

PROLEGÓMENOS PARA EL ESTUDIO DE LAS NOCIONES CIVILIZATORIAS ORIENTALISTAS OPERATIVAS EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO LATINOAMERICANO: EL CASO DE CHILE DECIMONÓNICO

DOUGLAS KRISTOPHER SMITH¹

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1304-0362

Universidad de Chile y Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
dougsmj@hotmail.com

Recibido: 08 de diciembre de 2015

Aceptado: 10 de mayo de 2016

Resumen:

Este artículo pretende esbozar una serie de apuntes y reflexiones acerca de las nociones civilizatorias orientalistas en el pensamiento político latinoamericano, enfocándose en los letrados radicados en Chile, a mediados del siglo XIX, para indagar en la instauración de ciertas jerarquías de legitimidad sociocultural, y las subjetividades que éstas inferiorizan y marginan, para constituirse a sí mismas sobre la base de nociones construidas acerca del sujeto otro. Lejos de ser un estudio exhaustivo de la obra de cada autor mencionado, este artículo intenta identificar los parámetros discursivos que condicionan su escritura y subyacen a sus idearios. El objetivo del presente es primero, demostrar una línea de pensamiento informada por las nociones europeas/francesas sobre el otro oriental «bárbaro», contrapuesto al sujeto occidental «civilizado», apropiadas por la élite intelectual latinoamericana, y segundo, plantear un abordaje traductológico, el que permitirá entender mejor las contradicciones inherentes al caso enfocando en su contexto de emergencia.

Palabras clave: Civilización, Orientalismo, traducción, Chile, letrados

Notes towards a Study of the Orientalist Notions of Civilization Operating in Latin American Political Thought: The Case of Nineteenth Century Chile

Abstract:

This article outlines a series of notes and reflections on the orientalist notions of civilization in Latin American political thought, focusing on the *letrados* in mid-nineteenth-century Chile in the aim of interrogating the establishment of hierarchies of sociocultural legitimacy

¹ Maestría en Estudios Hispánicos de la Universidad Concordia y traductor profesional. Es estudiante de doctorado en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile y Docente de traducción en el Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.



Madrid - 2016
Johanna Orduz

and the subjectivities that they inferiorize and marginalize in constituting themselves on the foundation of notions constructed about the other. Far from being an exhaustive study of each author mentioned, this article pinpoints the discursive parameters that condition their writing and underlie their ideas therein. The aim is, first, to demonstrate a line of thought informed by the European/French notions of the “barbarous” oriental other in opposition to the “civilized” western subject appropriated by the Latin American intellectual elite, and, second, to propose a translational approach, making it possible to better understand the contradictions inherent to the case at hand by focusing on its context of emergence.

Keywords: Civilization, Orientalism, translation, Chile, *letrados*.

Prolegómenos para o estudo das noções civilizatórias orientalistas operativas no pensamento político latino-americano: o caso do Chile durante o século XIX

Resumo:

O presente artigo pretende esboçar uma série de notas e reflexões sobre as noções civilizatórias orientalistas no pensamento político latino-americano, focando nos *letrados* residentes no Chile em meados de século XIX, no intuito de interrogar sobre estabelecimento de determinadas hierarquias de legitimidade sócio-cultural e as subjetividades que estas inferiorizam e marginalizam, por seu turno, constituindo-se a si mesmas com base em noções acerca do sujeito outro. Longe de ser um estudo exaustivo da obra de cada autor mencionado, o artigo busca identificar os parâmetros discursivos que condicionam sua escrita e subjazem a seus ideários. O objetivo do presente texto, portanto, é, em primeiro lugar, demonstrar uma linha de pensamento informada pelas noções europeias/francesas sobre o outro oriental «bárbaro» em contraposição ao sujeito ocidental «civilizado», apropriadas pela elite intelectual latino-americana. Em segundo lugar, trata-se de propor uma abordagem *tradutória* que busca uma melhor compreensão das contradições inerentes ao caso, enfocando no seu contexto de emergência.

Palavras-chave: Civilização, Orientalismo, tradução, Chile, *letrados*.

*Presque tous les hommes savent lire et compter, en France
on compte à l'époque 40% d'analphabètes, ainsi que les soldats
qui débarquent sont en général moins instruits que les
«sauvages» qu'ils viennent civiliser*

—René Vautier, Citando al Comandante Claude-Antoine Rozet de 1833.

*¿De qué sirvió al hombre del pueblo el saber leer? De motivo para
verse ingerido como instrumento en la gestión de la vida política,
que no conocía; para instruirse en el veneno de la prensa electoral,
que contamina y destruye en vez de ilustrar; para leer insultos,
injurias, sofismas y proclamas de incendio, lo único
que pica y estimula su curiosidad inculta y grosera.*

—Alberdi (1915, p. 78)

Los debates sobre la cultura en América Latina se han centrado tanto en lo moderno y lo no moderno, lo pre-moderno y la modernidad alternativa o periférica, en la cultura occidental que convive con la no occidental, en su mezcla que forma una nueva «raza» (Vasconcelos, 1925), hibridez (García Canclini, 1990), una convivencia de constantes tensiones (Cornejo Polar, 1994) o un proceso de transculturación (Rama, 1982). Pero, ¿cómo se pueden entender las jerarquías de legitimidad sociocultural y lo que éstas dejan inferiorizado y marginado para constituirse a sí mismas sobre la base de nociones construidas acerca del otro? La cuestión de la modernidad tiene, desde luego, un lugar importante en estos debates, sin embargo, la idea de la civilización euro-occidental versus sus múltiples antítesis no occidentales se sitúa claramente en el núcleo de la crítica y el quehacer culturo-nacional de los intelectuales «letrados» del siglo XIX en su momento histórico. Si la modernidad se veía como una meta deseada para el futuro, pues la civilización (entendida como «Occidental») fue la herramienta con la que ésta se impondría². Entonces, ¿qué implicaciones tendría eso para el estudio de las sociedades latinoamericanas?

Este estudio pretende esbozar una serie de apuntes y reflexiones que insten a la

² Aquí se plantea que si la modernidad era una cosa por alcanzar, es decir, una realidad futura y/o un proceso inacabado, pues la civilización sería una herramienta *conceptual* (en vez de la modernización como proceso) para intentar alcanzarla. En uno de los pocos estudios al respecto, Cristina Rojas (2002) identifica la correlación la civilización y la violencia en caso de Colombia decimonónica, lo cual es clave para entender la civilización como imposición.

indagación del fenómeno de las nociones civilizatorias orientalistas (dos conceptos que se explicarán a continuación) en el pensamiento político latinoamericano, enfocándose en ciertos letrados radicados en Chile a mediados del siglo para así plantear los términos de una discusión de corte intelectual. Por lo tanto, el

presente escrito tiene, en realidad, dos objetivos, los cuales, consisten en: primero, demostrar una línea de pensamiento altamente informada por las nociones europeas/francesas sobre el otro oriental contrapuesto al sujeto occidental, nociones apropiadas, reinterpretadas y empleadas por la élite intelectual latinoamericana (usando a Chile como estudio de caso) posteriormente a las primeras independencias de principio del siglo XIX; y segundo, plantear otra perspectiva sobre esta implantación que desafíe el binario imitación vs. reapropiación de algo que luego se vuelve propiamente latinoamericano a través de un prisma traductológico, el que permitirá entender mejor las contradicciones inherentes al caso.

Uniformidad en la diferencia, la civilización como marcador de los parámetros discursivos liberales

Luego de las independencias latinoamericanas a partir del año 1810, la tarea de la construcción nacional fue adoptada por un conjunto de intelectuales letrados que se esforzaron, por medio del ensayo, en imaginar (en el sentido de las

comunidades imaginadas³) las formas socioculturales «legítimas» de las nacientes repúblicas que aún carecían de una hegemonía consolidada. Estos intelectuales eran, en su gran mayoría, liberales, por lo menos en el ámbito ensayístico, en el sentido de su adherencia a los ideales renacentistas de la iluminación europea, principalmente la francesa⁴.

Los «letrados», como plantea Ángel Ramos en *La ciudad letrada*, componen un

³ Benedict Anderson (1983), plantea que la construcción del estado administrativo muchas veces precede la del nacionalismo, el que luego actúa como una fuerza aglutinante permitiendo la continuación del Estado en forma de una nueva diada más duradera, la del Estado-nación. Más importante aún es que, en el cuarto capítulo, éste sitúe las primeras tentativas exitosas de ello en las naciones criollas de las Américas. Los letrados contribuían a la consolidación de las nuevas repúblicas que ya existían como entidades políticas pero carecían de una hegemonía sociocultural.

⁴ Este estudio no pretende profundizar en los sentidos del liberalismo ni la complejidad de su variante latinoamericana, lo cual daría para su propio estudio aparte. Lo que aquí resulta interesante es el liberalismo en tanto fenómeno que constituye una comunidad intelectual en el plano social.

grupo intelectual que emerge en el vacío político que dejado al final (como entidad política por lo menos) de la colonia (1998, p. 23). Estos intelectuales, que se proyectaban desde las ciudades latinoamericanas más «modernas», las que veían como las fronteras del proyecto civilizador (1998, p. 24-5), estaban altamente vinculados con el poder político (algunos llegaron a ocupar altos cargos) y su producción textual tuvo un impacto en el quehacer político y, sobre todo, urbano (o de urbanización) latinoamericano, hasta tal punto que Rama califica a la ciudad

latinoamericana como un «parto» de los idearios que éstos promulgaban, inspirados en lo acontecido en Francia (e Inglaterra y EEUU en menor medida) en aquella época (1998, p. 11-2).

Aunque no exista una lista oficial de quiénes eran los «letrados», varios de los que se aceptan como tal, (y sus contemporáneos que al menos se incluyen en, pero que comparten, un mismo plano sincrónico escritural con éstos), vivían y escribían desde Chile. Esto, más allá de la necesidad de delimitar, deja entrever que la elección de examinar el caso chileno no es gratuita sino que se justifica por esta confluencia de intelectuales letrados de diferentes países latinoamericanos (junto sus pares chilenos) que allí estuvieron, haciéndola una tierra propicia para investigar la elaboración coyuntural de ciertas ideas que han tenido importantes efectos hasta hoy en día. Paradójicamente, Chile, en ese entonces, era gobernado principalmente por conservadores, quienes lograron una estabilidad política única (la denominada

⁵ Había claramente más apertura para los extranjeros que no le competían al gobierno en los planos del poder político nacional. Los intelectuales liberales chilenos tenían sus propios espacios opositores, como es la conocida Sociedad de la Igualdad, creando una extraña situación entre ellos y los liberales letrados que tenían, en mayor parte, una cercanía amistosa con los poderes estatales chilenos.

«República Portaliana», por el político y empresario Diego Portales quien tuvo un rol preponderante en el conservadurismo chileno), la cual ofrecía una oportunidad a los letrados (a algunos por lo menos⁵) para la promulgación de sus idearios ideológicos y programáticos para el

estado nación que se estaba construyendo, frente a las pugnas por el poder político y las inestabilidades sociales en países vecinos (Argentina y sus caudillos siendo tal vez el caso más emblemático) que carecían de un monopolio del poder coercitivo.

Las ideas de cinco «letrados» serán examinadas en el presente escrito, a saber: Domingo Faustino Sarmiento, Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, Benjamín Vicuña Mackenna y Francisco Bilbao. Cabe apuntar que, de ninguna forma, se pretende realizar un estudio exhaustivo de cada autor (lo cual ocuparía varios artículos en sí) sino una investigación de algunos de sus escritos más importantes y/o ciertas fuentes secundarias que profundizan en la obra de estos autores para mapear cómo éstos plantean el futuro de las sociedades latinoamericanas en base de una noción de la civilización y sus exterioridades. Sin ningún afán de obviar, borrar o restar las diferencias que había entre estas cinco figuras⁶, este trabajo busca identificar, en cambio, algunas ideas de sus obras y/o discursos principales que contribuyeron a establecer un marco discursivo común.

El orientalismo como paradigma de comprensión del otro, la civilización como mecanismo de sometimiento

La construcción de los estados naciones latinoamericanos se llevó a cabo en un complejo tejido socio-histórico en tierras que contaban con sociedades muy desarrolladas que habían permanecido durante tres siglos bajo el dominio colonial. En una doble maniobra de oposición a lo «español»⁷ y de acercamiento a lo «occidental», los pensadores de las naciones latinoamericanas, criollos en su mayor parte, se esforzaron en concebir un sujeto nacional legitimado a través de una serie de valores sociales inspirados por una noción de la civilización de la ilustración europea⁸. Aquello ha sido examinado también por Roberto Fernández Retamar quien –recurriendo a los textos de cuatro de los mismos letrados aquí discutidos– señala que éstos «no quieren ser ya españoles o portugueses de ultramar, *porque pretenden ser occidentales de ultramar* [...] sin más diferencia que

⁶ Varios más se podrían haber añadido a la lista también, sin ir más lejos, José Victorino Lastarria y otros integrantes de la Sociedad de la Igualdad que agitaban por los ideales liberales en la sociedad chilena. Sin embargo, la idea aquí es demostrar un hilo conductor que une a figuras que de algunas u otra manera tenían férreos debates públicos, como es el caso entre Sarmiento y Bello, Sarmiento y Alberdi, o entre éstos y Bilbao y Vicuña Mackenna (de la Sociedad de la Igualdad) que vivieron el exilio por acciones armadas contra el presidente Manuel Bulnes cuyo ministro y sucesor conservador, Manuel Montt, era amigo de Sarmiento.

⁷ Como plantea Alejandro Vera, para los intelectuales post-independentistas «lo español» era asociado con el atraso, cuyos restos en la cultura de las nacientes repúblicas había que criticar y desvalorizar (2010).

⁸ La asociación del otro americano con lo que luego llegaría a entenderse como oriente (distinción se explicará a continuación) empezó anteriormente, durante la colonia. Lauren Beck (2013), señala que hubo una transformación representacional en la que se «interpretó» a los indígenas a través del panorama simbólico del moro de la reconquista. Por otra parte, como señala Santiago Castro-Gómez, a partir de la «globalización» de las ideas científicas de la ilustración, hubo un incipiente proceso de orientalización a finales del siglo XVIII, como se evidencia en un pasaje que éste cita del fraile Joaquín de Finstrand: «Semejantes a los árabes y africanos que habitan los pueblos meridionales, tales son los indios, mulatos...» (2005, p. 76). Aun así, el orientalismo y la civilización como parte de un mismo ideario son mucho más presentes en general en el pensamiento de los intelectuales post-independentistas.

la de encontrarse del otro lado del océano» (1978, p. 22, subrayado del original). Por ejemplo, como dice Juan Bautista Alberdi, en *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* publicado en Valparaíso en 1852:

Con la revolución americana acabó la acción de la Europa española en este continente; pero tomó su lugar la acción de la Europa anglosajona y francesa. Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y francesa. Pero siempre es Europa la obrera de nuestra civilización. (Alberdi, 1915, p. 86)

Asimismo, esta noción fue elaborada en contraposición a una supuesta realidad otra «oriental». En este sentido, este escrito plantea que la idea del otro interno al territorio latinoamericano, indígena en su mayor parte, fue elaborado *a partir de* la noción del otro oriental, es decir, como el lente a través del cual se entendía a éstos. La obra más destacada de Domingo Faustino Sarmiento en *Facundo, Civilización y barbarie: Vida de Juan Facundo Quiroga* – (una de la obras latinoamericanas más conocidas de su época) que aborda el asunto de una cierta barbarie que estaría detrás del despotismo que aqueja la Argentina del presidente Rosas y los caudillos locales (por lo que Facundo Quiroga sirve de ejemplo), problema que no tendría remedio sino mediante la civilización de la población – identifica a los indígenas que atacan a los supuestamente indefensos colonos como «Beduinos Americanos» (2006, p. 18). Los describe al estilo de los campesinos de la pampa, o gauchos, como teniendo «caras cerradas de barba, estos semblantes graves y serios, como los de los árabes asiáticos» (2006, p. 24); sin dejar de lado los vaivenes entre la realidad de estos y la ciudad, fuente de la civilización para Sarmiento, la que habría que extender:

Hay algo en las soledades argentinas que trae a la memoria las soledades asiáticas; algunas analogía encuentra el espíritu entre la pampa y las llanuras que median entre el Tigris y el Éufrates... a Buenos Aires, y la caravana de camellos que se dirige hacia Bagdad o Esmirna. (2006, p. 17)

El punto de inflexión o, más bien, de comparación es de igual manera el «Oriente» para los que se encontrarían en las filas opositoras a Sarmiento en Chile, como señala Alejandro Fielbaum:

Mientras allí el oficialista Sarmiento lee la autoridad conservadora aliada con el progreso, el opositor Bilbao considera, desde Santiago, que el nuevo orden sigue recayendo en el autoritarismo. Esa diferencia, sin embargo, parte de un supuesto conceptual común: afirmar la civilización, denegar la barbarie.

El mismo Bilbao, en «América en peligro», describe su entorno regional/continental a través del mismo lenguaje simbólico, es decir el de una oposición entre los desiertos de nómadas y las ciudades ilustradas.

Tierra adentro, en América, si exceptuamos a México, Bogotá y alguna ciudad de Bolivia, es en general lo más atrasado, es el desierto, la barbarie, el espíritu local, la aldea, la pasión del villorrio entre los que se llaman civilizados, y los instintos de la tribu entre los bárbaros o poblaciones nómadas. (citado en Fielbaum, 2014, p. 14-5)

Sin embargo, ¿cómo podemos entender esta comparación tan ligeramente aplicada a un contexto que no es el de oriente, según se entendía en el sentido común de los países imperiales y sus ex-colonias (el mundo árabe/musulmán y luego el «Lejano» Oriente)? Sostengo que esto se explica por el hecho de que el ideario liberal de la época estaba altamente influenciado por el orientalismo contemporáneo, producto del conocimiento que florece en pos de las exploraciones académicas principalmente por parte de Francia e Inglaterra luego de sus hazañas coloniales. El orientalismo⁹, específicamente el que plantea Edward Said en su libro homónimo en 1978, es una institución que se ocupa del «Oriente» como objeto, para hablar y validar perspectivas sobre ello, enseñarlo y, en última instancia, dominarlo (1978, p. 3). Según Said, el Orientalismo tiene tres manifestaciones principales: [1] en las codificaciones epistemológicas (académicas, literarias); [2] en los imaginarios geográficos vinculados a la empresa colonial; y [3] la instalación de dos polos binarios que se sostienen el uno al otro (sin perder su disparidad de poder). Es justamente en esta tríada que radica el uso del orientalismo por parte de los letrados, el saber/conocer para dominar – ya sea por el uso de la violencia del estado contra el que asimila como en Sarmiento, o de manera más «civilizada»/no bélica en Bilbao – o sea: el saber sobre los egipcios que plantea Balfour como justificante de la administración colonial¹⁰, el «conocer» como matriz del racismo colonial que describe Fanon¹¹ y el «saber del otro» que plantea Julio Ramos con respecto a la obra de Sarmiento (2009, p. 78).

En este sentido, se sostienen los planteamientos de Said en cuanto a los aspectos epistemológicos de la tríada aún más en el ámbito latinoamericano, pues, el deseo de colonizar los territorios y personas que todavía no están bajo la ley del estado (2), en otras palabras, la civilización, y la necesidad de sostener la narrativa que los letrados plantean a través de un binario cuyo opuesto confirma lo planteado (3) hacen que sea preciso ocupar ciertas nociones que ya sirven para eso (1) y que siguen siendo igual de erróneas que en el contexto de dónde venían. Así lo plantea

⁹ Said mismo deja en claro que él plantea una definición específica que no abarca todos los usos del término, que tiene una larga y compleja historia.

¹⁰ “We know the civilization of Egypt better than we know the civilization of any other country. We know it further back; we know it more intimately; we know more about it. It goes far beyond the petty span of the history of our race”. (Said, 1978, p. 32)

¹¹ En su ensayo *Racisme et culture* Fanon plantea una noción de racismo que se basa en el «conocer» al otro subordinado (pensando en situaciones coloniales) ejerciendo así poder sobre su subjetividad y sociedad a través de simplificaciones culturales que se imponen al dicho sujeto colonial y se enseña en la metrópoli imperial.

Roberto Fernández Retamar en su crítica tajante a Sarmiento, por haber caído en la trampa del binarismo del colono y su opuesto que vuelve a reaparecer en *Ariel* de Rodó – aunque esta vez bajo la amenaza de Estados Unidos como nuevo imperio – cuando dice que «no hay tal hombre», es decir, ni hay Calibán, ni hay bárbaro, más allá de la imaginación colonial (2003, p. 28).

De hecho, la relevancia de la cuestión del orientalismo en el contexto latinoamericano se evidencia a través de su inversión. Como señala Walter Mignolo, el Occidentalismo era parte de la columna vertebral de la idea de América, ya que la extensión de la cultura dominante de Europa, permitía que, a través de sus primeras colonias en las «Indias *Occidentales*» se constituyera un bloque geográfico con el que podía articularse. Es justamente eso lo que plantea Mignolo, que el occidentalismo sería la antesala, la creación de un locus de enunciación que posibilitaría el orientalismo 300 años más tarde (2005, p. 34-5), y sobre el cual llegó a constituir la idea de lo occidental hasta casi concretizarlo en el plano del sentido común, como algo que se da por sentado. Aun así, aunque el argumento de Mignolo resulta potente, habría que matizar el uso del vocablo «occidente» para etiquetar el despliegue colonial, pues tanto la idea de occidente y como la de Europa sólo cobran el sentido que discutimos hoy en día posteriormente cuando se conciben a contrapelo de lo «oriental».

No obstante, en el siglo XIX la operatividad del occidentalismo se evidencia en los discursos políticos de Benjamín Vicuña Mackenna. Éste, sin escrúpulos, justifica repetidas veces el uso la coerción violenta del estado para alentar la «*Pacificación de la Araucanía*» (1860-83), instalando una pertenencia hereditaria a la antigüedad occidental a la hora de hablar sobre la guerra contra los mapuche. Como señala Alejandra Bottinelli Wolleter:

«Delenda est Carthago!» voceaba ante el senado romano cada vez que concluía un discurso, el legendario censor Catón el Viejo, allá por el 150 A.C. Enemigo acérrimo de la potencia púnica, para Catón no se trataba de vencerla, sino de destruirla, de arrasarla, de borrarla de la faz de la tierra....

«Delenda Arauco!», nos sorprende leer en un discurso del diputado Benjamín Vicuña Mackenna en el parlamento chileno, en 1868. (2009, p. 107)

Como se puede apreciar, según esta lectura, Vicuña Mackenna se identifica con lo «Occidental» que va a combatir y «civilizar» al otro «salvaje». Pero éste también usa una serie de descripciones altamente características del discurso orientalista, a saber: «el indio [...] no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque sólo adora los vicios» («Primer discurso sobre la pacificación de Arauco», en Bottinelli, 2009, p. 116). Sin embargo, Vicuña Mackenna (una vez más en sus discursos políticos) alude a algo más complejo que simplemente arrasar y matar, a una tarea que parece proceso disciplinamiento del estado:

Se trata de la obra más grande que nos sea dada hoy acometer a los chilenos. *La de integrar la patria; la de incorporar en la nacionalidad chilena la salvaje* pero poderosa nacionalidad araucana, que en principio es una misma, pero en el hecho está todavía muy lejos de ser una verdad. («Quinto discurso sobre la pacificación de Arauco», en Bottinelli, 2009, p. 113, subrayado mío)

Aquí se nota un cambio de una mera descripción del otro, a algo más activo, más propio a esta noción de la civilización. Es algo que se parece a lo que Julio Ramos señala como una de las diferencias más significativas entre Sarmiento y Bello (más de sus debates públicos sobre la eficacia de la gramática y las letras como aparato disciplinar), a saber; Bello hablaba desde una «modernidad deseada» por Sarmiento, el que se esmeraba en describir al otro dejando ver la barbarie, en el sentido de que éste y su gramática normativa buscaban formar «sujetos disciplinados; sujetos de ley» sometidos al orden. Vicuña Mackenna busca lo mismo con los mapuche – sometimiento o guerra – es decir la civilización.

Sería preciso, a estas alturas, preguntarnos por el significado de la civilización¹².

¹² Esta noción ha sido debatida, estudiada y repensada tanto que no sería posible hacernos cargo de toda su historia y genealogía aquí. Cabe señalar simplemente que existen varios campos o conceptualizaciones del objeto en cuestión, dos de los cuales no corresponden al uso de la «civilización» en el presente artículo, a saber; la comparación de sociedades complejas («Occidente» y sus «otros») que emerge a partir del siglo XX con la proliferación de la etnología y la antropología euro-metropolitanas (Mazlish, 2004, p. 91) y la noción –anteriormente antropológica y retomada en las últimas décadas, principalmente por parte de pensadores ambientalistas y anarquistas– de que se trata de la domesticación (véanse, por ejemplo, Abdelrahim 2013 o Jensen 2006).

Pero primero, veamos su palabra complementaria (en los usos modernos), la barbarie. Este vocablo remonta hasta la Antigua Grecia donde se usaba para denominar a los extranjeros y esclavos, es decir, como plantea Aristóteles en su obra *Política*, la gente que, aunque no carezca de sentido por completo como los animales, tiene la palabra vacía y balbucea, ejecuta y no piensa (Lepe-Carrión, 2013, p. 66). Por otra parte, la civilización es una palabra

relativamente nueva, que remonta al siglo XVIII. Rodrigo Karmy Bolton, profundizando en un escrito de Émile Benveniste, señala que la palabra aparece escrita en 1756, en un escrito del Marqués de Mirabeau de Mirabeauito de 1756, en plena iluminación francesa. Para el Marqués, la civilización consiste en «la dulcificación de las costumbres, la urbanidad, la cortesía y los conocimientos divulgados de manera que observen las buenas formas y ocupen el lugar de leyes de detalle». Sin embargo, nace la civilización mucho después de la idea de la *civilité*, entonces se presentaría con un carácter menos político a la vez que más policial y regulatorio de la vida pública, de las «costumbres» (2012, p. 183).

La importancia de indagar en la historia del concepto de la civilización, considerando que «no es sólo que el paradigma de la *civilisation* penetre en la modernidad sino que ésta misma, se torna la época de la *civilisation*» (Karmy, 2012: 184) tiene que ver con el giro que se dio entre la colonia y la república,

lo cual corresponde a la época que Enrique Dussel denomina la «segunda modernidad». Para Dussel, el sistema de explotación y acumulación material, una «primera modernidad» es lo que desencadena una serie de eventos que le proporcionan una ventaja material a Europa haciendo que cambie su sociedad hacia lo que normalmente se entiende como lo moderno:

Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del «Sistema-mundo»). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el «lugar» de «una sola» *Historia Mundial...* España... como primera nación «moderna» abre la primera etapa «Moderna»: el mercantilismo mundial. (1993, p. 46)

Si la modernidad, por lo menos en términos materiales y económicos, nace antes de lo que se planteaba, lo que sí nace con la segunda modernidad, lo que distingue lo «ibérico» de lo «europeo» es justamente esta idea de civilización, creando una perfecta confluencia para los letrados, como es el caso de Andrés Bello que consideraba esta segunda modernidad civilizatoria como una instancia de «policar» las malas costumbres a través de la disciplina de las letras:

Paso, señores, a aquel departamento literario que posee de un modo peculiar y eminente la cualidad de *pulir las costumbres; que afina el lenguaje, haciéndolo un vehículo fiel, hermoso, diáfano, de las ideas;* que, por el estudio de otros idiomas vivos y muertos, nos pone en comunicación *con la antigüedad y con las naciones más civilizadas,* cultas y libres de nuestros días; que nos hace oír, *no por el imperfecto medio de las traducciones siempre y necesariamente infieles,* sino vivos, sonoros, vibrantes, los acentos de la sabiduría y la elocuencia extranjera; que, por la contemplación de la belleza ideal y de sus reflejos en las obras del genio, *purifica el gusto, y concilia con los raptos audaces de la fantasía los derechos imprescriptibles de la razón* (1843, subrayado mío).

Más allá de la imitación versus la apropiación: un paradigma traductológico

¿Pero cómo podemos entender la imposición de unos valores culturales reinterpretados y reterritorializados en América Latina provenientes de un territorio que no aceptó a ésta como su par (a diferencia de América del Norte) sin caer en un debate irresoluble acerca de si se trata de la imposición de una cultura foránea por parte de una élite colonial que buscaba dominar a la mayoría de la población que le era «diferente» o una apropiación en un contexto singular de algo que proviene viene de las potencias que dominan geopolítica y económicamente a los mismos apropiadores (letrado)? La salida de esta dicotomía tendría que dar cuenta de estos dos fenómenos. Además, a eso cabe añadir que

la reproducción cultural de algo «igual» en contextos ajenos es improbable, por no decir imposible, pero esto no quita la tentativa imposición de una serie de valores determinados «superiores» de procedencia extranjera que se impusieran por sobre inmensos sectores de la población, sin su aprobación previa, de lo que geográficamente se llama hoy en día América Latina. Entonces, ¿cómo se puede entender esta apropiación e implantación sin caer en simplificaciones?

Yo propongo que sea a través de la traducción. Es más, no sólo la traducción como el traslado de significados de un texto rearticulados a través de los significantes de otra lengua, sino que también vista por el lente de un concomitante dúo de *transferencia* y *transformación* de significantes ajenos reconfigurados a lo local. Me explico, Salah Basalamah plantea la traducción como una combinación de transferencia lingüística y transformación transmitiva (4) porque, tanto este autor como Lawrence Venuti, miran la traducción como un proceso derivativo que no crea su producto *ex-nihilo* (Basalamah, 2009, p. 3), sino que, en palabras de Venuti, tanto el texto extranjero como la traducción «consisten en diversos materiales lingüísticos y culturales que ni el escritor extranjero, ni el traductor originan» (1995, p. 17).

Los cinco intelectuales en cuestión proceden a tomar un objeto ajeno y lo modelan, lo transforman hasta que tenga sentido en donde lo están colocando.Cuál sería la escritura de Sarmiento sino una tentativa desordenada, pero directa, de traducir entre su lugar geográfico y el trasfondo de sus idearios:

Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resultará de la descripción de las grandiosas escenas naturales, y sobre todo, de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena [...] lucha imponente en América. (Sarmiento, 2006, p. 27)

Julio Ramos también considera la escritura de Sarmiento como una especie de traducción, con una definición de la misma que coincide con lo que plantea Basalamah y Venuti, en tanto consiste en un «traslado y transformación». Pero éste refiere al Sarmiento que escribe sobre el otro, el Gaucho, el indígena, etc. Yo añadiría que lo mismo se debe extender a sus escritos (y a los de sus contemporáneos) sobre la civilización, sobre las buenas maneras, sobre la cultura de la que se sienten parte, pues esto también se realiza desde un locus de enunciación intencionalmente constituido a partir de nociones anteriores.

Esto no es para venerar o alabar a Sarmiento ni a sus contemporáneos como próceres que tanto hicieron en situaciones tan adversas, no. De hecho el proyecto civilizador/modernizador, aunque varía en forma entre personas y grupos políticos, fue altamente violento. Éste buscaba seguir adelante la colonización sin la colonia, en un contexto jurídico/político que, a diferencia de la colonia de la Corona, estaba repleto de derechos.

A esta luz, Roberto Schwarz plantea también la idea de la traducción, en este caso, de ideas liberales en el Brasil decimonónico, cuya élite todavía se sustentaba económicamente con el trabajo esclavista (2014, p. 153). Pero este autor termina concluyendo que estas ideas estaban fuera del lugar, pues se refiere a derechos de la persona en un contexto de esclavitud, en que «Brasil põe e repõe idéias européias, sempre em sentido impróprio» (2014, p. 160).

Sus planteamientos destacan varios aspectos importantes. Primero porque llaman la atención sobre las contradicciones inherentes al liberalismo de la época, y también porque no dejan espacio para la respuesta de que se trate de malas traducciones a partir de malas interpretaciones. No cabe duda de que estos intelectuales (sobre todo los que aquí se examinan) sabían de lo que estaban escribiendo y hablando. Sin embargo, a deferencia de Schwarz, yo sostengo que las ideas no tienen lugar que les sea propio, pero sí tienen historia y un contexto de emergencia.

Es más, uno podría concluir que lo que pasaba en Brasil, y en otras partes de América Latina, correspondería a un microcosmo de lo que igual sucedía a escala global. Como plantean los intelectuales de la inflexión modernidad/colonialidad/ decolonialidad, el despojo de ciertas sociedades posibilitó (la colonia) el progreso de otras (la modernidad), es decir «la noción de ‘colonialidad’ vincula el proceso de colonización de las Américas y la constitución de la economía-mundo capitalista como parte de un mismo proceso histórico iniciado en el siglo XVI», y que esto dejó un patrón de poder, saber y ser que configuró las sociedades posteriores (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 19). En el ejemplo de Brasil no había un océano entremedio. Es más, la colonia y la modernidad no estaban (y no están) intrínsecamente ligadas a grandes territorios, sino que se reproducían en distintas escalas en distintos lugares y momentos. Por lo tanto, el liberalismo que convive con la esclavitud en Brasil no está fuera de lugar, sino sólo más cerca que el liberalismo en Europa de los esclavos en sus colonias fuera de la metrópoli.

Cambiando la perspectiva: Comentarios finales

Para volver al orientalismo, se preguntarán ¿qué se gana con un término que

¹³Es decir, las denominadas «traveling theories» que se suelen aplicar a todo, muchas veces gratuitamente.

tanto ha «viajado»¹³, aplicándolo a un contexto que, al parecer, no figuraba en el horizonte del mismo Said? Pero

esto nos devuelve a la problemática de la traducción que se plantea en el presente. Es decir, como es sabido, el efecto del orientalismo es que Europa/Occidente se constituye a sí mismo constituyendo a otro oriental. En cambio el orientalismo decimonónico de los letrados no tiene un carácter de constitución, sino de comprensión de una idea pre-existente, para la construcción de algo todavía

en curso: las naciones latinoamericanas. Sarmiento y sus contemporáneos entendían bastante bien que los procesos de colonización que habían llevado a Europa a su grandeza y que tenían que «traducir» ciertos aspectos la misma para conseguir semejantes resultados.

Varios autores se han pronunciado con respecto al orientalismo en América latina. Silvia Nagy-Zekmi escribe, por ejemplo, que «la teoría saidiana ofrece un marco apropiado al escrutinio del proceso de descolonización» (2008, p. 18-9). John Beverly, por su parte, habla de una doble maniobra en ciertas líneas de crítica cultural latinoamericana, una que «acusa a la ‘teoría’ de orientalizar el sujeto latinoamericano [pero] no puede o no quiere ver adecuadamente la orientalización que ha operado y opera aún en la cultura letrada latinoamericana» (2005, p. 23). Y finalmente Christian Teófilo da Silva plantea que el «Indigenismo e orientalismo são, na verdade, expressão ideológica de um movimento ideológico mais abrangente do qual o indigenismo seria o correspondente latino-americano do orientalismo» (2012, p. 24) y que «O indigenismo consiste, portanto, numa ideologia que converte o ‘índio’ em sombra civilizatória do Estado nacional no plano do discurso» (2012, p. 22).

Por lo tanto, el orientalismo, como idea, no tiene lugar, sino historia y contexto de emergencia (el trato europeo hacia lo que se asocia con el territorio de lo que se llama el «próximo oriente»). De hecho, el orientalismo como fenómeno, como ideario, como mecanismo, sirvió para constituir un sujeto y una cultura latinoamericanos legitimados por parte de los letrados, el que colmó de sentido al precioso objeto que usaban de batuta tanto para escribir como actuar más allá de la pluma: la civilización.

Como se anunció en un principio, el presente escrito se trata de una serie de apuntes y reflexiones, y no pretende ofrecer conclusiones contundentes. En cambio, se trata de pensar la inferiorización social a través de lo anteriormente planteado para descentrar la modernidad como núcleo del asunto –trabajo que ha iniciado el grupo de modernidad/ colonialidad/ decolonialidad– y considerar las posibles implicaciones de tal cambio de foco hacia la traducción para futuros estudios. Dentro de lo mucho que falta por ser indagado, en relación con lo que se ha expuesto, y apuntando hacia otras perspectivas que no se abarcan todavía, resaltan por las menos estas siguientes problemáticas: ¿cómo el orientalismo civilizatorio ha sido resistido, subvertido y negociado por parte de los sujetos que éste ha deslegitimado? y ¿cómo esta noción de la civilización, y el bagaje colonial que trae consigo, se relaciona con la época neoliberal actual?

Bibliografía

- Alberdi, J. B. (1915). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: La Cultura argentina.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. New York: Verso.
- Beck, L. (2013). *Transforming the Enemy in Spanish Culture: The Conquest Through the Lens of Textual and Visual Multiplicity*. Amherst, New York : Cambria Press.
- Basalamah, S. (2009). *Le Droit de traduire: Une Politique culturelle pour la mondialisation*. Arras : Artois Presses Université.
- Bello, A. (1843). Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile el día 17 de septiembre de 1843 (sin número de página). Disponible en: <http://www.uchile.cl/portal/presentacion/historia/4682/discurso-inaugural>
- Beverly, J. (2005). El latinoamericanismo después de '9/11'. *Asian Journal of Latin American Studies*. 18(2): 19-30.
- Bottinelli Wolleter, A. (2009). «El oro y la sangre que vamos a prodigar»: Benjamín Vicuña Mackenna, la ocupación de la Araucanía y la inscripción del imperativo civilizador en el discurso público chileno. En: R. Gaune y M. Lara (eds.), *Historias de racismo y discriminación en Chile*. (pp. 107-125). Santiago de Chile: UQBAR Editores.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- Fanon, F. (1969). Racisme et culture. En: *Pour la révolution africaine, Écrits Politiques*. (pp. 37-52). París: Maspero.
- Fernández Retamar, R. (1978). Nuestra América y el occidente. En: *Latinoamérica, Cuadernos de cultura latinoamericana, 10.*, México: Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fernández Retamar, R. (2003). *Todo Caliban*. San Juan: Ediciones Callejón.
- Fielbaum, A. (2014). Las fronteras de la civilización. Francisco Bilbao y la filosofía en la ciudad. *La Cañada*. 5: 160-181.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Karmy Bolton, R. (2012). El nómos de la civilización. En: P. González y D. Melo, *Diálogo y diversidad: Quinto encuentro del diálogo de civilizaciones*. (pp. 179-200). Coquimbo: Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones.

Lepe-Carrión, P. (2013). Civilización y barbarie. La instauración de la «diferencia colonial» durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como «diferencia cultural». *Andamios*. 9(20): 63-88.

Nagy-Zemki, S. (2008). Buscando el Este en el Oeste: prácticas orientalistas en la literatura latinoamericana. En: S. Nagy-Zemki (ed.), *Moros en la costa: orientalismo en Latinoamérica*. (pp. 11-21). Madrid: Iberoamericana.

Mazlish, B. (2004). *Civilization and Its Contents*. Stanford: Stanford University Press.

Mignolo, W. (2005). *The Idea of Latin America*. Malden: Blackwell Publishing.

Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.

Ramos, J. (2009). *Desencuentros De la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana.

Rojas, C. (2002). *Civilization and Violence: Regimes of Representation in Nineteenth-Century Colombia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Sarmiento, D- F. (2006). *Facundo, civilización y barbarie: vida de Juan Facundo Quiroga*. México D.F.: Editorial Porrúa.

Smith, D. K. (2012). Sarmentine orientalism in Chile. Ponencia presentada en el congreso *Between Indigeneity and the Transnational: Place and Mobility in Latin America and the Caribbean*. The Canadian Association for Latin American and Caribbean Studies, University of British Columbia, Okanagan. Kelowna, Canada. 19 de mayo.

Schwarz, R. (2014). *As ideias fora do lugar: Ensaio selecionados*. São Paulo: Penguin.

Silva, C.T. (2012). Indigenismo como Ideologia e Prática de Dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada. *Latin American Research Review* 47(1): 16-34.

Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica*. Madrid: Agencia Mundial de Librería.

Vautier, R. (s.f.). Déjà le sang de mai ensemencçait novembre. *René Vautier en Algérie: 15 Films de René Vautier, 1954-1988*.

Venuti, L. (1995). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London: Routledge.

Vera, A. (2010). «¿Decadencia o progreso?: La música del siglo XVIII y el nacionalismo decimonónico.» *Latin American Music Review*. 31(1): 1-39.