propios discursos, en cuanto ideológicos y académicos, es decir, la violencia epistémica del imperialismo. La autora retoma el concepto de representación de Marx, el mismo citado por Said, para desmenuzar su doble acepción, al interior del *18 Brumario*, de “re-presentar” como “poner en escena” y de “representar” como “hablar por otro”. Pensarlos como sinónimos desde donde hablan y actúan los sujetos oprimidos, por sí mismos, implica caer en el pensamiento esencialista y utópico: es rescatar una experiencia concreta y real que sólo ellos conocen y que escapa al control del intelectual orgánico. En esa línea operan Foucault y Deleuze, pero no así Marx. En estos autores franceses, el sujeto es uno e indivisible y no escindido entre sus intereses y sus acciones, ya sea variables vacías productos del disciplinamiento ya sea: “las masas lo saben perfectamente bien”. De este modo, el Otro como sujeto es inaccesible para esta corriente post-estructuralista. En cambio, Spivak escribe sobre el rol de las élites indias y su posición frente al “sacrificio de las viudas” desde su identificación como intelectual anglo-india:

“Me dirijo hacia materiales tomados de la India, porque carente de un entrenamiento científico avanzado, el accidente de mi nacimiento y educación me proveyó de una sensibilidad hacia el entramado histórico y de un instrumental en algunos de los idiomas pertinentes que son herramientas útiles para el bricoleur, especialmente si está equipado con el escepticismo marxista de una experiencia concreta como árbitro último y crítica de las formaciones disciplinares” (p.190)

La situación de *bricolage* remite al filósofo Jacques Derrida, judío-francés nacido en Algeria, y a esa mezcla de elementos diversos que construyen una identidad en la diferencia. Ante la pregunta: *¿puede hablar realmente el sujeto subalterno?*, Spivak considera que algunos aportes de la obra de Derrida son útiles para los pueblos que se

hallan fuera del Primer Mundo, pues su hipótesis gramatológica constituye un intento, tanto al interior del sujeto etnocéntrico, por limitar la definición deshumanizante del Otro, como al interior del sujeto colonizado, por resistir a su reconocimiento mediante la asimilación.

Según la exposición de Spivak, y en esto difiere de aquella de Said, Derrida logra denunciar como problema típicamente europeo, y no como problema general, la tendencia del sujeto europeo a construir al Otro como marginal al logocentrismo y al gramatocentrismo. En cambio, la deconstrucción derridiana permite al intelectual reproducir en su escritura esa voz interior que es “la voz del otro en nosotros”

¿Cuáles la relación de estas reflexiones excesivas con la figura de *lo cartaginés*?; pues que esta metáfora comparte una característica común a la situación de la mujer subalterna tercermundista tematizada por Spivak: *su mudez*. Su remisión continua a un referente degradado sólo es posible a partir de su ausencia. Se lugar vacío desde el origen permite representar algo que otros le exigen que represente. Y los autores latinoamericanos no han permanecido ajenos a esa violencia del lenguaje imperialista, a ese lugar común de sentido.

CARTAGO Y ROMA CONTADA POR APIANO: UN DESLIZ HISTORICO DE CARLOS OCTAVIO BUNGE

Carlos Octavio Bunge, al comienzo de *Nuestra América*, sostiene, *al pasar* y a propósito de explicar el carácter particular del pueblo español, que las grandes civilizaciones mediterráneas, española, griega y romana, debieron repeler continuas invasiones de otros pueblos, a causa de la riqueza de sus territorios. Este sentido común revela una deshonestidad intelectual que no tiene porqué ser pasado por alto: Grecia e Italia no se emplazan sobre territorios productivos que provean de recursos abundantes para sus pobladores; es justamente al revés: en el caso de la primera, la colonización de Asia Menor y el sur de Italia comenzó en el siglo VIII a. C. en virtud de una decisión pública de disminuir las deudas, la carestía y el exceso de población⁹. En el caso de Roma, su vocación expansionista se desarrolló de manera continua y paulatina y entró en temprano

⁹ Más aún, es importante, en cuanto pertenecientes a la cultura occidental y cristiana, la tarea de deconstruir el llamado “siglo de Pericles” o el “milagro griego” según Rodó. Recordemos que Pericles fue un político imperialista que unilateralmente expropió el oro de la Liga marítima, organizada junto a las islas del Egeo, para embellecer con monumentos públicos a Atenas. Su injusticia y arbitrariedad hacia sus aliados empujó la situación hacia la Guerra del Peloponeso.

enfrentamiento con los pueblos jónicos del Sur italiano y con los galos por el Norte. Fue su expansión la que generó la respuesta de los otros pueblos y no, como pretende Bunge, una expansión por la defensiva. Su afirmación, que se esboza al margen, como un detalle sin importancia, manifiesta un desprecio tal hacia el otro cultural, que ni siquiera intenta justificarse históricamente.

Por otro lado, Apiano fue un escritor y funcionario al servicio de Roma y de origen “asiático”. Su relato del enfrentamiento entre la República (y luego el Imperio) romana y el “resto del mundo” no permite inferir que se trate de una lucha entablada entre visiones culturales contrapuestas. El propio Apiano es ambiguo al respecto: su posicionamiento como intelectual orgánico le obliga a realizar afirmaciones esencialistas sobre la superioridad moral, política y técnica de los romanos. Pero, en ese mismo movimiento gramatológico, los pliegues del texto dejan al descubierto el relato llano de la avidez colonialista, de las declaraciones de guerra por ambiciones personales, de la necesidad de invadir sociedades ajenas para evadir las urgencias de la propia, y de la continua empresa militar para mantener simplemente ocupado al ejército de deudores y campesinos sobrantes. Tengamos en cuenta un aspecto muy importante de la conquista romana: los romanos son los antecesores del corpus orientalista: no se dedicaron solamente a expropiar los territorios y su actividad productiva a los nativos, sino que también elaboraron un corpus teórico sobre los colectivos conquistados, con el objeto de conocerlos para mejor administrarlos. Con este cuerpo de hipótesis generales, elaboraron un saber sobre su objeto donde se establecían relaciones entre el clima y los aspectos geográficos del territorio con el carácter de sus pueblos. La fórmula baconiana de *conocer para poder* ya la aplicaban, miles de años atrás, Julio César en su libro *La guerra de las Galias* y Tácito en su *Germania*.

La lectura del libro de Apiano, *Historia Romana*¹⁰, me obligó a pensar en varias cuestiones: ¿Cuál es la clave del dominio imperial?: ¿las virtudes éticas o más bien la mentira, la necesidad, la miseria, las argucias, el quebranto de juramentos, la violencia implacable, el odio, las deudas y la buena suerte? Roma y Cartago rivalizaron continuamente a raíz de los intereses expansionistas de ambas ciudades: Se enfrentaron abiertamente en 2 oportunidades, y en los períodos de “pax americana”, establecieron tratados que limitaban las áreas de influencia de ambas ciudades. La primera guerra púnica

¹⁰ Apiano, *Historia romana*, tomo I, Editorial Gredos, Madrid, 1995

se debió a los intereses de Cartago por establecer Sicilia como parte de sus colonias; la segunda, a partir de la violación de Aníbal del tratado del Ebro y del inicio unilateral de las hostilidades a partir de la ambición personal de los Barca. La tercer guerra púnica fue, simplemente, la decisión unilateral por parte de Roma de eliminar de raíz una ciudad marítima que volvía a resurgir a pesar de las exigencias draconianas que les habían impuesto los vencedores.

A lo largo del relato de Apiano sobre las expediciones de Roma contra Hispania, Cartago y Siria, se pueden leer afirmaciones prescriptivas sobre la superioridad, en clave civilizatoria, de Occidente sobre Oriente: *“El imperio de Asia no admite ninguna comparación, ni por sus gestas ni su valor, con los países más pequeños de Europa, debido a la debilidad y cobardía de sus pueblos.”* (p.48) o bien *“El imperio de Roma, en cambio, los ha sobrepasado a todos en tamaño y duración, debido a sus decisiones prudentes y a su buena fortuna...”*(p.50). Sin embargo, a medida que avanzamos en la lectura, va imponiéndose la hipótesis de que el ejército romano venció más por la crueldad y el azar que por la prudencia¹¹. El capítulo correspondiente a Iberia define al país como afortunado y lleno de grandes riquezas. De allí que, inferencia que se desprende política y lógicamente, fuera saqueada por ambos contendientes a partir de la 140 olimpíada, cuando los cartagineses disolvieron los tratados que habían concertado al final de la guerra de Sicilia. Una vía para escapar de la crisis de la política interna fue la invasión de Iberia por Amílcar Barca. Se hizo un nuevo acuerdo entre romanos y cartagineses, cuyo límite era el río Ebro. El final unilateral del acuerdo descansa sobre una concatenación de eventos: en el recelo del pueblo cartaginés a la familia Barca y su gobierno tiránico; en los intereses personales de Aníbal; en el interés de mantener ocupado al pueblo en grandes preocupaciones y temores (p-116) Aníbal miente sobre la ciudad neutral de Sagunto, la cual por el tratado de Ebro, pertenecía a la influencia de Roma, y la asedia. Esta decide no ayudarla basándose en el principio de autonomía. Los adultos mueren en la lucha, las mujeres degüellan a sus hijos y se suicidan y los sobrevivientes son torturados y asesinados. El relato sobre Iberia abunda en asesinatos en masa de tribus engañadas con promesas de paz y en ciudades asediadas

¹¹ ver p.81: *En Regio, la guarnición romana de soldados al mando de su jefe Decio “envidiando los bienes de sus habitantes, aguardaron a una ocasión en que estaban de fiesta en un día sagrado y los mataron y violaron a sus mujeres”*

hasta morir de hambre o en el asalto a sus murallas¹². En el relato de los tantos asedios a lo pueblos ibéricos, las violaciones de mujeres constituye un dato corriente, un derecho de guerra. Los cónsules romanos arrasan pueblos enteros en el convencimiento de que todo el país está repleto de metales preciosos, hecho que nos lleva a plantear el origen milenario del mito movilizador de las ciudades de oro y plata, tales como *El Dorado* americano. Estos cónsules regresan a Roma para rendir cuentas de sus actos no aprobados por el Senado, pero generalmente son exonerados de culpa y cargo gracias a la riqueza personal que acumulan¹³. Como la guerra contra los pueblos ibéricos se extiende más de lo esperado, la solución final llega con Cornelio Escipión. Venció a Numancia (8000 habitantes) por hambre, cercó la ciudad con un muro y la rodeó de sesenta mil hombres. Apiano elogia a los numantinos y describe su asesinato masivo en las páginas 183 y 184¹⁴: “*Se volvieron salvajes de espíritu a causa de los alimentos y semejantes a las fieras, en sus cuerpos, a causa del hambre, de la peste, del cabello largo y del tiempo transcurrido*”

Su descripción, al igual que la correspondiente a la caída de Cartago, recuerda a la rendición de la ciudad de *Os canudos* relatada por Euclides da Cunha:

“...espectáculo terrible y prodigioso, sus cuerpos estaban sucios, llenos de porquería, con las uñas crecidas, cubiertos de vello y despedían un olor fétido () Por estas razones aparecieron ante sus enemigos dignos de compasión, pero temibles en su mirada, pues aún mostraban en sus rostros la cólera, el dolor, la fatiga y la conciencia de haberse devorado los unos a los otros.” (p.185)

¹² Y en detalles significativos: la historia de Masinissa es digna de mención; según el mito de Apiano, traiciona a Cartago porque la novia que se le había asignado, la hija de Asdrúbal, fue otorgada por el senado cartaginés, sin consultar al padre, a Sifax, otro aliado (p.137) Y éste se alía con los cartagineses, sus antiguos enemigos y rehúsa apoyar a los romanos, sus antiguos aliados, a causa del amor hacia esta mujer llamada Sofonisba. Finalmente, Sifax le advierte a Masinissa que se guarde de esa mujer que ambos ambicionan, porque convencia a cualquiera de odiar a Roma. De este modo, Masinissa se encuentra con Sofonisba y la obliga a beber veneno si no era su voluntad entregarse a los romanos, sus aliados. Mientras Sifax muere de aflicción, Escisión le regala una corona al asesino y le dice, a modo de consuelo, que se había librado de una *mujer indigna*. (pag 261)

¹³ El cónsul Licinio Lúculo, deseoso de gloria llega a la ciudad de Cauca (Segovia), la asedia sin orden de Roma y obtiene rehenes y plata, promesa de aliado y les abren la puerta, luego de firmar un tratado de paz, para que deje una guarnición militar. Apenas adentro matan a todas las personas de edad adulta y los que huyen dejan los campos incendiados para que los romanos no arrasasen con nada previo. Nunca fue llamado a juicio por desobedecer órdenes de la autoridad senatorial (p.148)

¹⁴ p.183-184: *comenzaron a lamer pieles cocidas, como hacen algunos en situaciones extremas de guerra. Cuando también les faltaron las pieles, comieron carne humana cocida, en primer lugar la de aquellos que habían muerto, troceada en las cocinas; después, menospreciaron a los que estaban enfermos y los más fuertes causaron violencia a los más débiles. Ningún tipo de miseria estuvo ausente*

¿Cómo considerar a Escipión, a ese personaje entrañable para Cicerón y Maquiavelo, dechado de esas virtudes propias del *vir* público?, el “Africano”, el “Numantino”, el encargado de destruir a Cartago a causa de su importancia como ciudad y cabeza de un imperio, y por su situación favorable por tierra y por mar; el encargado de destruir a Numancia, ciudad pequeña sobre cuya suerte aún no había decidido el senado: ¿fue por el bien de la propia Roma?; ¿venganza personal?; ¿afán de esa gloria inmensa que se basa en grandes calamidades? El propio Apiano no da una respuesta unívoca

Aníbal gana batallas a fuerza de ingenio y argucias. Finalmente, en Cannas (sur de Italia) vence a los romanos de acuerdo a 4 estratagemas (según Apiano, no Polibio o Livio): “*la fuerza del viento, la deserción fingida de los trásfugas, la huida simulada y las emboscadas en los roquedales*”(p.232) Así permaneció en el sur 16 años y se replegó al territorio de los brucios, en la actual provincia de Consenza. Su última guarnición quedó reducida a la ciudad de Crotona. Desde allí se dedicó a saquear todas las ciudades en su retirada hacia Cartago: “*Hubo toda suerte de crímenes, violaciones de mujeres, raptos de doncellas, y todo cuanto es usual en la toma de ciudades*” (pp.235 y ss.)

Al final de la segunda guerra púnica, es el propio pueblo cartaginés el que empieza a tomar decisiones a expensas del Consejo. Mientras tanto, se firma un tratado donde se obliga a Cartago a no contratar nunca mercenarios, a convivir pacíficamente con el reino de Masinisa, el gran vencedor entre ambos contendientes, a devolver a todos los prisioneros de guerra y a entregar 1600 talentos de oro. Pero el tratado es inmediatamente violado tanto por el propio Aníbal a su llegada a territorio africano, mediante alianzas y saqueos, como por el propio pueblo, que saquea una partida de provisiones pues “*afirmaba que el hambre provocaba más conflictos que la ruptura del tratado*” (p. 264-265)

A partir de la página 267 Apiano da cuenta de los discursos legitimadores de ambos estrategas. Cuando se enfrentan Escipión y Aníbal, no se enfrentan discursos del estilo: *democracia o dictadura*, propios de la retórica griega; en cambio, ambos coinciden en que la dicotomía consiste en *dominio imperial o esclavitud*:

“*Decía Aníbal que esta contienda iba a decidir el destino de Cartago y de África toda y que, o bien serían esclavizados, caso de ser vencidos, o extenderían sus dominios en el futuro sobre aquellos que vencieran; Escipión, por su parte, manifestaba que, si resultaban vencidos, no existiría ninguna retirada segura, pero que, si vencían, acrecentarían*

considerablemente su imperio, tendrían un descanso de los trabajos presentes, una vuelta a casa y gloria en el futuro.” (pag 271)

El nuevo tratado de paz que imponía Roma, el cual incluía la entrega de 150 jóvenes en calidad de rehenes, agudizó el enfrentamiento entre las clases sociales pues “el populacho”, con *“la insensatez propia de las masas”* estaba irritado *“porque sus dirigentes, en época de hambre, preferían suministrar provisiones a los romanos, en vez de a sus ciudadanos, durante el tiempo de la tregua”*. Los “notables” o “nobles” se refugian con Masinissa y con los romanos. (p.281) Mientras tanto, Escipión consideraba necesario que una ciudad como Cartago se reconstituyera dentro de sus límites, para mantener la disciplina de las milicias romanas ante el mito del peligro cartaginés. Pero Masinissa empieza a ser incursiones contra ella y la obliga a pedir por la intervención romana. Cartago ya había recuperado poderío y población, en ese breve interregno de paz, gracias a la fertilidad de su suelo y a su situación marítima (p.292). Llegan los árbitros “imparciales” con la orden de favorecer a Masinissa. Catón el viejo , en calidad de emisario, inspecciona la ciudad y vuelve a Roma para convencer al senado de que *“Cartago delenda est”* (p.295). Sólo faltaba encontrar el pretexto: la guerra que declara Masinissa contra Cartago a causa de un asunto trivial. Útica, la ciudad rival en África, volcando el odio acumulado y aprovechando la situación, se pone a disposición de Roma. Antes de arrasarla, jugaron con su desesperación: le ordenaron entregar 300 niños de las familias más nobles como rehenes; luego les exigieron entregar todos los proyectiles y máquinas de guerra; finalmente, les ordenaron despoblar el territorio de Cartago¹⁵. Luego llegan los barcos con el ejército romano, y, junto los aliados africanos, comienza el asedio hasta su caída (pp. 349 y ss.):

“Había 3 calles que subían desde la plaza hacia ella [la ciudad fortificada de Birsá], flanqueadas por casas de seis pisos” Se combatía mediante puentes en los tejados y en las callejuelas hasta que comenzaron a quemar las casas: *“El fuego devoraba y se llevaba todo a su paso, y los soldados no derrumbaban los edificios poco a poco, sino que los echaban abajo todos juntos. Por ello el ruido era mucho mayor y, junto con las piedras, caían también en el medio los cadáveres amontonados. Otros estaban todavía vivos, en especial ancianos, niños y mujeres que se habían ocultado en los rincones más profundos de las*

¹⁵ pag 343: *“Cartago estaba condenada a ser apresada”*. Resistió hasta el final, pero la Fortuna no estaba de su lado, su mejor estratega se vendió a Escipión por *“un manto de púrpura con broches de oro, un caballo con arneses de oro, una armadura completa y diez mil dracmas de plata”* (p. 332)

casas () quemados dejando escapar terribles gritos. Otros, arrastrados desde una altura tan grande con las piedras, maderas y fuego, sufrieron, al caer, toda suerte de horrores, llenos de fracturas y despedazados. ()... los encargados de la limpieza de las calles, al remover los escombros con hachas, machetes y picas, a fin de dejarlas transitables para las fuerzas de ataque, golpeaban unos con las hachas y machetes y otros con la punta de las picas a los muertos y a los que todavía estaban vivos en los huecos del suelo () y el hombre servía de relleno de los fosos. Algunos fueron arrojados de cabeza, y sus piernas, sobresaliendo del suelo, se agitaban con convulsiones durante mucho tiempo. Otros cayeron de pie () y los caballos, al pasar sobre ellos, les destrozaban la cara o el encéfalo” Así por 6 días y 6 noches, “*pero mucho quedaba aún por devastar”* En el templo de Esculapio se refugiaron Asdrúbal, su mujer y sus dos hijos varones, junto a 900 desertores romanos. Asdrúbal¹⁶ llevó la rama de suplicante para obtener su salvación personal, y los otros que quedaban en el templo lo incendiaron y se consumieron en él. La mujer perdonó a Escipión por haber ejercido el derecho de guerra, pero insultó a su esposo por cobarde y por traidor: degolló a sus hijos y se arrojó al fuego.

“Y Escipión, al ver a una ciudad floreciente durante setecientos años desde su fundación, dueña de tantos territorios, islas y mares, tan rica en armas, naves y elefantes y riquezas como los imperios más poderosos, pero sobrepasándolos con mucho en audacia y altivez de espíritu –pues, incluso privada de las naves y de todas sus armas, resistió al hambre y a una guerra tan grande durante tres años-, cómo entonces había llegado, por fin, a su total destrucción, se dice que, al ver esto, derramó lágrimas y lamentó públicamente la muerte de sus enemigos.” (p.352) Pero eso no le impidió ordenar a sus soldados que lo devastaran todo, a excepción de los templos¹⁷

Polibio tampoco deja una buena impresión de la supuesta superioridad moral del imperialismo romano: en el tomo III de la *Historia universal bajo la Republica romana* (www.elaleph.com) se lee: “*Deplorando Polibio lo sucedido cuando la destrucción de*

¹⁶ Sobre Asdrúbal, el último tirano cartaginés, Polibio relata que “*Mientras los ciudadanos morían de hambre, se regalaba con sus amigos, dándoles suntuosos festines y llenándose el abdomen como para servir de contraste a la miseria de los demás, porque eran innumerables los que perecían de hambre o huían para evitarla. Mofábase de unos, insultaba a otros, y a fuerza de derramar sangre, intimidó de tal modo a la multitud, que ejercía poder tan absoluto como un tirano en ciudad próspera y patria infortunada.*” (p.505)

¹⁷ Sobre la miseria económica del soldado y su “vocación” vandálica, recomiendo la lectura del cuento de Gobineau, *La guerra de los turcomanes*

Corinto, recuerda, entre otras cosas, el desprecio puramente militar de los romanos a todas las obras de arte y a los monumentos públicos. Como testigo presencial de la toma de esta plaza, refiere haber visto los cuadros arrojados en el suelo y a los soldados tendidos sobre ellos jugando a los dados, y menciona especialmente el Baco pintado por Aristides, cuadro que dio origen el proverbio «Nada hay comparable a Baco», y el Hércules presa del veneno de la túnica que le envió Deyanira. No he visto este último, pero sí el Baco, colocado en el templo de Coros en Roma, obra de gran belleza, que quedó destruido en el incendio de dicho templo. (518)

Esta transcripción extensa, y en cierta medida innecesaria, persigue el objetivo de resaltar la tragedia del pueblo cartaginés. Considero que el relato de las atrocidades cometidas y de los sufrimientos de los pueblos arrasados por la expansión de otros pueblos imperialistas, deben conducir a una reflexión sobre las certezas heredadas. Desde nuestra situación marginal en Occidente también estamos atravesados por los discursos que proclaman nuestra filiación al faro de civilización hacia el mundo, es decir, el Imperio Romano. Y esta organización funcionó también a modo de mito coagulante de intenciones, en las propuestas de resurgirlo a lo largo de los siglos. Nuestro horizonte de sentido está atravesado de ideas recibidas en las cuales subsiste la visión del “*buen imperialismo*” como sinónimo de “*avanzada de los ideales superiores sobre los inferiores*”. Nos olvidamos, al decir de Said, de las realidades existenciales afectadas por la idealización. Pero los textos de Apiano y de Polibio, historiadores “mestizos” ellos también, retratan la conquista romana como una historia más de saqueos y violaciones de mujeres, como un devenir que iguala a bárbaros y civilizados. Sin embargo, los autores latinoamericanos que examinaremos, abusan de la *metáfora de lo cartaginés* para enaltecer el referente oculto, la otra cara del espejo donde se refleja el buen romano, y así expresar un discurso nuevo, enmarcado en el movimiento antiimperialista de las primeras décadas del siglo XX.

METÁFORA DE CARTAGO EN QUESADA Y RODO

Según Martín Bergel¹⁸, a partir de 1920 emergen discursos novedosos en ciertos círculos intelectuales argentinos: junto al “*suicidio de los bárbaros*” en Europa, que instala la visión urgente de “*la decadencia de Occidente*”, se observa desde Latinoamérica la injerencia de Norteamérica en la región. Surge un discurso americanista, pero de raíz latina, al calor del movimiento reformista de 1918, la recepción del arielismo y la inversión del *orientalismo*. El recurso a este corpus teórico había operado, hasta el momento por la negativa, en autores como Sarmiento o Bunge. El *orientalismo* resultaba operativo porque permitía aplicar en América los conceptos construidos por los eruditos europeos en el otro extremo del mundo, fundamentalmente el pesimismo biológico y el determinismo racial. Pero el relativismo cultural y la teoría de los ciclos culturales abrían el juego discursivo a nuevos referentes no occidentales. El surgimiento del discurso latinoamericanista coincide con el “despertar de Oriente”, de la mano de la Revolución de octubre. Pero esa despertar, que traslada a Oriente más bien hacia su extremo, especialmente a India y China, sigue presa de los ideales del *Orientalismo* clásico: el resurgir de los ideales democráticos en un ciclo cultural nuevo que superó la instancia del “*despotismo asiático*”. Ahora bien, al interior de los autores latinoamericanos, el “despertar de oriente” no implica superar la dicotomía metafísica entre nosotros –los occidentales- y ellos –los orientales. No se expresa literalmente pero sí a través de la metáfora: el tópico retórico de “lo cartaginés”.

La pregunta acerca de qué somos en este ocaso de Europa, lleva a reflexionar sobre nuestra América: un toponímico nos identifica, más aún, nos pertenece por esencia. La respuesta que me interesa es la inaugurada por José E. Rodó en su libro de 1900, *Ariel*. La recepción de las ideas del autor uruguayo se denomina *arielismo*, ideas que se continúan en libros como *La raza cósmica* del mexicano José Vasconcelos, en 1925, pero también en la lectura que hace Quesada de los ciclos culturales de Spengler, en 1926. Rodó¹⁹ opera una recepción curiosa: extrae de un escritor anglosajón, el incunable William Shakespeare, las ideas básicas para fundar la dicotomía entre ese mundo anglosajón, que enaltece lo inferior y lo elemental, parafraseando a Martínez Estrada, o “los bajos estímulos de la

¹⁸ Bergel M., *Un caso de orientalismo invertido*, revista *Prismas*, N°10, 2006 (pp.99-117)

¹⁹ Rodó, José: *Ariel*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1976

irracionalidad” y el mundo latino, “el imperio de la razón y el sentimiento”. Obsérvese que el primero sigue el mandato del puro instinto animal, pues ni siquiera le está reservado la primacía de la sensibilidad, como en el caso de las dicotomías metafísicas entre la masculinidad y la feminidad. A medida que se avanza en la lectura del Ariel, asistimos a nuevas caracterizaciones de la diferenciación ontológica entre ambos mundos irreconciliables. Esta idea también es un ideal, una utopía que debe ser materializada en la realidad por la juventud esclarecida y viril: no es posible evitar el avance de la democracia de las masas (Rodó señala que el aristocratismo de Renán²⁰, promotor de la destrucción del régimen democrático, es un ideal compartible pero insensato), pero sí contraponer a su irrefrenable mediocrización (una denuncia que Rodó comparte con Stuart Mill) un criterio elitista, ético y estético, para que gobiernen los mejores. Y esa tendencia a igualar hacia abajo, hacia lo inferior, está representada por la democracia de los Estados Unidos de Norteamérica: el utilitarismo que, combinado con el ascetismo calvinista, desdeña el culto desinteresado al saber, que parcela la unidad de la naturaleza humana y se detiene sólo en su aspecto material, que procura el conocimiento especializado, “el automatismo de una actividad”, que sólo rinde culto al trabajo. Pero este triunfo de la democracia, “la entronización de Calibán” constituye sólo el momento necesario que prepara las condiciones materiales para el advenimiento de Ariel, el imperio del sentimiento estético y de la razón, “el dominio de la *calidad* sobre el *número*”, “la consagración de la jerarquía” y la heroicidad de los espíritus más excelsos. La dicotomía entre Calibán, “el estilo de vida

²⁰ Said dedica parte del capítulo 2 a Ernest Renán y su creación del laboratorio filológico. El semítico como protolengua deviene objeto de estudio desde Renán. Las investigaciones lingüísticas de Renán sobre el semítico en 1848, por ejemplo fueron expresadas en un estilo que pretendía demostrar su autoridad en gramática y anatomía comparadas y en teorías raciales. Con él, la filología adquirió un poder sistemático e institucional Renán solidificó el discurso oficial del orientalismo, sistematizó sus intuiciones y estableció sus instituciones intelectuales. Adaptó el orientalismo y la filología a la cultura general de su época y reconoce en ésta última a la ciencia imprescindible para conocer los asuntos humanos y resolver los grandes problemas sociales. Da por supuestas la desigualdad de las razas y la dominación necesaria de la mayoría sobre la minoría. Porque el filólogo entiende la naturaleza humana, la inevitable división del hombre entre razas superiores e inferiores. Y este estudio filológico le permitía hacer enunciados generales sobre los árabes y los judíos, sobre las razas y la religión: el semítico era una ficción que apelaba a la decadencia cultural y a la degradación moral y biológica frente a la dominación europea.

americano” y Ariel, el desarrollo de la perfección humana basada en la educación integral del individuo, se vuelve progresivamente furibunda. De este modo, no tarda en aparecer el ejemplo de Cartago. En la página 25 observa que “el resultado de un exclusivo objeto impuesto a la acción” empequeñece y atenta contra la naturaleza humana, como puede observarse en Fenicia (Cartago era una pueblo de fenicios, nativos del actual Líbano), cultura que sacrificó su sensibilidad y su pensamiento a la actividad comercial; de la misma manera, Esparta sacrificó su espíritu a la guerra (pues en Rodó, la dicotomía entre Lacedemonia y Atenas es tan operativa como el enfrentamiento cultural entre el mundo anglosajón y el latinoamericano). La *mise en escene* está preparada: a la vida *calibana* debe agregarse el orgullo de raza y el exclusivismo que distinguía a Roma (p.70), sino tiende a momificarse, como los imperios asiáticos (p. 85, donde Rodó se revela como buen lector de los eruditos orientalistas). La oposición entre Ariel y Calibán, en ese sentido aristotélico de distinguir entre éste, la causa material indeterminada sobre la cual opera aquel, aportándole la forma, se entiende de manera perfecta en el ejemplo del alfabeto: descubrió su utilidad el fenicio, una sociedad mercantil, pero debía ser apropiado por una civilización superior, la griega, para convertirlo “en el medio de propagar su más pura y luminosa esencia” (p.83) . En la página 88 su occidentalismo lo lleva a festejar la destrucción de Cartago: Babilonia y Nínive fueron ciudades inmensas, pero cuantitativamente, y no tienen la grandeza de Atenas (no desde el punto de vista de los occidentales, sino desde el punto de vista de la humanidad). Así, “*De las piedras que compusieron Cartago, no dura una partícula transfigurada en espíritu y en luz*” El comentario es cruel pero también falaz: los romanos cubrieron con sal las ruinas de la ciudad para que la vida no volviera a surgir en ese espacio, mas no pudieron evitar que los *espíritus* de los asesinados perturbaran el sueño de la legión comandada por el padre de Julio César, que acampaba un siglo después cerca del lugar: así se crea la nueva Cartago, ciudad donde se educa la gran figura del cristianismo, Agustín de Hipona. Y en la página 90 se atreve a comparar la ciudad de Buenos Aires, su grandeza material y civilización aparente, con el final que tuvieron Tiro, Sidón y Cartago, es decir, aniquilada. A continuación, recomienda a la juventud de esta ciudad predicar “el evangelio del desinterés a los fenicios”. Influenciado por el orientalismo, a través de Renán, Quinet, Michelet y Macaulay, vuelve a los orígenes de la espiritualidad en la hoguera del *arya* para trazar su continuidad en Platón y San Francisco: mil veces vencido por Calibán,

Ariel resurge porque significa el triunfo de “*la idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres*” (p.97), ideales imposibles de comprender por los espíritus fenicios.

Ernesto Quesada, por su parte, dictó una conferencia en 1926, en la Universidad de San Andrés (ciudad de La Paz, capital de Bolivia), sobre la teoría de los ciclos culturales que pocos años atrás, entre 1918 y 1922, el filósofo alemán Oswald Spengler²¹ había terminado de crear. Quesada presenta, en su recepción de la teoría spengleriana, la dicotomía Ariel o Calibán, bajo la figura de “*faz cartaginesa*”: acercándose al final de la conferencia, antes de la parte en que se lamenta de que Bolivia no aproveche la abundancia de mano de obra baratísima que significan las culturas nativas en barbecho, comenta el error de los europeos de concebir que sólo ellos poseen civilizaciones. El mismo Spengler no admitía su propia tesis de los ciclos culturales, pues consideraba a la cultura americana como un apéndice de la europea: “... *exagerando su carácter materialista y la subordinación de toda actividad al pensamiento en dinero, típico de todo estadio de decadencia cultural. Contesté [recordemos que el escritor argentino tenía un intercambio de ideas tête-a-tête con el filósofo alemán] que posiblemente ese razonamiento era aplicable a América anglosajona, que parecía complacerse en cultivar sólo la faz cartaginesa de la civilización, es decir, la concentración y manejo de la riqueza, intensificando toda su actividad en la industria, el comercio y la banca, como si la vida –fuera del dinero- no tuviera otros motivos dignos de atención; pero que no lo era en el caso de Latino-América...*” El fragmento desprende un aroma típico de *arielismo*, describiendo la decadencia del mundo anglosajón en cuanto organismo moribundo que se aferra sólo al dinero, al más crudo materialismo. Ahora bien, podemos considerar que el discurso relativista de Quesada no puede desprenderse de la influencia eurocéntrica contenida en la metáfora orientalista de *lo cartaginés*. Porque Cartago no alude a un determinado ciclo cultural que se desarrolló con acuerdo a condiciones específicas de espacio y tiempo, y

²¹ Según E. Said, Oswald Spengler pasa, como todos los orientalistas que tratan del islam a finales del siglo XIX, desde una evaluación social implícita a una valoración cultural general. Ellos trataron al islam no como una abstracción antropomórfica, sino como una cultura político-religiosa sobre la cual se podían extraer las grandes generalizaciones. El proyecto intelectual del filósofo alemán se basó en tipificaciones del orientalismo: “Sus ideas sobre una personalidad de mago (tipificada en el oriental musulmán) inspiraron *La decadencia de Occidente* (1918-1922) y la “morfología” de culturas por la que abogaba”

que quizás, al igual que las comunidades precolombinas, sucumbió de manera inevitable ante el conquistador, el cual solamente cumplió el papel secundario de acelerar su muerte. Por el contrario, Cartago representa una verdad trans-histórica y eterna que alude siempre a la degradación de una cultura o a su decadencia, en virtud, asimismo, de una determinada verdad sobre la esencia de la Cartago real e histórica.

CONCLUSIONES

El Orientalismo es un fantasma que recorre el mundo, difundido ahora de manera muy efectiva mediante los medios audiovisuales. Una película actual llamada *300* recrea la batalla de Platea, donde miles de persas al mando de Jerjes se enfrentaron con una vanguardia de espartanos dirigidos por Leonidas. El guión no tiene ningún fundamento histórico, sino que se basa en una historieta: de esta manera, y bajo el pretexto de pertenecer al campo de la ficción y la fantasía, la película despliega los tradicionales tópicos del orientalismo europeo y norteamericano. Como en el epígrafe de Paul Valery, los persas son presentados como unos monstruos, *literalmente*, y Jerjes no es más que un hermafrodita calvo lleno de *piercings*. Los persas pelean con deformes, elefantes, rinocerontes, magia y hasta soldados chinos, mientras Jerjes tiene su cuartel general en un harén donde se despliegan más tópicos orientalistas: mucho placer, sensualidad de mujeres en éxtasis, y escenas de besos lésbicos. Los espartanos en cambio, sólo tienen para oponer “*el milagro griego*”: el valor de una sociedad de soldados libres y no de esclavos, los ideales de *razón, justicia, esperanza, libertad, orden, leyes y lógica*.

Pero el orientalismo también sobrevive en los intelectuales que podrían no someterse a la seducción de sus certezas heredadas. Es el caso de Jorge Semprún, un español sobreviviente del campo de concentración de Buchenwald, cercano a la Weimar de Goethe. En su libro *La literatura o la vida* retrata, en clave biográfica y existencial, el horror de la experiencia la muerte, re-presentada por el olor a carne quemada, la perplejidad ante *el mal radical*, la certeza de pertenecer al mundo de los muertos y no de los vivos. Sin embargo, el final del libro se vuelve declamativo y *orientalista*: Semprún no vive la experiencia del mal radical como un resultado lógico de la deshumanización extrema de los discursos nacionalistas y racialistas europeos. En cambio, supone que el mal radical que construyó lo

campos de concentración nazis coexiste en nuestra naturaleza humana junto a la vocación por una existencia auténticamente creadora. De este modo, Alemania, cuya lengua legó a la humanidad cantidad de literatura inolvidable, es un país que sobrevivió a los dos totalitarismo más execrables: el nazismo y el bolchevismo. Y así se convierte en el faro que irradia hacia el resto del mundo el ideal de la democracia europea. ¿A qué responde esta conclusión? Al hecho de que existe un terrorismo que no es propio de la existencia humana sino que pertenece ontológicamente a una cultura enfrentada a la nuestra: el terrorismo islámico. El discurso orientalista opera aquí de manera casi imperceptible: consiste en referirse a experiencias humanas, a términos existenciales, cuando se trata de exculpar el mal radical ocasionado por los “hombres” de “clase media” y “piel blanca” de Europa central, mientras las experiencias de violencia que originan otras culturas se definen en términos esencialistas y ontológicos, enmarcando ese mal radical en un fenómeno irrepetible e inconmensurable, propio del carácter del colectivo que lo ha ocasionado.