

## **El pensamiento político periférico: los “motivos” y los aportes de la periférica**

**Eduardo DEVÉS VALDÉS<sup>1[1]</sup>**

### **1- Presentación**

Este trabajo es continuación y proyección de investigaciones realizadas hasta ahora sobre pensamiento latinoamericano y chileno<sup>2[2]</sup>. En nuestra historia de las ideas las propuestas identitarias y modernizadoras constituyen los polos de un movimiento pendular que se ha mantenido a lo largo de más de 150 años. Se trata ahora de determinar (o de explorar, al menos) hasta que punto algunas tesis extraídas de estas investigaciones pueden ser válidas o útiles más allá de América Latina. Para ello he formulado la noción “pensamiento periférico”, como aquel que surge luego de la expansión colonial, en el seno de una intelectualidad que siente (advierte, acusa) la presencia de otra sociedad más exitosa (poderosa, influyente) que, en la mayoría de los casos, está ejerciendo una invasión militar aunque no es capaz, no desea simplemente, reproducir en la periferia el modelo de sociedad que vive el centro.

Ahora bien, la ampliación del ámbito espacio-temporal de estudio más allá de Latinoamérica y en un período más extenso que el cubierto por la república en América Latina, permitirá formularse interrogantes sobre la circulación de las ideas, cuestión particularmente relevante para elaborar teorías globales sobre la cuestión de la recepción-reelaboración del discurso así como la relación entre redes intelectuales y campo cultural, entre otras cuestiones.

### **2- Marco Teórico**

a. a. Definiciones:

Entendemos por “pensamiento” un quehacer intelectual, plasmado normalmente en escritos, compuesto por un discurso donde se formulan proposiciones o ideas que tienen pretensión de verdad. Se distingue del quehacer de las ciencias porque el “pensamiento” combina formulaciones en indicativo con otras en imperativo, tratándose de un discurso con carácter normativo. Se distingue de las mentalidades porque se plantea en un mayor nivel de formulación teórica y de las sensibilidades, por el carácter conceptual que asume.

Entendemos, para este efecto, “pensamiento político” como aquel que se refiere al espacio público, aunque no es necesariamente un pensamiento que se refiere a la polis. En ocasiones, alude al ámbito local o a lo nacional, a lo regional, a lo continental, a lo global. Se trata de un pensamiento que quiere pensar lo público como realidad y como proyecto: una visión de mundo y un deseo de mundo. Se

---

<sup>1[1]</sup> Investigador Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. edeves@lauca.usach.cl

<sup>2[2]</sup> Véase DEVÉS, Eduardo: **El pensamiento latinoamericano en el siglo XX**, Biblos – Dibam, Buenos Aires, 2000 y DEVÉS, Eduardo. PINEDO, Javier y SAGREDO, Rafael: **El pensamiento chileno en el siglo XX**, F.C.E. – IPGH, México, 1999.

trata de un pensamiento que concibe (critica o propone) la sociedad como totalidad, estructuralmente, concibiendo la interrelación entre aspectos políticos, económicos y culturales. En tal sentido se trata de un tipo de pensamiento que sólo se genera hace unos pocos siglos, durante la modernidad.

Por “pensamiento político periférico” entendemos un tipo de pensamiento volcado hacia lo público, que se expresa como parte de una condición (situación) cultural periférica, pudiendo ser ésta ni militar ni económicamente subordinada. La condición periférica se expresa en la dialéctica fascinación / rechazo, imitación / diferencia o modernización / identidad. Esta dialéctica es la clave definitoria de tal género de pensamiento. En consecuencia este pensamiento supone la noción de estructura en la medida que esta clave es la estructuradora de los contenidos, que pueden ser formulados en idiomas europeos, en árabe, en náhuatl o suahili. De ahí que, para este efecto, no para otros, sea irrelevante si somos o no occidentales. La clave es que pensamos periféricamente. Supone también la noción de estructura en otro sentido, en la medida que concibe la sociedad donde emerge como articulación de aspectos políticos, económicos culturales, imaginando allí un cambio estructural realizado o realizable sea como modernización sea como reidentitarización.

b.      b.                      Período:

Estas mismas definiciones nos llevan a la demarcación del período a estudiar. Por una parte, nos indican la época donde ha surgido la posibilidad de pensar el cambio estructural de una sociedad y por otra nos indican la época de la expansión europea y sobre todo la expansión colonial. Ello sin menoscabo que puedan citarse algunas excepciones premodernas.

En la historia del pensamiento no siempre existió la capacidad de concebir una sociedad en términos estructurales. Esto sólo ocurre en el momento que se comienza a imaginar la posibilidad de transformación estructural, concibiéndose la sociedad como compuesta de numerosas dimensiones entrelazadas, donde el cambio de una implica el cambio de las otras.

Es un hecho, que el género de pensamiento “estructural” existe en la ilustración de la segunda mitad del siglo XVIII, tanto en su forma “central” (Francia) como en su forma “periférica” (España, México, Rusia). Probablemente se gesta unidamente al surgimiento del Estado moderno. Es también un hecho que existía una manifestación “ideal” anterior en las utopías del siglo XVI y una pronto manifestación en los reglamentos coloniales ibéricos del mismo siglo. Pero este género de pensamiento no se encuentra, por ejemplo, en Maquiavelo.

El pensamiento periférico, como un pensamiento que se pregunta y/o se responde, por la posibilidad de imitar a la sociedad que está ejerciendo la influencia cultural, surge una vez que ha aparecido la capacidad de pensar estructuralmente una sociedad y pensarla en términos programáticos y no solo utópicos, como lo había hecho T. Moro, por ejemplo. Pero no sólo eso, es necesario que en el ámbito de la periferia cultural, madure una intelectualidad suficientemente enterada del mensaje de la sociedad influyente, a la vez que con suficiente autoconciencia de la diferencia como para formularse la pregunta por la posibilidad de imitar o no, ahora programadamente, a la sociedad influyente. Por ejemplo, ello no se produce en América Latina durante los siglos XVI y XVII y quizás solo a fines del XVIII y en quienes son exiliados. Parecen ser los jesuitas expulsados residentes en Europa y unos pocos científicos más, quienes entre 1780 y 1810 se formulan este problema y apuntan algunas opciones: Clavijero, Alegre y Molina, entre otros. Enfrentados al

discurso que descalifica la realidad americana se proponen la cuestión de la diferencia.

c. c. Clasificación:

Para ordenar el pensamiento periférico utilizaré la clasificación que sigue, inspirándome más bien en criterios lógicos que históricos. Con ésta se pretende clasificar formas de razonamiento más que obras o autores. Es frecuente que un autor, incluso en una misma obra y con mayor razón en distintas obras, puede sostener posiciones diversas.

El pensamiento periférico se divide en:

1. 1. Uno, más filosófico, que se pregunta por las condiciones de posibilidad o por las maneras posibles y por las categorías y métodos para pensar la situación periférica (o la condición periférica) así como el significado o alcance de ésta.
2. 2. Otro, más programático, que propone una acción sobre la sociedad periférica. Este segundo tipo, a su vez, se subdivide en dos: a) uno que propone la imitación, que también se ha llamado “modernizador” y b) otro, que propone la diferenciación y que se ha llamado “identitario”.

Tanto la opción 2a, por la imitación – modernización, como la opción 2b, por la diferencia – identitaria, pueden dividirse en tres posibilidades: 2a 1 para asociarse, 2a 2 para independizarse, 2a 3 para dominar; 2b 1 para asociarse, 2b 2 para independizarse, 2b 3 para dominar.

### 3- Los saros en Africa occidental hacia 1900

A continuación se expone, siguiendo el interesante artículo de R.L. Okonkwo sobre “El nacionalismo cultural en el período colonial”<sup>3[3]</sup>, el caso de los “saros” en África occidental hacia 1900 y el surgimiento de lo que se ha llamado el “nacionalismo cultural”, una posición identitaria de manifiesta reacción contra el modelo de civilización occidental que Inglaterra como metrópoli había propuesto durante el siglo XIX.

Okonkwo plantea que en Sierra Leona se creó el primer centro de actividades de los misioneros en el África occidental británica. El Fourah Bay College establecido en 1827 fue la única institución de altos estudios de su tiempo en aquella región. Así los nigerianos, ganianos y creoles fueron a Freetown a estudiar. Su educación y amistad creó una clase de intelectuales africanos.

La primera generación de nigerianos ilustrados fue conocida como los “saros”. Habían sido originalmente capturados como esclavos en las primeras décadas del siglo XIX. La marina británica, que patrullaba el Atlántico, para detener el tráfico ilegal de esclavos, los recuperaba enviándolos a Sierra Leona. Allí eran educados en la civilización europea y en la religión cristiana.

En la década de 1840, éstos comenzaron a regresar a Nigeria. Se asentaron en las áreas costeras ejerciendo como médicos, abogados, comerciantes y clérigos. Regresaron con nombres occidentales como Thomas Babington Macaulay, Samuel Crowther, John Randall, James Johnson.

Imitaban el estilo de vida europeo de modo que sus entretenimientos incluían bailes de disfraces, cricket, espectáculos teatrales, conciertos, representaciones, soirees y tertulias. Efectuaban elaboradas bodas, con vestidos adornados con plumas, con medias, guantes, abanicos y parasoles. Los regalos de bodas incluían tarjetas de visita de Marruecos y bandejas de oro para los quesos<sup>4[4]</sup>.

La ridiculización por parte de los europeos fue un gran golpe para los antiguos discípulos. Los europeos vieron una caricatura y una burla en los africanos vestidos con chistera y polainas. Los saros, que ansiaban el reconocimiento de la sociedad europea, se sintieron profundamente heridos por el creciente movimiento de discriminación y segregación racial a la vuelta del siglo. El menosprecio sufrido hizo que los saros se cuestionaran su asociación con el modo de vida europeo. Comenzaron a ver su destino aliado al de sus hermanos del interior. En 1910 la antigua sociedad de Lagos se había dividido ya en dos grupos: los blancos y los negros.

El nacionalismo cultural se desarrolló a fines del siglo XIX en África occidental. El movimiento incluyó a la elite en la mayoría de las ciudades costeras: Freetown, Cape Coast, Accra y Lagos. Se caracterizó por el renacimiento cultural y por el resurgimiento del interés en la cultura africana tradicional.

---

<sup>3[3]</sup> OKONKWO, R.L.: “El nacionalismo cultural en el período colonial”, en CHUKWUDI EZE, Emmanuel: **Pensamiento africano. Ética y política**, Bellaterra, Barcelona 2001

<sup>4[4]</sup> En relación a este punto Okonkwo cita el texto de Michel Echeruo: **Victorian Lagos: Aspects of nineteenth – Century Lago’s life**”, Macmillan, Londres, 1977.

Como un símbolo de su nuevo sentido de la identidad esta elite abandonó los nombres que le habían dado los misioneros, adoptando nombres africanos. En Nigeria el reverendo David B. Vincent se convirtió en Majolo Agbebi. Otros mantuvieron sus apellidos pero adoptaron nombres africanos. George William Johnson se convirtió en Oshokale Tejumade Johnson y J. Augustus Payne lo hizo en J. Otomba Payne. En Freetown, William J. Davis adoptó el nombre de Orishatukeh Faduma.

Otro signo de la nueva conciencia africana fue el hecho de vestir trajes tradicionales africanos en lugar de los victorianos. En Freetown, los creoles organizaron en 1887 una sociedad para la reforma del vestido, para alentar a otros a abandonar la ropa europea.

El nacionalismo cultural tuvo un renovado interés en los logros de la sociedad tradicional africana escribiéndose numerosos trabajos acerca del arte, la religión y la historia. A este respecto Okonkwo cita a Mojola Agbebi quien publicó una colección de adivinanzas en yoruba; a Samuel Johnson y su **Historia de los yoruba**; a J.O. George con sus **Anotaciones históricas sobre el país de los yoruba y sus tribus**; a Otomba Payne y su **Tablas de los principales acontecimientos en la historia de los yoruba**; a Casely Hayford con **Instituciones nativas en la Costa de Oro** y a J.Mensah Sarbah: **Leyes en uso entre los fanti**.

La educación fue un área de crucial importancia para los nacionalistas culturales. Trataron de establecer sus propias escuelas donde enseñaron la cultura tradicional, las lenguas nativas y la historia de África. Adelaide Casely Hayford fundó la Girls Vocational School, en Freetown (1923-1940), para que las estudiantes desarrollaran el orgullo de su raza y el amor por su país. Introdujo la enseñanza de las artes tradicionales como el tejido y el hilado, para que se promoviera y apreciara el arte africano. Por su parte J.H. Casely Hayford, esposo de Adelaide, insistió en la necesidad de una universidad africana, quería situarla en el interior, cerca de la verdadera cultura africana. Abogaba para que tuviera cátedras de historia africana y lenguas africanas. Eduard Wilmot Blyden (1832-1912) de Liberia, llamado el “padre del nacionalismo cultural”, subrayó la importancia de una universidad indígena para contrarrestar los dañinos efectos de los viajes que los africanos hacían al extranjero. Se pronunció también contra los intentos de los misioneros europeos de destruir la cultura africana. En 1891 en Lagos abogó por la creación de una iglesia africana independiente, libre del control de los europeos y de los misioneros.

Numerosos periódicos de Sierra Leona, de Costa de Oro (Gana) y de Nigeria exhortaron a la elite ilustrada a que abandonase su servil imitación de la cultura europea y a que se volviera africana. John Payne Jackson, editor del **Lagos Weekly Record** llamó al africano europeizado “algo anodino, un libelo en su país y una mancha en la civilización”.

Los nacionalistas culturales creían que los africanos no estaban retrasados con relación a los blancos ni eran inferiores. Cada raza era única y tenía un destino independiente y una contribución que hacer a la civilización mundial. El mayor peligro para un africano ilustrado sería, por tanto, perder su peculiar genio africano. Era un ser espiritual. La naturaleza profundamente religiosa del africano y su humanismo podrían servir como antídoto contra el materialismo de Occidente. El modo de vida africano era, en muchos sentidos, superior al europeo. Blyden aplaudía los principios cooperativos de la vida campesina africana. J.E.

Casely Hayford, por su parte, veía en África una fuerza moral que traería paz al mundo.

#### 4- Motivos y paralelismos

Pueden detectarse numerosos “motivos” propios del pensamiento periférico en las ideas de los saros, que sin duda tienen paralelismos en el pensamiento africano mismo, así como en el pensamiento latinoamericano de esa época o de otras, pero también en el pensamiento ruso y eslavo más en general, en el pensamiento indio, en el árabe y/o islámico, en el chino y japonés.

Los motivos que emergen del texto de Okonkwo pertenecen al tipo 2-A, tratándose de propuestas de acción de corte identitario, sin poder determinarse estrictamente si apuntan a la asociación, a la independencia o a la dominación.

Estos motivos son:

1. 1. La idea de diferencia como no aceptación de la idea de atraso.
2. 2. El planteamiento sobre la necesidad de una educación que contemple la realidad cultural e histórica de la región.
3. 3. La propuesta en torno a preocuparse por la historia propia y/o reescribir la historiografía desde la perspectiva periférica.
4. 4. La denuncia de la imitación como una perversión.
5. 5. La reivindicación del derecho o el deber de ser fiel al genio propio, a la peculiaridad.
6. 6. La insistencia en la necesidad de conocer las culturas autóctonas o sobrevivientes a la invasión efectuadas por los colonizadores.
7. 7. La idea de recuperar manifestaciones culturales autóctonas (idioma, vestuario, nombres, artesanías) que estaban siendo olvidadas o que habían sido dejadas de lado por vergonzantes o bárbaras.
8. 8. La propuesta en torno a la necesidad de cultivar artes y artesanías autóctonas como maneras de reivindicar una estética alternativa.
9. 9. La denuncia del materialismo o “eficientismo” del centro como perversión.
10. 10. La reivindicación de trazos culturales autóctonos o propios como superiores a los venidos del centro o practicados en el centro.

La opción identitaria presenta todavía otros motivos que parecen no darse en el pensamiento de los saros y, por cierto, la opción modernizadora-imitativa presenta otros tantos. Para mostrar los paralelismos voy a determinar únicamente en los dos motivos últimos, aunque pueden detectarse paralelismos para todos los señalados.

La denuncia del materialismo o del eficientismo del centro y la reivindicación de trazos culturales propios como superiores a los del centro son dos trazos que a menudo se presentan unidos. Leopoldo S. Senghor, pensador, poeta y presidente de Senegal, trabajó la idea que recordaba le había sido planteada por un campesino en wolof: “Ellos tienen más cabeza que nosotros, nosotros tenemos más alma que ellos”. Lo que él había sistematizado en la fórmula siguiente: “La emoción es negra como las razones helénica”<sup>5[5]</sup>. En la misma línea y todavía en términos generales,

---

<sup>5[5]</sup> SENGHOR, Leopold: **Poemas de la negritud**, EMECE, Buenos Aires, 1980. p. 27

se encuentran formulaciones chinas o japonesas: “Moralidad oriental y tecnología occidental” o “Espíritu japonés y conocimiento occidental”.

Mucho más específicas y más cercanas al planteamiento de los Saros son las ideas que encontramos en autores latinoamericanos como José E. Rodó, indios como R. Tagore y eslavófilos rusos. El uruguayo, coetáneo de los africanos en cuestión, en su **Ariel** de 1900 denuncia el “calibanismo” materialista estadounidense o sajón, tanto como acentúa la necesidad de revitalizar nuestra superior idiosincrasia espiritual de raigambre latina.

La similitud de las ideas expuestas por el premio nobel de literatura indio es grande. En 1916 en una conferencia pronunciada en la Universidad Imperial de Tokio llamaba a los japoneses a “no aceptar tal cual esta civilización moderna”, pues a ustedes “corresponde trasformarla de acuerdo a su genio oriental”. Explicitaba esto insistiendo en que “corresponde insuflar la vida allí donde no hay más que mecanismo, sustituir por el corazón humano los fríos cálculos del interés, entronizar un desarrollo armonioso, viviente, la verdad, la belleza allí donde reinan la fuerza y el éxito”. Según Tagore “la civilización que nos viene de Europa es voraz y dominadora; ella consume los pueblos que invade, extermina o aniquila las razas que molestan su marcha conquistadora. Es una civilización toda política, con tendencias caníbales, oprime a los débiles y se enriquece a sus expensas. Es una máquina de moler. Es una civilización científica y no humana. Su poder le viene de que concentra todas sus fuerzas en el objetivo de enriquecerse”. Comenta Romain Rolland, quien nos transmite el discurso de Tagore que “se ve que está perfectamente convencido de la superioridad moral e intelectual del Asia -sobre todo de la India- sobre Europa”<sup>6[6]</sup>.

Pero no fueron los saros, ni Rodó ni Tagore los primeros en formular estos motivos periféricos. Medio siglo antes, los eslavófilos rusos y algunos populistas habían exaltado al mujik como el guardián de la religión y de las formas nacionales de vida. Esta idea se articulaba a la defensa de la obschina (comuna) que consideraban como el cuadro autóctono dentro del que debía continuar desenvolviéndose la vida económica rusa y esto como un antídoto frente al occidentalismo. Rechazaban precisamente la civilización burguesa occidental, sosteniendo que si el Occidente está podrido es por su afirmación de la propiedad individual. Pensaban que semejante civilización disuelve la unidad de la vida<sup>7[7]</sup>.

---

Notas :

<sup>8[1]</sup> Investigador Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. edeves@lauca.usach.cl

<sup>9[2]</sup> Véase DEVÉS, Eduardo: **El pensamiento latinoamericano en el siglo XX**, Biblos – Dibam, Buenos Aires, 2000 y DEVÉS, Eduardo. PINEDO, Javier y SAGREDO, Rafael: **El pensamiento chileno en el siglo XX**, F.C.E. – IPGH, México, 1999.

---

<sup>6[6]</sup> ROLLAND, Romain: **Inde. Journal 1915 – 1943. Tagore, Gandhi, Nehru et les problemes indiens**, vineta, Paris, 1951, p. 11-12 y 18.

<sup>7[7]</sup> Véase BERDIAEF, Nicolás: **Orígenes y sentido del comunismo ruso**, Ercilla, Santiago, 1940, p. 37

<sup>10</sup>[3] OKONKWO, R.L.: “El nacionalismo cultural en el período colonial”, en CHUKWUDI EZE, Emmanuel: **Pensamiento africano. Ética y política**, Bellaterra, Barcelona 2001

<sup>11</sup>[4] En relación a este punto Okonkwo cita el texto de Michel Echeruo: **Victorian Lagos: Aspects of nineteenth – Century Lago’s life**”, Macmillam, Londres, 1977.

<sup>12</sup>[5] SENGHOR, Leopold: **Poemas de la negritud**, EMECE, Buenos Aires, 1980. p. 27

<sup>13</sup>[6] ROLLAND, Romain: **Inde. Journal 1915 – 1943. Tagore, Gandhi, Nehru et les problemes indiens, vineta**, Paris, 1951, p. 11-12 y 18.

<sup>14</sup>[7] Véase BERDIAEF, Nicolás: **Orígenes y sentido del comunismo ruso**, Ercilla, Santiago, 1940, p. 37



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME: <http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: [archivochileceme@yahoo.com](mailto:archivochileceme@yahoo.com)

**NOTA:** El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores.

© CEME web productions 2003 -2006