



Eduardo Devés -Valdés

Asia - África - América Latina - Eurasia y más

Pensamiento Periférico

Una tesis interpretativa global

Pensamiento Periférico
Asia, África, América Latina, Eurasia y más.
Una tesis interpretativa global.

Primera edición: octubre 2012
Segunda edición: agosto 2017

Eduardo Devés -Valdés

Pensamiento Periférico. Pensamiento Latinoamericano.
Pensamiento asiático. Redes Intelectuales. Circulación de las ideas
ISBN: 978-956-8416-52-2

IDEA-USACH
Román Díaz 89
Providencia, Santiago de Chile
Tel. (56-2) 227181360
<http://www.idea.usach.cl/>



<http://dx.doi.org/10.26448/9789568416522.1>

Gestión editorial: Ariadna Ediciones
Laguna la Invernada 0246, Estación Central, Santiago / Chile
<http://ariadnaediciones.cl/>

Diseño de Portada: Francisco Osorio
[Libro bajo licencia By Creative Commons](#)



Índice

Palabras Preliminares a la presente edición, 11

Prefacio, 17

Introducción General, 27

1. Presentación, 27
2. Planteamiento del problema: Hacia una definición de la disyuntiva que constituye al pensamiento periférico, 29
3. Cuestiones relativas a los estudios eidéticos (de las ideas), 34
4. Las propuestas de algunos estudiosos para entender la dinámica de las ideas en las regiones periféricas, 41
5. Condiciones de aparición del pensamiento periférico: Un sentimiento de inferioridad-vulnerabilidad y un tipo de pensamiento suficientemente “racionalista”, 56
6. Desarrollo histórico del pensamiento periférico, 63
7. Los “motivos” del pensamiento periférico, 65
8. Las negaciones y superaciones del pensamiento periférico, 67
9. La importancia de las notas y los anexos, 70
10. Las limitaciones de este trabajo, 72
11. Para terminar la introducción y no cerrar el libro, 74

Capítulo I: Las proto-formulaciones y la maduración de la disyuntiva periférica: 1700-1820, 77

1. Introducción, 77
2. La primera práctica y las formulaciones en Rusia, 79
3. La aparición de la disyuntiva en el Imperio Otomano, 84
4. En el Extremo Oriente, 89
5. El espacio Iberoamericano, 93
6. En el subcontinente Índio, 111
7. Conclusiones, 115

Capítulo II: La maduración de la disyuntiva y la aparición de intelectualidades auto asumidas como periféricas: 1820-1870, 121

1. Introducción, 121
2. La “redificación” de la intelectualidad romántica de las periferias en las ciudades del centro, 122
3. Polémicas entre eslavófilos y occidentalistas, 132
4. Pensamiento latinoamericano romántico a mediados del XIX, 149
5. El brahmo-samajismo en la India, 162

6. Modelos para el Imperio Otomano y sus naciones desprendidas, 167
7. La aparición y maduración de la disyuntiva periférica en el Oriente del Pacífico, 172
8. La aparición de una intelectualidad moderna en el África Sudafricana, 178
9. Conclusiones, 184

Capítulo III La disyuntiva se universaliza se radicaliza: sea como nacionalismo, antimperialismo o “pan-ismo”: 1870-1920, 189

1. Las redes intelectuales, 189
2. El Subcontinente Indio: Revivalismo, teosofía, nacionalismo e hinduismo, 219
3. Regiones Islámicas: Jóvenes Otomanos, nacionalismo, revivalismo, salafismo y jadismo, 236
4. Asia Oriental: Meirokushismo, panasiatismo, anticolonialismo, 263
5. Pensar (en) Eurasia: Asia Central, Rusia y los Balcanes, 283
6. Reafricanizar la región Sudafricana, 298
7. Positivismo y arielismo en el pensamiento iberoamericano, 318

Capítulo IV El desarrollo de un pensamiento de los movimientos de liberación. Nacionalismos e identitarismos radicales: 1920-1950, 345

1. Las redes de la intelectualidad periférica en el período de entreguerras, 345
2. El Asia Extremo Oriental: Renovación, revivalismo, panasiatismo, 364
3. El Asia del Índico: Nacionalismo radical, 375
4. Mundo Árabe y Medio Oriente: Nacionalismo igualmente radical, 386
5. El África Sud-Sahariana: Nacionalismo no menos radical, 397
6. El espacio Iberoamericano: Identitarismo social y económico, indigenismo y afroamericanismo, 405
7. Espacio Eurasiático, Ruso y Balcánico: Antimperialismos, identitarismos y fascismos, 443
8. Las similitudes entre los pensamientos conservadores, 461

Capítulo V: Pensamiento periférico y desarrollo de las ciencias económico-sociales 1950-1990, 469

1. Introducción, 469

2. Las redes intelectuales y la preponderancia de las ciencias económico-sociales, 473
3. El Asia del Índico: Propuestas para la construcción del estado-nación en un mundo con hegemonía occidental, 490
4. El pensamiento liberacionista: disciplinas y regiones del mundo, 500
5. El Asia Oriental, 526
6. Eurasia y Europa Oriental: Neoeurasismo, nacionalismo y marxismo, 533
7. Ciencias económico-sociales en América Latina-Caribe, 538
8. El pensamiento del Medio Oriente y las Regiones Islámicas, 552
9. Pensamiento Sudsahariano: El panafricanismo y la elaboración de discursos alternativos al colonialismo, 572
10. Neoliberalismo Latinoamericano: Economía y disyuntiva periférica, 589
11. Conclusión, 600

Capítulo VI El pensamiento periférico hacia el 2000: temas-problemas, principales figuras, conceptos-categorías y formulación de la disyuntiva, 601

1. Introducción, 601
2. Pensando sobre el África Sudsahariana, 613
3. Acerca de las ideas en América Latina hacia el 2000, 628
4. En el Subcontinente Indio, 647
5. En las Regiones Islámicas, 663
6. Pensar Eurasia hacia el 2000, 676
7. Polémicas y tendencias en China, Japón y Corea, 685
8. Algunas ideas en el Pacífico, 701
9. Conclusión, 705

Conclusiones Generales

1. Pensar la totalidad desde los medioambientes intelectuales de la periferia y la búsqueda de puntos de encuentro ¿Cómo y para qué?, 719
2. Evolución de las redes: Síntesis, crecimientos, evoluciones en su carácter cantidad, relaciones, densidad, 721
3. Las sensibilidades ¿Cómo se gesta y como se rompe con el pensamiento periférico?, 728
4. La constitución y evolución de una “conciencia de ser periferia”, teniendo como eje el pensamiento latinoamericano, 736

5. Evolución o caracterización de la disyuntiva ser-como-el-centro versus ser-nosotros-mismos en épocas y regiones, 754
6. Los principales “motivos” del pensamiento periférico: otro intento de ir hacia los puntos de encuentro, 762

Epílogo: Propuestas para el pensamiento y la intelectualidad de las regiones periféricas

1. Asumir las debilidades y fortalezas del pensamiento de las regiones periféricas, 779
 - A. Debilidades
 - B. Fortalezas
2. Las Propuestas para un pensamiento que contribuya a salir de la condición periférica, 799

Introducción

Propuesta 1: Las redes intelectuales: el empoderamiento de las profesiones del conocimiento y el protagonismo en el espacio mundial, 802

Propuesta 2: El bien-pensar en-desde las periferias, 805

Propuesta 3: Pensar el mundo desde las periferias. Una mirada planetaria, 811

Propuesta 4: El progresismo desde la periferia, para el espacio mundial, 820

Bibliografía, 833

Notas de erudición (pie de páginas)

Introducción

1. La disyuntiva periférica se articula con otras, 29
2. Disyuntivas diversas a la periférica, 48
3. Lo que se piensa en la periferia ha sido elaborado en el centro, 50
4. Matices en la disyuntiva, 55

Capítulo I

5. Rusia el Imperio Otomano compiten por la imagen, 87
6. Prestar oídos a los discursos de los demás, una fortaleza de las intelectualidades periféricas y un peligro, 94
7. La reacción en el pensamiento usamericano del XVIII, 96
8. Acción concertada por la “imagen-país”, 99
9. No es de erudición, 108

10. Ram Mohan Roy y Jamal al-Din al-Afghani, 114
11. El medioambiente intelectual de Kolkata: la intelectualidad del centro presente en la periferia, 114
12. Los contactos entre iberoamericanos hacia 1800, 117
13. La figura de Pablo de Olavide y las redes, 118
14. Tempranas redes intelectuales en defensa de los derechos humanos, 119
15. Los idiomas: el saber-poder y la subordinación, 120

Capítulo II

16. Constitución de una sociedad civil redificada, 124
17. Ética y estética versus fuerza, 136
18. La amplitud del escenario intelectual ruso, 139
19. Identitarismo y conservadorismo, 141
20. También el terremoto de la Guerra de Crimea, 141
21. Aportes a la humanidad, 142
22. La construcción de una sociedad nacional y de una cultura mundial, 144
23. Salones literarios, librerías, tertulias y asociaciones, 152
24. La Sociedad Unión Americana de Buenos Aires, 157
25. Cambios en la imagen de Francia: el momento del indiferentismo, entre la civilización emancipatoria y la invasión colonial, 159
26. Similitudes entre el proyecto de la Rusia de Pedro y el Egipto de M. Alí, 169
27. Ortodoxia e identidad, 178
28. Regeneracionismo en África, España y América Latina, 183

Capítulo III

29. Migrantes en el medioambiente intelectual de Estambul, 193
30. Redes en las periferias de la periferia, 195
31. Importantes personajes que recibieron inspiración Fabiana, 203
32. Antecedentes: otomanos y egipcios, panasiatismo y panislamismo, 207
33. Logias filipinas, 208
34. Viajes y contactos de Sun Yat-sen, 210
35. Los viajes de la intelectualidad africana, 215
36. La importancia de los intelectuales del centro en la idea de Oriente de los propios orientales hacia 1900, 227
37. Reformismo religioso, racionalismo, secularización, 232

38. Sri Lanka cambio de nombres y vestuario, 233
39. Proyección temprana del pensamiento de Gandhi en Sudáfrica, 236
40. El “Egipto-centrismo” de los estudios eidéticos sobre el mundo islámico, 241
41. Salafismo y revivalismo, 246
42. La creación del mito de Afgani, 246
43. Abdú, Blyden, Douwes-Dekker y Martí, 251
44. Puntos en común de Afgani y Abdú, 254
45. “Renacimientos” diversos a lo ancho del mundo, 259
46. Origen extranjero de numerosas figuras del pensamiento otomano y turco, 259
47. La importancia de Guizot para la obra de Fukuzawa, Sarmiento y Afgani, 265
48. La intelectualidad del centro contribuye a la creación de imágenes identitarias, 273
49. Teorías socialistas y factores autóctonos, en diferentes sentidos, 288
50. Panturanismo y panislamismo, 293
51. La importancia de los intelectuales caribeños para el pensamiento africano, 299
52. El vestuario, las apuestas y el juicio del futuro, 304
53. Religión propia, 307
54. Web, 310
55. Otros panafricanismos, 311
56. Hacer la historia del pensamiento y la cultura, 313
57. La importancia del ejemplo japonés para numerosos intelectuales del mundo periférico, 314
58. Discusiones sobre el vestuario y la identidad, 316
59. Web, 317
60. Latinismo y neerlandismo

Capítulo IV

61. Algunos miembros de la Asociación de Revolucionarios Asiáticos, 348
62. La Sociedad Gran Asia, 348
63. El muy escaso conocimiento recíproco..., 354
64. Organización Demócrata Cristiana de América, 362
65. Kang Yu-Wei y Nishida Kitaro, 371
66. El “faraonismo” y la reelaboración del pensamiento identitario en Egipto, 388

67. Negritud y latinoamericanidad, 399
68. Concurso de belleza de la India Bonita, 413
69. Una vez más, acerca de los remezones, terremotos y catástrofes militares y los cambios eidéticos, 444
70. Parentescos y composición geneidética del pensamiento de Marr, 449
71. Los orígenes de la lingüística y la discusión sobre la identidad, en Rusia y en la Escuela de Praga, 450
72. Una vez más la polémica acerca de las especificidades de las escuelas de pensamiento, 454
73. Trotsky y la integración latinoamericana, 458

Capítulo V

74. Bandung y el panasiatismo, 470
75. América Latina en la India, 476
76. Antecedentes y redes confluyendo en el FTM, 478
77. Sobre la difusión de ideas económico-sociales latinoamericanas en Asia y África, 480
78. Personas que participaron en la Conferencia Sur-Sur, 481
79. Maestr@s o profesor@s de Jagdish Bhagwati, 492
80. Nyerere y los populistas rusos, 507
81. Nyerere y la educación liberadora de Paulo Freire, 508
82. Panteras Negras de Australia, 517
83. Socialismo y nacionalismo melanesio desde Papúa Nueva Guinea, 518
84. La versión islamizada de la teoría del subdesarrollo periférico, 520
85. Penetración e hibridación de las teorías del desarrollo, 539
86. Ciencias económico-sociales y autoreflexión, 545
87. Islamismo o identitarismo, 566
88. Marxismo y religión, 567
89. Gilberto Freyre en África, 578

Capítulo VI

90. Tres momentos en la inserción de la intelectualidad periférica en las grandes ciudades del centro, 603
91. ¿Figuras intelectuales con impacto internacional?, 626
92. Amartya Sen y la economía como disciplina de las regiones periféricas, 648
93. El estudio del carácter en cada sociedad periférica, 659
94. Tendencias eidéticas en estado de latencia o hibernación, 676

95. Top 10 Think Tanks en China, 687-688
96. Algo más todavía sobre la presencia de las intelectualidades periféricas en el centro, 690
97. Deng Xiaoping entre ser como el centro o ser nosotros mismos, 696
98. El carácter doblemente periférico, 701
99. La importancia de los intelectuales del centro en la idea de Oriente de la propia intelectualidad oriental hacia el 2000, 707

Conclusión General

100. Decadencia y cambio de religión, 731
101. Nociones premodernas de la transformación del mundo, 733
102. Descalificaciones recíprocas y heridas, 734
103. Las intelectualidades del centro y su capacidad de mirar la totalidad, 737
104. Redes intelectuales y densidad eidética, 738
105. El grupo impulsor de Bandung, 746
106. La UNCTAD es un foro, 748
107. Militancia Tercermundista de Prebisch, 749
108. Salvador Allende en la UNCTAD, 749
109. Comisión Sur-Sur, 751
110. Robert Mugabe y la necesidad de un Think Tanks para el Sur, 752
111. Relativización del "orientalismo", 763
112. La inversión radical y la disputa por los orígenes de la civilización: Occidente debe todo al no-Occidente, 773
113. Identitarismo y espiritualidad, 776
114. El buen Salvaje tono menor, 814

Palabras preliminares a la presente edición

1. Participar del pensamiento de las regiones del Sur, presentar sus redes, hacerse parte de este quehacer y guardar fidelidad a una trayectoria con sus fortalezas y sus debilidades –materia de este libro- es una manera de contribuir a la constitución de otra intelectualidad, si puede esto decirse, sin pedantería, ingenuidad, ni fundamentalismo, problemas que nos acechan permanentemente.

Este voluminoso texto acerca del pensamiento periférico y del pensamiento de las regiones periféricas (formulaciones no sinónimas, en este caso) ha querido cubrir los últimos siglos de la parte del mundo cuyo pensamiento casi no conocemos en Suramérica. Viajes y lecturas me han mostrado que, en buena medida, ocurre lo mismo en Asia y África, en Europa Oriental y Oceanía. El pensamiento de cada una de estas regiones es incluso poco conocido en ellas mismas y ni qué decirlo en las demás. Acaso se conocen algunos autores, y mejor sus biografías que sus ideas, y muy escasamente sobre aquellos asuntos que nos acercan y compartimos.

Este desconocimiento recíproco tiene dos nefastas consecuencias: no aprovechamos lo que otros piensan en el Sur y no estamos en condiciones de dialogar, pues poco y nada sabemos acerca de los demás. Quizás no lo confesaríamos, aunque nuestra práctica intelectual nos delata: los “otros sures” son poco interesantes y no parecen producir casi nada que valga la pena. Ello se ve reforzado por el hecho que no buscamos lo relevante ni los otros nos lo presentan. Este libro quiere ser un aporte para subsanar este desconocimiento, mostrando similitudes, conexiones, paralelos, redes...

Conversando con Mbuyi Kabunda acerca de la importancia del diálogo entre la intelectualidad africana y suramericana, salía a colación la necesidad de encuentros periódicos, por pequeños que fuesen, entre gente de ambas regiones. Otorgo especial relevancia a las redes que fueron articulando a las intelectualidades en diversas sub-regiones, principalmente de acuerdo a sus lenguas. En este

sentido, me interesó contribuir a la redificación de las periferias en dos sentidos: mostrando ejemplos de redes que habían sido razonablemente exitosas, y poniendo en relieve una conceptualización que las motive y facilite en la medida que reconocemos una gran cantidad de puntos de encuentro.

2. Para este autor, la participación en las redes SOLAR (Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y El Caribe) y, sobre todo, FIEALC (Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y El Caribe), fue la oportunidad para ir conociendo latinoamericanistas de diversos lugares de la región y de otros lugares del mundo. Personas de España, Estados Unidos, Alemania y, más interesante aún para este efecto, de Israel, Taiwán, Japón y Grecia, de Corea del Sur, Serbia, Turquía, Rusia y del Caribe anglófono, así como una cascada de otros tantos lugares -mucho más allá del latinoamericanismo, hacia los estudios africanos y asiáticos, árabes y rusos-, la participación en encuentros académicos por aquí y por allá, me fue permitiendo ampliar los contactos, el conocimiento y detectar los temas de conversaciones posibles. Proceso doblemente potenciado desde los otros y desde mí mismo, en gran parte este libro emerge desde ahí.

Así fue apareciendo un interés específico y algo vivencial por la circulación de las intelectualidades y las ideas, cuestiones que ya había percibido en el exilio chileno y en el estudio de los exilios suramericanos, pero que adquiría, por esta vía, dimensiones mayores y hasta globales, a pesar de la condición de “rincón del mundo” que sentimos como chilenos.

Soy de la convicción que nos perdemos lo que piensa el 90% de la humanidad, aunque no el 90% del pensamiento de la humanidad, porque también estoy convencido de que los ecosistemas del centro han sido notoriamente más productivos que los de las periferias, que tantas veces se ajustan a importar y reproducir hasta las formas menos creativas. Como fuese, las intelectualidades de los varios sures, estamos en deuda con nosotras mismas. Los currículos de los cursos que impartimos, demasiadas veces, no nos hacen justicia, el estudiantado que formamos (¿deformamos?) va siendo cortado de sus trayectorias de manera acrítica. La apertura

al mundo, tan necesaria, no es apertura sino anteojeras para mirar solo hacia determinados lugares.

El profesor polaco Eugeniusz Górski -uno de los pensadores más importantes para alcanzar la hipótesis general de este volumen y a quien conocí personalmente después de escribirlo- me decía respecto de su libro acerca de los paralelos entre el pensamiento latinoamericano y de la Europa eslava, que las referencias mías a su trabajo, eran las primeras que conocía, siendo que ese estudio había sido escrito y publicado muchos años antes en México y en español.

En Nueva Delhi, en un viaje de investigación acerca del pensamiento indio y sobre el impacto del pensamiento suramericano en ese país (y en otros del Subcontinente), el colega Shyama Prasad Ganguly, de la Universidad Jawaharlal Nehru, me invitó a disertar frente a sus estudiantes. Allí les fui contando mis ideas de ese momento (2010), sobre lo que detectaba como presencia india en Suramérica y lo suramericano en la India, sobre todo en las ciencias económico-sociales y en las humanidades. Si mal no recuerdo, en la oportunidad salieron a colación los nombres de José Vasconcelos, Gabriela Mistral y Victoria Ocampo, de Tagore, Gandhi, y luego de Prebisch, Cardoso y Faletto, entre tantos otros. Creo no haber hablado de Vandana Shiva ni de Gayatri Spivak, cuya importancia en nuestra región no era entonces captada suficientemente. Estas dos indias, tan citadas posteriormente, mostraban apenas algo de su importancia, siendo este cambio ejemplo de cómo se revierten, aunque de manera excepcional y parcial, las lecturas de figuras originarias de otras regiones no centrales.

En el texto derivado de su participación en un coloquio en Dakar, Leopoldo Zea expresaba: Negritud e indigenismo tienen su origen en la común conciencia de dependencia de quienes han hecho banderas de liberación, de descolonización. A la relación vertical entre hombres y entre pueblos –la relación de dependencia de amo y esclavo dominador y dominado, colonizador y colonizado– se debe oponer una relación horizontal, de solidaridad entre iguales, de pares entre pares.

Allí en Dakar, en un encuentro organizado con Leopold Senghor, el suramericano intentaba emparentar las preocupaciones de las

intelectualidades de ambas regiones en vistas a generar una comunicación entre ellas. Grandes intentos y modestos logros que no alcanzaban la suficiente densidad para mantenerse.

3. La tesis principal de este estudio es que en las regiones afectadas por la expansión europea y su poder, durante los últimos siglos, se produjo una reacción que comportó dos formulaciones alternativas y en permanente discusión: quienes imaginaron que la mejor solución para sus sociedades consistía en tomar lo más posible desde los saberes del centro (centralitarios), y quienes imaginaron que, en cambio, era necesario profundizar en la propia identidad para encontrar allí soluciones a los nuevos desafíos (identitarios). En ambos casos su referencia era al centro: ser como el centro versus ser nosotros mismos, distinguiéndonos del centro. Por esta referencia permanente al centro, lo definí como “pensamiento periférico, propiamente tal”. Ello no agota, por otra parte, las expresiones del pensamiento del Sur y a esto he preferido llamarle “pensamiento de las periferias o pensamiento del Sur”.

Por otra parte, esta tesis pretende sintetizar lo que han formulado quienes se han ocupado de las diversas expresiones eidéticas del Sur durante los últimos siglos, elaborando una formulación lo más comprehensiva posible y que permita entender las similitudes y las diferencias. En la amplia *Introducción* del volumen se da cuenta de las principales formulaciones que se han sistematizado para expresar la trayectoria eidética en esas sociedades.

4. Al hablar de “estudios eidéticos” se agrupan variadas expresiones de quienes se interesan por los estudios de las ideas, de las intelectualidades que las hospedan como, también, de sus relaciones con las sociedades con las cuales entran en simbiosis, sea ello en perspectiva histórica o presente, en perspectiva básica o aplicada, en perspectiva más referida al contenido de las ideas o en quienes estas se expresan.

Epistémicamente, me gusta la noción de “puntos de encuentro”, que permite entender un área disciplinar como un encuentro entre líneas de trabajo o enfoques que se entrecruzan en algunos puntos,

constituyendo un ámbito disciplinar que agrupe estas expresiones así como a la comunidad de quienes nos dedicamos a estos asuntos, promoviendo a la vez la maduración de un lenguaje y, en este proceso, elaborando una propuesta que fecunde el quehacer en vez de inhibirlo y que, correlativamente, le ofrezca cierto status de profesionalización, elevando el nivel de las discusiones y precisamente sacándolo del nivel de las “opiniones”.

A la hora de la constitución de una disciplina, es decisivo independizar los estudios eidéticos de su identificación con la historiografía. Los estudios eidéticos pueden realizarse, entre otras maneras, como estudios de historia intelectual o como historia de las ideas propiamente tales, como sociología del conocimiento o de otras formas, pero en ningún caso deben asumirse como rama de la historiografía. Los estudios eidéticos constituyen una disciplina diferenciada que, como en tantos casos, establece asociaciones con otras, para mejor explorar un problema. Pero los estudios eidéticos no están obligados a una mirada diacrónica necesariamente, sino también la sincrónica. Estos planteamientos son mejor desarrollados en un libro sobre la vida de las ideas, que preparo en colaboración con el doctor Andrés Kozel.

5. Este libro se terminó de escribir en 2012 siendo publicado en soporte virtual en mi calidad de profesor del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. En 2014 el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO lo llevó a su plataforma virtual, participando entonces de su listado de publicaciones. Ahora, en 2017, el volumen se ha sometido a una corrección con la participación del doctor Manuel Loyola, a quien doy las gracias por su labor.

Este trabajo ha suscitado diversas reacciones, aunque pienso que, en general, ha sido poco conocido. Espero que la actual versión prevista para distintas plataformas en acceso abierto, permita su mayor difusión y lectura. Agradezco al doctor Cesar Ross por las sugerencias realizadas para la redacción de estas estas palabras preliminares, en largas conversaciones que hemos sostenido durante una visita a la capital del Japón.

Tokio, junio 2017

Prefacio (2012)

Este libro ha tenido la tentación de ser una especie de historia del pensamiento de las regiones que se asumen como intelectualmente periféricas en los últimos 300 años. Ha tenido la tentación de serlo, pero no lo es. Ha debido contentarse, a través de las sucesivas “reestructuraciones” de que ha sido objeto, con ser la presentación y defensa de la hipótesis siguiente: **La manera más comprensiva de entender el pensamiento emergido en las regiones periféricas durante los últimos siglos -regiones en general sometidas a procesos de invasión o colonización- consiste en la disyuntiva *ser-como-el-centro versus ser-nosotros-mismos*. Este problema se lo ha planteado la intelectualidad latinoamericana, la africana y la asiática, como también la eslava, la balcánica y la ibérica de esta época.** En consecuencia, ha decidido limitarse a mostrar múltiples trazos que contribuyan a probar esta hipótesis, según se verá más adelante.

Este libro pretende ser una articulación y superación de mis trabajos anteriores sobre pensamiento latinoamericano, africano y asiático. A la vez busca exponer la circulación de las ideas tanto como la “aparición espontánea” -en diversas partes del mundo- de un mismo tipo de pensamiento, aquel motorizado por la “disyuntiva periférica”. Ha debido conformarse con ser la unión de trabajos anteriores con amplios agregados acerca de las regiones islámicas, del extremo Oriente, el subcontinente Indio, el mundo euroasiático y eslavo como, también, remontarse hacia el siglo XIX e, incluso, para algunas regiones, al siglo XVIII, decidiéndose a ser la exposición de la mayor tesis que se haya intentado sobre el pensamiento de las regiones periféricas, es decir, ha tenido que plantearse con ser lo que hubiera querido inicialmente no ser: simplemente una síntesis de trabajos anteriores. Incluso lo poco o mucho que se ha aprovechado ha debido recortarse y reformularse (en ocasiones), para ajustarse a la arquitectura que este nuevo estudio ha exigido; entre otras, de equilibrio, de renunciar a lo que habría sido más fácil: sumar mis trabajos sobre el pensamiento latinoamericano y sobre el pensamiento sudsahariano y agregar, por aquí y por allá, algunos aditamentos para dar sensación de completud. Pero, ¿cómo renunciar a lo mucho que se ha pensado en los últimos siglos en el jadismo y más ampliamente en el revivalismo islámico? ¿Cómo renunciar al panasiatismo y al eurasismo? Y ¿cómo renunciar a vislumbrar las maneras en que algunas de estas escuelas se van asomando al siglo XXI? Es

probable que repitiendo parcialmente las maneras en que la intelectualidad periférica siempre ha mirado, e intentando, por otra parte, emanciparse de una camisa de fuerza que la ha maniatado por tanto tiempo.

Se ha debido aceptar también el comercio con la larga duración, para lo cual se ha dibujado la cancha de juego para el tiro largo y alto, donde no haya concesiones al provincianismo ni al epocalismo, sino que se trata de superar, desde la partida, las pequeñas manías del aldeano vanidoso. Porque si de ser vanidoso se trata, pareciera ser mejor realizarlo desde una posición que asume las grandes dimensiones del mundo y de la historia, puesto que, si hay que conformarse con algo, es mejor conformarse a lo grande que a lo pequeño, y a lo generoso que a lo mezquino.

Los objetivos de este libro son dos: el primero, consiste en caracterizar un tipo de pensamiento que se ha dado en diferentes regiones del mundo, especialmente en las colonizadas a través de la modernidad; el segundo, consiste en señalar las limitaciones, posibilidades y caminos de superación para este género de pensamiento. Estos dos objetivos se reflejan en un tercero que se refiere a la ubicación de puntos de encuentro, que permitan dialogar y encontrarse a las intelectualidades periféricas actuales, que éstas se reconozcan como tales y puedan hacer una autocrítica que las potencie. Estos objetivos se desglosan en múltiples objetivos subordinados. Estos tres objetivos se realizan en la docencia: ofrecer a estudiantes de las regiones periféricas puntos de referencia para ubicarse en un mapa de la cartografía eidética global; elaborado precisamente desde las periferias.

Este es un libro de estudios eidéticos y como tal trata del pensamiento de otras personas y no del propio, sin embargo, y lo digo con cierto sentimiento de culpa y pudor, no pude dejar de proponer algunas ideas, en la línea de reflexionar sobre las limitaciones y posibilidades de pensamiento que me ha ocupado durante tantos años. Inspirándome en los trabajos del Leopoldo Zea, en los que trató de relacionar las ideas latinoamericanas con las de otras periferias, he querido continuar dicha tarea y agregar empiria a lo que el maestro sólo alcanzó a insinuar. Esta inspiración maduró al conocer la muy sugerente obra del polaco Eugeniusz Górski quien mostró múltiples similitudes entre el pensamiento de América Latina y el de Europa del Este. Decía Górski: “utilizamos el adjetivo periférico en sentido descriptivo y no valorativo, enfatizando el significado profundo del pensamiento filosófico de la periferia y especialmente el esfuerzo

por pensar precisamente desde el punto de vista de la periferia (1994, 10), más adelante acotaba: “en términos generales, la historia de la filosofía hispanoamericana es similar a la de Europa-Oriental” (1984, 23). Lo demás fue ir universalizando el proyecto, definiendo los marcos teóricos específicos y sobre todo ir avanzando en la empiria inmensa y tantas veces desalentadora.

Se quiere, en primer lugar, mostrar que las intelectualidades latinoamericanas, asiáticas y africanas, e incluso de regiones semi-periféricas, en los últimos siglos, han pensado de manera muy similar y que esa distinción entre occidentales y orientales o entre animistas y cristianos, para este efecto es casi irrelevante. Se quiere mostrar, más allá de eso, que aparece una “sensibilidad periférica” y un “pensamiento periférico” que compromete a estas intelectualidades por sobre las diferencias tradicionales que se han establecido.

Se quiere explicar cómo aparece y cómo se desarrolla esta sensibilidad y discutir la aproximación superficial que cree que se trata de un fenómeno que tiene que ver con la postmodernidad o, en el mejor de los casos, de una consecuencia del colonialismo propiamente tal. No es así, aunque éste la facilitó. Dicha sensibilidad probablemente surgió en América (Perú o México), Rusia y en España y se expresó poco más tarde durante el siglo XVIII, y las dos últimas no fueron regiones colonizadas. Por cierto, la expansión europea y luego la expansión colonial permitieron que muchos pueblos vieran y sintieran la potencia de la Europa Occidental, que sintieran la radical relativización de su espontánea noción de ser ombligo del mundo, pero ello tampoco bastó. Era necesaria también la madurez de una intelectualidad, para que pudiera generarse esta sensibilidad y este pensamiento. África, América Latina y el Caribe conocieron la expansión europea en el siglo XV e inicios del XVI, pero únicamente a fines del XVIII -y sobre todo, en el XIX- se incorporaron masivamente al grupo de quienes poseían la sensibilidad y el pensamiento periférico. Fue para ello necesario cierto nivel o densidad; que la intelectualidad fuera capaz de ver más allá de su región, poseer una mentalidad más o menos secularizada (es decir, que no explique los acontecimientos por fuerzas sobrenaturales o mágicas) y, sobre todo, abandonar esa idea de que la cultura era completamente sagrada y se hallaba ubicada en el ombligo del mundo. Sea como fuere, el problema de la identidad y de la referencia al centro, es clave para las intelectualidades periféricas desde comienzos del siglo XVIII y algo antes, no siendo en ningún caso un problema o

una moda de las últimas décadas como piensa la intelectualidad del centro, porque a ella se le ha transformado en un problema, sólo en este momento. A las intelectualidades del centro esto se les ha hecho un problema, sobre todo al interior de sus propias sociedades por la inmensa presencia de la inmigración. Para las intelectualidades periféricas fue y es principalmente un asunto, si se quiere, de relaciones internacionales o, mejor, de ubicación y de sentido en el espacio global. Por ejemplo, Burhan Ghalioun (2001) afirma respecto de las sociedades musulmanas que, hasta inicios del siglo XIX, la religión las dominaba completamente. Sin hablar de la vida espiritual y religiosa en sentido estricto, del Islám dependía la constitución de todos los elementos necesarios a la organización social: los cuadros institucionales, los conceptos y los valores. A la cabeza de la institución religiosa, los ulemas constituían el componente principal de la elite política. Y mientras estos se ocupaban de la formalización del cuerpo del Estado en los campos que forman la estructura de un Estado -la gestión de lo sagrado, la enseñanza, la educación y la jurisprudencia-, los jeques de las órdenes místicas, verdadero Estado dentro del Estado, imperaban sobre extensas redes subterráneas, llegando hasta lo más profundo del espíritu de estas sociedades. Todo el edificio social, tanto en sus fundamentos morales como en sus instituciones, descansaba en la religión o se empapaba de su atmósfera. Pero entonces llega la hora de la verdad: tomado al asalto por la modernidad, este edificio secular, agotado y congelado, ni siquiera tendrá tiempo de renovarse. Desde finales del siglo XVIII empezará a crujir bajo el doble choque con la expansión económica del capitalismo competitivo y con la expansión político-militar de la Europa conquistadora.

Abocarse a todo esto nos remite a otro problema; agudizando la mirada se advierte la aparición de una intelectualidad periférica que va identificándose a sí misma y generando cierta solidaridad. Esta intelectualidad (que carece de esencia, pues no está marcada por algún sello de carácter permanente o radicalmente distintivo, que no proviene de regiones completamente determinadas, de idiomas ni de épocas y que no posee tampoco una misión en el devenir de ningún espíritu absoluto) toma alguna conciencia de sí y estudiarla es de la máxima relevancia.

Las redes de las que se ocupa este libro son de personas que preguntan por la realidad de sus pueblos en el mundo y por el destino de estos. Se trata principalmente de personas productoras de ideas como interpretaciones y propuestas para sus realidades y

no sólo de información, como conocimiento empírico acerca de éstas. El pensamiento periférico emerge y expresa una preocupación por el destino de individuos y sociedades y no se desenvuelve en los ámbitos del quehacer científico estricto, sino en aquellos que tratan de conectar el conocimiento con la construcción de proyectos.

Proponerse estos problemas de investigación, que vengo señalando, significa haberse emancipado del paradigma nacional que ahoga en muchas oportunidades a la propia intelectualidad de las regiones periféricas. La pregunta ha sido ¿cómo funcionan las ideas? ¿Cómo funcionan las ideas en sus dinámicas internas, en tanto sistemas-de-ideas? ¿Cómo se desenvuelven, mutan, se cruzan, evolucionan y se multiplican? y en sus dinámicas externas, ¿Cómo circulan y se disputan los espacios? La pregunta sobre el funcionamiento de las ideas adquiere toda su fuerza, en la medida que se va asumiendo que los seres humanos están cada vez más, regidos por ideas y no por instintos. Esto no lo digo en el sentido idealista, imaginando que los seres humanos seríamos espíritus bien intencionados, ni mucho menos, que nuestros comportamientos estarían guiados por fuerzas providenciales que nos conducen hacia algún final feliz, sino, en otro sentido más prosaico y simple: estamos mediados por ideologías, discursos, visiones del mundo, paradigmas, religiones y pautas culturales, y si asumimos ese “pan-eidetismo” entenderemos que ingenier@s, predicador@s, investigador@s, filosof@s, polític@s y otros tantos gremios son productores de ideas. Para decirlo más fuerte: los intereses, las acciones, los consensos, los proyectos y las decisiones de los seres humanos no pueden entenderse sin las cosmovisiones, las ilusiones, las fantasías y placebos que, a su vez, no pueden entenderse, formularse, vehiculizarse y transmitirse sino como ideas. Ello no quiere decir que las disputas se limiten a las ideas, también están los puños y los cañones, entre otras formas, pero generalmente los intereses no se asumen instintivamente sino a través de corpus de ideas. En este sentido el estudio de las ideas es la clave para el estudio del movimiento global de todo (o casi todo) lo que no es idea: personas, mercancías, capitales y otras cosas.

La arquitectura de este libro debió compatibilizar muchas cosas: debía ser suficientemente comprehensivo, abarcador, para poder probar una tesis y para permitir la comparación entre diversas regiones en un período suficientemente extenso y, a la vez, tenía que ser suficientemente breve para no transformarse en una enciclopedia. Debía aprovechar ampliamente la información

existente en la web, a la vez que debía subirse a la web una cantidad de información que aligerara el libro, y con este objetivo se diseñó **Atlas del Pensamiento** (www.umbral.uprrp). Debían lograrse niveles de erudición suficientes, sin intentar hacerse especialista en lenguas ni caer en la tentación de usar palabras ni menos signos fonéticos u ortográficos que l@s lector@s nunca podrían entender. En cierto sentido, la arquitectura fue una cuestión de equilibrios, pero sería simplificador decir que se trata de un trabajo equilibrado.

¿Cómo leer este libro? La Introducción General presenta una visión resumida. El cuerpo del trabajo está constituido 6 capítulos que pretenden cubrir 3 siglos de historia, dando cuenta de los medioambientes intelectuales de las periferias. Cada capítulo cubre los 6 o 7 medioambientes geoculturales que se han constituido en ecosistemas eidéticos periféricos. Estos ecosistemas son presentados a través numerosos acápite, cada uno de los cuales se inicia con unas líneas en negrita, donde se enuncia la tesis que se desarrollará. Los capítulos se cierran con una Conclusión General, donde se sintetizan los puntos de encuentro que permiten reconocerse y dialogar a las intelectualidades de las periferias: redes, sensibilidad, conciencia, evolución de la disyuntiva periférica y los motivos más importantes del pensamiento de estas regiones. El libro casi se cierra con un Epílogo medio filosófico, medio ensayístico y medio historiográfico, que se ocupa de evaluar este pensamiento, apuntando al objetivo del bien-pensar. Al final se incorporan una bibliografía de los textos citados y un Anexo con algunas cartografías eidéticas. Además, a lo largo del libro, se incluyen alrededor de 100 notas de erudición, donde se amplían informaciones, se muestran articulaciones entre autor@s y regiones y se sugieren pistas de investigación. Estas notas son relativamente extensas y creo que serán de mucho interés para quienes se ocupan profesional y eruditamente en estos asuntos. No tienen, sin embargo, mucha relevancia para quienes quieren captar simplemente la médula del planteamiento.

Este trabajo ha sido pensado, en primer lugar, como un texto para la docencia. Un texto que permita a l@s estudiantes - particularmente de las regiones periféricas- conocer cómo se ha pensado en otras regiones del Sur, cómo han circulado horizontalmente las ideas entre su región y las otras, cómo ubicar puntos de encuentro para dialogar con las intelectualidades de las demás regiones periféricas y, en este marco, asumir igualmente las relativas especificidades. La superación del provincianismo

intelectual ha sido un leitmotiv de los más persistentes del volumen. Sabemos que las intelectualidades periféricas se desconocen recíprocamente y suponen específicos algunos elementos que se expanden por casi todo el globo en la época moderna. Superar estos provincianismos posibilita pensar la periferia como totalidad.

¿Es necesario leer el libro de manera completa? Si usted ya ha leído el **Índice** y este **Prefacio**, posee una primera idea del sentido de la investigación, aunque poco y nada del contenido. Si lee la **Introducción General**, tendrá una visión muy resumida, aunque bastante completa, del conjunto del trabajo, con un mínimo acopio de pruebas, pero con la estructura, las hipótesis, los conceptos, y casi todo lo necesario para manejar las ideas clave. No es una introducción breve, pues intenta presentar sintéticamente gran parte del libro. Si usted es o quiere ser un@ especialista en estudios eidéticos, no podrá conformarse con mucho menos que leer, además de lo señalado, gran parte de los capítulos de contenido y la síntesis final. Éstos le aportarán un mapa del pensamiento mundial, mirado desde las regiones periféricas, en los últimos tres siglos. Por decirlo de algún modo, será como un mapa del mundo antes y después del viaje de Sebastián El Cano. Conocerá casi todo el mundo, pero sólo por las costas. Si usted se pretende una persona erudita o en vías de serlo, de aquellas que manejan sobre 3000 autor@s (es decir, que en su disco duro ha almacenado algo de información sobre las biografías y las obras de unas 3000 personas que algo pensaron) entonces, las muchas notas y las pocas cartografías que se incluyen le serán muy útiles y quizás hasta algunas lleguen a deleitarle. Será como adentrarse por los caminos, por los ríos y también por los más escabrosos territorios de los continentes del pensamiento. En las notas y cartografías, además encontrará una serie de categorías y principios metodológicos que están apenas enunciados en la **Introducción General** y que algo se ponen en juego en los capítulos, pero que, sobre todo, se trabajan y explotan en las notas y en algunas de las cartografías anexas. Éstas deben ser observadas con paciencia. Algunas son simples, pues se refieren a pequeños territorios, indicando apenas unos pocos puntos (entendiendo por “punto” una persona, una institución o una escuela de pensamiento), otras sobrepasan los 50 puntos.

Me ha sido muy difícil diseñar las cartografías. Hoy los mapas del mundo parecen casi obvios con sus puntos cardinales, escalas, paralelos y meridianos, pero a quienes conocen los

alrevesados mapas del siglo XV, les será claro cuánto costó construirlos conceptualmente, fuera de la información necesaria para llenarlos. Concebir estas cartografías eidéticas ha sido todo un proceso. Particularmente difícil ha sido incorporarles la variable tiempo, que aquí es algo clave. Por último, si usted se encuentra en la categoría de persona obsesiva, podrá profundizar en casi todos los nombres propios, las escuelas de pensamiento, las instituciones y en las relaciones entre unas y otras adentrándose en el **Atlas del Pensamiento** y en los innumerables links que irá encontrando, si le queda vida para hacerlo.

¿Por qué hacer este libro? Por dos razones: la primera, por llegar donde otr@ no ha llegado; la segunda, con el fin de aportar algo para que algunas sociedades puedan emanciparse de la condición periférica.

Entiendo que los libros se leen de maneras diferentes, de acuerdo a condiciones, intereses o perspectivas de quienes lo hacen. Quisiera que al leer éste, se tuviera en cuenta que se ha querido entregar elementos para facilitar un diálogo ente las diversas regiones periféricas a fin de hacer más factible la creación y potenciación de redes intelectuales a través de las cuales circulen fluidamente las ideas que, a la vez, permitan mejor el empoderamiento de las intelectualidades para decir su voz en el espacio global. Se ha tratado de sentar algunas condiciones para que las intelectualidades periféricas puedan conversar sobre sí mismas y del destino de sus pueblos, puedan (unas) aprovechar lo que otras han producido y, sobre todo, puedan asumirse como partes de un todo.

Se ha pretendido elaborar un discurso más generoso que permita incluir más que descalificar, colaborar más que competir, capitalizar más que desperdiciar, construir más que criticar, renovar y favorecer la confluencia de líneas de pensamiento que se han ido agotando (quizás), pero que representaron momentos históricos importantes y que las intelectualidades del mundo periférico pueden recordar y capitalizar para pensar mejor.

Dicho de otra manera, se ha querido elaborar un discurso que tenga, en cierto sentido, un carácter de “mínimo común” que permita remitir (no reducir) los discursos de las distintas periferias a un terreno compartido y, en consecuencia -porque se escucha más a otros- sea un aporte que permita a la intelectualidad de las periferias expresarse mejor, generar una acción (colaboración) común para superar la condición de periferia, yendo hacia un mundo donde el poder se encuentre más diseminado.

Los agradecimientos de este libro se identifican prácticamente con mi vida en las últimas décadas: personas queridas, colegas e instituciones de investigación, docencia y financiamiento. No voy a mencionar personas sino apenas a las instituciones de investigación y docencia que han permitido esta obra. Es mi obligación mencionar -en el lugar más importante- a la Universidad de Santiago de Chile, a FONDEYT-Chile y a la Biblioteca Nacional de Chile. En casi todos los lugares que cito a continuación, buenas amistades me han invitado, recibido o facilitado el trabajo: Biblioteca Nacional del Perú; Centro de Estudios Africanos, Malher, U. Paris I (Francia); Centro de Estudios Afro-Asiáticos, U. Cândido Mendes, Río de Janeiro (Brasil); Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, San Juan de Puerto Rico; CODESRIA, Dakar (Senegal); IDEP, Dakar (Senegal); El Colegio de México; Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL, Santiago (Chile); Instituto de Altos Estudios de América Latina, U. Paris III, (Francia); Instituto Superior de Filosofía, U. de Lovaina (Bélgica); Instituto Superior de Ciencias del Trabajo y de la Empresa, Sección África, Lisboa (Portugal); Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid (España); Instituto de Estudios Latinoamericanos, Berlín (Alemania); Instituto de Estudios Latinoamericanos, Academia de Ciencias, Moscú (Rusia); Biblioteca del Congreso, Washington D.C. (USA); Museo Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi, (India); U. Autónoma del Estado de México; U. Autónoma de Madrid (España); U. de Buenos Aires (Argentina); U. Católica del Paraguay; U. Central de Venezuela; U. de Costa Rica; U. Cheikh Anta Diop (Senegal); U. del Estado de São Paulo, Franca (Brasil); U. Federal Río Grande do Sul, Porto Alegre (Brasil); U. Federal Fluminense, Niteroi (Brasil); U. de las Palmas de la Gran Canaria (España); U. de Lovaina (Bélgica); U. Mayor de San Andrés, La Paz (Bolivia); U. Nacional Autónoma de México; U. Nacional, en Heredia y en Brunca, (Costa Rica); U. Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua; U. Nacional de Cuyo (Argentina); U. Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Argentina); U. Nacional del Mar del Plata (Argentina); U. de Puerto Rico en Río Piedras; U. de Puerto Rico en Arecibo; U. Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi, (India); U. de Santo Domingo (República Dominicana); U. de Sao Paulo (Brasil); U. de Talca (Chile); U. de Tel Aviv (Israel); U. UNISINOS, Sao Leopoldo (Brasil); U. de Valencia (España); U. West Indies, Puerto España (Trinidad-Tobago).

Introducción General

1. Presentación

Los estudios eidéticos se han ido ampliando y renovando por todas partes y también en América Latina. Una de las cuestiones más importantes ha sido la capacidad para englobar toda la realidad como objeto de estudio, yendo mucho más allá de las fronteras de su inspiración inicial, que consistía en estudiar las ideas entendidas sólo como ideas filosóficas. Esta mirada “pan-eidética”, se aventura a construir versiones nacionales, continentales o mundiales teniendo como ejes las ideas, sin aspirar por otra parte a una suerte de exclusividad o monopolio, que impediría mirar la realidad desde otras dimensiones. Una perspectiva englobante podría tenerse también a partir de la realidad económica o de las comunicaciones, entre otras posibilidades.

En cierto sentido, si puede decirse así, este planteamiento hereda los aportes de Leopoldo Zea y Raúl Prebisch, en su aspiración explícita por entender el funcionamiento del mundo y de la historia, comprendiéndolos globalmente desde América Latina Caribe y desde las regiones periféricas, en el seno de una red de relaciones intelectuales y sociales que quieren avanzar en la constitución de una intelectualidad global, que realmente tenga también como agentes a las intelectualidades periféricas. Pero ¿cómo pensar con ellos, sin querer simultáneamente ir más allá? Heredero del “tercermundismo” este proyecto intelectual se imagina luego del fracaso de dicha fórmula, sin pretender desligarse, por otra parte, de sus legados. En otras palabras, se trata de pensar planéticamente la totalidad de las periferias, pensar la condición periférica para dejar de ser periferia.

Ya se ha señalado, los objetivos son dos: el primero consiste en caracterizar un tipo de pensamiento que se ha dado en regiones auto-asumidas como periferias del mundo, a través de la modernidad; el segundo, consiste en señalar las limitaciones, posibilidades y caminos de superación para este tipo de pensamiento. Estos dos objetivos se reflejan en un tercero, que se refiere a la ubicación de “puntos de encuentro”, que permitan dialogar y encontrarse a las intelectualidades periféricas actuales, que éstas se reconozcan como tales y puedan hacer una autocrítica que las potencie. Estos objetivos se desglosan en múltiples

objetivos subordinados.

El **primer gran objetivo** se desglosa en 3 partes:

1. Determinar y exponer las principales tendencias en el seno de las cuales emergió y se constituyó este género de pensamiento, intentando elaborar una tipología, con sus períodos e hitos clave en lo que se puede llamar un proceso de “maduración”, intentando decir algo respecto de las razones que confluyeron en los cambios;
2. Determinar los “motivos periféricos” más importantes y señalar qué autor@s los han puesto en relieve;
3. Determinar cuáles han sido las instancias en las cuales se han producido los encuentros y contactos entre las intelectualidades periféricas y que han servido para la circulación de las ideas.

El **segundo gran objetivo** se desglosa en 2 partes:

1. Determinar las limitaciones o debilidades más importantes que se han manifestado en la historia del pensamiento periférico;
2. Determinar las fortalezas y posibilidades de superación de dicho pensamiento en la perspectiva de avanzar hacia la superación de la condición periférica.

El tercero, relativo a los puntos de encuentro, apunta a las redes intelectuales, al desarrollo de cierta conciencia común, a los “motivos” reiterados en el pensamiento periférico, a hacer la crítica-auto-crítica de este pensamiento y a buscar los andares por donde las intelectualidades van haciendo sus caminos.

Ahora bien, la amplitud de los objetivos no debe llevar a imaginar este trabajo como una historia universal de las ideas en los últimos siglos, sino únicamente como el recorrido a través de suficientes momentos en cada medioambiente intelectual de las regiones periféricas, para allegar la información que avale las hipótesis propuestas.

Las **hipótesis** más importantes que se presentarán y defenderán a lo largo del trabajo son las siguientes:

1. La manera más comprensiva de entender el pensamiento

producido durante los últimos siglos en las regiones periféricas, muchas veces (aunque no siempre) sometidas a procesos de invasión o colonización, se formula sobre la base de la disyuntiva ser-como-el-centro versus ser-nosotros-mismos.

2. Esta disyuntiva sirve de dadora de sentido a varias otras que se articulan en torno suyo, de modos diferentes y complejos, y que incluso, en ocasiones, la opacan o la desplazan¹.
3. Esta disyuntiva aparece, muchas veces, por generación espontánea en el seno de intelectualidades de dichas regiones, luego de haber sufrido el impacto del centro.

2. Planteamiento del problema: Hacia una definición de la disyuntiva que constituye al pensamiento periférico.

Se trata de elaborar una teoría general del pensamiento de las regiones periféricas (de las intelectualidades auto-asumidas como periféricas) en los últimos siglos. Correlativamente, una teoría sobre el pensamiento periférico remite a una interpretación (y a una teoría) sobre las regiones periféricas y sobre la historia global o, al menos, echa sobre los hombros la necesidad de entender el desenvolvimiento de la historia global de la modernidad, pues la condición periférica es una de las caras de la modernidad. En ese sentido, al menos, trata de hacerse cargo de la periferia del mundo, que es gran parte del mundo.

Se entiende por pensamiento periférico aquel que cumple con las siguientes condiciones:

¹ La disyuntiva periférica se articula, entre otras, con las siguientes: colonialismo/independencia, imperialismo/independencia, negro/blanco, pobre/rico, explotador/explotado, machismo o patriarcalismo /emancipación femenina, campo/ciudad, industria/agricultura, desarrollo/subdesarrollo, desarrollo /dependencia, dependencia/liberación, civilización/barbarie, progreso/atraso, democracia /dictadura, obrero/capitalista. Ello se percibe más claramente en disyuntivas como las siguientes: urbano/ campesino, catolicismo /masonería, catolicismo /protestantismo, socialismo /liberalismo, proteccionismo/ librecambismo, religión/ libre-pensamiento. Hay otras que son casi sinónimas de la disyuntiva periférica: extranjerismo/ nacionalismo, afrancesados/ nacionales, alienación /autenticidad, occidentalismo/ autoctonismo, moderno/ tradicional, pero conllevan una mirada despectiva respecto de una de las partes, según sean las preferencias de quienes las han propuesto.

- a. Se articula al interior de una sociedad con relación a (teniendo como punto de referencia) la forma de existencia de otra sociedad, coetánea y no pretérita, intentando imitarla o bien diferenciarse de ella;
- b. Se constituye a partir de una tensión básica entre la propuesta imitativa de ser-como-el-centro y la identitaria diferenciadora ser-nosotros-mismos. La primera consiste en plantear la necesidad de mejoramiento de la propia sociedad a través de la fórmula de alcanzar-imitar y capitalizar los aportes de la sociedad modelo, por medio de la ciencia y la tecnología, abriéndose a los avances de ésta y tratando de romper con las formas de vida autóctonas; y la propuesta diferenciadora, que afirma la necesidad de profundizar en la propia identidad y buscar fórmulas que se inspiren en ésta, sea para defenderse de los embates y/o sea para superar las limitaciones del centro;
- c. Apunta a la interpretación y transformación “estructural” de una forma de existencia o sociedad;
- d. Aparece en la época moderna, más precisamente durante el siglo XVIII, aunque tenga proto manifestaciones y, por cierto, antecedentes varios;
- e. Se articula sobre la base de una serie de “motivos”, que se ordenan según los polos: ser como el centro / ser nosotros mismos.

Este trabajo es una exposición de la constitución y desarrollo de este género de pensamiento, en función de mostrar conexiones y paralelos que permitan, a su vez, mostrar la existencia de redes y de circulación de las ideas, prioritariamente entre las regiones del Sur. La disyuntiva del pensamiento periférico: ser-como-el-centro versus ser-nosotros-mismos es la clave para entender dicho pensamiento. Esta disyuntiva expresa la polaridad básica en la cual se juega el pensamiento de las regiones periféricas a partir del siglo XVIII, aunque existan algunos antecedentes. Esta formulación tiene una pretensión **comprehensiva** respecto a otras formulaciones que se han empleado para entender estos pensamientos. Comprehensiva quiere decir tres cosas:

- a. Que es la más frecuente a nivel de las ideas; más frecuente que otras, como la oposición entre unitarismo político y federalismo; entre economía más o menos planificada; entre posiciones más libertarias o más estatalistas; entre posiciones

proteccionistas o librecambistas, entre propuestas culturales más laicas o más religiosas, etc., disyuntivas que, además, no tienen una especificidad periférica.

- b. Que otorga sentido a otras disyuntivas eidéticas en las cuales subyace sin mostrarse explícitamente;
- c. Que es necesaria, es decir que aparece en todas las regiones periféricas, una vez que aparece una intelectualidad distinta de la tradicional, que se entendía como ubicada en el ombligo del mundo. Esta “nueva” intelectualidad, capaz de mirar más allá de su propia cultura-sociedad, se despierta con una sorpresa o perplejidad respecto de lo que es el centro: el poder, la belleza, la diferencia de sus producciones. Esta sorpresa, perplejidad o estupefacción que, normalmente, cristaliza en algo así como un sentimiento (más que complejo) de inferioridad, resulta en dos reacciones: fascinación o rechazo, cada una de las cuales se expresa conceptualmente: la fascinación como la apuesta a que es posible y deseable ser como el centro; la de rechazo, que es imposible e indeseable ser como el centro.

La primera: ser-como-el-centro, la propuesta centralitaria. Se asume como una tarea de imitación, que es casi siempre de occidentalización. Pretende adaptarse al espíritu de los tiempos o “ponerse al día”; apunta a superar las diferencias que entiende como negatividades y por ello se realiza como negación de la cultura indígena-campesina-popular; exalta, en cambio, la ciencia y la tecnología; frecuentemente propone abrirse a la cultura y a la gente del centro (no necesariamente a sus capitales ni menos a sus invasiones armadas) para recibir inspiración desde allí; es casi siempre una propuesta “modernizadora” que apunta a asumir los adelantos del centro, particularmente su capacidad científico-tecnológica, aunque existen algunas excepciones en intelectuales que aspiran a ser-como-el-centro pero no en la dimensión tecnológica, sino como asimilación o imitación espiritual o cultural. Ejemplo de esto último es el yoruba Samuel Crowther, a mediados del siglo XIX, quien postulaba la necesidad de asumir la cultura y religión anglicano-victoriana, sin hacer alusiones a la tecnología, al vapor o al ferrocarril, ni tampoco a la ciencia o a la democracia. Algo parecido ocurre con los hispanistas o iberistas como José Vasconcelos y José de la Riva Agüero, ya maduros, y los no tan viejos Carlos Ibarguren y Plinio Salgado, latinoamericanos de los años 1930 y 1940, que reivindicaban la recuperación de lo ibérico,

lo medieval y lo católico.

La segunda propuesta: ser-nosotros-mismos, es la "identitaria". Asume la diferencia, queriendo profundizar en los elementos que conforman dicha diferencia, potenciando algunas fuerzas allí presentes que deberán realizarse en el futuro; exalta la cultura, particularmente la de quienes han asimilado menos al centro, que permanecen incontaminad@s; propicia, en consecuencia, cerrarse ante influencias que conciben como sospechosas, cuando no francamente peligrosas o perniciosas; no se piensa como adaptación al mundo y, si lo hace, ello deber ser precisamente desde la diferencia y desde la posibilidad de aportar lo que el centro no posee.

Aquello que las constituye, a ambas, como propuestas del pensamiento "periférico" es que son incomprensibles sin la referencia al "centro". Esta novedad descoloca, trastorna o deja obsoletas las antiguas oposiciones que manejaban las intelligentsias tradicionales: creyentes versus cafires, nosotros-ombligo-del-mundo versus los otros; humanos cabales y civilizados versus bárbaros; elegidos-de-los-dioses versus no-elegidos. En este sentido, la disyuntiva periférica, centralitarismo versus identitarismo, se conecta, pero no se identifica, con disyuntivas como aquellas entre universalismo y particularismo; o aquella otra entre racionalismo (ilustración) y romanticismo. La disyuntiva periférica representa, de algún modo, esas oposiciones, pero no se reduce a ellas, y no se reduce precisamente porque adquiere su sentido sólo por su referencia al centro: el "universalismo" periférico no está referido a algún modelo abstracto o utópico, sino al (o a los) modelo(s) del centro; y el particularismo periférico se define normalmente como diferencia respecto del (o de los) patrón(es) del centro. Para entender esto, no debe pensarse en una suerte de centro esencial, eterno e inmutable, sino en la imagen de un centro en el imaginario de las intelectualidades que se perciben o asumen a sí mismas -por sensibilidad y pensamiento- como periféricas.

La disyuntiva periférica no es una discusión en la que tercian sólo integrantes de las intelectualidades nativas. Frecuentemente aparecen voces e intelectuales procedentes de las potencias centrales que juegan un papel en dicha discusión, sea como participantes materiales o como referentes. Esto tiene mucho que ver con el discurso del centro sobre la periferia.

Por otra parte, no toda la intelectualidad nativa

inmediatamente asume la disyuntiva periférica. Se trata de un proceso largo que demora décadas y hasta siglos. Existe una parte que ha asumido la expansión europea, que está consciente de este fenómeno y que, actuando en consecuencia, genera la disyuntiva ser como el centro versus ser nosotros mismos. La otra, la que sigue cerrada a la existencia del centro, continúa pensando exclusivamente en los términos de su sociedad, sin asumir ni reaccionar frente a la presencia del centro. Probablemente el caso más denunciado por una intelectualidad deseosa de renovación, es la Universidad Al-Azhar, en El Cairo, supuesto reducto de quienes no se querían enterar del nuevo mundo en que vivían.

La concepción del mundo como un sistema en que ya no se es el ombligo, sino una de las partes e, incluso, una de las pequeñas partes: de la periferia, es clave en este cambio de sensibilidad. En ello consiste la modernidad de la periferia. Se trata de haber asumido la condición periférica, la "periferalidad", cosa que no tiene que responder a una periferalidad económico-política-militar (o "real"), sino que basta con la convicción (subjetiva) de la intelectualidad. Ser modernos es haber pasado a ser parte de la periferia, es concebir la modernidad como periferalidad. Este cambio de perspectiva ha venido casi siempre acompañado de la capacidad de manejar, además de la materna, una lengua occidental u otra no occidental, pero que permite un acceso más directo a la cultura del centro (el caso del idioma japonés para los chinos y el caso del idioma ruso, para los tártaros hacia 1900). Ciertamente es que la asunción de esta condición se encuentra asociada, en muchas oportunidades, a cierta "laicización" o "adopción de un pensamiento racional", etc., pero ello es parcial, como también lo es en el centro. Sin embargo, la adopción del pensamiento racional no tiene que manifestarse en todas las dimensiones de la vida o de la sociedad. Ya sabemos que basta con ciertos grados de comportamientos "modernos" para manejarse en la modernidad, y que es posible mantener en la mentalidad mágica ámbitos amplios de la vida de las personas insertas en la modernidad. La condición moderna puede coexistir con la pertenencia a un mundo "mágico", en el sentido que puede concebirse la condición periférica como castigo divino por faltas cometidas y, por tanto, la lucha contra la condición periférica será, a la vez, la lucha por reivindicarse frente a esa divinidad vengativa.

Esta interpretación del pensamiento periférico como tensión entre centralitarismo versus identitarismo, puede leerse como una herencia estructuralista y, en verdad, la búsqueda de una

oposición básica que dé cuenta de una porción tan grande del pensamiento, puede apuntar en ese sentido. Pero, de tomarse así, asúmase sólo de modo *light*. En ningún caso se trata de un estructuralismo duro, que pretendería dar cuenta cabal del pensamiento generado en las regiones periféricas, sino sólo del asunto predominante o más inclusivo. Por otra parte, la teoría que intenta explicar el funcionamiento de pensamiento periférico tiene algún parecido con la teoría de la gravitación universal. Explica la existencia de dos movimientos de signo opuesto que se constituyen en tensión y en equilibrio. Es parecida a la teoría que explica por qué una manzana cae y un globo se eleva y por qué la luna y los antípodas no se “caen”.

3. Cuestiones relativas a los estudios eidéticos (de las ideas)

El desarrollo de los estudios eidéticos exige la formulación de un conjunto de conceptos y distinciones para entender adecuadamente la tesis que se postula en este trabajo. La definición de “pensamiento periférico”, de “centralitarismo” (distinguiéndolo de “centralismo”), de “identitarismo” (distinguiéndolo de “tradicionalismo” y particularmente de “nacionalismo”, máxime cuando un concepto tan clave como éste, y que aparecerá tantas veces a lo largo de estas páginas, ha sido de tal manera inflado en las últimas décadas, confundiéndose con múltiples expresiones con las cuales se emparenta, pero que no son sinónimas), son cuestiones decisivas. Pero no sólo ello. Asuntos como las mutaciones en los sistemas eidéticos, sus cruzamientos y sus relaciones con los medioambientes intelectuales y sociales con los que establecen simbiosis; cuestiones como la distinción entre “sistemas eidéticos” y “sensibilidades” -esos “caldos” donde aparece la vida del pensamiento periférico- adquieran gran importancia, más cuando agregamos la circulación de las ideas en el seno de las redes intelectuales de la periferia. En síntesis, son todos temas de discusión, necesarios de precisiones.

Estudios eidéticos. Los estudios sobre las ideas han crecido de modo importante en las últimas décadas, diversificándose las escuelas que intentan abordarlos. Se denomina “eidología” o “estudios eidéticos” la disciplina que estudia las ideas, comprendiendo numerosos paradigmas: sociología del conocimiento, estudios conceptuales, historia de las ideas, historia de la filosofía, visiones del mundo, estudios de pensamiento, historia de la ciencia, entre otras opciones.

Los estudios eidéticos se han ligado, buscando interpretar o explicar sus objetos, a la sociología, la economía, la politología, historiografía e, incluso, la ecología. En su afán por encontrar un lenguaje y formulaciones adecuados, además de las citadas disciplinas, se han inspirado en la lingüística, en los estudios literarios y filosóficos, en los estudios culturales, en la geografía y la biología, sin menoscabo de adecuaciones y adaptaciones. Una de las principales potencialidades de la disciplina es su capacidad para hibridar lenguajes, para utilizar e hibridar paradigmas provenientes de orígenes bastante lejanos.

Los estudios eidéticos desde siempre han trabajado con diversas disciplinas, aunque por alguna razón han tendido a denominarse “historia de...”, no habiendo hecho verdadera historiografía en numerosas oportunidades. La dimensión diacrónica o evolutiva no siempre ha estado presente. Muchas veces se han realizado estudios sincrónicos. Pero, más ampliamente, este quehacer ha echado mano a diversas disciplinas para entender su objeto: por ejemplo, especialmente la escuela marxista, la ha hecho dialogar con la economía para explicar el surgimiento de las ideas. Como “sociología del conocimiento” ha querido entender los hechos eidéticos con relación al contexto y a la infraestructura. En verdad, normalmente se ha llamado “historia” más por referirse al pasado que por asumir verdaderamente una perspectiva histórica o de métodos específicamente historiográficos y cuando, en ocasiones, ha querido referirse al presente, ha incurrido en llamarse “historia del presente”.

En este sentido, se intenta superar los estudios eidéticos de baja altura que, parapetados en los estrechos límites del Estado-Nación, aportan apenas unos pocos elementos de las influencias europeas a las intelectualidades “compradoras” de tales elementos.

Los estudios eidéticos como parte de las ciencias del conocimiento. Particularmente en regiones donde se ha “pensado poco”, donde se han recibido demasiadas “ideas hechas”, donde la producción es relativamente pobre de acuerdo a los indicadores mundiales, donde no se han alcanzado los objetivos deseados por la intelectualidad, se hace relevante estudiar las ideas en vistas a mejorar-aumentar su producción imaginándose, entonces, unos estudios eidéticos ocupados de incrementar la producción de ideas. Su *leitmotiv* sería entender y mejorar la producción de conocimientos-ideas. Ahora bien, lo que parece acuciante para las regiones con poca o pobre producción eidética, es válido para toda

la humanidad, pues siempre es posible producir más y mejores ideas.

La aspiración a transformar los estudios eidéticos en un quehacer que aporte a un mejor pensar, de algún modo ha estado siempre presente. Quienes estudian las ideas más o menos borrosamente, aspiran a que en el futuro podamos pensar mejor, contando con sus aportes. No obstante, normalmente no se atreven a tematizar esta aspiración, quizás para que no se les cobre luego por lo que escriben, quizás porque no saben cómo conectar sus estudios sobre el pasado con la posibilidad de pensar mejor en el futuro.

En este sentido, emerge el desafío de unos estudios eidéticos cuyo objetivo no sea únicamente estudiar lo que ha pasado en los territorios eidéticos, sino también, mejorar la producción de ideas-conocimiento, de manera similar a la economía del desarrollo, que no sólo estudia cómo funciona la economía, sino que intenta epistémicamente contribuir a generar desarrollo o, más ampliamente, riqueza. La relación entre historia de las ideas y estudios eidéticos es parecida a la relación entre historia económica y economía. En este sentido debe entenderse la propuesta de una sub-disciplina como la "Eidología del desarrollo" equivalente a los "Estudios del Desarrollo" en la economía.

Los estudios eidéticos pasan entonces a ser concebidos como una ciencia del conocimiento, como una disciplina para mejorar la producción de conocimiento: el estudio de las ideas como condición para la producción de ideas, el trabajo para la producción de más y mejores ideas.

En la convicción de que los seres humanos no pueden ser colectividades sin ideas, o mejor: que viven con y por las ideas, y que su convivencia con mejores ideas hace que vivan mejor -las buenas ideas nos hacen mejores seres humanos-, concluiremos que la única vida posible sin ideas es el estado vegetal, sin que de eso estemos aún seguros.

La "periferización" de las ideas. Frecuentemente se ha aludido a que diversas regiones del mundo "importaron" ideas desde Europa y luego las "adaptaron". Esta "adaptación" se entiende como la selección de algunos aspectos, el recorte de otros, su acentuación o disminución. Ello es correcto. Pero pasa por el lado de un asunto más significativo. Esas ideas no fueron sólo "adaptadas" a una sociedad en que originalmente se encontraban "fuera de lugar", sino que, al cambiar de ecosistema, adquirieron nuevas significaciones. Para expresar esto, el concepto

“adaptación” en diversas ocasiones queda corto y, a veces, largo.

Las ideas, así traídas y llevadas, terminan por decir cosas que no estaban contenidas en sus formulaciones iniciales, no necesariamente cosas opuestas, sino simplemente diferentes. Al ubicar esas ideas en la disyuntiva *ser como el centro versus ser nosotros mismos* adquieren un sentido distinto. Insertas en otra totalidad, el contexto de relaciones les cambia el sentido. Por ejemplo, algo así hizo Gandhi con las ideas de H. D. Thoreau. La resistencia pasiva, asumida como *satyagraha*, pasó a ser la expresión de la identidad india. Deja de ser uno de los varios “métodos” de lucha para ser el método idóneo, pues expresa la identidad de un pueblo. Existe entonces una “indianización” de la noción thoreausiana. Pero no sólo eso, hay también una “periferización”, una ubicación de esa noción en la disyuntiva periférica que, en este caso, apunta a ser-nosotros-mismos. Algo parecido ocurrió con Aurobindo Ghosh, quien realizó una reinterpretación del espiritualismo ancestral de la cultura hindú, asociándolo a la identidad india en oposición a Occidente y a una supuesta misión que tendría la India de espiritualizar al mundo, reelaborando, por segunda vez (por así decir) un mensaje que ya Vivekananda había reelaborado años antes en el mismo sentido (Mukhopadhyay 1979, 201ss).

Una de las maneras en que las ideas venidas desde afuera se incorporan a la disyuntiva periférica, es hibridándose con ideas ancestrales de la región, como en el caso de Gandhi, pero ello no es imprescindible. Pero esto puede ocurrir sin que las ideas provengan del exterior; también puede darse con aquellas presentes en la propia región desde tiempos ancestrales y que re-emergieron por la “sensibilidad periférica”. Es el caso del salafismo o del wahabismo que, existiendo desde siglos, se reelaboran para formar parte de la disyuntiva periférica. Existe una mutación, una recuperación o una capitalización. En la disyuntiva periférica, personas con formación previa, reelaboran, repiensen sus propias ideas y las transforman, llevándolas a ser parte de la dicha disyuntiva. Eso ocurre parcialmente con el salafismo de Al-Afgani o con el espiritualismo de Rodó. Tales reelaboraciones ocurren frecuentemente con la incorporación de algunos componentes eidéticos procedentes del centro, a los que se echa mano para cruzarlos con las ideas presentes en el acervo local.

Cartografías y otros procedimientos gráficos y nemotécnicos para ubicarse y aprehender grandes procesos: La intención de aportar visiones amplias tanto geográfica como temporalmente ha

conducido a apoyarse en un sistema de recursos gráficos y nemotécnicos que permitan aprehender cantidad de sociedades, países, ciudades, nombres, instituciones, escuelas de pensamiento y fechas clave, entre otros datos. Articular esto de modo sintético ha conducido a la idea de confeccionar un **Atlas del Pensamiento** que sea un compendio de todo ello y que, simultáneamente, pueda capitalizarse con los aportes de la informática para agregarle valor a la información.

La intencionalidad a procesos englobantes hace de la mayor importancia la elaboración de cartografías, comparaciones, o paralelos que muestren la existencia de una intelectualidad y de una producción de pensamiento periférico que, de algún modo, emparenta a las diversas sociedades periféricas y a sus diversos momentos.

Redes intelectuales. Método y proyecto: Dentro de las cuestiones eidéticas deben considerarse también asuntos como la circulación de las ideas y las redes intelectuales. El trabajo sobre las redes intelectuales se enmarca dentro de los estudios eidéticos; pero las redes no se limitan a ellos, o se encuentran en sus fronteras, tratándose de un método como de un proyecto ¿En qué sentido son “método y proyecto”?

El estudio de las redes intelectuales es un método para detectar los contactos de largo aliento entre personas dedicadas a la tarea intelectual (aunque no necesariamente sólo tal tarea), ubicándose la existencia de canales de circulación, de nodos más y menos densos, en los que se trabaja con las ideas y se gestan iniciativas diversas. Estudiar las experiencias históricas de algunas de las grandes redes intelectuales es entregar insumos acerca de cómo crear condiciones de posibilidad para trabajar más productivamente con los sistemas eidéticos.

Por otra parte, de algún modo, desde el propio estudio se va desprendiendo el proyecto de capitalización de las redes existentes: su experiencia, su trayectoria, su densidad y su producción, para avanzar en el trabajo con-para las ideas.

El estudio de las redes de la intelectualidad periférica apunta, igualmente, hacia la constitución de una sociedad civil global. En las redes operantes en un campo intelectual se cocina la disyuntiva, se generan las posiciones (y oposiciones) en las cuales se colocan los diversos sectores. En los seis capítulos que vienen a continuación se aborda el tema de las redes, en algunos casos con bastante profundidad y detalle, cuando se ha encontrado suficiente información, en otros apenas someramente. Demás está decir que

existe una gran cantidad de ámbitos en que no se ha estudiado la relación entre las principales figuras de la intelectualidad, la constitución de los escenarios con-por las redes que allí se desarrollaron y la relación de estas con las de otras regiones del mundo.

Por sus medios, por su visión del mundo, por la institucionalidad que posee, la intelectualidad de las regiones centrales ha tenido mayor incidencia en la constitución de redes intelectuales supra-nacionales, incluso trascendiendo las regiones que abarca el propio centro. Por otra parte, las intelectualidades periféricas han estado relativamente rezagadas en este plano, aunque en geografía y población, comprenden la mayor parte del mundo.

Avanzar en el estudio de cómo se han creado y mantenido estas redes parece ser una cuestión del máximo interés para el estudio de la intelectualidad en general, particularmente para el estudio de la constitución de una "sociedad civil intelectual" de carácter global y para conocer cómo han circulado las ideas en la modernidad. Los casos que más se desarrollan son: la red de la ilustración ibero-americana, hacia 1800; la red de la intelectualidad eslava, en especial la exilada, y sus conexiones mucho más allá de los dominios de sus idiomas, hacia 1850; la red intelectual del revivalismo islámico, hacia 1900; la red del panasiatismo e, incluso, las relaciones entre esta y algunas manifestaciones del panislamismo, también hacia 1900; las redes que articulan el independentismo y el nacionalismo indio con la teosofía, entre 1900 y 1920; las redes indigenistas-apristas-mestizófilas en el espacio latinoamericano, hacia 1920-1940; las redes panafricanistas con conexiones que van entre el Caribe y USA a África y Europa, hacia 1950; y, por último, las redes de las ciencias económico-sociales ligadas por el tema del desarrollo, entre 1950-1975.

Definiciones conceptuales: se define como "pensamiento periférico" a aquel emergido en el seno de comunidades impactadas por la presencia del nuevo centro, y que ve trastornada la tradicional comprensión del mundo que poseían. Para entender este proceso, deben tenerse en cuenta un conjunto de conceptos, además de echar mano a nuevas formas de entender los fenómenos eidéticos.

Conceptos: El asunto de los conceptos adecuados es muy importante por varias razones: porque para entender la realidad es clave utilizar conceptos que den cuenta de ella; porque la constitución de una disciplina pasa, en buena medida, por la

creación de una conceptualización específica.

Para entender adecuadamente los dos polos de la disyuntiva, deben distinguirse de posiciones cercanas, de conceptos emparentados y muchas veces confundidos y, particularmente, de usos frecuentes por parte de personas que mezclan conceptos simplemente por falta de destreza profesional.

“Identitarismo” no es tradicionalismo. La reivindicación de la identidad tiene que ver con la trayectoria cultural, pero no debe entenderse como una vuelta al pasado ni como la permanencia en él. El identitarismo es la tendencia a profundizar en la propia cultura e historia, afirmando la diferencia respecto de otras culturas, particularmente de las del centro. Existen identitarismos que no son nacionalistas (como el de Gabriela Mistral), sino continentalistas; que no son independentistas, como el indigenismo boliviano actual (porque se dan en estados ya independientes), ni tradicionalistas (porque no pretenden revivir un dorado pasado), sino que apuntan a la construcción de proyectos progresistas, de mayor libertad y justicia social, con abolición de castas y otras desigualdades.

“Nacionalismo” es la afirmación de la nación y la búsqueda de su independencia hacia la constitución de un Estado-Nación. Existen nacionalismos que no son identitarios, porque pretenden vehiculizarse a través de la imitación del centro, como por ejemplo Sutan Sjahrir, de Indonesia, o James Africanus Horton, de Sierra Leona. Por otra parte, no todo independentismo es nacionalista.

“Independentismo” es la búsqueda de independencia respecto de una metrópoli, de un imperio o de un poder cualquiera. Existen independentismos que no son ni identitarios, ni nacionalistas, ni tradicionalistas, sino sólo de conveniencia o pragmatismo. El caso más significativo es el de Gonzalo Pizarro, en Perú, a mediados del siglo XVI; algo parecido puede afirmarse de los movimientos independentistas de traficantes de esclavos en Mozambique y Angola, hacia 1820, que buscaban independencia respecto de la metrópoli para poder continuar con su comercio, sin conllevar un proyecto de Estado-Nación.

“Tradicionalismo”, como sinónimo de conservador, es la defensa de costumbres arcaicas, la búsqueda del retorno a un tiempo dorado y la afirmación de valores que, supuestamente, imperaron en ese tiempo. Existen tradicionalismos que no son nacionalistas, ni independentistas, sino que se realizan sólo en la búsqueda conservadora de la época dorada, como Opus Dei, hasta 1970, y Fiducia.

Por cierto, existen escuelas de pensamiento que pueden ser, a la vez, identitarias y nacionalistas, independentistas y tradicionalistas, como la del Kuomintang, en los años 1940s, en Taiwán.

“Centralitarismo” es la idea de construir en la periferia una sociedad mejor inspirándose en el modelo del centro. Centralitarismo no es “centralismo”, como lucha contra las provincias o regiones, o contra el federalismo, ni mucho menos es sinónimo de traidor y vende patria, como un identitarismo populista lo ha considerado. Puede objetarse que el centralitarismo, por imitar al centro, termina por aceptar sus modos de ser, por asociarse a él y por pavimentarle el camino. También puede argumentarse, por otra parte, que en numerosas oportunidades los centralitarios han superado a los modelos y han puesto en jaque a las potencias que otrora dominaran a sus regiones: Japón y Corea del Sur, son algunos de los ejemplos más palmarios.

4. Las propuestas de algunos estudiosos para entender la dinámica de las ideas en las regiones periféricas.

Numeros@s autor@s que han estudiado el pensamiento latinoamericano, asiático, africano, eslavo, árabe, ibérico o islámico se han acercado a la noción de un “pensamiento periférico”, sin alcanzarla cabalmente.

Arjun Appadurai argumenta que el problema central de las interacciones globales actuales es la tensión entre homogenización versus heterogenización (2003, 1).

Nicolás Berdiaev, refiriéndose a Rusia, ha señalado que el pueblo ruso respondió a las reformas de Pedro el Grande, dando nacimiento a dos movimientos: el eslavófilo y el occidentalista, de modo que “todo el pensamiento ruso imantado por las ideas generales, se ha encarnado en una u otra de estas tendencias, ha querido zanjar la pregunta siempre abierta bajo cualquier forma que fuese planteada: ¿Rusia debe continuar avanzando por el camino abierto por Pedro o, por el contrario, debe volver al antiguo estado Moscovita?” (1940, 31-32).

Refiriéndose a Polonia, Jerzy Jedlicki destaca que “el pensamiento polaco, que estuvo permanentemente comprometido en una lucha incesante con el dilema de ‘civilización y nacionalidad’, busca o bien la frontera que separe los dos reinos, o una fórmula mágica que los unifique. No es importante donde

corre la línea -quien va en favor de la civilización, la imitación de Occidente o el paisaje del futuro y quien opta por la nacionalidad, la cultura auto-sostenida y el paisaje del pasado- pero el conflicto fue experimentado por cada mente individual que alcanzó a compartir un orden en el elusivo curso de los sucesos y sueños de la época" (1999, 26). La idea de defender la esencia nacional contra la invasión de conceptos extranjeros provocó una fuerte respuesta emocional. La tesis general fue rápidamente aplicada a la legislación, a la industria, a la filosofía y al arte (1999, 22).

Sobre los Balcanes, Roumen Daskalov ha sostenido que los estratos educados de la así llamada "intelligentsia", estuvo dividida entre los "occidentalistas" y los "autoctonistas"; que específicamente la intelligentsia literaria-artística estuvo dividida entre los "modernistas (europeistas, cosmopolitas), que profesaban la fe en la "modernidad", (significando en este caso estándares urbanos y europeos) y aspiraban a los "valores universales", y quienes afirmaban lo "nativo" (idealizando el pasado y la cultura del pueblo); los primeros fueron más "individualistas" mientras que los segundos pretendían expresar los sentimientos y las preocupaciones del "pueblo" (1997, s/p).

Refiriéndose al populismo entre eslavos y balcánicos, Angus Stewart afirma que "las dos facetas de la 'situación populista' se reflejan en la síntesis ideológica de tradicionalismo y modernismo. Las variedades de ideología populista que se encuentran en muchos de los nuevos estados africanos y asiáticos hacen hincapié en la modernización, pero en la modernización que tiene lugar sobre la base de formas nativas, que evitaran las consecuencias disruptivas de la modernización en Occidente" (1970, 236).

Sobre la España de fines de XVIII y comienzos del XIX, Ignacio Fernández Sarasola ha destacado que "la penetración de las luces, sobre todo desde Francia, trajo en España una escisión doctrinal que habría de extender sus huellas a lo largo del siglo XIX. Por una parte, surgió un movimiento de decididos opositores a todo cuanto significase una pérdida de los valores y el espíritu nacional: los 'apologistas', cuya cabeza visible más relevante fue Juan Pablo Forner, destacaron la historia española como reacción contra la invasión cultural francesa. Un segundo grupo -a los que podría denominarse como 'reformistas'- siguió las enseñanzas de la Ilustración más moderada. Sus influencias más notables fueron la fisiocracia francesa y el cameralismo alemán, lo que les llevaba a buscar reformas administrativas organizadas desde el poder, formando así un verdadero "Despotismo Ilustrado" que sólo

parcialmente se había logrado con Carlos III. Entre los representantes de esta postura podría citarse a Francisco Cabarrús. Finalmente, un tercer grupo, al que se lo podría llamar de 'rupturistas', asumió el ideario más revolucionario procedente de Francia. Lejos de contemplar reformas tenues, pretendieron alterar las bases del Estado a partir de un reconocimiento de los derechos naturales de los individuos y el establecimiento de una división de poderes en la que el Parlamento legislativo -expresión de la voluntad nacional- fuese el centro político. Esta postura ya se anticipa con León de Arroyal. En este sentido, bien puede decirse que Arroyal era la cara opuesta de Forner" (Fernández s/f).

Jacques Berque, refiriéndose a las sociedades musulmanas, sostiene que "se hallan en una crisis permanente, en la cual se oponen como los dos polos de su vida, un impulso hacia el modernismo y una nostalgia hacia la autenticidad (1981, 87). Por su parte, Mohamed Arkoun ocupándose de "las visiones políticas, que comienzan a afirmarse frente a las situaciones creadas por la colonización, se esfuerzan por tomar en cuenta los temas del atraso, de la decadencia, de la debilidad, del subdesarrollo que han develado el progreso, la fuerza, el desarrollo del Occidente. Desde el comienzo la respuesta al desafío toma dos formas: la tendencia de los intelectuales liberales formados en Europa y abiertos a una aculturación progresiva; la tendencia islámica que proponía el retorno a las enseñanzas del Islám, a la autoridad de los piadosos Antiguos" (1986, 155). Nazih Ayubi señala que los pensadores musulmanes (de la segunda mitad del XX) continúan en su búsqueda de una nueva fórmula que pueda combinar "modernidad" con "autenticidad" (Ayubi 2000, 94). Burhan Ghalioun subraya, según Olivier Carré, en libros de 1985 y 1986, la existencia de dos elites intelectuales antagónicas en el mundo árabe. Una se quiere modernizada, en el sentido de occidentalizada e incluso voluntariamente desenraizada. La otra elite, tradicional, muy anclada en la herencia religiosa, está en simbiosis con aquello que Ghalioun llama 'cultura popular' o 'consenso cultural' (Carre 2004, 195-196).

Respecto a Egipto, Anouar Abdel-Malek señala que una parte de las elites intelectuales se vuelve hacia las grandes revoluciones europeas para encontrar allí la inteligibilidad de la decadencia, las fuentes de reflexión, la clave de los modelos del futuro, es decir, del renacimiento, y estas elites son principalmente aquellas formadas en las escuelas modernas en Egipto y en las misiones escolares en Europa; Tahtawi es aquí el maestro de manera

incontestable. Una segunda parte de estas elites se forma en el mundo tradicional de la enseñanza islámica dominado por Al-Azhar. Estos intelectuales se volverán, muy naturalmente, hacia la búsqueda endógena; y ésta, con Abduh, desembocará sobre la necesidad de hacer un retorno a las fuentes originarias de la religión, donde se encontrarán los elementos indispensables para el renacimiento (1969, 507). Intentando una síntesis, Claude Liauzu sostiene que, desde la llegada de Bonaparte a Egipto, una sola y misma cuestión obsesiona a las sociedades del Sur: ¿Cómo permanecer si-mismas a la vez que cambiando, puesto que el cambio es la condición de la existencia? ¿Cuál es el secreto de la superioridad de Occidente? ¿Qué tomar de allí prestado? ¿En qué medida esos préstamos ponen en cuestión el devenir de la identidad árabe y musulmana? ¿Es posible disociar la técnica, el dominio del poder material, y los valores, la antropología? (1994, 123). Hassan al-Banna y Taha Hussein proponen dos Egipto, donde la parte de Occidente y la referencia al Islám son antinómicas (1994, 138). En la misma línea de intentar una síntesis, Gerard Chaliand postula que, ante el choque colonial, ha sido común a todas las sociedades de tradición estatal la influencia de sociedades letradas tradicionales y de clérigos, representando los valores religiosos (categorías a menudo confundidas en una sola), refugiándose en la tradición como ideología de resistencia, a fin de exaltar el pasado y predicar la paciencia esperando otros tiempos. En Vietnam (como en China) los letrados, al criticar a los soberanos nacionales que se han sometido al extranjero, lo hacen en nombre de la "virtud", y sueñan con restaurar una soberanía digna del "mandato del cielo". En los países musulmanes, los hombres de religión, representando la umma (comunidad islámica), predicán la fidelidad a la fe y al modo de vida tradicional. Después de la derrota o la ocupación, la mantención crispada de los valores tradicionales, será el fundamento de esta ideología de resistencia. Otra corriente aparece pronto, de la mano de una burguesía occidentalizada que puja por modernizar el país mediante la adopción, a la manera de Europa, de formas parlamentarias o republicanas, y se dota de partidos políticos modernos (1979, 29).

Sobre los pensadores sudsaharianos, Margareth Read ha explicado la tendencia de los africanos expuestos al impacto europeo, a moverse desde una fase de imitación de la cultura europea a otra de redescubrimiento, de pre-afirmación de valores tradicionales y la búsqueda de alguna forma de síntesis. Este esfuerzo de síntesis fue, en ocasiones, anterior al nacionalismo,

según ha citado Thomas Hodgkin (1958, 171). Pathe Diagne, por su parte, piensa que ya en 1850, tanto en Liberia como en Sierra Leona -lugares en se habían fundado centros de educación superior- surgió un conflicto entre los defensores del nacionalismo cultural que urgían por el reconocimiento de las tradiciones nativas (como E. W. Blyden), y los partidarios de la integración incondicional en la tradición lingüística y cultural europea (como J. Africanus Horton, en Sierra Leona), además de los partidarios de la "aculturación", quienes pretendían adaptar la diferencia africana -personalidad, negritud, africanidad- con las identidades francesa, inglesa o portuguesa. Este debate sigue siendo tema central en la evolución contemporánea de África (1982, 132). Pieter Boele van Hensbroek, siguiendo una línea similar, sostiene que "uno puede identificar en la historia intelectual africana una familia de autores que comparten la idea de que hay una cultura africana y una experiencia de vida distintiva, o una manera de estar en el mundo" (2001,129). E. A. Ayendele, refiriéndose a la elite que vivía en los puertos westafricanos, escribe que dichos puertos "fueron incubadoras de una nueva especie de africanos hibridados, transformados por encanto y apasionados imitadores de los valores, ideas, normas, costumbres, modos de pensar, religión y cosmografía occidentales; desertores de su herencia cultural patria; parrandistas en el universo mental del hombre blanco; apóstoles de aspiraciones políticas, económicas, sociales y culturales totalmente distintas a las del resto del continente. Esto africanos educados soñaban con un continente que debía emerger mucho después que ellos murieran, un continente moviéndose en dirección a la modernización, utilizando los mejores adelantos de la ciencia y la tecnología, que han comenzado a transformar a Europa y otras partes del mundo blanco en áreas de maravilla" (1971, 691). Toyin Falola, por su parte, mostrando las variedades del nacionalismo distingue entre "algunos que pueden ser definidos como 'tradicionalistas' por insistir en que las antiguas vías son mejores que la civilización occidental y (...) en el otro extremo, están los 'asimilacionistas', quienes afirman que el cambio puede llegar si los africanos aceptan la civilización occidental (...) y están los 'a medio camino' que abogan por la asunción de ciertos aspectos de la civilización occidental mientras se mantienen otros aspectos de la tradición" (2001, 30).

Respecto de China, India y Japón, Jean Chesneaux señala que los occidentalistas, por su apego a Occidente, olvidaban que este era dueño de sus países. Dejaban en último término la lucha de

liberación nacional. Se encontraban en una situación débil frente a los patriotas que defendían la integridad de las tradiciones nacionales. El duelo entre Tilak y Gokhale fue el episodio más ilustre de un debate fundamental sobre las condiciones del progreso en el Asia moderna; también podemos encontrarlo en China y en el Sudeste asiático, así como en Rusia, entre eslavófilos y occidentalistas (Chesneaux 1969 a, 169-170). Respecto de Singapur, David Kenley caracteriza el Movimiento por la Nueva Cultura, de comienzos del siglo XX, como un intento por ubicarse entre el nacionalismo y la ilustración (2003). Sobre el caso chino de comienzos del siglo XX, Lucien Bianco ha escrito que “nacidos de una misma necesidad, el nacionalismo hostile a Occidente y la occidentalización cultural, son dos retoños gemelos” (1999, 63). Con respecto a la discusión en China, Zhang Lun (2003, 146-149) destaca la oposición entre liberales-occidentalistas y neo-traditionalistas-neo-confucianos, señalando además la existencia de una posición conciliadora que sostiene que cada cultura tiene sus ventajas o aportes y que la modernización china debe explotar los lados buenos de la tradición.

Leopoldo Zea, ocupándose del pensamiento latinoamericano, utiliza nociones similares. Respecto a los positivistas, escribe que fueron “los constructores del nuevo orden, buscando hacer de sus pueblos copias, desgraciadamente sólo copias, de formas de un orden extraño a nuestra realidad” (1976,9). Tomándose de la obra de Edmundo O’Gorman, avanza sobre esta idea y señala que la historia del hombre latinoamericano sería la del que “se ha empeñado en ser de otra manera que lo que es. Ayer, semejante a las metrópolis ibéricas, después semejante a los grandes modelos modernos, a las grandes naciones modernas, Inglaterra, Francia, los Estados Unidos. Esto es, semejante al mundo occidental. Es el hombre que se duele y se ha dolido por estar fuera de la historia” (1976, 28). Contrasta esto con el pensamiento latinoamericano del siglo XX que caracteriza como “búsqueda de la identidad del hombre de esta América, (identidad) a partir de la cual podrá exigir el reconocimiento de su humanidad (1976, 9). Esta conciencia origina “una especie de nacionalismo cultural y filosófico que da sentido a una de las mayores expresiones del pensamiento latinoamericano contemporáneo” (1976,13). En cierto modo, resumiendo su interpretación, sostiene que “imitación o asimilación, parece ser la disyuntiva”, ello puesto que “en nuestra América la Occidentalización, o europeización sin más, nunca dio resultado. Por eso se ha elegido, en nuestros días, la segunda vía,

la de la americanización de la cultura heredada" (1976, 47).

Refiriéndose al "pensamiento indio moderno", V. S. Naravane afirma que los pensadores manifiestan de diferentes maneras un "deseo de preservar tanto como sea posible la herencia india y también buscan estar en buenos términos con los desafíos de nuestra era" (1964, 270). Específicamente, sobre Bankim chandra Chattopadhyay (o Chatterji), Partha Chatterjee ha intentado señalar la disyuntiva de su pensamiento argumentando que "la divergencia entre lo *moderno* y lo *tradicional* no fue realmente resuelta en Bankim de algún modo históricamente específico, porque la especificidad de lo moderno y la especificidad de lo nacional permanecieron distintas y opuestas". Ello no se dio de manera homogénea. Destaca Chatterjee que en los últimos trabajos existen claros signos de cuan profundamente estaba sumergido en el difícil problema de "reconciliar la post-ilustrada nacionalidad europea con la urgencia patriótica de afirmar la identidad cultural e intelectual de un pueblo colonizado" (1986, 67).

Resumiendo, tenemos:

Appadurai	: Heterogenización/Homogeneización (Mundo en general)
Arkoun	: Retorno al Islám y a los Antiguos / Aculturación progresiva (Mundo islámico)
Ayendele	: Mayoría de los africanos/Imitadores, importadores, modernización (África Sud-S)
Ayubi	: Autenticidad/Modernidad (Mundo musulmán)
Berdiaev	: Eslavófilos / Occidentalistas (Rusia)
Berque	: Autenticidad / Modernismo (Árabes)
Bianco	: Nacionalismo hostil a Occidente/Occidentalización cultural (China)
Boele van H.	: Manera africana de estar en el mundo/ (Sin definición) (África Sud-S)
Chaliand	: Refugiarse en la tradición /Occidentalizarse (China, Vietnam, Árabes)
Chatterjee	: Tradicional, nacional, identidad/Moderno, racionalidad europea (India)
Chesneaux	: Patriotas / Occidentalistas (China, India, Japón)
Daskalov	: Autoctonistas-nativistas/Occidentalistas- "valores universales" (Balcanes)
Diagne	: Tradicionalismo/Adaptación/Integración

	incondicional (África Sud-S)
Falola	: Tradicionalistas/A medio camino/Asimilacionistas (África Sud-S)
Fenández-S.	: Reacción contra invasión cultural francesa/Asunción ideario ilustrado europeo (España)
Hunter	: Integristas / Occidentalistas (Mundo Islámico)
Jedlicki	: Eslavófilos/Occidentalistas; o bien Nacionalidad / Civilización (Polonia)
Kenley	: Nacionalismo / Ilustración (Singapur)
Liauzu	: Mantener identidad/Occidentalizarse (Árabes)
Naravane	: Preservar la herencia / Asumir desafíos de nuestra era (India)
M. Read	: Afirmación de la cultura propia / Imitación de la cultura europea (África Sud-S.)
Stewart	: Tradicionalismo / Modernismo (Rusia) Modernismo con formas nativa/Modernismo occidentalista (África, Asia)
Zea	: Identidad, nacionalismo cultural, asimilación / Copia, ser de otra manera, occidentalización (Latinoamérica)
Zhang Lun	: Neo-tradicionalismo-neo-confucianismo/ Liberalismo occidentalizante (China, post-Mao) ² .

² **Disyuntivas diversas a la periférica.** Ha habido también, por otra parte, disyuntivas o polaridades que no pueden ser asimilables a la que se está tratando de desarrollar en esta oportunidad. Es el caso de la oposición entre la “apropiación” y la “redención” de que habla Grant Goodman, refiriéndose a Filipinas y Japón, particularmente a sus relaciones mutuas. Aunque hay algunos elementos que acercan a “apropiacionistas” e identitarios y a “redencionistas” y centralitarios, en otros aspectos ello claramente no ocurre y, en todo caso, no hay en dicha cercanía necesidad sino quizá sólo casualidad. Afirma Goodman: “Tanto en Japón como en Filipinas ha surgido lo que se podrían llamar “escuelas de pensamiento” sobre la naturaleza de estos (sus respectivos) contactos. Denominaré a estas escuelas la de “apropiación” y la de “redención”. Los filipinos de la de apropiación eran aquellos que, principalmente bajo la influencia del colonialismo español y más tarde del estadounidense, interpretaron cada contacto japonés con Filipinas (económico, político, de inmigración) como parte de una gran conspiración, aunque encubierta para colonizar las islas y extender la hegemonía japonesa sobre ellas. La contrapartida japonesa de los apropiacionistas filipinos eran intelectuales de izquierdas japoneses que, especialmente durante los 1920 y 1930, juzgaban toda política exterior japonesa en términos marxistas clásicos. Por ello percibían que los intereses japoneses en regiones como Filipinas estaban motivados únicamente por el ‘expansionismo imperialista burgués capitalista’, o por lo que aquí denomino como apropiación. La escuela de redención en Filipinas

Por cierto, hay quienes niegan esta (o estas) disyuntiva (s) argumentando que son simplificaciones o maneras incorrectas de plantear el problema. Yves Benot, inspirándose en Kwame Nkrumah se pregunta si “desde el punto de vista cultural, África debe dividirse entre occidentalistas y tradicionalistas o, incluso, entre racionalistas y partidarios de la negritud. Esta clasificación, a menudo efectuada por muchos de los partidarios (no africanos) de la negritud y del tradicionalismo africano, se halla fuera de la realidad africana definida por Nkrumah, es decir la realidad de un continente que se diferencia del África tradicional, de antes de la trata de esclavos y de la colonización, ya que actualmente puede ser considerado un continente donde se mezclan tradiciones pre-coloniales, influencias islámicas e influencias euro-cristianas” (Benot 1973).

También J. Mutel refiriéndose al Japón entre 1853 y 1912, niega esta disyuntiva. Señala que “el movimiento de ideas, que se traduzcan en obras literarias o en organizaciones, es testimonio de la misma crisis moral de la sociedad. La importación de doctrinas extranjeras y el espectáculo de cambios políticos y sociales, hacen que dos tendencias se desprendan: una insiste sobre la emancipación del individuo, la otra cree en el valor y la necesidad de la autoridad. El debate no es entre partidarios de una imitación a Occidente y partidarios de una tradición congelada, entre imitadores y reaccionarios” (Mutel 1970, 178).

Por otra parte, hubo algunos autores que tendieron a

estaba compuesta por los filipinos que durante toda la etapa colonial percibían a los japoneses como posibles salvadores. Veían a los japoneses como compañeros asiáticos cuya proximidad territorial, orígenes étnicos y finalmente logros industriales y militares los convertirían en los ayudantes naturales para la consecución de la nación filipina. El núcleo de esta escuela estaba representado por la rama del radicalismo filipino originada en el período de la revolución filipina de finales del siglo XIX, que había engendrado el sueño que sólo se podrían liberar con ayuda externa y que Japón era la única fuente lógica de ese apoyo. En Japón la teoría de la redención la mantuvieron un puñado de *shishi* (hombres de elevados propósitos o, más específicamente, súper patriotas ultra nacionales, como se autodefinían) cuyas energías activistas y misteriosas cábalas románticas representaban mal su insignificancia política. Sin embargo, su panasiatismo estaba relacionado directamente con el realismo romántico del grupo de filipinos que seguían considerando a los japoneses como sus libertadores del colonialismo occidental” (Goodman 1995, 137-8).

universalizar lo que habían estudiado para casos particulares estableciendo conexiones con otras regiones en la propia época o en otras, aunque siempre refiriéndose a los últimos siglos³.

Por su parte, Shireen T. Hunter intenta establecer una suerte de tipología de las respuestas a la modernidad. Refiriéndose más específicamente al mundo islámico, aunque intentando universalizar su respuesta a todas las sociedades “no-occidentales”, sostiene que las respuestas a la modernidad (o a Occidente) han sido: innovación revolucionaria, especialmente expresada en el comunismo y el anarquismo; integrismo, cuyas expresiones serían el eslavofilismo, el shintoísmo Meiji, una variedad de ideologías islamistas y el movimiento del hinduismo al interior del movimiento nacionalista de la India; occidentalismo, basado en la creencia en la superioridad de la modernidad occidental; y síntesis, basada en la idea de combinar lo mejor de la sociedad tradicional y los rasgos más positivos de la modernidad. Ejemplos de esto se advierten en la China pre-socialista, el Japón y el mundo islámico (Hunter s/f 25-26)

Sobre Japón y el mundo islámico, Selçuk Esenbel postula que ambos, panasiatistas japoneses e intelectuales musulmanes, estaban preocupados con la problemática de cómo ser parte del mundo moderno y beneficiarse con sus logros, preservando a la vez sus culturas nativas. Tal como los asiaticistas japoneses, que eran profundamente críticos de la imitación de la cultura europea, algunos intelectuales musulmanes del siglo XIX, especialmente los pan-islamistas, eran críticos de la extrema europeización de las sociedades musulmanas, mirando las reformas japonesas como un

³**Lo que se piensa en la periferia ha sido elaborado en el centro.** Todos los planteamientos que se están presentando asumen que, de alguna manera, aunque no concuerdan necesariamente entre sí, las periferias tienen algunas maneras específicas de pensar. Existe, sin embargo, otra interpretación de las cosas y es la que plantea que lo que se ha pensado en la periferia carece de originalidad y/o de especificidad, postulando que, en realidad, todas las ideas de la periferia han sido creadas en Occidente. Es este el caso de Baogang He (2004, 107) quien haciéndose eco de Stephen Hay (1970, 314) se hace eco de Ahí, sosteniendo que “la idea original del panasiatismo vino desde Occidente, cuando los intelectuales occidentales se desilusionaron con su herencia judeocristiana o greco-romana. Esta idea fue entonces adoptada por R. Tagore. Algo similar plantea H. B. Paksoy (1991) al poner en relieve que “el panturanismo o el pan-turquismo, fueron formulados e iniciados en Europa -no en Asia Central- en tiempos cuando la ocupación de Tashkent por Rusia. Estas formulaciones, afirma, fueron hijas del cerebro del orientalita húngaro Arminius Vambery.

modelo deseable de modernidad para el mundo islámico, en la medida que los japoneses parecían capaces de manejar la occidentalización sin echar por la borda sus tradiciones. Los argumentos pan-islámicos del intelectual otomano Mehmet Akif y del joven turco Abdullah Cevdet, resaltaban la preservación en Japón de una cultura espiritual en armonía con las reformas modernas. La *intelligentsia* tártara, pan-islamista y pan-turquista de la Rusia de los Romanov, compartía esas ideas. Los devotos incluso pretendían convertir al Japón, con el fin de reforzar el mundo islámico. El mundo árabe compartió esta simpatía hacia Japón. Mustafa Kamil, Ahmad Fadzli y otros intelectuales panislamistas en Egipto publicaron libros populares acerca de Japón como la estrella que debía guiar a Oriente (Esenbel 2004, s/p).

Mahjoubi resume bastante bien lo que fue la postura de los centralitarios (que llama partidarios del “modernismo”), no solamente de Oriente, que son a los que él se refiere, aunque obviamente hubo múltiples énfasis y no todos asumieron cada uno de los elementos del paradigma que Mahjoubi diseña: “El modernismo proviene de la fascinación, desde el siglo XIX, de una fracción de la elite oriental por los progresos realizados por Occidente en la época moderna. Consiste entonces a asumir su guía, para adquirir los medios de su renacimiento y de su desarrollo y paliar así la decadencia de sus países. Y los métodos occidentales que es necesario adaptar a los países orientales se sitúan no solamente al nivel económico y social, sino también a nivel de los ejércitos, de las instituciones y de la educación. Más precisamente, se trata de dotar a esos países de regímenes políticos fundados sobre constituciones que garanticen los derechos y las libertades de los ciudadanos, y de una educación moderna basada sobre las ciencias, el espíritu crítico y la razón. Siendo el objetivo romper con los métodos arcaicos que rigen los países orientales para arrancarlos del oscurantismo y proyectarlos en la luz de la ‘civilización’. La adopción del modelo occidental es tanto más imperiosa, en la medida que permite adquirir los medios de poder de los países capitalistas, condición *sine qua non* para resistir a su hegemonía y salvaguardar así la independencia y la soberanía (Mahjoubi 1999, 81).

Zhang Yongle (2010, 48) define lo que llama la búsqueda de una “modernidad alternativa”, distinta de Occidente y capaz de dar cuenta del legado intelectual chino. Ello corresponde a un patrón bien establecido entre los pensadores del mundo colonial,

semi colonial, ex-colonial o, en todo caso, no occidental, a fin de alcanzar el impulso político para recuperar los recursos culturales para resistir a las pretensiones de una supuesta modernización de carácter universal, modernización inspirada del Occidente. Ejemplos de este patrón pueden detectarse desde Irlanda a Turquía, desde Perú a Irán, desde India a Japón. En modos diferentes, Yeats y el Revivalismo Gaélico, Ziya Gokalp y José Carlos Mariátegui, Jamal Al-Afgani y Vinayak Savarkar, M. Gandhi y Kita Ikki, todos compartieron este impulso.

David Curtin (1972) acude a la muy convencional tensión entre modernizadores y tradicionalistas, aunque establece interesantes subdivisiones. Entre los primeros (occidentalistas), los modernizadores utópicos y los neo-traditionalistas, y entre los segundos, los conservadores ordinarios o comunes, los reaccionarios utópicos y los modernizadores defensivos. Lo más interesante, sin embargo, y que lo hace muy excepcional, es poder referirse a regiones muy diversas del mundo clasificando autores con estos ítems. Entre los occidentalistas ubica a Mustafá Kemal y sus seguidores, a Hu Shi, en China, a D. F. Sarmiento y a los científicos mexicanos; entre los modernizadores utópicos, los comunistas de la URSS, los comunistas chinos; entre los neo-traditionalistas a los jóvenes turcos antes de la Primera Guerra Mundial; a quienes formularon el socialismo africano, a los intelectuales de la restauración Meiji, el arielismo y al afro-cubanismo. Entre los conservadores comunes, ubica a quienes apuntaban a conservar su cultura o volver a un pasado ansiado, previo al impacto occidental; entre los utópicos reaccionarios, destaca a aquellos que intentaban, a partir del modo de vida actual y del pasado reciente, buscar refugio en una idealizada imagen del pasado distante, refiriéndose a los casos de revueltas populares como la rebelión india del 1857, la de Saya San en Myanmar en los 1930s y al movimiento wahabita en Arabia en el XVIII; entre los modernizadores defensivos, incluye a aquellos que buscaban preservar -tanto como sea posible- el modo de vida tradicional, para lo cual asumían ciertas formas de modernización en los aspectos militares.

Eugeniusz Górski (1994, 75) ha señalado que “los intelectuales este-europeos y latinoamericanos han prestado mucha atención a las diversas relaciones que ligan a sus países con Occidente. La tendencia a identificarse con la cultura y la tradición occidentales ha sido especialmente fuerte en Europa Centro-Oriental y en las áreas meridionales de América Latina. Pero los valores

occidentales también encontraron numerosos y devotos partidarios en Rusia, en los países balcánicos y en las repúblicas americanas donde predomina la población india o mestiza. Por otra parte, enfrenta esta posición con la búsqueda de raíces históricas y de identidad nacional, donde los pensadores de esas regiones este-europeas han recurrido con frecuencia a la tradición espiritual eslava. Una similar y muy análoga situación se dio en Latinoamérica donde, a principios del siglo XX, “se llamó de regreso a la tradición indígena” (1994, 109). Establece un paralelo entre ambos movimientos, destacando que “es bien conocido el hecho que tanto los eslavófilos como los indigenistas latinoamericanos tuvieron inclinación a exagerar el carácter nativo de sus perspectivas y los rasgos específicos de sus atrasados países (1994, 99).

Jerzy Jedlicki (1999, 23) universaliza las conclusiones que obtuvo para Polonia: “Este es el drama que domina la época. Es, en efecto, el mismo drama que incluso hoy es experimentado sin excepción por todos los países, naciones y tribus, cuando son confrontados con la expansión del tipo occidental de civilización, con sus modelos ideológicos y políticos, su ciencia y su tecnología producción capitalista y estilo de clase media. En todas partes esta expansión divide la inteligencia nacional en ‘eslavófilos’ y ‘occidentalistas’, esto es defensores de las tradiciones nativas y entusiastas sostenedores de la modernidad importada. La tarea de ambas facciones es agudizar la oposición de principios hasta que - en el exaltado mundo de los sentimientos e ideas- cultura nacional y civilización supranacional aparezcan como incompatibles”.

Leopoldo Zea (1990, 241-242), por su parte, plantea las cosas en los términos siguientes: “La identidad como forma de identificarse en un contexto que quisiera apropiarse”. Este ha sido el problema central de Iberoamérica, como lo ha sido de pueblos que se saben marginados de la misma Europa. Este problema se plantea al español que sueña con ser aceptado por Europa como europeo, al igual que al ruso, que busca insistentemente ventanas a Europa (ayer), y a Occidente (hoy); a un mundo que le niega el derecho a participar considerándolo extraño. El problema de la identidad se plantea en Iberoamérica, España y Rusia, “latinoamericanos que sueñan con ser los ‘yanquis del Sur’, o franceses o ingleses de esta América. Rusia plantea la disyuntiva entre occidentalismo y eslavismo. Los españoles buscan en Francia o en Alemania lo que quisieran ser”. “Conciencia de la dependencia y, a partir de allí, el propio punto de vista sobre esa

situación. El enfoque periférico, esto es, el de los pueblos que hasta ayer giraban como satélites en torno a un grupo de hombres, a una filosofía, a una historia que, si bien también le eran propias, por la relación que guardaba con ellas, no expresaba su propio punto de vista. El punto de vista que ha de partir de la conciencia de dependencia, marginalidad, conciencia de lo periférico respecto a un centro que no es el propio". Inspirándose en una frase de Sartre, quien decía "Será necesario crear el hombre socialista sobre la base de su tierra, de su lengua e incluso de sus costumbres renovadas. Solamente a partir de esto, el hombre dejará poco a poco de ser producto de su producto para llegar a ser hijo del hombre", Zea expone que "la misma preocupación encontramos en nuestra América en los Bolívar, los Bilbao, los Martí; la misma en los Ganivet, Costa, Menéndez Pelayo, Unamuno y Ortega en España, así como la de los Herzen, Belinsky, Dostoievski y Turgenief en Rusia, y la de muchos" en Asia y África (1990, 243-244).

El autor con más proyecciones y, en cierto grado, inspirador de otros, fue Arnold J. Toynbee (1948), quien elaboró la tensión entre herodianos y zelotistas. Plantea que cuando una sociedad civilizada se encuentra en una situación peligrosa frente a otra, desde la Antigüedad se puede advertir un comportamiento herodiano o zelótico. Estos tipos ideales elaborados por Toynbee no son relativos al pensamiento, sino a las actitudes de vida y a las políticas, aunque, sin duda, ofrecen proyecciones interesantes hacia la caracterización de los modos de pensar. El zelótico es quien busca refugio de lo desconocido en lo familiar y cuando se produce la guerra responde usando el arte tradicional. Puede ser descrito como un arcaísmo evocado por la presencia extranjera. En el Islám moderno esta posición es representada por el sanusismo y el wahabismo. El herodianismo, en cambio, está representado por Mehmed Ali. El herodiano es el hombre que actúa según el principio de que el más efectivo camino para resguardarse del peligro de lo desconocido, es manejar los secretos de aquel, y cuando se trata de la guerra, descarta su tradición y aprende a pelear con las tácticas y armas del propio enemigo. El zelotismo es una forma de arcaísmo, evocada por el impacto de lo foráneo. El herodianismo es claramente la más efectiva de las alternativas, el zelótico actúa por instinto, escondiendo, como el avestruz, su cabeza en la arena, el herodiano actúa según su razón.

De este modo, sintetizando, obtenemos que la oposición se expresa en los siguientes términos:

Curtin: Modernizadores (occidentalistas, modernizadores utópicos, neo-traditionalistas) / Tradicionalistas (conservadores comunes, reaccionarios utópicos, modernizadores defensivos)

Górski: Occidentalistas / Identidad Nacional

Esenbel: Beneficiarse de los logros modernos / Preservar las culturas nativas

Hunter: Integristas/ occidentalistas (síntesis), y además innovadores revolucionarios

Jedlicki: Defensores tradiciones nativas/Sostenedores de la modernidad importada

Mahjoubi: Partidarios del modernismo / No partidarios

Toynbee: Herodianos / Zelóticos

Zea: Conciencia de dependencia y marginalidad / Sueño con ser Occidente

Zhan: Modernidad “universalista” occidental / Modernidad “alternativa”⁴

Como se ve, diferentes autores han superado las regiones que estudian intentando comparaciones y síntesis que se acercan a la formulación “pensamiento periférico”. Lo que se pretende entonces es, recogiendo una caracterización que se repite, mejorarla con la referencia al centro, que casi no se encuentra

⁴**Matices en la disyuntiva.** Esta mirada que tiende a determinar patrones, más o menos, universales para el mundo periférico no impide, por otra parte, que estos mismos autores u otros no establezcan matices, diferenciando unos casos de otros. Jedlicki, por ejemplo, sostiene que en Polonia este conflicto nunca adquirió la expresión tan radical como en Rusia o Turquía o en algunos países asiáticos más distantes. “Aparte de algunos celosos eslavófilos, que soñaban con la resurrección de alguna forma de sistema popular patriarcal proto-eslavo, nadie en realidad buscaba que Polonia fuera desconectada de Occidente o respecto de su pensamiento y tecnología. Al mismo tiempo, nadie buscaba que los polacos fueran europeizados a tal punto que se oscurecieran los rasgos peculiares e su herencia histórica, incluyendo su idioma” (1999, 25-26).

aludida por los autores que han estudiado las diferentes regiones geoculturales, salvo el caso del polaco E. Górski. Éste, siguiendo en buena medida a su maestro Leopoldo Zea, argumenta “nosotros utilizaremos el adjetivo periférico en sentido descriptivo y no valorativo enfatizando, por consiguiente, el significado profundo del pensamiento filosófico de la periferia, y especialmente el esfuerzo por pensar precisamente desde el punto de vista de la periferia (Górski 1994, 10).

La disyuntiva periférica cuenta con ciertos antecedentes o se modula de acuerdo a las culturas, pero su novedad radica en que es incomprensible sin la referencia al centro: sea como afán imitativo, sea como afán diferenciador. Por eso, esta disyuntiva no es equivalente a moderno/tradicional que se da en las sociedades centrales, oposición entre innovadores y conservadores o tradicionalistas. En las sociedades que se piensan como centrales, quienes reivindican la tradición (los tradicionalistas) son conservadores o reaccionarios; en las que se piensan como periféricas, quienes reivindican la identidad (los identitarios) pueden ser progresistas (y muchas veces lo son).

A partir de estas bases, lo que he pretendido es realizar la investigación empírica que permita probar hipótesis que otras personas habían enunciado sin suficiente fundamentación, tanto en el sentido geo-cultural como histórico, ampliando los territorios y los tiempos intelectuales para todo (o casi todo) el mundo periférico entre el XVIII y comienzos del XXI. Ahora bien, el aumento de la información empírica no puede separarse de la ampliación y formulación del paradigma que permita entenderla y, a la vez, de afinar un instrumental teórico para estos efectos. Pero además de ello, me ha parecido clave emprender una reflexión acerca de las condiciones intelectuales (relativas al asunto del conocimiento, de los sistemas eidéticos y de las culturas intelectuales de la periferia) que pueda contribuir a superar un pensamiento que se ha transformado en camisa de fuerza, avanzándose a la superación de la condición periférica misma.

5. Condiciones de aparición del pensamiento periférico: Un sentimiento de inferioridad-vulnerabilidad y un tipo de pensamiento suficientemente “racionalista”.

El surgimiento de la disyuntiva periférica y de los motivos periféricos -en diversas regiones con baja comunicación recíproca- sólo se explica por la repetición de condiciones que, entre otras

cosas, apuntan a la repetición de un tipo de sensibilidad que se genera en las intelectualidades luego de la presencia europea y que inspira (como caldo de cultivo de) el pensamiento periférico.

Para entender los orígenes del pensamiento periférico como pensamiento moderno y referido al centro (sea en la posición identitaria o centralitaria), es clave entender la sensibilidad que le es previa. Esta sensibilidad es particularmente importante pues el pensamiento periférico se origina más por “provocación” o “fecundación” que, por influencia, es decir, más como producto de una sensibilidad que por la recepción de influencias intelectuales desde fuera, aunque deben distinguirse las causas de su emergencia y las causas de su desarrollo. De hecho, el pensamiento periférico aparecido en una región, por la propia condición periférica de ésta, es poco difundido y poco reconocido más allá de la misma, a diferencia del pensamiento del centro, que cuenta con mejor caja de resonancia y mejores canales de difusión. Con “provocación” se quiere decir que la insolente presencia del centro incomoda a las intelectualidades de la periferia, produciéndose allí la emergencia de numerosos “motivos periféricos”, como ocurrió, por ejemplo, como efecto de las invasiones de Napoleón en el pensamiento de Egipto, Rusia, España e Hispanoamérica. En estos lugares estos motivos aparecieron o se desarrollaron, de modo paralelo e independiente (espontáneamente), en la medida que no había influencia y ni siquiera comunicación intelectual, salvo entre los últimos dos. La provocación violenta -por invasión- y la simple provocación pacífica -por comercio, expediciones, informes de viajeros y efectos de demostración-, generó en la inteligencia de las regiones periféricas una reelaboración y reinterpretación de algunas ideas disponibles a partir de las cuales comienza el desarrollo de un pensamiento periférico.

Cuando comencé esta investigación, pensé en la generación espontánea del pensamiento periférico. Dadas las condiciones de la expansión europea se producía una polarización de la intelectualidad entre un grupo centralitario y uno identitario. Conociendo más la circulación de las ideas entre centro y periferia y entre las diversas regiones periféricas, es notorio que las influencias recíprocas son mucho más de las que inicialmente imaginé, aunque muchas veces la circulación de ideas periféricas se produzca por intermedio del centro. Por ejemplo, las ideas centralitarias de Sarmiento no parecen haber sido conocidas por rusos ni árabes, sin embargo, Sarmiento cita a Mohamed Alí, aunque con posterioridad a la publicación del *Facundo* ¿De dónde

había sacado información? ¿De la *Revue des deux Mondes*, quizás? ¿Conocía la figura de Mohamed Alí y/o de Pedro el Grande ya antes de escribir *Facundo*? Por otra parte, Mohamed Alí sabía de Pedro el Grande. Las ideas de Pedro el Grande llegaron a Mohamed Ali a través de la biografía escrita por Voltaire. No ocurrió algo así a Muteferrika, que conoció el caso de Pedro de primera mano. Para el pensamiento identitario, la influencia de Herder y de otros románticos alemanes ha sido clave y sabemos que varios de ellos conocieron de primera o segunda mano la obra del alemán y que, por tanto, sus propuestas identitarias no aparecieron puramente de manera espontánea.

La sensibilidad es una realidad intermedia entre lo "contextual" y lo "eidético", es una realidad pre-eidética, semi-psicológica, de reacción muy básica frente a acontecimientos que no se han procesado suficientemente. La sensibilidad que se configura en las periferias luego de la presencia de las potencias europeas se define por una mezcla de elementos semi psicológicos, semi eidéticos, por un estado mental colectivo donde confluyen "sentimientos" como despecho e impotencia o sentimiento de vulnerabilidad, dolor y curiosidad, sea por la invasión y/o por la simple toma de conciencia de la superioridad flagrante, humillación por un discurso descalificador, fascinación ante el poder y la potencia, rechazo ante un modo de ser diferente, desconcierto por el abandono de los dioses tutelares, sorpresa y admiración. Se alude aquí específicamente la noción de "sensibilidad" como algo conectado, aunque previo a las ideas y en el cual, como en un medio de cultivo, éstas emergen y se desarrollan. Esta sensibilidad opera como una especie de catalizador que hace que todos los elementos presentes en las escuelas de pensamiento presentes en el escenario, tanto las autóctonas o anteriores como las venidas recientemente desde el centro, se potencien para dar forma a la disyuntiva periférica: nueva manera de formular los problemas y organizar el campo intelectual, que no se encontraba ni en las sociedades autóctonas -ahora periféricas-, ni se encontraba en Europa, ahora el centro.

Diversas personas que han estudiado el pensamiento de las regiones periféricas (Abdallah Laroui 1997, 236; Isaiah Berlin 1993, 238; Leopoldo Zea 1993, 289ss; Angus Stewart, Ana Silak 2001, 335ss; Gerard Chaliand 1979, 28ss; Sugiyama 1994, 28; Leonard Schapiro 1967, 29) tanto como protagonistas del pensamiento de estas regiones (como D. F. Sarmiento, Liang Qichao, Hassan al-Banna, citado por Ramadán 2000, 211, Frantz Fanon, Nishi

Amane, citado por Sugiyama T. 1994, 20) han dejado análisis o testimonios respecto a las condiciones psico-sociales, culturales y otras que han servido de base, fundamento o medioambiente para que aparezca un pensamiento periférico, organismo que vive, se desarrolla y prospera en ese suelo.

Refiriéndose a su llegada a Europa, el argentino D. F. Sarmiento escribía lo siguiente: “Saltábame el corazón al acercarnos a tierra, y mis manos recorrían sin meditación los botones del vestido, estirando el frac, palpando el nudo de la corbata, enderezando los cuellos de la camisa, como cuando el enamorado novel va a presentarse ante las damas” (2004, 27). Por esa misma época, el ruso A. Herzen, escribía: “Nadie ha destacado todavía la posición extraordinaria, excéntrica de un ruso en los países de Occidente, sobre todo cuando ese ruso deja de ser apenas un simple curioso. Nuestra posición en nuestro propio país es terrible. Nuestra vista está siempre vuelta hacia la puerta...” Agrega que “viajar al extranjero, es el deseo de todo hombre como corresponde. Tenemos la necesidad de ver, de tocar con nuestras manos el mundo que no conocemos sino por la lectura...El ruso pasa la frontera ébrio de gozo. Es en vano que tratemos de dar a nuestro rostro los trazos del viejo, es en vano que usemos un viejo hábito que nos queda demasiado estrecho, el hábito tarde o temprano se desgarrará y el bárbaro aparece a pecho descubierto, ruborizándose de no saber llevar un traje extranjero... Europa puede leer en los ojos de un ruso un reproche amargo; ella allí ve una sorpresa, ultrajante para ella, que viene a reemplazar la ingenua admiración del primer día” (1912, 234-235). Algo similar ocurrió con la Meirokusha, en Japón. Nishi Amane, uno de los miembros de la Meirokusha, sostenía: “En los viejos tiempos, antes de la restauración Meiji, en nuestras conversaciones entre amigos, nosotros frecuentemente tendíamos a hacer comparaciones con los países europeos, cuanto los envidiábamos y lamentábamos cuán ignorantes éramos nosotros. Finalmente, después de concluir que nada podía hacerse acerca de la ignorancia de nuestro pueblo, sólo podíamos suspirar profundamente” (Citado en Sugiyama 1994, 20). El egipcio H. Al-Banna, refiriéndose a su sentimiento en los años 1920s, confesaba: “Me sentía abrumado por grandes preocupaciones al ver la vida social de la nación egipcia, tan querida para mí, vacilando entre el Islam lleno de valores que había heredado, que había protegido, alimentado, con el cual había vivido, con el cual se había enriquecido a lo largo de 14 largos siglos, y la potente invasión occidental, armada y provista,

además, de todas las antiguas armas de destrucción, como el dinero y el prestigio, las bellas apariencias y los placeres, la fuerza y los medios de información. Esto hacía nacer en mi un sentimiento de tal intensidad que se transmitía a mis compañeros de estudio de al-Azhar, de Dar al-ulum y de otras instituciones” (Citado por Ramadán 2000, 211). El novelista senegalés Cheikh Hamidou Kane, en su obra *La aventura ambigua*, lo formula de la manera siguiente: Nuestro abuelo y toda su elite, fueron vencidos. ¿Por qué? ¿Cómo? Sólo los recién llegados lo saben. Hace falta que se lo preguntemos; tenemos que ir con ellos a aprender el arte de ganar sin tener razón (2006, 48).

Divers@s estudios@s del pensamiento y la cultura se han referido también a esta sensibilidad, a esta situación psico-existencial de la intelectualidad periférica que motiva la aparición del pensamiento periférico.

Inspirándose en un texto de Simón Bolívar, en el cual éste se refiere a los latinoamericanos como “americanos por nacimiento y europeos por derechos” y donde agrega “nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en un país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores”, Leopoldo Zea (1977, 4) reflexiona que “tal es el latinoamericano como expresión y fruto de la yuxtaposición, impuesta dentro de lo que se sentirá incómodo; incómodo lo mismo en relación con el genio paterno, que en relación con el genio materno. Rechazado por uno, se avergonzará de ser parte del otro. Es el hombre que empieza por aceptar los criterios del colonizador sobre la cultura materna y americana y, de acuerdo con ellos, la inferioridad de su mestizaje, que le impide ser parte de legítima de la cultura paterna. Su mestizaje, lejos de ser algo positivo, será la fuente de toda su ambigüedad y ambivalencia...Originándose un complejo de inferioridad o de bastardía que una y otra vez, impedirá la asunción cultural de su encontrado modo de ser, la definición de su identidad”.

Respecto de los rusos Ana Siljak (2001, 335ss) escribe: “Después del reinado de Pedro, los rusos educados, en la medida que llegaron a estar crecientemente enterados de la cultura occidental, experimentaron sus primeros dolores de envidia e inseguridad frente a lo que percibían como la superioridad europea” Por su parte, Isaiah Berlin (1993, 238) postula que “la verdadera intelligentsia (rusa) nació en el siglo XIX, cuando tras la invasión napoleónica, los oficiales rusos llegaron a París y quedaron impresionados por una sociedad que -comparada con la

de ellos- les pareció liberal e ilustrada. Fue entonces cuando las ideas extranjeras empezaron a entrar en Rusia en creciente avalancha”.

Abdallah Laroui (1997, 236) reproduce los testimonios de algunos embajadores de Marruecos que visitaron Europa alrededor de 1900 y el impacto que en ellos causaron los inventos. Señala que algunos “no ocultaban su admiración por los inventos técnicos, y refieren a menudo hechos asombrosos, maravillosos e increíbles”. Otros en cambio, como “Ibn Idris, el más detallista al describirlos, a pesar de las grandes dificultades terminológicas, sólo ve en la perfección de los inventos de los europeos la señal anunciadora de su decadencia inminente”.

Anne Cheng (1997, 578) afirma que los chinos, confrontados a otro esquema de organización del mundo, fueron obligados a admitir que su país no era ni la totalidad ni el centro del mundo, sino solamente una nación al igual que aquellas que se habían formado en Europa. Por su parte, Tang (1996,2), refiriéndose a Liang Qichao, señala que su imagen del mundo cambió con que el impacto explosivo del espacio global, como una realidad geográfica y política que hacía patentes las limitaciones de la imagen antigua y parroquial. La nueva imagen vino a cambiar la identidad de Liang y de China que debían repensarse en esta nueva situación, en tanto que insertos en un espacio y en un tiempo mundiales, no sometidos a la racionalidad que concebía la centralidad china.

Gerard Chaliand sostiene que “durante el curso de la época contemporánea, pocos fenómenos históricos han tenido un carácter tan desestructurante y traumático como la dominación colonial” (1979, 28). Los efectos de la dominación colonial “sobre el plano psicológico son considerables. En todas partes, aunque particularmente en las naciones de formaciones antiguas: China, Egipto, Vietnam, Persia, las elites tradicionales han sufrido, en su confusión, la irresistible pudrición de Europa” (1979, 29). “Entre ciertas capas urbanas el traumatismo colonial es sentido más vivamente. Antes de levantar la cabeza, de pasar en ocasiones a la revuelta, de participar directamente o no en la liberación nacional, el colonizado, en Asia como en África, es ante todo un ser que, dominado por el blanco, se siente mal consigo mismo. Él se somete -lo más frecuente de modo inconsciente- a los valores del colonizador blanco: vergüenza, sentimiento de inferioridad, y humillación lo caracterizan. En la medida que su condición lo permite, trata de imitar al colonizador, adoptar en lo posible sus

normas, su lengua, tarea vana, pues su piel lo delata. El colonizado urbano de cierto nivel social es a la vez atraído por el mundo blanco que encarna su servidumbre a un orden que no es el suyo, pero ninguna evasión es posible” (1979, 30).

En síntesis, pueden establecerse algunos trazos que permiten definir la situación que origina y facilita el desarrollo del pensamiento periférico. En un afán analítico, se pueden distinguir numerosos elementos que, en la realidad, se dan traslapados y sin que se encuentren juntos en todas las situaciones. Sarmiento expresa una suerte de inseguridad similar a la del enamorado novel cuando va a presentarse ante las damas; Herzen, retratando a ese bárbaro que se ruboriza de no saber llevar un traje extranjero; Nishi Amane, recordando los suspiros de envidia por la ignorancia; Hassan al Banna, abrumado por la potente invasión occidental, armada y provista, además, de todas las antiguas armas de destrucción; L. Zea, sintetizando el sentimiento de incomodidad del latinoamericano, lo mismo con relación al gentío paterno, como al gentío materno, originándose así un complejo de inferioridad o de bastardía; Ana Siljak, destacando que los rusos educados experimentaron sus primeros dolores de envidia e inseguridad frente a lo que percibían como la superioridad europea; Abdallah Laroui, retratando el sentimiento de algunos embajadores de Marruecos que no podían ocultar su admiración por los inventos técnicos, esos hechos asombrosos, maravillosos e increíbles; Anne Cheng, todavía más radical, destacando que los chinos fueron obligados a admitir que su país no era ni la totalidad ni el centro del mundo; cosa refrendada por Xiaobing Tang quien, refiriéndose a Liang Qichao, señala que su imagen del mundo cambió, pues se hacían patentes las limitaciones de la imagen antigua y parroquial; y G. Chaliand, refiriéndose al colonizado, quien se somete a los valores del colonizador blanco, con esa vergüenza, sentimiento de inferioridad y humillación lo caracterizan.

Tal sensibilidad -donde se mezclan sentimientos de vulnerabilidad y/o humillación, vergüenza, admiración, descolocamiento, precariedad, inferioridad, inseguridad, envidia, impotencia- es la acompañante permanente y tierra de cultivo del pensamiento periférico. En este sentido, el pensamiento periférico es parte de un conjunto mayor compuesto, entre otros aspectos, por esa sensibilidad “trastornada” que se desarrolla en el medio intelectual (principalmente letrado) que, al conocer la presencia y la potencia del centro, sufre una modificación muy radical de su manera de sentir-entender el mundo. Ahora bien, esquematizando,

en las sociedades sobre las cuales se expande Occidente, existen dos elites: una más “internacionalizada”, que asume la presencia de esa presencia-invasión, y otra menos “internacionalizada”, frecuentemente en regiones interiores de los territorios, que no se percata de tal cosa (o no se percata en términos intelectuales) y continúa pensando de la misma forma en que ancestralmente se hacía, sin asumir este fenómeno nuevo, esta nueva condición. La primera es la que interesa para este efecto y ésta, que muchas veces viaja a las regiones centrales, se mantiene en comunicación con las elites del centro, conoce algo de la producción intelectual del centro y maneja, al menos rudimentariamente, algunos idiomas del centro. Éste es uno de los mejores caldos de cultivo para la “sensibilidad periférica”. Dicha sensibilidad consiste en una especie de complejo de inferioridad cultural que se enfrenta a varias constataciones: el poder del centro, la capacidad inventiva de su cultura y la magnificencia de sus construcciones, la eficiencia de sus acciones (la capacidad militar o la belleza de París), es lo que sorprende a la intelectualidad de la periferia. Esta sensibilidad genera dos respuestas: una de fascinación y otra de rechazo, pero ambas basadas en la sorpresa, en el sentimiento de pequeñez y/o incapacidad, impotencia, en el sentimiento de haber sido superados, derrotados.

6. Desarrollo histórico del pensamiento periférico.

La intelectualidad de diversas regiones asumió esta perspectiva periférica de **pensar en relación al centro**, sea en la perspectiva de ser-como-él o en la de ser-diferentes. Se han escogido algunos de los autores más característicos para mostrar paradigmáticamente estas posiciones en los últimos tres siglos. Las posiciones centralitaria e identitaria se van constituyendo progresivamente a lo largo de un camino, a la medida que se van produciendo diversas aproximaciones a partir de las llamadas “proto-periféricas”, que anuncian la disyuntiva pero que no alcanzan a formularla cabalmente. Las intelectualidades de lugares diversos van formulando ideas similares a este respecto, de manera paralela y bastante independientemente, aunque en oportunidades también con recíprocas influencias. Intelectualidades rusas, turcas y otomanas, polacas, japonesas, españolas y latinoamericanas, en general, se van aproximando a estas formulaciones.

El capítulo I está referido a las manifestaciones del

pensamiento que anuncian la disyuntiva periférica y sus primeras formulaciones, cubriendo, *grosso modo*, el siglo XVIII y las dos primeras décadas del XIX. La formulación de la disyuntiva ser-como-el-centro versus ser- nosotros-mismos, no alcanzó su manifestación de modo completo en las intelectualidades de todas las regiones. Se verá cómo tales insinuaciones se fueron formulando en relación a la circulación de ideas y algunas influencias entre unas regiones periféricas y otras. Se mostrará igualmente cómo esto ocurrió en diferentes regiones del mundo, en relación al prestigio y a la presencia de la expansión europea, sin que ello se diera de una vez, pues la acción del centro fue mutando y renovándose.

En el capítulo II, que va entre 1820 a 1870 aproximadamente, todavía se dejan ver proto-formulaciones entre algunas intelectualidades, aunque normalmente en este período se advierte ya la maduración por todas partes de la disyuntiva. Se ha puesto como inicio de este período la década de los 1820s con el cierre del pensamiento ilustrado y el inicio del pensamiento romántico, asociado en América Latina a la construcción de los estados-nación; en Rusia y el mundo eslavo, con el establecimiento de la polémica clásica entre occidentalistas y eslavófilos; con la fundación de la Brahma-Samaj y de la Joven Bengala en la India; del Fourah Bay College en Sierra Leona y la Instalación de cierta intelectualidad negra de afrodescendientes en Liberia; con los envíos de contingentes de estudiantes egipcios y otomanos a Europa. Se cierra el período en 1870-1880 por la entrada masiva del positivismo, por la presencia en Africa del pensamiento maduro de los "Saras" y de Blyden, por la aparición del revivalismo en las regiones islámicas, como también por la obra de los Jóvenes Otomanos, por la Meriokusha japonesa y la renovación del pensamiento chino, así como la aparición del independentismo filipino. El momento de cierre es más claro que el momento del inicio. Es muy relevante la constitución de redes de intelectuales periféricos, principalmente en París, donde confluyó gente desde las regiones eslavas, balcánicas (otomanas o no), ibero-americanas y de otros puntos- aunque también en otras ciudades importantes de Europa.

En el capítulo III -entre 1870 y 1915, es decir, entre el inicio en las periferias del positivismo y el darwinismo social hasta el cuestionamiento radical o agotamiento de tales posiciones producto del terremoto intelectual provocado por la Guerra Mundial- se muestran el Panasiatismo, las formulaciones

centralitarias en Japón y África Sudsahariana, las formulaciones identitarias en África y en las regiones islámicas, así como las expresiones del Eurasismo, que fue, en parte, proyección de la polémica entre eslavofilia y occidentalismo.

En el capítulo IV (1915 y 1950), comprendiendo el período de guerras y entre guerras, se muestran las expresiones del identitarismo y del centralitarismo conservador que remontan después de la I Guerra Mundial, y sus versiones progresistas asociadas ampliamente a los movimientos independentistas del mundo colonizado.

En el capítulo V (1950 y 1990), abordamos el inicio de las ciencias económico-sociales, la decadencia del pensamiento ensayístico-político, la construcción de los Estados-nación independientes, las formulaciones socialistas de variado pelaje, hasta el momento en que se inauguran las discusiones sobre globalización. Se muestra la aparición y desarrollo de las ciencias económico-sociales en las regiones periféricas, las posiciones centralitarias asociadas a las teorías del desarrollo, las críticas del dependientismo, la aparición del liberacionismo y del neoliberalismo.

El capítulo VI, se ocupa de lo que ha ocurrido con el pensamiento de las regiones periféricas “hacia el 2000”. El gran problema entre 1990 y 2010 no fue el término de la Guerra Fría, sino las discusiones sobre globalización e identidades, que fueron las discusiones en que se presentó la disyuntiva periférica luego de 3 siglos de aparecida. Se destacan las maneras cómo se reiteran las estructuras básicas de la disyuntiva, aunque ahora asociadas a temas como la escuela de la subalternidad, los estudios culturales, las teorías poscoloniales, el tema del eurocentrismo y, particularmente, las maneras de precaverse, discurrir, enfrentar, adaptar...o, como sea, la globalización, que es el problema más universal hacia el 2000, y que muchos entienden como una proyección o un paso más de la expansión europea. En este período las discusiones fueron articulándose con otras sobre cómo imaginar sociedades mejores, sin tener ya como referentes las formulaciones socialistas, tan clave en los 40 o 50 años anteriores; y cómo dar cuenta de dimensiones culturales que se manifestaron con efervescencia décadas después de las independencias.

7. Los “motivos” del pensamiento periférico.

Se han denominado “motivos del pensamiento periférico”

aquellas argumentaciones recurrentes que aparecen en diversas intelectualidades periféricas apuntando a defender, reivindicar o afirmar alguna dimensión de su realidad de argumentaciones denigrantes provenientes del centro. Dichos motivos tratan de responder a las descalificaciones y, particularmente, a los clichés que construyen la misma intelectualidad periférica respecto del discurso del centro sobre que la gente, la naturaleza, o la cultura de las periferias, poseen menos entidad que las del centro, siendo la periferia inferior.

Se trata de concepciones que constituyen al pensamiento periférico. Son juicios que relacionan el mundo central y periférico en términos de comparación, aludiendo a ventajas o potencialidades. Debe destacarse que estos motivos, importantes en el pensamiento periférico, se explican precisamente por el sentimiento de perplejidad-inferioridad que impregna a la intelectualidad. Las descalificaciones que formula el centro son particularmente dolorosas. Las inseguras intelectualidades periféricas se gastan y desgastan en mostrar que se trata de falsedades. De manera inversamente proporcional, puede esto compararse con la poca importancia que los intelectuales del centro dan a las múltiples descalificaciones con que les responden los periféricos. Estos, al no padecer el déficit en la comparación, o no escuchan o no dan importancia a un discurso que suena a vocinglería y que no les interpela.

Aunque se entrecruzan y traslapan en su argumentación, los motivos pueden dividirse en 3 tipos, detallándose en sentencias específicas: los básicos, los centralitarios y los identitarios.

Los básicos son los que reaccionan ampliamente contra descalificaciones del centro, siendo el principal y paradigmático de los motivos discutir contra el desprestigio, contra las calumnias, contra la versión equivocada, interesada y asociada a la dominación. Figuras como el Inca Garcilaso, Juan Pablo Forner, Xavier Clavijero, Bankimchandra, James A. Horton, José Rizal, C. A. Diop y Edward Said, entre otras, han sido relevantes en esta labor.

Los motivos centralitarios se articulan sobre la idea de que la propia región debe ponerse al nivel del centro y debe actuar "civilizadamente", como el centro. Sobre la base de este criterio se formulan varios motivos, como los siguientes: nuestra cultura es compatible con la modernidad, nuestra cultura ha avanzado en la misma dirección que el centro, nuestra cultura es parte de la del centro. Figuras como el Inca Garcilaso, Namık Kemal, Juan

Bautista Alberdi, han pensado en esta dirección.

Hasta aquí los motivos de defensa y reivindicación. Si la mejor defensa es el ataque, numerosas figuras intelectuales de la periferia han querido revertir las descalificaciones recibidas desde el centro con motivos recíprocos.

Los motivos identitarios, por su parte, se articulan en torno a la idea de que la (propia) periferia no es inferior sino diferente del centro, que muchas veces es incluso superior y que hasta podría salvar al centro. Nociones como que la cultura, y particularmente la espiritualidad de la región (no de toda la periferia) es superior a la del centro, que la región ha realizado grandes aportes a la humanidad, que la cultura de la región es más antigua e, incluso, es fuente de la del centro. Han aportado a estas ideas figuras como Ch. A. Diop, Gandhi, P. D. Boilat, Charles Marke, Bankimchandra, Afgani, Namik Kemal, Mohammed Abdú, Abdul-Baha, Farid Maruf, Sun Yat-sen, Mustafá Kemal, Petr Mikhailovich Bitsilli, Akyigitzade Musa, G. A. Nasser, Iván Kireevskii y Alexei Jomiakov, Keshab Chandra Sen, Muhammad Iqbal, José E. Rodó, A. Mickiewicz, Vivekananda y Aurobindo, N. Trubetskoy, José Vasconcelos y Luís Valcárcel.

8. Las negaciones y superaciones del pensamiento periférico

Parece de la mayor importancia, como ya se ha insinuado, articular el pensamiento periférico con la dimensión pasado/futuro de las regiones periféricas. La detección de un patrón común, presente en las obras de intelectualidades de numerosas sociedades periféricas, ha conducido a la formulación de un tipo de pensamiento (de disyuntiva) que definiría (constituiría) la perifericidad de un pensamiento. Ello, sin embargo, y esto es igualmente evidente, no comprende (no agota) las manifestaciones eidéticas de una sociedad periférica.

Siguen manifestándose otras opciones que, de algún modo, huyen de la disyuntiva fundamental y no se dejan atrapar por ésta. Existen aquí dos desafíos complementarios: el primero, imaginar una formulación diferente y más comprensiva, que sea capaz de considerar también aquellas disyuntivas que escapan a la formulación que se ha realizado y entonces demostrar que ésta no es la más comprensiva, sino que hay otra que permite englobar elementos que ésta no alcanza; el segundo, mostrar la existencia de puntos de escape de la disyuntiva periférica, tal como ha sido formulada, en vistas a huir de la prisión que ésta significa para las

intelectualidades, prisión que es como el aire: les ha permitido volar, pero es una resistencia que dificulta alcanzar otros niveles que trasciendan la atmósfera de la condición periférica.

Pensar desde la periferia es pensar en relación a una otredad, la otredad del centro, es pensar de otro modo y es también pensar para salir de la condición periférica (que es una suerte de exilio de la historia) para ubicarse en alguna centralidad, que ofrezca la posibilidad de abandonar esa condición de parias de la historia. Pensar desde la otredad es pensar acerca de otros modos de emancipación, entendidas como las maneras de salir del estado de marginalidad para ubicarse en un lugar de igualdad en el espacio mundial. La condición periférica es una conciencia y un hecho, para decirlo de manera algo esquemática. Este trabajo es acerca de la "constitución" de dicha conciencia: las maneras en que los agentes intelectuales de las periferias fueron asumiendo una posición eidética respecto de su lugar en el mundo. Esta narración pretende conducir entonces hacia la rememoración del proceso de constitución de esa conciencia.

Clave en la constitución de la conciencia periférica es la noción de la diferencia respecto del centro. La idea de "pueblos diferentes", respecto de esos europeos que mostraban la potencia de su expansión, fue temprana. En este proceso de constitución de una conciencia de la periferia existen al menos dos momentos: en uno, se construye la imagen de una sociedad, transitando desde la "ingenua" visión ancestral de ser ombligo-del-mundo hacia la nueva noción de periferia-respecto-de-un-nuevo-centro; en otro, se constituye la imagen de la diferencia. Nociones como regiones "coloniales", "no europeas", "que no pertenecen a la cristiandad", son algunas de las proto-concepciones que contribuyen, desde el centro, a dar origen a tal idea. Pero estas nociones, que no son principalmente económicas, van a ir adquiriendo paulatinamente una tonalidad más económica, asumiendo aspectos que no estaban en las proto-concepciones y dejando de lado otros que eran clave allí, como la pertenencia religiosa, por ejemplo. Es así que nociones como "Tercer-mundo", "Sur", "Países pobres", "Periferia" pretenden caracterizar a una parte mayoritaria y no privilegiada de la humanidad, al menos en términos de economía y poder.

Ahora bien, es primordial realizar la crítica de la razón periférica y de sus numerosos vicios, que no son los mismos vicios en que puede incurrir cualquier intelectualidad en los tiempos y los espacios, sino vicios específicos, que tienen que ver particularmente con la condición periférica y con las limitaciones o

consecuencias de la disyuntiva periférica propiamente tal. En síntesis, los dos vicios mayores, con los cuales se articulan otros, son: para los centralitarios, el vicio de la pereza intelectual, del evitarse pensar de modo específico, asumiendo acríticamente que lo que en un lugar resultó debe resultar igualmente en otros, en cualquier tipo de condiciones. Esto ha conllevado una derivación práctica, que no siendo materia de este volumen apenas se menciona: la cultura de “fondo teatral”. Es decir, que se construye un adorno de modernidad sin profundidad ni espesor, donde las apariencias de lo occidental-moderno parecieran bastar, sin asumirlas como parte de un proceso que envuelve, *grosso modo*, al conjunto de la sociedad durante un largo proceso.

Respecto del espacio identitario, el vicio matriz es imaginar que basta con ser autóctono u original para tener éxito, desprenderse de las dependencias para construir sociedades más libres y mejores, adoleciendo de una fuerte debilidad: normalmente se ha inspirado en autores del centro y evita cuestionar los resultados de sus acciones de acuerdo a comparaciones válidas, escudándose en lo propio, justificando así opresiones, desigualdades y fracasos, entre otras cosas.

Debe notarse todavía un tercer vicio matriz, y que no es propio de centralitarios ni de identitarios por separado sino de ambos, en la medida que se limitan a pensar en el marco de la disyuntiva. Es decir, por pensar en el marco de esta disyuntiva, se bloquean para pensar de otras maneras posibles, transformando lo que fue un trampolín en una camisa de fuerza.

Por otra parte, existen fortalezas igualmente específicas que se trata de capitalizar y potenciar, en vistas a mejorar y superar el pensamiento periférico, para emerger de la condición periférica misma. Debe destacarse que existe igualmente una trayectoria dentro de las regiones periféricas, para superar esta disyuntiva. Es decir, se considerarán algunas fortalezas y potencialidades del pensamiento periférico que permitan, trabajando con/sobre ellas, superar los vicios o debilidades antes señalados. La primera observación que puede hacerse en la búsqueda de líneas de superación, es que numerosas personas han querido renunciar a ambas opciones, la identitaria y la centralitaria, buscando puntos de equilibrio, lo que significa, en un sentido, negarlas, aunque sólo en un sentido: en el de la afirmación de que uno de los polos de la disyuntiva, es la crítica más o menos explícita del otro polo. La búsqueda de puntos de equilibrio mediante la crítica de las posiciones extremas es, en cierto modo, la crítica de la disyuntiva

en tanto que compuesta de polos. La segunda observación es que en las periferias existen líneas eidéticas que han negado que la realidad se piense o deba pensarse en los términos de la disyuntiva periférica, sosteniendo que existen otros criterios para entender la realidad.

Concluye el trabajo con varias propuestas para el pensamiento y la intelectualidad de las regiones periféricas, teniendo como base la capitalización de las fortalezas existentes. Tales propuestas se expresan en torno a las redes intelectuales, al empoderamiento de las profesiones del conocimiento y al protagonismo en el espacio mundial; el asunto del bien-pensar en/desde las periferias, la contribución para un marco teórico que facilite pensar el mundo desde las periferias, importa una perspectiva planética y no política o analógica a las formas de ordenamiento de los estados-nación modernos. Con relación a esto, se sostiene la propuesta de un progresismo global imaginado desde la periferia, para terminar con la condición periférica, sin imaginar un futuro cerrado a la manera dogmática y ordenadora (utopismo de Tomás Moro), sino focalizado en la apertura del pensamiento.

9. La importancia de las notas y los anexos.

Un trabajo que pretende cubrir tal cantidad de autores, regiones, épocas y escuelas de pensamiento, no podría dejar de acompañarse de un conjunto de instrumentos que faciliten su lectura. Estos agregados, a la vez que facilitadores, pretenden ser la puesta en relieve de numerosas vetas o pistas a partir de las cuales se orienten quienes deseen investigar sobre estos asuntos.

Normalmente se citan l@s autor@s textualmente y de modo más o menos extenso. Se ha querido con esto transmitir sus propias palabras, dentro de lo que hacen posible las traducciones y el tiempo. Pero, a la vez, se ha querido con ello acercar a estas personas, pues habría sido imposible entregar con mis propias palabras versiones fidedignas de las obras de cientos y cientos de figuras seleccionadas.

Una excepción puede advertirse con el pensamiento latinoamericano, que me es más familiar, donde me muevo con más fluidez y donde es posible, por tanto, ofrecer síntesis y realizar juicios sin tantas referencias textuales.

La bibliografía se limita a los trabajos citados en la obra y no van ordenados sino por criterio alfabético. Siguiendo el mismo

criterio que se ha empleado para las notas, no se ha querido recargar el trabajo con bibliografía suplementaria y no citada, pues sería una tarea casi infinita. Tampoco se ha querido comentar las obras citadas porque, ya sin comentario, cubren decenas de páginas. El criterio de citación al interior del texto es el más convencional en el sistema científico: (apellido, año, página). Si alguna persona tiene dos trabajos del mismo año, se han ordenado en a, b... Mucha bibliografía procede de Internet y siempre se indica la página donde se obtuvo y, de ser posible, la edición en papel donde se encuentra. La bibliografía está siempre referida en el idioma en que fue utilizada. Las citas en español corresponden a traducciones mías.

El libro termina con un **índice** de autores, de escuelas de pensamiento, de instituciones, de lugares geográficos y otros aspectos informativos. También se anexa un listado de **siglas** de las instituciones aludidas.

Las **notas** son eminentemente de erudición y persiguen tres objetivos: entregar información complementaria, establecer paralelos entre diferentes regiones, personas y épocas (a mi juicio muy desconocidas para quienes hacen estudios eidéticos sobre ámbitos específicos), y sugerir pistas de investigación que pueden ser útiles, especialmente para personas jóvenes que quieran profundizar y, eventualmente, realizar investigaciones en parcelas poco o nada tratadas. En consecuencia, las notas están orientadas a quienes se interesan por los estudios eidéticos (aspirando a refocilarse en la erudición, en las teorías y metodologías de la disciplina) y no tanto a quienes desean simplemente informarse sobre el pensamiento periférico. Una parte de estas notas ha aparecido ya en mi libro sobre el pensamiento africano sud sahariano, varias de ellas han sido corregidas y aumentadas. En todo caso, no he querido lastrar el texto con las notas que no me han parecido interesantes para los objetivos de la obra. No he querido redactar notas eruditas sobre cuestiones biográficas o idiomáticas o sobre las traducciones, ni menos recargar el texto con consideraciones filosóficas o doctas que sirven más para lucir a quienes escriben, que para ilustrar a quienes leen.

Sobre las **cartografías**, debo decir que se hace imprescindible confeccionar y dar a conocer las cartografías que muestren los relieves de la intelectualidad periférica, y que, a lo menos, expresen dos cosas: cuales fueron las redes que existieron en los momentos clave y cuáles fueron las personas más importantes en la diseminación de las ideas. Sin ello es casi imposible comprender

la circulación. Se entregan dos tipos de cartografías: las de **influencias** (emisión o recepción) y las de **redes**.

El proyecto **Atlas del Pensamiento**, reúne y conecta múltiples informaciones, siendo construido de manera simultánea a este libro. Asumiendo la necesidad de una producción intelectual “industrial”, se ha optado por subir a Internet una gran cantidad de piezas “accesorias”, de modo de no tener que incorporarlas a cada trabajo, especialmente si va a ser publicado en papel. En **Atlas del Pensamiento** podrán encontrarse miles de otras informaciones y conexiones, para quienes deseen profundizar en estos temas. El proyecto, como su nombre lo indica, apunta a exhibir geográficamente el pensamiento, particularmente de las regiones periféricas, durante los 3 últimos siglos. Es cierto que bastaría con cualquier enciclopedia para llegar a numerosas personas, escuelas, instituciones, etc., pero el **Atlas** ha sido pensado específicamente para esto, y quien necesite mayor información que la muy sucinta de esta base de datos, podrá recurrir a todas las demás fuentes de información. **Atlas** es capaz de realizar relaciones específicas y conexiones automáticas que otros proyectos de erudición no son capaces. En este caso, se ha echado mano verdaderamente a los recursos de la inteligencia artificial y no se trata simplemente de una enciclopedia en línea, como se advertirá al visitarlo. Por otra parte, abundantísima información, especialmente sobre datos biográficos, acontecimientos y organizaciones, se han tomado de numerosas enciclopedias, en particular de Wikipedia, proyecto que me ha sido muy beneficioso y cuyo innovador sistema me parece honesto y crecedor.

10. Las limitaciones de este trabajo.

Las limitaciones de este trabajo, desde otras ópticas, serán muchísimas y serán otras personas las encargadas de señalarlas, aunque desde la propia óptica de quien lo ha redactado existen también deficiencias.

Existen deficiencias provenientes de la incapacidad, al menos para esta primera edición, de incorporar regiones que han sido periféricas al menos durante algunas épocas, particularmente Australia, Canadá, y Nueva Zelanda y Usamérica. Por tanto, las conclusiones y el alcance de la tesis no incorporan el pensamiento de estos lugares y, por el momento, queda apenas como una hipótesis para leer las obras allí generadas en determinadas

épocas. Quizás una nueva edición pueda incorporar alguna de tales ausencias,

Existen dificultades que provienen del mucho tiempo invertido y de las obligaciones que imponen los sistemas de investigación y la docencia. De hecho, he trabajado específicamente en esta obra unos 10 años y, en el marco de diferentes proyectos, he publicado un conjunto de artículos y hasta libros que corresponden a avances parciales. Varios de estos artículos y libros han intentado fundirse en este proyecto mayor. Se debe entender, sin embargo, que no siempre han logrado fundirse completamente bien, pues su racionalidad específica obligaba a ir por rumbos particulares, que no siempre eran cien por ciento coincidentes con los del proyecto mayor que les daba sentido. En todo caso, es mi convicción, que a la postre estas exigencias son incentivos, sin los cuales los avances de investigación se harían posiblemente esperar más de la cuenta.

Otras dificultades más importantes proceden de las limitaciones en el conocimiento de los idiomas y las consecuentes dificultades de acceso a numerosos ámbitos de producción. Entre las carencias más relevantes: el pensamiento chino del siglo XX y el pensamiento de los pueblos de Europa Oriental, muy poco traducidos a los idiomas que maneja el autor. La bibliografía citada proviene, por tanto, únicamente de trabajos en catalán, español, francés, gallego, inglés, italiano y portugués, que son los pocos idiomas que alcanzo a leer. Utilísimos para este efecto habrían sido el árabe, el chino, el japonés, el ruso, el turco y el urdu, además de otros, creo, también de importancia, para el efecto: afrikaner, alemán, hindi y polaco.

Hay deficiencias que provienen no sólo de la incapacidad para leer muchos idiomas autóctonos, sino del eventual error de perspectiva al cual ello puede conducir. El hecho de leer pocas fuentes y muchos trabajos sobre los autores, y sobre todo trabajos hechos por autores del centro, quizás ha llevado a asumir la mirada de esos trabajos, que dividen precisamente el pensamiento de las regiones periféricas entre lo identitario y lo centralitario. Esta podría ser la principal deficiencia, que provendría de un error fundamental de óptica y que podría conducir a haber construido una tesis equivocada. Me queda el consuelo que el conocimiento avanza con muchas equivocaciones provocadoras, que otras personas deberán enmendar. Habría sido imposible enmendarlas si no se hubiera formulado una tesis global sobre el pensamiento de las regiones periféricas, luego de la expansión europea; es decir,

sobre las intelectualidades de muchos pueblos a lo largo de varios siglos.

11. Para terminar la introducción y no cerrar el libro.

¿Deberé decir que echo de menos una filosofía de la historia, o que ésta me hace falta? ¿Cómo pensar todo este movimiento de ideas que envuelve aproximadamente al 80% de la humanidad sin encontrarle, darle u obligarle a un sentido, en el cual las supuestas figuras de la conciencia periférica fueran conectándose, sumándose, articulándose, potenciándose y convergiendo en un gran y magnifico absoluto, donde se resolvieran todas las miserias, pequeñeces, explotaciones, marginalidades y otras bajezas de nuestra pobre periferia, de niñez abandonada y desnutrida?

Lamentablemente no emerge ninguna filosofía de la historia, no hay sentido, ni hay dialéctica de ningún espíritu absoluto y es por eso mismo que hay periferia. Porque no hay espíritu absoluto alguno que pueda salvarnos y porque estamos abandonados a los vaivenes de la historia y, por tanto, compelidos a pensar mejor, a pensar bien o a continuar muriendo, en los bordes del precipicio de la abundancia.

Quisiera poder mostrar -o inventar crédula e ingenuamente al menos-, como todo se va organizando para que podamos encontrarnos con nosotros mismos, en instancias superiores del necesario movimiento de pueblos, clases, estados, confederaciones, continentes, etnias y, sobre todo, de ideas que deberían ser de justicia y construir justicia; para construir bienestar, libertad, equilibrio, democracia y sentido, sobre todo ese sentido, ese buen sentido del hacer las cosas bien para el bien de las mayorías, para el bien de todos.

Lamentablemente no hay Hegel ni hay otras mentiras que el centro pueda contarse ni contarnos. Un Hegel de la periferia sería como una especie de Hegel de pacotilla que iría borrando con el codo lo que iba escribiendo a escondidas, de espaldas a todo el absurdo de la realidad.

Un pequeño consuelo ha sido, sin embargo, mostrar algunos movimientos que en el desenvolvimiento de la dialéctica de las regiones periféricas globales, y vistos con “buena voluntad”, hasta pueden sonar a “progresos”, en una especie de modesto hegelianismo positivista: i) la existencia de grandes similitudes en los discursos de las intelectualidades periféricas, con la detección entonces de numerosos “puntos de encuentro” que pueden

facilitar el diálogo y el entendimiento; ii) el crecimiento de las redes y de las consecuentes relaciones entre las intelectualidades periféricas y, en conexión con ello, sus causas y consecuencias, iii) el crecimiento de la toma de conciencia de la condición de la periferia, en tanto que “condición periférica”.

La dialéctica entre *en-sí* y *para-sí* podría (debería, si el mundo fuera racional) llevar a la superación (*aufhebungizada*) de la propia disyuntiva periférica. La superación de ello, como negación de la negación, que sería la negación que hace el pensamiento periférico del papel del centro, conduciría a una situación en que el pensamiento periférico se transformaría dialécticamente, “des-periferizándose” y realizándose, en el pensamiento de una humanidad más sensata y justa. Pero esto ya no es parte de los estudios eidéticos sino de una eidología-ficción.

En tal sentido, una posibilidad es acogerse a la propuesta de Leopoldo Zea, con su hegelianismo “des-providencializado”, donde un proyecto asuntivo laico, de las intelectualidades y las culturas, suplanta la *aufhebung* del espíritu absoluto. En este esquema, no hay siquiera movimiento necesario hacia una síntesis superior (a la manera de José Vasconcelos, que iba sacando las castañas con la mano del gato), pues nada puede garantizarnos una suerte de “salvación”, ni siquiera esa solución menos mística de esperar que algún día dominemos sobre el resto de los pueblos o siquiera aportemos todos nuestros talentos a la humanidad (como lo esperaba Edward Blyden y lo esperan sus discípulos, confiando en que vendría de la providencia lo que los pueblos africanos eran incapaces de conquistar por sí mismos). Sin embargo, ni siquiera podemos asegurar que en algún momento la historia universal se interese por nuestros aportes, ni menos que estos lleguen a tener el minuto de gloria y protagonismo con que tanta intelectualidad periférica sueña.

Capítulo I

Las proto-formulaciones y la maduración de la disyuntiva periférica, 1700-1820

1. Introducción

Como toda expresión intelectual, lo que se denomina “pensamiento periférico” fue gestándose de manera paulatina. La formulación de la disyuntiva *ser-como-el-centro* versus *ser-nosotros-mismos* no alcanzó su manifestación de modo completo y simultáneo en todas las intelectualidades de las regiones que iban sintiendo y asumiendo el impacto de la expansión europea y de su hegemonía a nivel mundial. Hubo incluso algunas intelectualidades que, sin plantearse la disyuntiva de forma cabal, se hicieron cargo de numerosos motivos periféricos.

Como siempre, en estos casos se encuentran variados antecedentes del patrón que fue adoptando la intelectualidad de las regiones periféricas. Estas reacciones pueden ser rastreadas incluso ante expansiones anteriores que no gestaron propiamente “intelectualidades periféricas”, como es el caso de la Britania en tiempos del general Julio Agrícola (siglo I d.C.), cuando se produjo una situación análoga a la que motiva este género de pensamiento. Allí floreció una suerte sensibilidad periférica, aunque no había una intelectualidad capaz de formular la disyuntiva, ni condiciones institucionales y materiales, como en las sociedades modernas. Cornelio Tácito en su *Vida de Julio Agrícola* (1987, 18) narró que luego de la conquista, “el invierno fue empleado en salubérrimas resoluciones”, que fueron decisivas “para que hombres dispersos y rudos y, por lo mismo, fáciles para las guerras, se acostumbraran a la quietud y al ocio por los placeres”. Para ello, Julio Agrícola “los exhortaba en privado y los ayudaba en público, a que levantaran templos, foros, casas, alabando a los prontos, castigando a los indolentes”. Ello condujo “a que la emulación del honor estuviera en vez de la necesidad”. Además, se ocupó de instruir “en las artes liberales a los hijos de los príncipes, de manera que quienes poco ha rehusaban la lengua romana, desearan ardientemente la elocuencia”. Todo lo cual llevó a que “desde entonces, también nuestros hábitos (romanos-latinos) fueron un honor, y frecuente la toga; y paulatinamente se cayó en la seducción de los vicios: los pórticos y los balnearios y la elegancia de los banquetes; y eso era llamado humanidad entre los

imperitos, cuando era parte de la servidumbre”.

Otro caso que tampoco alcanzó a cuajar, aunque más cercano, ocurrió hacia 1500, cuando los jesuitas llevaron consigo a China algo del conocimiento en geografía y astronomía, llegando a ser un gran desafío para la intelectualidad china, particularmente sorprendida por la exactitud, especialmente prediciendo eclipses y reportando temblores de tierra. El conocimiento de la ciencia occidental supuso un gran desafío a la imagen del mundo y a la cosmología china. En reacción a ello, algunos intelectuales del período Ming propusieron el restablecimiento del confucianismo como aquello que aseguraría la esencia de la civilización, incluso si podían divertirse con las tecnologías occidentales (Chao Ren 2011, 14).

Una aproximación ligera podría hacer pensar que la emergencia del pensamiento periférico propiamente tal fue producto de la influencia del pensamiento del centro, del europeo, particularmente del pensamiento ilustrado. La sensibilidad periférica y las primeras expresiones del pensamiento periférico son incomprensibles sin la expansión y el brillo de la cultura europea moderna, pero no son consecuencias directas de su pensamiento. La presencia de una sensibilidad y unas ideas periféricas propiamente tales, como en el caso de Pedro el Grande, de Ibrahim Muteferrika, Noorinaga Motoori (Japón) y Pa Che-ga (Corea), son parcialmente previas al movimiento Ilustrado. Ello no quiere decir que quienes originaron el pensamiento periférico, es decir, las primeras personas que formularon la disyuntiva, no hayan conocido nada de la cultura europea, de su ciencia y tecnología, o no hayan tenido algún conocimiento de las ideas europeas modernas, pre ilustradas. Algo sabían de todo esto, precisamente porque la expansión europea, previa a la Ilustración, estaba poniéndolo de manifiesto.

Se ha dicho que el objetivo de las reformas de Pedro fue mejorar la *performance* para la guerra. Y esto no sería inusual pues, en numerosos imperios o reinos que iniciaron las reformas “desde arriba”, desde sus gobiernos, las primeras propuestas centralitarias tuvieron por objetivos principales adquirir la capacidad para defenderse de las invasiones o del peligro del Occidente. Fue así en el Imperio Otomano, desde el gobierno de Ahmed III (1703-1730); de Egipto, durante el gobierno de Mohamed Alí (1805-1848), y de Japón, desde la restauración Meiji (1868 en adelante). Ello es tanto más relevante cuando el “paradigma de Pedro”, por así llamarlo, sirvió parcialmente a su inspiración, por ejemplo, a través de la

obra de Muteferrika y de Al-Tahtawi, respectivamente. No ocurrió lo mismo cuando las iniciativas partieron “desde abajo”, desde la intelectualidad que no estaba en el poder que, como D. F. Sarmiento, Y. Fukuzawa o tantos otros, imaginaron el *ser-como-el-centro* como una cuestión más bien industrial y/o educacional, tecnológica o de las costumbres cotidianas, antes que un asunto bélico.

2. La primera práctica y las formulaciones en Rusia

2.1. La primera expresión del pensamiento periférico, paradójicamente, tuvo su origen en la práctica más que en las ideas. Pedro el Grande de Rusia no fue un teórico, pero fue el inspirador de la primera manifestación inequívoca de la concepción periférica, tomando la decisión de *ser-como-el-centro*, aunque ni él ni los intelectuales de su época fueron capaces de conceptualizar cabalmente tales prácticas. En este sentido, su programa no fue la realización de un proyecto previamente formulado por la intelectualidad, sino una propuesta que fue elaborando en contacto con el pequeño círculo de cercanos, que no publicaron obras que sirvieran de guías, como en tantos otros casos. De este modo, la práctica centralitaria (occidentalizante) en Rusia fue más fuerte que la teoría, a diferencia de lo que ocurrió más tarde en otras regiones. La práctica de implementar reformas occidentalizantes en la educación, el ejército, la administración, la arquitectura, la navegación, el urbanismo y hasta en la Iglesia y la vida privada, fue más abundante que la reflexión sobre estos asuntos.

Debe destacarse, por otra parte, que en esta época se inició tímidamente la influencia del pensamiento alemán y los contactos con la cultura alemana por parte de la clase alta rusa. Incluso más, las inspiraciones de Pedro en las colonias de alemanes en Rusia fueron clave en su occidentofilia. Por otra parte, la teología alemana, el protestantismo y la filosofía, fueron permeando a la intelectualidad, siendo Feofan Prokopovich una primera prueba de ello.

La legislación y la práctica que implantó Pedro contaron con numerosos elementos del paradigma periférico-centralitario. Como cuestión general: el anhelo por copiar, trasplantar o tomar prestadas las maneras de ser de Europa, llevó a la idea de abrirse al centro y de hacer un imperio fuerte por la vía de la apertura y la imitación, el envío de jóvenes a aquellos lugares para que

aprendieran idiomas, técnicas y maneras; la importación o invitación de expertos en los diversos campos de las ciencias, las artes y las técnicas, la reproducción de algunas instituciones y hasta costumbres de cómo llevar el cuerpo, de vestir, de comer.

Escribe Isaiah Berlin (1992, 234) que la mayoría de los historiadores rusos convienen en que el gran cisma entre los educados y la ‘gente oscura’ en la historia de Rusia brotó de la herida infligida a la sociedad rusa por Pedro el Grande. Llevado por su celo reformista, Pedro envió a jóvenes seleccionados hacia Occidente y cuando hubieron dominado los idiomas, las nuevas artes y técnicas que habían surgido de la revolución científica, los llamó de vuelta para que dirigieran el nuevo orden social. De este modo creó una pequeña clase de hombres nuevos, mitad rusos mitad extranjeros, educados fuera de la patria, aunque hubiesen nacido en Rusia; éstos, llegado el momento, pasaron a formar una nueva oligarquía empresarial y burocrática, colocada por encima del pueblo, no compartiendo su cultura todavía medieval.

2.2. Se ha sugerido que el mentor o ideólogo del proyecto de Pedro habría sido el suizo Francisco Lefort, pero no existe obra de éste para mostrar que fue el creador o formulador, además de morir antes del período de reformas emprendidas por el emperador. Francisco Lefort (1655-1699) habría persuadido a Pedro de enviar una misión a China, tanto para mostrar la apertura al Oriente como para hallar nuevos mercados. Pero más importante, es que unos años después habría sido Lefort quien convenciera a Pedro de poner en marcha la “Gran Embajada”, que lo llevó a diversos países de Europa Occidental, con el fin de conocer los avances tecnológicos y aprender nuevas destrezas. Lefort era unos 15 a 20 años mayor que Pedro, y parece haber tenido un ascendiente muy importante sobre él.

Es razonable pensar que la propuesta de Pedro no se formuló de una vez sino paulatinamente, y que en ella habrían tenido influencia, además de Lefort, otros occidentales, como el marino Cornelius Cruys (1655/57-1727) quien, aceptando la oferta del Zar de entrar a su servicio como vicealmirante, emigró a Rusia en los últimos años del XVII, convirtiéndose en el consejero más importante en asuntos marítimos. Hay mucho de razonable en ello, pues los periféricos que no conocen los “adelantos” del centro, difícilmente llegan a transformarse en propagandistas de éstos.

Hubo figuras intelectuales más convencionales que podrían haber formulado el paradigma y que pueden caracterizarse como

una moderna proto intelectualidad en Rusia; pero, siendo más jóvenes que Pedro, en ningún caso pudieron ser sus inspiradores, aunque quizás, más tarde, articuladores ideológicos. Pedro fue acompañado por los sermones de Prokopovich y por las interpretaciones historiográficas de Vasili Tatishchev. De ellos, y de Antioj Kantemir, todavía posterior, se ha dicho que fueron los mentores de la emperatriz Ana, quien sucedió a Pedro, continuando menos febrilmente, el plan de occidentalización.

El eclesiástico Prokopovich (1681-1836) fue el más erudito de sus ideólogos y propagandistas, sirviéndole como ligazón con el mundo protestante, debido a sus estudios en varios países de Europa Occidental. Su teología estuvo inspirada en el protestantismo y el catolicismo, elaborando un programa para la ilustración y la extinción de las supersticiones en la Iglesia Ortodoxa. Aunque no puede afirmarse que Prokopovich haya sido el cerebro de las reformas de Pedro, formuló una serie de criterios que permitieron, a la muerte de Pedro, establecer su legado y la tarea que debía ser continuada por Rusia. En su "Oración Fúnebre" señaló los elementos siguientes: Rusia se encontraba muerta y Pedro la ha resucitado, transformándola en un gran poder; dio origen a un ejército invencible para el enemigo, que ha defendido el país y ha recuperado tierras que habían sido arrebatadas; introdujo la construcción y el buen manejo de las embarcaciones, lo que ha permitido llegar a todos los rincones de los océanos; introdujo industrias de las cuales antes no se había escuchado hablar entre nosotros; introdujo las buenas maneras y atuendos; luchó contra la superstición; creó y legó instituciones civiles, religiosas y militares; y premió el mérito, independientemente del nacimiento (Prokopovich 1902). Sin duda, los elementos del discurso de Prokopovich son claramente modernizadores y configuran un programa hacia el futuro que debía ser mantenido, señalando una senda centralitaria. No obstante, la propuesta de *ser-como-el-centro* no fue formulada, no figurando en su discurso la idea de una sociedad modelo que debería ser imitada.

Vasili Tatishchev (1686-1750) escribió la primera historia de Rusia, argumentando que no se podía discutir la utilidad del conocimiento de la historia. Tatishchev (1902, 219-223), destacaba que el gobierno del Estado está compuesto de tres partes: gobierno interior, relaciones internacionales y asuntos militares, y que las tres requerían del conocimiento de la historia.

En su obra, con claro afán reivindicacionista, señalaba que los autores europeos acusaban a los rusos de no tener historia

Antigua, sin conocer nada de “nuestra antigüedad”, porque no conocen los historiadores que tenemos. “Quiero decir enfáticamente”, continuaba, “que todos los famosos historiadores europeos no están capacitados para conocer o decir nada correcto de muchos de nuestros acontecimientos remotos, no importando cuantos esfuerzos hagan, si no leen nuestras fuentes”. Por tanto, concluía Tatishchev, “esta historia no es sólo para el uso de nosotros rusos, sino también para todo el mundo instruido, en orden a que las fábulas y mentiras inventadas por nuestros enemigos, los polacos y otros, intentando hacer desaparecer nuestros ancestros, puedan ser contradichas”... “Tal es la utilidad del conocimiento histórico. Pero todo el mundo necesita conocerlo, y es fácilmente perceptible que la narración histórica describe no solamente costumbres y ocurrencias, sino también las consecuencias resultantes de éstas”.

2.3. Algunos autores del XVIII y primeras décadas del XIX continuaron elaborando las formulaciones periféricas, aunque ya no únicamente la centralitaria, sino que expresando también la identitaria. Antioj D. Kantemir (1708-1744) formó parte del llamado “círculo de sabios” de Feofán Prokopovich y Vasili Tatishchev, simpatizantes del proceso de occidentalización, quienes abogaban por una reforma educativa y el desarrollo intelectual inspirados en las ideas ilustradas. Kantemir escribió numerosas obras, entre las cuales están sus *Satiras* y *Pétrida*, un poema épico que glorificaba las reformas de Pedro. En las sátiras fustigó a la sociedad rusa por su superficialidad, oscurantismo y retraso en relación con la cultura y valores occidentales. Arremetió principalmente contra la Iglesia Ortodoxa, que consideraba la educación y la erudición una fuente de herejía y una amenaza (ver Montforte s/f, 1-3). Fue embajador en París en los 1740s, donde cultivó amistad con Voltaire y Montesquieu. Cosa que lleva a pensar que fue una de las personas que transmitió en la capital francesa la importancia de Pedro y el significado de su obra.

Casi un siglo después de Pedro, el historiador Nikolai Karamzin (1766-1826) formuló varios de los tópicos más importantes del pensamiento identitario, décadas antes que lo hicieran los eslavófilos. Ligado a las logias masónicas y habiendo viajado por Europa Occidental, se dedicó al periodismo para luego abandonarlo por la historiografía. Muy cercano a Zar, a quien sometió algunos de sus trabajos y con quien los discutió, se ocupó de exaltar la autocracia rusa, destacando las virtudes del Estado

ruso, las que no debían ser abandonadas en pos de una búsqueda artificial del progreso europeo. Concibió su tarea como la búsqueda y preservación de lo mejor del carácter de su propia nación, sin negar o renunciar a determinados elementos de la cultura europea ni condenarla como conjunto. Karamzin fue líder del “moscovitismo”, por su propuesta de volver a la forma de vida de la antigua Moscovia, que posteriormente fue derivando en eslavofilia. En su texto *Memoria de la Rusia antigua y nueva*, destacó que “en Rusia estamos anticipando asuntos, acerca de los cuales hay difícilmente un centenar de personas que sabe correctamente lo que significan”. Como en tantos otros lugares, las primeras versiones del pensamiento identitario se revistieron de conservadorismo y autoritarismo. Proponía así Karamzin: “debemos retornar a nuestras tradiciones nacionales y suprimir todas las ideas importadas desde Occidente. Ningún ruso puede comprender alguna limitación al poder autocrático. El autócrata toma su sabiduría de la fuente que existe en el interior de él mismo y del amor por su pueblo” (Citado por Steiner, 2003, 2-3).

2.4. La figura de Voltaire es relevante, pues si el proyecto de Pedro influyó sobre otras regiones periféricas fue, en parte, a través de la versión éste entregó. Voltaire se transformó, en cierto modo, en el “intelectual orgánico” de la occidentalización rusa, en la medida que formuló, en su *Historia de Rusia bajo Pedro el Grande* (publicada hacia 1760), los criterios que éste habría empleado en su tarea occidentalizante y que Voltaire proponía como necesarios e incompletos. Afirmaba allí que “se comprendió, después de la muerte de Lefort, que las reformas preparadas en el Estado no procedían de él sino del zar. Afirmó sus planes en las conversaciones con Lefort, pero los había concebido todos y los ejecutó sin él” (1940, 100). El Zar quiso introducir en su nación los usos y costumbres de los países por donde había viajado, y de los que había sacado todos los maestros (1940, 104). La tensión extranjero/nacional, que es necesaria en el paradigma periférico (aunque no exclusiva) fue destacada por Voltaire al señalar el origen de la oposición. Según él: “Los viejos boyardos, a quienes eran caras las antiguas costumbres, y los sacerdotes, a quienes las nuevas parecían sacrílegas, comenzaron a generar desordenes, intentando mostrar cuánto debían temer los rusos al aceptar que viniesen extranjeros a instruir a la nación. Había, por tanto, que impedir el regreso desde el extranjero del zar que había violado las costumbres osando instruirse entre extranjeros (1940, 97-98) Sin

embargo, tantas innovaciones útiles fueron recibidas con el aplauso de la parte más sana de la nación; mientras las protestas de los partidarios de las antiguas costumbres eran sofocadas por las aclamaciones de los hombres razonables (1940, 106). Rusia, que debe únicamente a Pedro su gran influjo en los negocios de Europa, no tenía ninguno desde la era cristiana. Antes de Pedro el Grande, Rusia estaba muy lejos de ser tan potente, de tener tantas tierras cultivadas, tantos súbditos y tantas rentas como en nuestros días" (1940, 51).

La versión de Voltaire no tuvo efecto únicamente al interior de Rusia, como formulación y defensa del paradigma centralitario -por otra parte, tantas veces ayudado por la propia intelectualidad del centro- sino mucho más allá de las fronteras del imperio. Por ejemplo, debe considerarse la significación de esta obra para el proyecto de Mohamed Alí en Egipto. La traducción al árabe que se publicó hacia 1840 permitió conocer la propuesta centralitaria de Pedro procesada o formulada por Voltaire. De este modo, la experiencia de Pedro y las ideas elaboradas en torno a esa experiencia, se proyectaron hacia el mundo islámico.

3. La aparición de la disyuntiva en el Imperio Otomano

3.1. La disyuntiva periférica se fue formulando muy tempranamente en la intelectualidad de las regiones islámicas. Las formulaciones del centralitarismo y del identitarismo, se comenzaron a producir desde la primera mitad del siglo XVIII. De esta época datan las muestras de nuevas preocupaciones, como también de remezones en el pensamiento islámico histórico. Nuevas preocupaciones porque aparecen problemas como las pérdidas territoriales, la fuerza de Europa y sus recientes invasiones en los territorios islámicos y algo que comienza a conceptualizarse como la decadencia de los pueblos islámicos

Estas preocupaciones corren por dos carriles diferentes: las que se mantuvieron casi únicamente en el terreno de lo pragmático, sin afectar la ortodoxia teo-filosófica, como es el caso de las ideas de Muteferrika o Bonneval; y las que generaron mutaciones al interior del pensamiento islámico propiamente tal, aunque este pensamiento no acusara la importancia del impacto de la expansión europea, como el wahabismo de la primera hora.

En Estambul se inició un proceso de renovación correlativo al que se estaba llevando a cabo en Rusia, aunque menos radical. A diferencia de Rusia, en el Imperio Otomano operó desde muy

temprano el sentimiento de decadencia en relación a un pasado glorioso, y la odiosa comparación con el éxito de los europeos, fue algo que se hizo sentir desde la primera mitad del siglo XVIII. La sensibilidad que serviría de base al pensamiento renovador y a la disyuntiva periférica, se fortaleció luego de la guerra ruso-turca, entre 1768 y 1774.

Como es sabido, en la aparición de la sensibilidad –ambiente en el que emerge el pensamiento periférico-, juegan un papel importantísimo las derrotas militares, las pérdidas territoriales y la imposición de tratados humillantes. Para los jóvenes, civiles e intelectuales, los viajes suelen ser muy importantes, sumado a los relatos de viajeros. Para los gobernantes y la burocracia, en cambio, las amenazas y derrotas militares son lo principal.

Bernard Lewis (1968, 132) ha sostenido que los reformistas de la primera mitad del XVIII, estaban convencidos de que el crecimiento de Occidente se debía a una nueva política, basada en principios seculares y racionales, pero creían que el sistema tradicional probaría su superioridad si se le adicionaban las técnicas que debían importarse. Estaban interesados sólo en las “externalidades” de la civilización occidental, en los productos materiales, más que en los elementos fundacionales. Creían que esos aspectos no eran intrínsecos y que era posible apropiarse de estos productos tal como se había hecho con las artes medievales.

3.2. En Estambul, Ibrahim Muteferrika (¿1670?-1754) realizó antes que Voltaire una interpretación centralitaria de Pedro el Grande. Para él no es del todo adecuado lo que ha señalado Lewis. En su libro *Bases racionales para la política de las naciones*, de 1731, destacaba que “durante los últimos 20 o 30 años un inteligente e informado gobernante ha aparecido entre los rusos”. Muteferrika fue particularmente interesante en la medida que formuló muy temprano un patrón de reflexión que anunciaba lo que sería un tipo de discurso que se desarrolló sistemáticamente en el imperio otomano y, más ampliamente, en el mundo islámico e imperios, que consideraban (o sentían, porque aquí es tanto cuestión de sensibilidad como de ideas) que su pasado glorioso había terminado, para ser reemplazado por una época decadente, marcada por las invasiones europeas. Este húngaro de origen, se hizo musulmán luego de ser esclavizado, transformándose en editor de la corte, así como, parcialmente, en ideólogo, publicando diversas obras de su autoría. Fue un divulgador muy interesado en el progreso científico, la innovación y el despertar del Islám,

ocupándose de transmitir a los turcos las nuevas ideas científicas.

Niyazi Berkes, cuya importante obra (1998) se sigue en este acápite, señala que el objetivo del libro de Muteferrika era investigar las razones de las deficiencias en la organización del Estado otomano y de la fuerza de los estados europeos, tanto como las cosas que los turcos podían aprender y tomar de éstos, en orden a recuperar su poder tan decaído, ocupándose, consecuentemente, de la importancia del conocimiento geográfico y de los nuevos métodos y técnicas militares. “¿Por qué, se preguntaba Muteferrika, los europeos que eran tan débiles en el pasado comparados con las naciones musulmanas, comenzaron a dominar tantos territorios en los tiempos modernos e incluso derrotar a los otrora victoriosos ejércitos otomanos?” (Citado en Berkes 1998, 42). De hecho, los cristianos, a través de la navegación y los descubrimientos, se han asegurado acceso a todos los rincones el mundo, en tanto que los pueblos del Islám han permanecido en la ignorancia y estagnación. Pero, debido a la inmediatez de Europa a nuestro propio país, era imprescindible el estudio de sus gobiernos y sus gobernantes, aunque muchas veces la pura ignorancia era preferida al conocimiento. Los europeos, que eran una pequeña minoría, y de menor importancia, confinados a una región limitada, han llegado a transformarse en victoriosos sobre el poder otomano (Glosado en Berkes 1998, 43). Una cuestión fundamental para Muteferrika era ocuparse del ejemplo de Rusia. En relación a ello, postulaba que “durante los últimos 20 o 30 años un inteligente e informado gobernante, ha estudiado y aprendido los métodos de otras naciones en la administración del Estado y la organización de los ejércitos, escrutando sus leyes y reglamentos, ansioso por promover las ciencias militares. Para este propósito ha buscado expertos en esas ciencias de otros países y ha reformado sus ejércitos siguiendo sus consejos y recomendaciones. En un corto tiempo, ha tenido éxito llevando sus planes desde el estadio de posibilidad al de su realidad. No contento con el ejército, ha puesto atención a la flota marítima, llevando expertos desde Holanda, Inglaterra y otros lugares, y ha construido su flota en el mar Báltico y en el Caspio” (Citado por Berkes 1998, 45).

Otro europeo que se convirtió al Islám fue Claude-Alexandre Conde de Bonneval, quien pasó a llamarse Humbaraci Ahmed Pachá (1675-1747), un aventurero expulsado de Francia y de Austria que entró al servicio de los turcos en 1729, transformándose en el instructor del cuerpo de “bombarderos”.

Previendo la expansión de Rusia en Europa y Asia, postulaba Pachá que los turcos serían incapaces de resistir el avance de las modernas fuerzas rusas, sin acudir al socorro de algún estado europeo. No obstante, los turcos no podían contentarse con avances en el terreno militar, se necesitaban igualmente avances en el terreno económico, inspiración con la cual se creó la escuela de ingenieros militares en 1734 (Berkes 1998, 47).

3.3. Como se ha señalado, durante el XVIII, **los gobernantes del imperio, estimulados por una serie de derrotas a manos de los cristianos, comenzaron a dar intermitente atención a la necesidad de modernizar** el equipamiento y el entrenamiento de sus armadas. Luego de las guerras entre Rusia y los otomanos (1768-1774 y 1787-1792⁵), la restauración de la paz, y la preocupación de Europa por los problemas de la Revolución Francesa, dieron nuevamente al sultán Selím III la oportunidad de planear y ejecutar un plan en gran escala orientado a brindarles a las fuerzas armadas el nivel de las occidentales en equipamiento técnico, entrenamiento y destreza (Lewis 1968, 56). Por esos años, Selím envió a Ebu Bekir Ratio Efendi a realizar investigaciones en Viena en 1791, con la instrucción de estudiar las condiciones de Austria y también reunir información acerca de otros países europeos. En el otoño de 1791 el sultán convocó a una veintena de dignatarios militares y civiles y religiosos (entre los cuales había dos cristianos: un francés y un armenio) pidiendo sus puntos de vista acerca de las causas de la debilidad del imperio y sus propuestas para la

⁵ **Rusia el Imperio Otomano compiten por la imagen.** Un motivo del pensamiento periférico centralitarios es que se debe ser (o parecer) civilizado, como el centro. La lucha por la instalación de la imagen como parte del mundo civilizado, es clave en la argumentación de los periféricos desde el siglo XVIII. En esta política de imagen, juegan importante papel intelectuales del centro: tanto como legitimadores, cuanto como deslegitimadores. Hubo ya en el XVIII una disputa entre los imperios otomano y ruso, en este sentido. Como consecuencia de su victoria sobre los otomanos, Rusia gozó de fama y prestigio ante la opinión pública europea. La gente de letras en Francia, aplaudía las sociedades con déspotas ilustrados, que aspiraban a alcanzar progresos por la promoción de la ciencia. La espectacular aparición de Rusia en la escena europea y sus éxitos bajo Catalina II, fueron gratamente recibidos por Voltaire, Diderot y D'Alambert. Para Voltaire, que había admirado la época Tulipa, la guerra entre Catalina II y Mustafá III era la guerra entre razón y fanatismo, civilización y atraso. Se empezó a especular sobre la caída del imperio turco y su repartición (Berkes 1998, 64). La primera misión militar francesa llegó a Estambul en 1774.

reforma. B. Lewis (1968, 57-58) señala que todos acordaron acerca de la importancia de una reforma militar, aunque no respecto a la manera cómo realizarla: los “conservadores”, que deseaban recuperar las glorias militares de la época dorada otomana, cambiando los métodos militares; los “románticos” propiciaban el entrenamiento y las armas francesas, argumentando que esto era consecuente con el más puro retorno al pasado otomano, y los “radicales” que pensaban que las antiguas fuerzas armadas eran incapaces de reforma y que debían crearse otras nuevas, entrenadas, equipadas y armadas desde el comienzo según los criterios europeos. Otra acción de Selim III fue la creación de una diplomacia que llevó a muchas personas a vivir en Europa, familiarizándose con su cultura e idiomas.

Algunas de estas personas trabajaron luego al interior del imperio para Selim e incluso, después de su caída, continuaron haciéndolo en Egipto para Mohamed Alí (Berkes 1998, 78). Ahora bien, este nuevo gobernador, investido por la Puerta en 1805, comenzó muy pronto a mirar hacia Francia. A partir de la década de 1810, uno tras otro y cada vez una cantidad más numerosa de expertos militares, científicos e ingenieros franceses, comenzó a llegar, poniéndose al servicio del nuevo virrey y de su ambicioso programa de reformas (Ortega 2000).

Debe tenerse en cuenta, complementariamente, que en Estambul residía una comunidad cristiana de griegos y armenios que se encontraban relativamente familiarizados con la cultura europea. Había entre ellos ricos comerciantes, que tenían por costumbre, ya en el siglo XVIII y quizás antes, enviar a sus hijos a estudiar a universidades europeas, particularmente a la de Padua. Por cierto, estaban preparados por el manejo de idiomas y con condiciones intelectuales para recibir las nuevas ideas europeas, en particular las de la Revolución Francesa (Lewis 1968, 62).

3.4. En otro lugar del mundo islámico se estaba gestando otro pensamiento reformista, con un sello muy diferente al reseñado. Su inspirador fue Muhammad Ibn Abdel Wahab (1703-1792). Se trataba de un reformismo más bien religioso-teológico que implicaba, aunque no explícitamente todavía, un componente identitario fundamental. Los “wahabitas” asumieron un papel como defensores del Islám y de la restauración de su pureza original contra todas las herejías, idolatrías y corrupciones, contra el culto a los santos, muertos, fiestas, talismanes y brujerías, pero también contra las innovaciones, vistas como corrupciones o

traiciones al Islám originario. Apuntaban a que los musulmanes recuperaran la capacidad de aprehender los designios del Corán, manteniéndose en su estado originario, evitando que los constantes cambios del mundo modificaran su forma de vida. El término *wahabí* pregonaba lo que se denominó *Salaf as-Salih*, o "la forma correcta de actuar en función a las enseñanzas de píos predecesores".

Wahab, del mismo modo que cuatro siglos antes Ibn Taymiya, cuya obra conocía, consideró que la causa de la decadencia del mundo musulmán no era meramente circunstancial, que no apuntaba a un simple equilibrio de fuerzas, militar o económico, sino más bien a una traición al mensaje de Islam (como consecuencia de la corrupción o el apego al poder y al lujo por parte de los sultanes), a un anquilosamiento del pensamiento musulmán, a la tendencia general a aceptar la imitación (*taqlid*) por pereza, y a una traición al tradicionalismo estricto que llega incluso a admitir las innovaciones más alejadas de la enseñanza de la unicidad divina en las costumbres, ha señalado T. Ramadan (2000, 56ss). Taymiya había interpretado la caída de Bagdad en manos de los mongoles en 1258 como consecuencia del juicio de Alá, castigando a los musulmanes que habían traicionado las correctas enseñanzas. El wahabismo entendía la afirmación de la "unicidad" divina como la única salida que permitirá a los musulmanes recuperar la fuerza que poseyeron los primeros fieles (*al-salaf*); sólo de esta manera se podría conseguir la liberación del yugo extranjero, de la corrupción de la decadencia. Lo que granjeó el éxito a los primeros debía granjárselo a quienes les siguieran: la fe en el monoteísmo puro y el compromiso con la justicia que éste implica. Intentaba dejar en claro que el problema del mundo islámico no residía, siglos después, en el mal trato sufrido a causa de la hostilidad de las potencias europeas occidentales o de los 'cristianos', sino, en primer lugar, en una falta de fe y, después, en un error de pensamiento, de entendimiento y de inteligencia.

4. En el Extremo Oriente

4.1. En algunas regiones del mundo que funcionaban como colonias o regiones dependientes de imperios ancestrales, antes de la época moderna y de la expansión europea, se venían desarrollando formas proto periféricas de pensamiento. Es decir, habían aparecido allí escuelas de pensamiento que pretendían la

reproducción de las formas de sus respectivos centros y otras que apuntaban hacia la búsqueda de alternativas propias, con rechazo de la manera de ser de tales centros.

Durante el siglo XVIII, hubo escuelas en Corea y Japón que desarrollaron un pensamiento proto periférico respecto de China. Fueron expresiones de ello, en Corea y Japón, el proto centralitarismo de la escuela del “Conocimiento de las cosas del norte” o de las cosas de China, la escuela Kokugaku o del “Conocimiento de lo nacional”, que acentuaba (proto identitariamente) la necesidad de un tipo de conocimiento propio, en reacción al que venía de China, afirmando la superioridad de Japón y su cultura sobre lo importado. Tales formulaciones proto periféricas fueron mutando en relación con la apertura a las tecnologías y algunas ciencias provenientes de Occidente, principalmente de carácter militar. Ello fue la clave del discurso de varios autores en China, Corea y Japón, a mediados del XIX.

En Japón se desarrolló la escuela “Rangaku” -el deseo de aprender de Occidente- muy tempranamente. Las agresiones militares hicieron esto más patente y se focalizó en la necesidad de aprender en los aspectos bélicos, con una urgencia que antes no se había sentido. En China, por su parte, las aproximaciones centralitarias, que antes habían tenido alguna presencia, se radicalizaron luego de las guerras del opio, que hicieron suficientemente patente la potencia de los occidentales.

Pero en este período, la búsqueda de imitación y adaptación fue hecha de un modo pragmático. Se trató de apropiarse de las tecnologías más que de los fundamentos de la ciencia y la cultura que las había posibilitado. En ese marco, se formuló la propuesta: ética oriental más tecnología occidental. En otras palabras: en muchos casos no se trataba de adaptarse a las nuevas ideas del centro, sino adaptar las respuestas a los nuevos desafíos que ponía este nuevo centro, es decir, adaptar lo que aportaba el centro a las necesidades de esa nueva periferia.

Este afán de adaptación a las tecnologías del centro, progresivamente fue produciendo en muchas personas un alejamiento del pensamiento ancestral, como por ejemplo del confucianismo, debido a que se le asoció con los conservadores, con aquellos que se apegaban incluso a las técnicas tradicionales. Este pensamiento tradicional luego fue asociado con los opresores internos, quienes, en su majadería por mantener sus posiciones, abusaban de éste, pretendiendo cerrarse a todo lo que viniera desde fuera (Chao Ren 2011, 21-22). Ello condujo al pensamiento

renovador a la búsqueda de otras opciones, haciéndose una distinción “secularizante” entre civilización y forma de gobierno, así como progresivamente se elaboró también otra distinción entre civilización e intereses del Estado y/o de la población, privilegiándose lo último frente a lo primero. Ello significaba que era posible articular una forma de gobierno y defender los intereses del Estado y de la población acudiendo a ideas y tecnologías provenientes de otras civilizaciones.

4.2. En Corea, Pa Che-ga (1750-1815), el más “moderno y práctico” académico de la era pre-moderna, lideró la “Escuela del Conocimiento del Norte” (Estudio de lo Chino). Abogaba por la absorción del sistema chino de utilización de vehículos e implementos para el progreso de la vida económica de Corea. De esta escuela participaron también Hong Taeyong (1731-1783) y Pak Chiwon (1737-1805). Pa Che-ga visitó China en 4 oportunidades, como miembro de delegaciones oficiales, a fines del XVIII. Esta escuela abogó por las ideas reformistas y prácticas, queriendo tomar un conjunto de elementos de China, donde ya existía la escuela del “Estudio de lo Occidental”.

El conocimiento de lo práctico y lo útil se asoció con un afán por promover un conocimiento de lo racional contra las supersticiones y la sumisión a las fuerzas de la naturaleza, asociando esto a un pensamiento en torno a las esferas de lo económico y lo público y a las formas arbitrarias de la autoridad (www.cauon.net/news/articleView.html?idxno).

En tensión con esto, unas décadas más tarde, “cuando el pensamiento y la ética tradicional coreana se sintieron desafiados por las influencias provenientes de Occidente, una nueva corriente ideológica y religiosa apareció para responder al nuevo desafío. Esta corriente, iniciada por Cho Cheu, fue la llamada *Tonghak*, o “Escuela del Conocimiento Oriental”. La principal idea de la *Tonghak* fue considerar que ‘el Hombre es Dios’, por tanto, las relaciones con los demás debían concebirse como si se estuviese sirviendo a Dios. La *Tonghak* también intentó terminar con el sistema feudal que gobernaba la sociedad promoviendo la idea de igualdad entre todas las personas. Estas ideas se difundieron rápidamente entre la maltratada población campesina y fueron la inspiración para la llamada sublevación campesina *Tonghak*”. (Domenech 2001, 39-40)

En Japón la escuela *kokugaku*, del XVIII, se proyectó hasta las primeras décadas del XIX, asumiendo posiciones políticas (Jansen

2000, 204). Esta posición proto identitaria llegó a concebir a China como asociada a todo lo negativo que tenía o que sufría Japón y su cultura (Jansen 2000, 206). En esta posición debe destacarse a Noorinaga, Motoori (1730-1801) quien inició la reacción contra los seguidores extremos del pensamiento chino. Sostenía que los japoneses debían buscar el conocimiento en su genio nativo, y no en fuentes chinas extranjeras. La búsqueda de una cultura japonesa pura, lo llevó hacia la literatura japonesa más temprana. En esos textos fundaba lo que exaltó como el corazón de los valores del pueblo japonés: un simpático y emocional entendimiento con los demás y una habilidad intuitiva para distinguir el bien del mal, sin una racionalización compleja (Ver Gordon 2003, 43). La red de la Enseñanza Nacional se expandió significativamente a comienzos del siglo XIX. El pensamiento de Noorinaga, que no conllevaba implicación política explícita, fue desarrollado en esa dirección por Hirata Atsutane (1776-1842) quien articuló ideas de lealtad al Japón que, por entonces, no iban más allá de la estrecha lealtad al *daimyo* (señor militar) y su dominio, hacia una suerte de nacionalismo que caracterizaría las respuestas a los poderes occidentales en las décadas siguientes. Hirata exaltó a Japón como la tierra de los dioses Shinto. Elevó a Japón a un lugar superior en el orden internacional. Él y sus seguidores vieron los signos de la miseria como evidencia de que los gobernantes fallaban en sus obligaciones. La noción de nacionalismo comenzó a trascender el régimen Tokugawa o la dinastía imperante. Los seguidores de Hirata fueron miles y muchos se dedicaron a difundir el ideario de la Enseñanza Nacional. Fue en la primera mitad del siglo XIX, a partir de la obra de Hirata, que se radicalizó el nativismo, propagando los gérmenes de una conciencia nacionalista frente a la amenaza de la invasión extranjera y ante la asimétrica imposición de tratados diplomáticos. En ese momento, el "otro" dejó de ser China, para ser identificado ahora con los "bárbaros" que traen la técnica, el capitalismo, los armamentos, la industria y la dominación imperialista (Ortiz 2003, 35-6). Uno de los seguidores más radicales de esta tendencia fue Aizawa Yasushi (1782-1863) quien escribió las *Nuevas Tesis*, en 1825, en las cuales mezclaba el mensaje anti occidental con una crítica anti bakufu (gobierno militar). El texto condenaba la debilidad de la elite gobernante, que vivía de espaldas a las amenazas de los barcos occidentales, cuyas visitas crecían año a año. Aizawa pensaba que los misioneros cristianos fácilmente llegarían a convertir a las masas y destruir la esencia del Japón. Postulaba que los

gobernantes debían reclutar personas de talento y servir de modelo moral, proponía también un poder más centralizado (Gordon 2003, 44).

La respuesta de la intelectualidad de Vietnam ante la ocupación francesa, tal como la de China ante los ataques de Occidente, estuvo retardada por la necesidad de suplantar los valores sociales confucianos con un nuevo compromiso con la nación, como foco de lealtad y con la idea de las destrezas tecnológicas como medios de progreso. Después de la ocupación francesa, muchos vietnamitas continuaron todavía por una generación buscando su modelo externo en China (Fairbank et al. 1973, 863).

Entre estas intelectualidades se fueron insinuando las posiciones centralitarias e identitarias que más tarde se constituirían en la disyuntiva periférica propiamente tal. Lo que es muy específico, es que la posición respecto al nuevo centro mundial -la emergencia del pensamiento periférico propiamente tal- en estos casos, recogió o capitalizó y reelaboró, posiciones que se habían ido gestando con relación a proto centros ancestrales y vecinos, cosa que parece no haber ocurrido, al menos de modo claro, en otros lugares, en que la disyuntiva desde el comienzo se constituyó en relación al centro europeo-moderno. Un caso similar fue la capitalización de las ideas de Ibn Taymiya, quien había pensado la decadencia de la cultura islámica con ocasión de la captura de Bagdad por los mongoles en el siglo XIII, por parte de M. A. Wahab, en el XVIII.

5. El espacio Iberoamericano

5.1. ¿Cómo y cuándo se formuló en el pensamiento ilustrado iberoamericano, la disyuntiva periférica? El objetivo del acápite no es presentar el pensamiento ilustrado iberoamericano (latinoamericano e ibérico), ni mucho menos se trata de reconstruir la “polémica del Nuevo Mundo”, sino apenas rastrear en el pensamiento ilustrado la aparición de la sensibilidad periférica y de un pensamiento donde se gestó y apareció la disyuntiva periférica, instalándose en la discusión. Ello fue ocurriendo en la disputa sobre el Nuevo Mundo, en la discusión sobre la decadencia de España y en las polémicas constitucionales, entre otras coyunturas. Una de las inspiraciones más importantes de la ilustración iberoamericana fue el contra discurso o discurso de reivindicación, respecto de la imagen que el nuevo centro estaba

proyectando acerca de la región. Esto fue particularmente doloroso para España que se sintió desplazada y humillada por potencias que otrora despreciara y cuyas intelectualidades, en el siglo XVIII, produjeron fueron reconocidas. Aunque el pensamiento ilustrado latinoamericano y el español distan de ser idénticos, poseen numerosas semejanzas, una de las cuales o quizá la más importante, es que ambos se articularon a base de la reivindicación de una imagen degradada procedente de un centro que generaba una producción eidética ante la cual la intelectualidad iberoamericana no podía dejar de pronunciarse. Y precisamente, este “no poder dejar de pronunciarse”, fue parte de la condición de posibilidad de la sensibilidad periférica asumida algo así como lo siguiente: ha aparecido una intelectualidad muy importante (con descubrimientos, invenciones y aparataje teórico, entre otras cosas), en el marco de una cultura que ha dado muestras de superarnos en diversos aspectos, que está emitiendo un discurso equivocado acerca de nosotros, construyendo una imagen falsa y denigrante de lo que somos⁶. Las ideas y teorías de numerosos científicos iberoamericanos de la segunda mitad del siglo XVIII, constituyeron una suerte de protonacionalismo a la vez que provocaron la protoformulación de la disyuntiva periférica: ¿Deberemos imitar al nuevo centro para recuperar nuestro antiguo esplendor o debemos recuperarnos siguiendo nuestra propia identidad?

América Latina asumió como España la mitad del problema: la lucha por salvar la imagen desprestigiada por el centro, aunque no la segunda parte: la ofensa de antiguos subordinados, porque la intelectualidad latinoamericana no sufrió un sentimiento de

⁶ **Prestar oídos a los discursos de los demás, una fortaleza de las intelectualidades periféricas y un peligro.** El hecho de “prestar oídos” al discurso del nuevo centro es algo clave, es una forma de grandeza y fuerza de los pequeños y débiles: ser capaces de escuchar a los fuertes y de asimilar su discurso. Los fuertes (y los dogmáticos) muchas veces no se enteran del discurso de los débiles o de los otros en general: no les llega y si les llega no les “toca”, puesto que no es considerado dentro del ámbito de lo relevante. Frecuentemente, es una derrota militar aquello que despierta este interés entre la intelectualidad de la sociedad derrotada. Pero las derrotas militares no constituyen la única causa: como se ha señalado antes, los viajes, las lecturas y el consecuente efecto de demostración contribuyen igualmente a ello. Esta fortaleza que significa el ser capaz de “prestar oídos” es simultáneamente un peligro: las intelectualidades periféricas frecuentemente toman demasiado en serio el discurso del centro y asumen demasiado rápido algunas de sus máximas.

decadencia, como ocurrió con ibéricos y otomanos. El discurso reivindicativo que quería restablecer la verdad contra el conjunto de falsedades propaladas por Robertson, Buffon, De Pauw y otros, se focalizó en probar la completa humanidad de los americanos, particularmente de los pueblos indígenas, mostrar los avances culturales de los pueblos de la región -particularmente de los indígenas-, describir la especificidad de los animales y plantas de esta tierra como diferentes de las del Viejo Mundo y no como formas inacabadas de lo que allí se realizó, mostrar la utilidad para la industria de muchos de los productos naturales del Nuevo Mundo y, más ampliamente, argumentar acerca de los aportes que el Nuevo Mundo había realizado al Viejo, sin los cuales éste no habría alcanzado los niveles que exhibía. Estos motivos fueron clave en el desarrollo de este protopensamiento periférico.

A través de mutaciones y maduraciones, el pensamiento periférico alcanzaría madurez en España hacia 1800, y en Latinoamérica, en los 1840s. Los principios de la ilustración, como el empirismo, el criticismo (o lo que sus contradictores llamaron "escepticismo"), la avidéz de conocimiento, ese racionalismo utópico que sostenía que el mundo era comprensible y mejorable, en ningún caso corresponden a la disyuntiva periférica. Lo significativo, para este efecto, es cómo la ilustración, como tantos otros movimientos eidéticos nacidos en el centro, se fue "periferizando". Esto quiere decir, que se fue "adaptando" a las condiciones de una sociedad distinta, asumiendo algunas dimensiones que no poseía originariamente y, principalmente, que fue "atravesado" por una disyuntiva que no se encontraba originariamente y pasó a estar transido o "polarizado" por la disyuntiva *ser-como-el-centro* v/s *ser-nosotros-mismos*. De hecho, aunque no se optara por una de las alternativas de la disyuntiva, el sólo hecho de haberla asumido como problema es lo que revela la condición de un pensamiento periférico y de una intelectualidad que se asume como periférica. Viejas enemistades y descalificaciones entre los europeos, encontraron un nuevo tema de confrontación que tenía ahora que ver con la "capacidad para ser modernos" que era, de algún modo, lo que esta intelectualidad le estaba reprochando a ibéricos y americanos originarios, como aquello de que en América el genio se despierta más temprano pero también se degrada más pronto, que tanto rebatió, por otra parte, Benito Jerónimo Feijoo, en su *Teatro crítico universal*. Similar

fue la reacción de los criollos usamericanos⁷.

Entre varios movimientos en el espacio iberoamericano durante la segunda mitad del XVIII, existieron dos que, en ocasiones, se presentaron unidos, aunque no deben confundirse, pues no son idénticos: el reivindicacionista y el modernizador. No fueron estrictamente lo mismo, siendo los modernizadores quienes formularon de modo más maduro la disyuntiva periférica, entendiendo la modernización, en lo fundamental, “centralitariamente”, es decir en *ser-como-el-centro*.

5.2. Uno de los lugares epistémicos en que mejor se expresa el asomo de la disyuntiva periférica es en la defensa de la imagen de América. Es muy conocido el hecho de que un conjunto de intelectuales ilustrados europeos (George Louis de Buffon, Cornelius de Pauw, Guillaume Raynal, William Robertson, Antonio de Ulloa), hicieron una caracterización de los americanos y/o de los ibéricos, de su cultura y de la naturaleza del continente americano, en la que se les consideraba inmaduros y/o decadentes, imperfectos o de segunda clase, respecto a las expresiones del Viejo Mundo, junto a una imagen de las potencias conquistadoras como crueles y retrógradas.

Antes de la aparición de la obra de estos autores, ya Garcilaso Inca había orientado su obra a presentar la verdadera historia de su pueblo materno reivindicando su cultura frente a las acusaciones de barbarie que el propio mundo ibérico había proyectado respecto de América. Más tarde Carlos Sigüenza-Góngora (1645-1700) aludió al pasado glorioso de las culturas prehispánicas, equiparándolo al esplendor grecolatino. Generó un proto identitarismo exaltando las leyes y formas de gobierno de los antiguos mexicanos donde veía virtudes políticas tales como las de los reyes de la antigüedad clásica. Tanto así -narra Enrique Florescano- que cuando llegó el nuevo virrey, instaló un arco decorado con las figuras de los sabios y reyes indígenas. (Florescano, 1997). Por su parte, Juan José de Eguiara Eguren (1696-1763) con su *Biblioteca Mexicana*, desarrolló más

⁷ **La reacción en el pensamiento usamericano del XVIII.** Las más importantes figuras intelectuales de la época como Benjamín Franklin, Thomas Jefferson y Alexander Hamilton reaccionaron ante las descalificaciones de Raynal, Buffon y de Pauw. Jefferson, no sólo publicó sus *Notas sobre el Estado de Virginia*, apuntando a refutar numerosas aseveraciones, sino que además estableció contacto con Buffon y le envió especies americanas, para mostrarle sus errores y conducirlo a modificar sus concepciones.

explícitamente las ideas reivindicacionistas, en oposición al discurso europeo. La ocasión específica fue su lectura de las *Epístolas* (1835), del español Manuel Martí, que le escandalizaron con sus observaciones sobre la particular ausencia de una cultura letrada en México. Recordaba que “ocurriéosenos la idea de consagrar nuestros esfuerzos a la confección de una ‘Biblioteca Mexicana’, en la que nos fuese dado vindicar de injuria tan tremenda y atroz a nuestra patria y nuestro pueblo, y demostrar que la infamante nota con que se ha pretendido marcarnos es, para decirlo en términos comedidos y prudentes, hija tan solo de la ignorancia más supina”. Y que su trabajo se orientaba a evitar que otros “dejándose arrastrar por los prejuicios y engañosas apreciaciones, acaben por participar de idénticos errores y se lancen a divulgarlos” (Citado por Rovira 1993-4, 614-5). La *Biblioteca Mexicana* nació, señala Kohut (2008, 65), “del anhelo de demostrar la existencia de una erudición y cultura americanas. Es particularmente sintomático el hecho de que empiece con una extensa defensa de los indígenas, a pesar de que Martí no había pensado ‘en los antiguos indios, sino en los actuales habitantes de México, en los españoles nacidos en América y en los que oriundos de otras partes se han venido a vivir a ella, considerándolos en conjunto como muy extraños a la mansión y recinto de Minerva’; los monumentos que hacen patente la cultura de los antiguos mexicanos (Prólogo IV); los testimonios sobre los colegios y los centros de enseñanza de los indios mexicanos (Prólogo V); ensalza su amor y afición por la poesía y la oratoria (Prólogo VI); y concluye (Prólogo VII) ‘que los mexicanos deben ser con razón contados entre los pueblos cultos’”.

Entre los ilustrados propiamente tales, Xavier Clavijero conoció en Italia las *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* de Pauw, libro que le motivó, debido “la ignorancia de la ciencia europea sobre América”, a escribir *La Historia Antigua de México*, “para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada”, ubicando su *Historia* de modo explícito en las polémicas sobre la naturaleza, la civilización y el aporte de América al mundo. En otra obra, *Disertaciones*, convirtió las largas descripciones sobre el mundo indígena contenidas en su *Historia* en argumentos dentro de la polémica. De este modo, si había descrito los ritos religiosos repugnantes, los sacrificios humanos y el canibalismo de los aztecas, los cuales había considerado justificaban la destrucción de su existencia política y cultural, sin embargo, y a pesar de ello, al comparar su religión con

las de la antigüedad europea y oriental, en última instancia la defiende al afirmar que la religión de los mexicanos fue menos supersticiosa, menos indecente, menos pueril y menos irracional que las de las más cultas naciones de la antigua Europa, y que de su crueldad ha habido ejemplos -tal vez más atroces- en casi todos los pueblos del mundo (2003, 811). Clavijero describió a los pueblos mexicanos como pueblos cultos con “un sistema de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad”, con una organización estatal, ciudades ordenadas, jurisdicción y justicia, propiedad privada (2003, 743s). Sin embargo, concede que las naciones más civilizadas de América eran muy inferiores en cultura a la mayor parte de las naciones europeas; que sus artes no estaban tan perfeccionadas, ni sus leyes eran tan buenas ni tan bien ordenadas, y que sus sacrificios eran inhumanos y algunas de sus costumbres extravagantes (2003, 743).

La obra de estos ilustrados latinoamericanos, de fines del XVIII y primeros años del XIX, no alcanza a formular la disyuntiva periférica de modo cabal, se trata de acercamientos por la vía de los motivos. En tal sentido es también una forma proto periférica de pensamiento, sin alcanzar formulaciones acabadas, para las cuales hubo que esperar décadas hasta Esteban Echeverría (1805-1851), Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) y Juan Bautista Alberdi (1810-1884). En este esquema, las elaboraciones teóricas de los ilustrados apuntaron a marcar una posición, reivindicando diferencias que no eran desigualdades. Varios de los “motivos” que contribuyen a constituir el pensamiento periférico se desarrollaron entre los ilustrados latinoamericanos de modo manifiesto, aunque ya antes habían tenido proto manifestaciones como en el caso de Garcilaso Inca (1539-1616).

5.3. Una discusión clave en la cual se expresó la tensión entre *ser como el centro* y *ser nosotros mismos* se produjo en torno a la supuesta decadencia de España. Ésta se suscitó a partir de la aparición de textos en Francia acerca del aporte que España habría dejado de hacer a Europa. La coyuntura fundamental fue la aparición del artículo de Nicolás Masson de Morvilliers (1740-1789) en la *Enciclopedia Metódica*, de los años 1780s, denunciando los nulos o muy pocos aportes de España. “Desde hace dos siglos, hace cuatro o hace diez ¿qué ha hecho España por Europa? Las artes se han extinguido, las ciencias y el comercio. Tiene necesidad de nuestros artistas para sus manufacturas y los estudiosos están obligados a instruirse a escondidas en nuestros libros. España

carece de matemáticos, de médicos y astrónomos y de naturalistas”. Este artículo motivó un profundo malestar en sectores intelectuales y de gobierno, tanto en la península como entre algunos latinoamericanos residentes en Europa.

De hecho, la reacción motivó una discusión sobre los criterios para evaluar los avances de los pueblos, que permitieron discutir acerca de lo que estaba ocurriendo en la época. Entre los españoles la discusión se planteó en términos de existencia o no, de decadencia; entre los latinoamericanos, que no tenían la imagen de un pasado glorioso, se planteó en términos de imagen verdadera o falsa. Tal discusión no apuntó sólo al contenido sino a la necesidad de lo que puede llamarse una “política de imagen-país”⁸, que

⁸**Acción concertada por la “imagen-país”.** La lucha por la imagen-país (imagen-Ibero-América) no fue asumida solamente por numerosos autores, como individuos, sino que, al menos en cierto grado, de manera concertada como puede advertirse por la carta de Gaspar Xuárez a Juan Ignacio Molina a propósito de la traducción y publicación en Roma de la *Enciclopedia Metódica*. La carta de Xuárez a Molina dice: “Salió ya a luz el primer tomo de la Geografía de la *Enciclopedia Metódica*, donde está el artículo América. El traductor romano lo castiga algo (al tomo), pero no como lo merece, porque deja muchos errores sin corregirlos y calumnias sin refutarlas. (...) Si el autor del artículo de la antigua (edición) fue de Pauw (Paw) o alguno de su carácter, del de la moderna parece que es M. Masson, tan malo o peor. Los editores de Padua en su aviso al lector que lo trae el (igualmente el texto) de Roma, dicen: “Reivindicando el honor de España, poniendo delante de los ojos las prerrogativas luminosas que la caracterizan, nos haremos un deber seguir las instrucciones del señor Abate Cavanilles, que ha hecho observaciones admirables sobre el artículo España, en el cual M. Masson ha derramado toda la amargura de su estilo mordaz y su odio contra los españoles”. Si ha habido un español que ha hecho sus observaciones sobre el artículo España. ¿No habrá un americano que las haga sobre el artículo América? Esto me ha movido para hacer yo algunas observaciones y para desear que Ud. también las hiciera. He hablado a este impresor y al traductor para que en el artículo ‘Indias Occidentales’ se pongan nuestras observaciones y correcciones del artículo América, y me han prometido ponerlas. Con que no falta, sino que nos empeñemos” (Ronan y Hanish 1979, 58-59). En España, se hizo política de Estado la lucha por la imagen país. Concursos literarios, publicaciones, discusión pública se ocuparon de este asunto Floridablanca hizo pública en la imprenta Real la obra de Juan Pablo Forner, defendiendo a España de las acusaciones de Masson y de tantos otros. Cayetano Alcázar ha destacado que “El primero en protestar contra el artículo y su preguntita contra nosotros fue el ilustre botánico Antonio José de Cavanilles, que vivía en París, y publicó unas ‘Observations sur l'article Espagne’, y cuya traducción española fue protegida por Floridablanca. Mayor resonancia internacional alcanzó el discurso dedicado a la defensa de España contra la pregunta de Masson pronunciado en la Academia de Berlín, el 26 de enero de 1786, por el abate Denina. Floridablanca entendió que el Gobierno

envolvió a los ilustrados y a otros impregnados de algunas ideas ilustradas, aunque sobre todo acentuaban las dimensiones tradicionales y religiosas, aludiendo a la gloria pasada de España. En realidad, el puesto que ocupaba España en Europa fue un asunto de discusión que llevaba a otra que le subyacía: ¿Cuáles son los criterios para determinar el lugar que le correspondería a España; serían criterios modernos o antiguos y religiosos? Lo relevante, para el efecto, es que esta coyuntura propició la discusión en torno a si España debía apuntar a *ser-como-el-centro* (ese nuevo centro que se había constituido) o si debía apostar a profundizar en su propia identidad.

Ello fue posible en el marco de, y alimentado por, una sensibilidad de decadencia, que ya se encontraba presente en la intelectualidad española. Esta conciencia puede advertirse claramente en la obra de Antonio de Capmany. Éste, en 1773, hizo circular el *Comentario sobre el doctor festivo*, obra que contenía afirmaciones como que “ordinariamente los que son incapaces de apreciar la Era presente se hacen los apologistas de los tiempos pasados porque no hallan otro modo de vengar su inferioridad”, agregando que “es muy perniciosa toda opinión que nos mantenga en la desvanecida creencia que no podemos ser mejores”; y, dirigiéndose ahora al pueblo español: “que se esfuerce en hacer respetable su Nación no con el vano orgullo de fantásticos títulos, ni con los pomposos panegíricos de las guapezas de nuestros tiempos heroicos [...] antes bien, con el concurso de todas las virtudes que forman el verdadero ciudadano” (citados por Frolidi 2003,12). Pero es más nítida aún la conciencia que se advierte en Luís García del Cañuelo, redactor principal del periódico *El Censor*, aparecido entre 1781 y 1787, y donde se destacan aquellos números a propósito del artículo “España”, publicado por Masson y de la

español debía intervenir directamente en esta polémica y encargó a Forner su *Apología*, que se publicó por cuenta del Estado español” (Alcázar 1955, 48-49). Pero antes de ello, el artículo de Masson motivó a que la Academia de la Lengua, por su parte, convocara a un concurso anual para la elaboración de una apología. El premio, sin embargo, no fue adjudicado. Floridablanca propuso entonces a Juan Pablo Forner que redactara una apología contra Masson de Morvilliers, gratificándole con 6.000 reales. Producto de ello precisamente fue la *Oración apologética por la España y su mérito literario* que se publicó en 1786. Una situación similar se produjo en el caso ruso con A. Jomiakov, quien en su artículo “Opinión de los extranjeros acerca de Rusia”, se defiende supuestamente, según McNally (1966, 89), de los pareceres del Marqués de Custine, quien había publicado su libro *Rusia en 1839* (Paris 1843).

reacción de Juan Pablo Forner.

En su *Apología*, Juan Pablo Forner había señalado que “por más que el nombre de ‘Apologista’ sea tratado con cierto aire de irrisión en las censuras de algunos que se han empeñado en ser reformadores universales, yo no me arrepentiré jamás de haber orado la causa de mi patria contra la calumnia o contra la maledicencia” (1786a, xv-xvi)., porque “casi toda Europa está hoy hirviendo en una especie de furor, por querer cada nación levantar y engrandecer su mérito literario contra las demás que se lo disputan” (1876a, 4). “¿Qué nación hay hoy sobre cuya constitución, sobre cuyo saber se dispute más, se dude más, se calumnie más, se falte más a la razón, a la justicia, al decoro? A nadie hemos provocado, y furiosamente nos acometen cuantos del lado de allá de los Alpes y Pirineos constituyen la sabiduría en la maledicencia. Hombres que apenas han saludado nuestros anales, que jamás han visto uno de nuestros libros, que ignoran el estado de nuestras escuelas, que carecen del conocimiento de nuestro idioma” (1786a, 10). “Y he aquí uno de los principales fundamentos en que apoyan sus acusaciones los que después del extravagante Voltaire no saben pensar sino lo que él escribió: *En España no se piensa: la libertad de pensar es desconocida en aquella Península: el español para escribir y pensar necesita la licencia de un fraile*” (1786a, 18). Afirmaba Forner, como respuesta, que en todo caso “la religión es la principal ciencia del hombre; ella es la que le distingue, sin equivocación de los irracionales: en España se han reducido a método, y han sido hechas verdaderas ciencias la natural y la revelada” (1786a, 95).

La posición de García-Cañuelo es claramente distinta y alude a no “defender” a España, sino a evaluar verdaderamente su situación, pues “no consiste el amor a la patria en sostener con razón o sin ella que el país en que uno ha nacido es el más floreciente de todos, sino en desear eficazmente que lo sea en verdad y en aplicar a este fin los esfuerzos posibles, obras, obras son amores” (citado por Frolidi 2003, 4). En tal sentido, la idea no es negar la realidad sino asumirla adecuadamente y ésta es percibida por él como decadencia, como errores comunes y causas que impiden “la comunicación y extensión de las luces” esto es, condiciones que obstaculizan el perfeccionamiento de las artes liberales y mecánicas, así como aún está por realizarse un equilibrio sano entre trabajo y ganancia que, según las enseñanzas de la naturaleza, debería ser factible (Frolidi 2003, 5). Y aludiendo a los apologistas, se pregunta ¿qué valor tendría en la actualidad

señalar si fuera cierto que España hubiese dado inicio a las artes y a las ciencias, y que en todos los campos del saber hubiera poseído autores insignes?, ¿qué motivo de gloria sería el haber permitido a los otros países que la superaran en la época moderna? (Froldi 2003, 6). García Cañuelo continúa más adelante insistiendo en esto y sosteniendo que lo que ha hecho es explicar los motivos de la decadencia y evidenciarlos ante los ojos de todos. Apuntando a las causas de tal decadencia, señala que en España se ha vivido en los últimos siglos bajo el signo de un culto a un destino de felicidad ubicada en la otra vida. Desde Felipe II para adelante cada género de esfuerzos se hizo para derribar a la nación: “fuéronse pues tomando poco a poco las más eficaces providencias para abatir la altanería de nuestro genio, para desnaturalizar nuestro carácter, para disipar nuestra gloria, para ahuyentar de entre nosotros esas artes y esas ciencias, para inutilizar todos los prodigiosos medios de ser ricos, para que jamás hubiese entre nosotros agricultura, industria, comercio” (Citado en Froldi 2003, 6).

Las posiciones de Forner y García Cañuelo representan dos criterios diversos para evaluar. La obra apologética de Forner consiste en probar que España, en verdad, se encuentra en el primer puesto de Europa y que sus aportes son los mejores si se los juzga con el criterio acertado. Esta polémica es particularmente importante pues muestra la aparición en España de la posición centralitaria, así como mejores esbozos de una posición identitaria, aunque no formulados todavía con rigor y, como ocurre frecuentemente en sus primeras formulaciones, muy conservadora. Motivos periféricos clave afirmados en sensibilidad: si nos comparamos con otros, hemos decaído, nuestra situación relativa fue en el pasado mejor, existen regiones o países que han progresado notoriamente más que nosotros y que nos aventajan en conocimiento-poder o, como dice García Cañuelo: “no somos superiores ni aun iguales a las demás Naciones sabias y poderosas de la Europa, en ciencias y artes, en riqueza y poder”. En esta sensibilidad se inspiran algunos de los motivos o nociones principales del pensamiento periférico-centralitario.

5.4. Otro movimiento en el cual se puede percibir la emergencia de la disyuntiva periférica es el independentismo específicamente latinoamericano, en la obra de figuras como Juan Pablo Vizcardo Guzmán (1748-1798) y Francisco Miranda (1750-1816), autores donde se presentan elementos reivindicacionistas y modernizadores. En el marco de su propuesta de “medidas que me

parecen más convenientes para emplear ventajosamente la fuerza, a efectos de independizar a América Española”, en 1792 Juan Pablo Vizcardo formuló numerosas críticas a las versiones difundidas por los “sabios” europeos, errores de los que se han desprendido falsas conclusiones. Vizcardo piensa América y su condición natural y cultural en buena medida a partir de la herencia de Clavijero. Ahora bien, su estrategia será, sostiene, presentar la verdad como respuesta a los errores imperantes, dado que “como las premisas falsas no pueden llevar sino a conclusiones erróneas, seguiremos equivocados con respecto a América Española mientras se la juzgue a través de las opiniones dominantes en Europa en este momento”. Ello es tanto más grave, pues tales opiniones se afirman en “sabios respetables que han estudiado cuidadosamente el Nuevo Mundo. Pero ¿con qué aplomo osaría yo, hombre desconocido, contradecir las afirmaciones más decididas de Raynal, Robertson, Ulloa, etc. si no fuera con la ejemplificación en la mano? (1998, 63) y, por tanto, señala estar encantado de poder presentar una prueba que hará abandonar a todo hombre sensato, una parte de los prejuicios de Europa sobre el estado de desolación que se cree existe en América Española (1998, 68). Queda entonces a la vista, la diferente estrategia para reivindicar América de Vizcardo respecto de Forner, quien se escuda argumentando la superioridad de España sobre la base de la religión que posee.

Explicando las motivaciones que han tenido algunas personas para entregar una mala imagen de América (y de España) destaca, por una parte, la enemistad tradicional entre diversas naciones europeas, cuestión que llevaría a Raynal, Robertson y otros, a empañar la reputación de los españoles criollos (1998, 72) y, por otra, los intereses para justificar la explotación, específicamente en relación a los indígenas, porque “pocas cosas han sido representadas de tantas maneras diferentes como los indios, sobre todo los de los imperios de México y del Perú, civilizados aún antes de su conquista por los españoles. Sin embargo, algunos europeos, con ideas superficiales, o teñidas por sus pasiones, los han degradado casi por debajo de la especie humana (1998, 81). Refiriéndose específicamente a las opiniones de Raynal acerca de “la molicie, la cobardía y sobre la ignorancia de los pueblos en el manejo de las armas, y que un enemigo audaz no podría tener menos ventajas sobre los españoles, que las que estos mismos tuvieron sobre los Americanos”, afirma Vizcardo que pasa a continuación a “examinar lo que en el carácter de los Españoles

Americanos ha podido dar lugar a difamarlos tan groseramente, no en el deseo de responder a quien tan cobardemente difama a un grupo tan numeroso de descendientes de Europa, que por el alejamiento físico y moral en que se encontraban, no podían avergonzarse por su ignorancia o su mala fe” (Vizcardo 1998, 71). Ante ello, reclama que muchos de los defectos atribuidos a los criollos emanan de la falta de libertad, que es lo mismo que produjo la decadencia de España. “Varios autores se han dado el trabajo de encontrar las causas de la asombrosa rapidez con que el comercio y el poderío de España declinaron al mismo tiempo, sin darse cuenta que no era otra que la del despotismo. La libertad es el gran resorte de un estado; roto este resorte todo se derrumba” (Vizcardo 1998, 137-8).

5.5. Un discurso centralitario muy maduro es el que se advierte en el artículo publicado en 1909 en la *Edimburg Review*, por James Mill (1773-1836), quien lo habría escrito en colaboración con Francisco de Miranda, de acuerdo a la opinión experta de Carmen Bohórquez (2006, 4), artículo que fue reeditado con anexos por José María Antepara, en 1810, con la colaboración de mismo Miranda, bajo el título de *La emancipación suramericana*. Esta obra, escrita claramente desde el punto de vista de Gran Bretaña y su posición geopolítica en el espacio internacional del 1800, se presenta como un proyecto en el cual América del Sur encontraría un destino mejor dentro de la coincidencia de intereses con esa potencia imperial que bajo la dominación ibérica. Esta coincidencia pasaba porque América del Sur se comprometiera con la propuesta centralitaria que Mill formuló antes que ningún latinoamericano y que, supuestamente, Miranda habría asumido, sea como parte de su pensamiento, sea como un cebo para tentar a Inglaterra a comprometerse con el proyecto independentista en el cual se hallaba él embarcado.

La promesa de América, en oposición a una Europa sumida en la amenaza despótica de Bonaparte, se describía como “las brillantes posibilidades que parecen abrirse para nuestra especie en el Nuevo Mundo, y la nube que todavía se condensa sobre el Viejo, presentan en esta hora un tema de reflexión para la parte pensante del pueblo británico, tan interesante que no sabemos si pueda imaginarse uno que lo sea más, excepción hecha del asunto de la esclavitud o la libertad” (2006, 17). Esto se hace pensable debido al exitoso experimento de la América del Norte que, posiblemente convencido por Miranda, sostenía Mill “los

habitantes del Sur tienen la ambición de imitar” (2006, 17). El éxito de los “Estados de la América del Norte, que eran nuestras propias colonias, y habían sido administradas siempre bondadosamente” reside en que con “su independencia ha significado para nosotros mayores ganancias que su subyugación” (2006, 17). ¿Cuál es el resultado en cuanto al comercio? Muestra de ello, es un “hecho verdaderamente extraordinario” que “durante los años recientes, hemos exportado más bienes de producción y manufacturados a los Estados Unidos de Norteamérica que a toda la Europa. Si tales son los resultados de la prosperidad de los Estados Unidos, ¿cuántas veces mayores serán aquellos que necesariamente deberán seguir a la prosperidad de la América del Sur?”, especialmente cuando la del Sur está ricamente dotada de aquellos bienes que en Europa tienen mayor demanda (2006, 18).

De hecho, la del Sur es una potencialidad que se realizará por la civilización. El suelo de la América del Sur una buena parte es mucho más favorable para el cultivo, mucho más fructífero; y todo ello sería facilitado por la experiencia de naciones que han hecho algún progreso en lo que se refiere a la civilización (2006, 18). Si los seis millones de habitantes importan más que toda Europa, cuanto más no ocurrirá con los 16 millones del Sur, aunque es cierto que los hábitos morales e intelectuales de la gente de la América del Sur no son tan favorables al desarrollo como los de la gente de la América del Norte (2006,19). Pero esto será fácil de solucionar remediando la causa: su industria ha sido asfixiada, sus mentes han sido mantenidas en la ignorancia por un mal gobierno; de ahí que sean indolentes y supersticiosos. Pero remuévase la causa, y los efectos dejarán de darse (2006, 19).

No sólo ello, la independencia de la del Sur, asociada a Gran Bretaña, repercutiría también en el Asia, donde Gran Bretaña tiene “todos nuestros inmensos intereses en las regiones de Asia aumentan a un grado que, en el presente, no es fácil concebir, ya que se obtendría acceso directo a ellos a través del océano” (2006, 21). Esto tiene que ver con la posibilidad de un canal transoceánico en Panamá o Nicaragua. Se pregunta “¿Sería entonces mucho esperar que la China y el Japón, por sí mismos, así llevados más cerca de la influencia de la civilización europea -sujetos más constantemente, y de modo mucho más poderoso, a la operación de ésta-, fuesen incapaces de resistir tan saludable impresión, y que pronto recibiesen importantes cambios en sus ideas, artes, costumbres e instituciones? La esperanza descansa, al menos, sobre bases tan sólidas que parece elevarse casi hasta la certeza”. Y si ello

ocurriere “entonces ¿qué gloriosos resultados podrían esperarse para el Asia toda, esa vasta proporción de la tierra, que, incluso en sus áreas más favorecidas, ha sido condenada durante todas las eras al semi barbarismo y las miserias de un poder despótico?” En todo caso, comenta Mill, “una cosa al menos es cierta: que la América del Sur, que tanto necesita habitantes industriuosos, recibiría miríadas de diligentes chinos, que ya pululan en el archipiélago oriental en busca de empleo y comida. Esto, para el continente, sería una adquisición de increíble importancia, y la conexión así conformada entre ambas naciones aceleraría aún más la adquisición de perspectivas ilustradas y modales civilizados incluso en la misma China” (2006, 22-23).

5.6. En sus propios textos, Francisco de Miranda formuló algunas propuestas proto periféricas. A propósito de la conferencia tenida en Hollwood el 14 de febrero de 1790, señalaba (2004, 12) que “la América se cree con todo derecho a repeler una dominación igualmente opresiva que tiránica y formarse para sí un gobierno libre, sabio y equitativo; con la forma que sea más adaptable al país, clima e índole de sus habitantes” Repite estas ideas en un comunicado de 1892, sugiriendo que Revolución Francesa progresaba rápidamente hacia un sistema de libertad, aunque con algo de aquella exageración propia del carácter nacional.

Años más tarde, en 1808, en su nota *Al ilustre cabildo y ayuntamiento de la ciudad de Buenos Aires* (2004, 28-29), argumenta que “llegó el tiempo ya de echar a los bárbaros que nos oprimen, y de romper el cetro de un Gobierno ultramarino. Acordaos de que sois los descendientes de aquellos ilustres indios, que no queriendo sobrevivir a la esclavitud de su patria, prefirieron una muerte gloriosa a una vida deshonorosa”. Complementa esto señalando que “desde el descubrimiento del Nuevo Mundo hasta ahora no hay un solo publicista que se atreva a sostener que la guerra de la España contra los pueblos de América, haya sido justa” y que “cuanto a vosotros, compatriotas, la Corte de Madrid, lejos de derramar en vuestros países los rayos de la civilización, no ha procurado sino extinguirlos u ocultarlos; siguiendo en ello las máximas ordinarias del despotismo, cuya tiranía no puede reinar sino sobre la ignorancia de los pueblos. En nuestros días, está prohibido hasta a los nobles del país, que movidos de una ambición laudable quisieran aprender en tierras extranjeras las ciencias y las artes, el salir de su patria, sin haber obtenido primero

una licencia especial de la Corte que rara vez se concede". Y si se añade a esto que la simple navegación de los ríos, el tránsito de muchos caminos, la comunicación de un puerto a otro sobre nuestras mismas costas, y la sola proposición de abrirnos canal de navegación en el Istmo de Panamá han sido o son actualmente crímenes capitales en el Código español; ¿entonces se podrá formar alguna idea del abominable sistema con que la España ha gobernado estos países?

En su *Proclama* (2004, 40-41) destaca que hace "tres siglos ha que los españoles se apoderaron por fuerza de este continente" y que, en consecuencia, poseyendo "una tierra fertilísima, con metales de toda especie, con todas las producciones del mundo, somos miserables, porque el monstruo de la tiranía nos impide el aprovechar estas riquezas. El gobierno español no quiere que seamos ricos, ni que comuniquemos con las demás naciones para que no conozcamos el peso de su tiranía. Esta no puede ejercerse sino sobre gentes ignorantes y miserables. Compatriotas: el mundo está ya muy ilustrado para que suframos tantos ultrajes, somos demasiados grandes para vivir en una tutela tan ignominiosa. Rompamos las cadenas de esta esclavitud vergonzosa y hagamos ver al mundo que no somos tan degradados como la España piensa". Para realizar dicha tarea ponía como ejemplo a los americanos del norte: "Sigamos las huellas de nuestros hermanos los americanos del Norte, estableciendo como ellos un gobierno libre y juicioso obtendremos los mismos bienes que ellos obtienen y gozan al presente. No ha más que veinticinco años que son libres; sin embargo, ¿qué ciudades no han edificado después de esta época, qué comercio no han establecido, qué prosperidad y contento no se ve entre ellos? ¿Y nosotros, más numerosos, habitando un suelo rico, sufriendo lo que ellos nunca sufrieron, quedaremos siempre en la miseria, en la ignorancia y en la esclavitud? Las Artes y las Ciencias serán extranjeras en la América Meridional. Unámonos por nuestra libertad, por nuestra independencia. Que desaparezcan de entre nosotros las odiosas distinciones de chapetones, criollos, mulatos, etcétera. Estas sólo pueden servir a la tiranía, cuyo objeto es dividir los intereses de los esclavos para dominarlos unos por otros. Un gobierno libre mira todos los hombres con igualdad".

Mostrándose como un precursor de propuestas, que más tarde reformularían con mayor radicalidad centralitaria D. F Sarmiento y J. B. Alberdi, entre otros, Miranda propuso (2004, 41) que "nuestras miserias cesarán con la tiranía. Nuestros puertos

abiertos a todas las naciones nos procurarán la abundancia de lo que necesitamos y la salida de lo que nos es superfluo. Nuestras tierras recibirán toda especie de plantas sin restricción. Cultivaremos y traficaremos para nosotros, no para unos extranjeros codiciosos e injustos. Todo lo que contribuimos hoy a la España para que nos oprima lo emplearemos en limpiar nuestros caminos, en hacer navegables nuestros ríos, en abrir nuestros canales para nuestro tráfico, en establecimientos para las ciencias y beneficencia pública”.

5.7. En la discusión que se produjo respecto de la **constitución de 1812 puede advertirse otro paso hacia la formulación de la disyuntiva periférica**⁹. La escisión que se advirtió en la polémica en torno a los aportes de España a Europa, cristalizó en posiciones manifiestamente centralitarias (“afrancesadas”, reformistas, rupturistas) e identitarias (“patriotas”, apologistas).

Ignacio Fernández-Sarasola (2005, 8-9) ha dividido algo esquemáticamente, tres grupos de intelectuales y/o de ideas, en la España de 1800. Ha postulado que “la penetración de las luces, sobre todo desde Francia, trajo en España una escisión doctrinal que habría de extender sus huellas a lo largo del siglo XIX. Por una parte, surgió un movimiento de decididos opositores (los ‘apologistas’) a todo cuanto significase una pérdida de los valores y el espíritu nacional, que destacaron la historia española como reacción contra la invasión cultural francesa. Un segundo grupo (los ‘reformistas’) que siguió las enseñanzas de la Ilustración más moderada, y cuyas influencias más notables fueron la fisiocracia francesa y el cameralismo alemán, lo que le llevaba a buscar reformas administrativas organizadas desde el poder. Finalmente, un tercer grupo (los ‘rupturistas’) que asumió el pensamiento más revolucionario procedente de Francia, pretendiendo alterar las bases del Estado a partir de un reconocimiento de los derechos naturales de los individuos y el establecimiento de una división de poderes. Forner, Cabarrús y de Arroyal representan, respectivamente, las tres tendencias.

La Constitución de 1812 se revistió de un ropaje argumentativo que se distanció de la metafísica de la Revolución Francesa. En su lugar se acudió a la historia nacional como justificación de las instituciones que se estaban implantando. El

⁹ Para este acápite me afirmo notoriamente en el trabajo de Ignacio Fernández-Sarasola 2005.

ejemplo más palmario del historicismo se aprecia en el *Discurso Preliminar* a la Constitución. En este se trataba de dejar claro que la Constitución de 1812 no pretendía imitar modelos extranjeros, sino rescatar antiguas instituciones castellanas, navarras y aragonesas del olvido al que habían sido condenadas por el absolutismo de algunos Reyes. A lo largo de los debates constituyentes, las referencias a la historia fueron constantes. El recurso a la historia fue casi obligado. El historicismo se convertiría en una de las características más señeras de la Constitución del 12, y uno de los aspectos que le granjeó mayor simpatía entre liberales no partidarios del ideario revolucionario francés. Frente a los afrancesados, que habían seguido la causa de Napoleón en 1808, se alzaron los autodenominados "patriotas", que pretendían conservar el trono en manos de Fernando VII. Pero entre estos patriotas el grupo más influyente, el de los liberales, también participaba de las ideas francesas. Ciertamente rechazaban el modelo napoleónico, pero admiraban, sin embargo, el modelo revolucionario francés de 1791. Desde esta perspectiva, Francia estaba presente en ambos lados de la contienda político-militar: por un lado, los afrancesados, partidarios del autoritarismo imperial (aunque con ciertos matices, según vimos), por otro, los liberales francófilos, defensores del constitucionalismo revolucionario (Fernández-Sarasola 2005, 88-89).

5.8. A manera de **conclusión**, puede señalarse que en las discusiones iberoamericanas apareció una denominación para la **intelectualidad centralitaria española que fue descalificada como afrancesada**. El "afrancesamiento", quiso expresar una incitación no sólo hacia lo francés sino hacia las novedades que venían de más allá de los Pirineos. Así podía confundirse lo francés, con lo inglés, con lo italiano, con lo que venía de Suiza y Holanda e, incluso, de Alemania, particularmente después de la invasión napoleónica, donde afrancesado podía hacerse sinónimo de inclinado hacia lo francés, de extranjerizante, de anticatólico, como también de antipatriota y de traidor (a este respecto sugiero ver Sebold s/f). Ahora bien, siendo lo francés lo más nítido y aquello que permitía caricaturizar mejor a quienes se quería descalificar, se aprovechó este deslizamiento conceptual facilitándose la tarea tanto a los reaccionarios como a los proto identitarios -a menudo matriculados con el conservadorismo- en las polémicas literarias, ideológicas y políticas, favoreciéndose, de paso, el trabajo a la Inquisición.

Javier del Prado (1997, 248) ha comentado que es preciso observar la “sensación de carencia” que tenían muchas figuras intelectuales españolas, carencia en relación a lo que Francia poseía. El tema de la carencia se encontraba en Jovellanos, cuando echaba de menos el modelo francés en materia económico-social en asuntos tan específicos como el tema de los Montepíos de artesanos, capaces de favorecer el desarrollo de una industria independiente; se encontraba también en García del Cañuelo, quien señalaba: “no somos superiores ni aun iguales a las demás Naciones sabias y poderosas de la Europa, en ciencias y artes, en riqueza y poder”; en Moratín que, por su parte, echaba de menos una red de canales a la francesa, que permitiera el tránsito fácil y completo por España, y también una organización y una política teatrales que Francia tiene y que, al parecer, España nunca ha tenido; en León de Arroyal, quien realizó una aguda crítica al sistema español, incapaz de resistir su comparación con Francia: “aquéllos (ingleses y franceses), idólatras de su libertad, tienen por pesado un solo eslabón de la servidumbre, éstos (los españoles), arrastrando las cadenas de la esclavitud, no conocen siquiera el ídolo de la libertad”(citado por Fernández Sarasola, 2005); en Juan Meléndez Valdés que, escribiendo a Jovellanos, se refería a la carencia en España de textos como las *Reflexiones críticas sobre la poesía y la pintura*, del francés Dubos y; en el Abate Marchena, admirador de la Revolución Francesa, que continuó la senda iniciada en parte por Arroyal en el XVIII, consistente en ponderar sistemáticamente el ejemplo francés. Complementariamente se asumió también la dimensión propositiva y Pablo de Olavide, por ejemplo, se ocupó del tema de la colonización con extranjeros, proponiendo reformas para las cofradías, los estudios universitarios, la vida agrícola y económica, el teatro y la creación de las nuevas poblaciones.

Se ha visto, igualmente, el movimiento opuesto, el reivindicacionismo y su extremo, el apologetismo, en el marco del cual Clavijero estaba preocupado por las mentiras que se habían propalado acerca de América, y Vizcardo y Guzmán, que apuntaba hacia la libertad de comercio y la independencia, también estaba ocupado -como seguidor en esto de Clavijero- de reivindicar una imagen empañada por un discurso equivocado y muchas veces mal intencionado. En el extremo, se ubicaba Forner con su discurso tradicionalista y de propaganda reaccionaria.

Debe destacarse, sin embargo, que se fue generando de este modo el esbozo de un tránsito desde el reivindicacionismo y el

apologetismo tradicional -ahogado en la defensa de España como representante del catolicismo- hacia un discurso nacionalista-identitario. Incluso en tiempos de Carlos III y mucho más tarde, coexistieron ambos discursos, pero deben distinguirse, precisamente, en la línea de detectar la aparición de la disyuntiva periférica, es decir, se fue dejando de pensar en términos de catolicismo versus paganismo (o protestantismo) para comenzar a pensarse en ser como Francia-Inglaterra versus ser-España. Es cierto que Forner no estuvo en esta línea, pues su apologetismo era de lo más tradicional, defendiendo costumbres, valores, religión, como expresiones cristianas y no como expresiones españolas o ibéricas fundadas en la nacionalidad o la identidad. Por otra parte, es igualmente cierto que Forner era perfectamente consciente de la existencia de un pensamiento allende los Pirineos que descalificaba a España como anticuada, pero no reconoció en ello sino defectos y perversión, siendo incapaz de entenderlos asociados a los éxitos materiales, bélicos, científicos, de Francia o Inglaterra. De este modo, Forner no llegó a pensar periféricamente sino sólo apologeticamente y en ello mostró similitudes con eslavos e islámicos reaccionarios, pero su planteamiento fue proto periférico, pues no ignoraba el discurso del centro, aunque no asumiera, la condición “central” del centro. En síntesis, los ilustrados iberoamericanos no dijeron “seamos Francia” ni tampoco “afirmemos nuestra iberoamericanidad”, pero se interrogaron sistemáticamente por aquello que debían tomar (copiar) de Francia, Inglaterra u otros países europeos más ilustrados.

6. En el Subcontinente Indio

6.1. En la India, también fueron emergiendo las primeras formulaciones del pensamiento periférico. Allí, en las primeras décadas del XIX, se podía advertir un movimiento de reforma intelectual propiciado particularmente por la sociedad Brahmo-Samaj y, con ella, lo que se ha denominado el brahmo-samajismo como escuela de pensamiento, fundada por Ram Mohun Roy (1774-1833), en Bengala, en 1828. Esta sociedad se transformó en la expresión de un pensamiento indio marcado por el liberalismo, el racionalismo y la modernidad en general.

Ram Mohun Roy recordó que “cuando tenía 16 años...viajaba pasando por diferentes regiones, particularmente dentro, pero a veces también más allá de las fronteras de Indostán, con un sentimiento de gran aversión al establecimiento del poder británico

en India. Cuando hube alcanzado los 20 años, por primera vez, vi y comencé a contactarme con europeos y, poco tiempo después, pude familiarizarme con sus leyes y formas de gobierno. Encontrándolos generalmente más inteligentes y más estables, deseché mi prejuicio contra ellos, y llegué a inclinarme en su favor, sintiéndome persuadido que su gobierno, a pesar de ser un dominio extranjero, debería conducir más rápida y seguramente hacia el bienestar de los habitantes nativos" (citado Patham 1986, 43). Roy fundamentó mejor estas ideas, afirmando que "la independencia nacional no es un bien absoluto, el objetivo de la sociedad es asegurar la felicidad del mayor número posible y cuando, dejada a sí misma, la nación no puede lograr ese objetivo,...es mejor que sea guiada por el ejemplo e, incluso, por la autoridad de un pueblo conquistador que es más civilizado" (citado en Chakraborti 1979, 33). En coherencia con la elaboración de su propuesta centralitaria, señaló que la India tendría una buena posibilidad de industrialización si fuera colonizada por un tipo "superior" de europeos.

Roy había estudiado la cultura islámica llegando a conocer, por medio de ella, a algunos de los pensadores de la Grecia clásica. Versado en varios idiomas, conoció el pensamiento ilustrado de Francia e Inglaterra, tanto como el pensamiento nacionalista que se desarrollaba en Europa en esa época. Viajó a Inglaterra y estuvo en contacto frecuente con europeos en la India; escribió sobre los males de su sociedad, afirmó el monoteísmo, se ocupó de educación, de política educacional, de la condición de la mujer y de la libertad de prensa.

Amit Sen (s/f, 4) ha señalado que la característica central en la obra de Roy fue su conciencia del estado de estancamiento, degradación y corrupción de su sociedad, formulándose un objetivo regeneracionista, cosa que concibió en términos de religión verdadera versus falsificación, religión verdadera que se identificaba con el monoteísmo, el comportamiento racional, la búsqueda de la verdad.

6.2. Sería limitado, sin embargo, presentar el pensamiento de Roy volcado únicamente a la cuestión de la educación, del gobierno o la economía y concebir esto en términos actuales. Debe tenerse en cuenta cómo, incluso **a través de cuestiones teológicas, se esbozaron elementos de la disyuntiva periférica** y como dichos elementos, al parecer completamente abstractos, se ligan con la discusión sobre el futuro y el modelo de sociedad que se apuntaba

a construir: su lucha contra las idolatrías, la búsqueda de una religión universal, la concepción de la “unicidad” (dios-único, uno), por la pureza de la religión y la recuperación de las creencias ancestrales. En este esquema de argumentación, Roy se ocupó de publicar una traducción al bengalí de un importante texto de los Vedanta y de los Upanishads para demostrar al pueblo que las escrituras hindúes mismas predicaban el monoteísmo y que, por tanto, las prácticas contemporáneas no estaban bien fundadas ni menos eran coherentes con las enseñanzas originales de la religión que se decía practicar (Sen s/f, 5).

No debe, sin embargo, dejar de respetarse la autonomía del ámbito teológico para imaginar que se trata únicamente de una clave sobre la sociedad profana y que Roy habla en lenguaje cifrado teológicamente. De hecho, los criterios de legitimidad son teológicos, por lo que, si aspira al respeto de la mujer o a un cambio en la educación o a la tolerancia entre las personas, siempre deben darse argumentos teológicos. En consecuencia, para asemejarse al modelo occidental en la economía, la política o las costumbres, no puede echarse mano a J. Bentham o a los enciclopedistas franceses, por mucho que Roy les admirara, sino que debe argumentarse en el marco del paradigma significativo para los destinatarios.

De hecho, sus afirmaciones teológicas apuntan hacia la reforma en las creencias y de las costumbres religioso-culturales, cosa que es consistente con la construcción de un modelo nuevo de sociedad y con la incidencia o no de la imagen del centro. La propuesta teológica es una propuesta de sociedad: tolerancia entre religiones, auto-examen y asunción de una relación autónoma con la divinidad (al margen de autoridades), monoteísmo y combate a la santería y la multiplicación de creencias en sub-divinidades, apuntando hacia una religión sin rituales, prejuicios, ni parroquianismos, una religión espiritual e intelectual, interior más que exterior, dirigida a la divinidad, no a sacerdotes ni iglesias. Por cierto, más asociada directamente a las prácticas sociales, se encuentra su campaña contra la incineración de las viudas, contra el politeísmo y por la necesaria educación de las mujeres, cosas que deben asociarse a su trabajo periodístico y la lucha por la introducción de costumbres y principios occidentales.

Según Pantham (1986, 36), Roy concebía las “asociaciones de reforma religiosa como instrumentos de la transformación social y política. En consecuencia, fundó la Atmiya Sabha en 1815, la Asociación Unitaria de Kolkata, en 1821, y la Brahmo Sabha, en

1828, que posteriormente llegará a ser la Brahmo Samaj". Roy pensó la reforma religiosa que había emprendido en India siguiendo el modelo de o imaginándola en paralelo con la reforma protestante en Europa¹⁰. De alguna forma, inspirándose en alguna interpretación de la reforma protestante, la pensaba como recuperación del mensaje original traicionado, recuperación que había permitido, por una parte, una existencia mejor y, por otra, e inter-conectada, una existencia moderna. "Cuando joven, habiendo leído acerca del surgimiento y progreso del cristianismo en tiempos de los apóstoles, de su corrupción en tiempos posteriores y de la Reforma que sacudió esa corrupción restaurando el cristianismo en su primitiva pureza, comencé a creer que algo similar podía ocurrir en India, y similares resultados podían seguir aquí de la reforma de la idolatría popular" (citado por Pantham 1986, 37). Este texto ofrece una clave fundamental, pues deja ver cómo, según nos dice, desde joven comenzó a pensar la periferia según los criterios del centro e imaginó un plan de reforma que, pasando por lo religioso, e incluso por lo teológico, afectara al conjunto de la realidad social¹¹.

¹⁰ **Ram Mohun Roy y Yamal el Din Afgani.** Esta posición de Roy, en esto de reformar el hinduismo desde dentro intentando volver a los orígenes y discriminando entre el mensaje de los Vedas y las adiciones posteriores (supersticiones oscurantistas y anti-nacionales que atentan contra la sociedad), es similar a la que más tarde adoptaría Afgani, luego de su viaje a la India, en que intentaba reformar-restaurar el Islám, frente al desafío de la expansión europea. Ambos (y otros), pensando al interior de paradigmas tradicionales vieron la presencia europea como un desafío que sólo podía enfrentarse reformando el paradigma tradicional. Afgani, sin embargo, fue más belicoso, fundamentalista y antimperialista. Incluso puede interpretarse como opuesto a Roy. En tal sentido puede concebirse, desde otro punto de vista, al musulmán Sayyid Ahmad Khan como el auténtico símil de Roy (centralitario) y opuesto al Afgani (identitario).

¹¹ **El medioambiente intelectual de Kolkata: la intelectualidad del centro presente en la periferia.** El discurso de y para la periferia está afectado no sólo por la presencia del centro sino también por la manera como los autores del centro pensaron al propio centro, cosa que 50 años más tarde se hizo palmario con el positivismo y otros 50 o 100 años más tarde se haría más claro todavía con las teorías de la modernización. Pero no se trata sólo de las ideas sino también de las personas. Es relevante el hecho que en Kolkata como en numerosas ciudades de la periferia interactúa la intelectualidad nativa con figuras de la intelectualidad del centro, sea que éstas realicen estancias breves o que fijen residencia. Es este último el caso de David Hare, figura importante para el brahmo-samajismo.

Por ese camino Roy fue anunciando la disyuntiva y formulando su propuesta centralitaria, aunque sin alcanzar una formulación radical, como lo harían otros autores indios, avanzado el XIX y, sobre todo, en el XX. Su propuesta centralitaria apuntó más hacia la educación, la política, legislación y la reforma en las costumbres, pero no contempló la propuesta de cristianización.

De hecho, en el caso indio, la intelectualidad centralitaria emergió en el seno de una trayectoria intelectual propia, a diferencia del África Sudsahariana, donde se trató de una intelectualidad desconectada de la trayectoria intelectual ancestral, en buena medida, como América Latina.

7. Conclusiones

7.1. Se ha pasado revista a algunas de las maneras cómo se fue insinuando y expresando inicialmente el pensamiento periférico en diversas regiones del mundo. Se ha visto cómo tales insinuaciones se fueron formulando; se ha podido advertir cierta circulación de ideas y algunas influencias entre unas regiones periféricas y otras. Se ha querido mostrar cómo esto ocurrió en diferentes regiones con relación a la presencia de la expansión europea, que no fue un hecho ocurrido puntualmente y de manera unívoca. La acción del centro fue mutando y renovándose. La iniciativa pasó de España, Portugal o Italia -que iniciaron la modernidad, para luego rezagarse durante los siglos XVII y XVIII- a Inglaterra, Francia, Holanda, Bélgica o Alemania, que se hicieron potencias hegemónicas.

Las intelectualidades de diversas partes del mundo advirtieron los avances en lo tecnológico, militar, económico e intelectual; se inquietaron y sintieron desafiadas, expresándose mediante la combinación de sensibilidades de inferioridad y la voluntad de emulación. La ruptura con el provincianismo ombliguiста fue clave para la maduración de la sensibilidad periférica. Las intelectualidades que no rompieron, negándose a ver la potencia del centro o no se sintieron interpeladas por éste, normalmente permanecieron apegadas a sus ideas originarias, como si nada hubiera ocurrido. No debe confundirse ello -permanecer en los esquemas eidéticos originarios- con la posición identitaria, que fue asumiendo conscientemente el hecho de la expansión europea y, por tanto, formulando la necesidad de profundizar en la identidad luego de haber roto con el ombliguiismo, asumiendo una condición periférica.

¿Cómo se produjo la maduración de la alternativa periférica? ¿Qué permitió el tránsito desde la original sensibilidad y desde los primeros esbozos o tanteos de un pensamiento periférico hacia formulaciones más maduras y radicales al respecto?

La apertura al mundo, el prestar oídos a lo que viene desde fuera, negarse al encapsulamiento, asumir la posibilidad de mirar más allá de sus sociedades y de su estrecho tiempo, los condujo a buscar opciones de respuesta. Poco a poco se fueron afinando las posiciones y se fue alcanzando la madurez de las formulaciones periféricas: la centralitaria (normalmente primero), y la identitaria, frecuentemente en reacción a los extremismos centralitarios. Este tránsito constituyó la inauguración de un pensamiento periférico propiamente tal.

Pero la disyuntiva periférica no se formuló sólo por el contacto con la expansión europea. El impacto de la expansión sensibilizó, pero no generó automáticamente la posición centralitaria y/o identitaria. La disyuntiva se formuló más temprano en los lugares que tuvieron mejor acceso al pensamiento europeo, del que las intelectualidades periféricas tomaron insumos para formular su disyuntiva.

7.2. Para el siglo XVIII, hablar de “redes intelectuales” y “circulación de las ideas” entre regiones periféricas es algo que debe hacerse con cautela. De hecho, la constitución de una intelectualidad y de ambientes intelectuales más o menos profesionales, es algo que existió sólo en algunos lugares, y en éstos con niveles de comunicación muy bajos, si se compara con los siglos XIX y XX.

Así y todo ¿cómo se produjo esa escasa circulación de ideas entre las regiones periféricas? ¿Puede hablarse, para tal momento, propiamente de circulación de ideas -que las personas llevaban consigo- o se trató simplemente de imitaciones?

Una primera cuestión que debe tenerse en cuenta es que hubo presencia de personas del centro que se instalaron en regiones periféricas y que ello tuvo un impacto relativamente alto en las ideas de las periferias. Hubo europeos en Estambul: Muteferrika y Bonneval, entre otros, y de Lefort y Cruys, en Rusia. Deben mencionarse también los asentamientos europeos en la India, China y Japón que, aislados como estaban de los medios intelectuales locales, no dejaron de enviar, hacia aquellos, algunas ideas. Ahora bien, si es importante en estos extranjeros el impacto de sus ideas, no parece serlo en el establecimiento de contactos con

las intelectualidades de sus países de procedencia. Su nueva residencia significó el corte de los antiguos vínculos y, con mayor razón, si salieron muy jóvenes, renunciando a su antigua religión.

La presencia de eslavos en Europa durante el s.XVIII fue menos importante, incluso relativamente, de lo que sería luego de 1830, cuando la migración fue de miles de personas, numerosas de ellas del ámbito intelectual. En siglos previos, sin embargo, hubo muchos Este-europeos que viajaron a occidente, haciendo estudios en numerosas universidades. No es menos significativa para la circulación de ideas fue la presencia de iberoamericanos en la Península, así como otros pocos en Italia, Francia e Inglaterra (finales del XVIII).

En este esquema, y después de 1768, fue relevante la presencia en Europa de numerosos jesuitas expulsados de los dominios americanos. Más ampliamente, para los ambientes católicos, debe destacarse la existencia de las órdenes religiosas que, para este efecto, funcionan como redes intelectuales. Particularmente debe tenerse en cuenta el caso de la Compañía de Jesús, que contó con gran cantidad de emigrados en diversas ciudades de Europa. Esta red funcionó principalmente en Italia, donde los expulsos se potenciaron intelectualmente. Hubo también algunos viajeros del centro, especialmente expediciones y misiones científicas, que lograron establecer contactos en diversas regiones de las periferias. Las expediciones de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, la de A. Humboldt, son de las más famosas, entre muchas otras. Entre las figuras de la periferia, el más importante viajero fue Francisco de Miranda¹², sin parangón por la cantidad de lugares

¹²**Los contactos entre iberoamericanos hacia 1800.** Miranda tuvo contacto personal con Andrés Bello, Servando Teresa Mier, José Blanco White, James Mill, José María Antepara, Luís López Méndez, Francisco Antonio Zea, José Sucre, Manuel de Salas y Bernardo O'Higgins. Tuvo contactos personales con algunos de los jesuitas, según se infiere de sus decires: "Se enviaron a buscar algunos de nuestros compatriotas ex-jesuitas que yo había visto y preparado en Italia para el asunto".

Andrés Bello, por su parte, tuvo contacto personal con Bolívar, Simón Rodríguez, Luís López Méndez, José María de Antepara, Blanco White, Mier, que también tuvieron contacto con Miranda y a su vez con otras figuras destacadas que no conocieron a Miranda personalmente como Manuel Moreno, Tomás Guido Spano, Francisco Antonio Pinto, Manuel Palacio Fajardo, José San Martín. Simón Bolívar tuvo contacto personal con Bello, Simón Rodríguez, Luís López Méndez, quienes además habían tenido contacto personal con Miranda. James Mill tuvo contacto personal con Jeremy Bentham, quien no conoció personalmente a Miranda. Luís López Méndez tuvo contacto personal con

recorridos y por las personas con las cuales estableció relaciones, aunque en este último sentido los contactos de Olavide puedan tener mayor significación intelectual. A la vez hubo contactos entre figuras de las intelectualidades periféricas y/o semi-periféricas (como la española); las relaciones de Miranda u Olavide¹³ con Blanco White, Jovellanos o Campomanes, fueron significativas. Un nodo muy importante de contactos entre iberoamericanos en España, fueron las tertulias de Olavide en Sevilla, y la de Campomanes, en Madrid. Por cierto, en estos espacios los viajes, contactos y la densificación de las redes fueron notoriamente más fáciles que en los vastos y difíciles territorios americanos. En Europa, además de una infraestructura, existía una cultura del viaje con relatos de expedicionarios y viajeros, muy importantes

Bello, Bolívar, Simón Rodríguez, José María de Antepara, que también conocieron personalmente a Miranda, y con Manuel Moreno, Tomás Guido Spano, quienes no lo conocieron personalmente. Servando Teresa de Mier tuvo contactos personales con Bello y Blanco White, que conocieron a Miranda, y con José de San Martín, Matías Zapiola y Carlos María de Alvear y el mexicano Wenceslao Villaurrutia, quienes no lo conocieron personalmente. José María Blanco White tuvo contacto personal Bello y Mier que también tuvieron contacto con Miranda, y con Manuel Moreno, quien no conoció personalmente a Miranda.

¹³ **La figura de Pablo de Olavide y las redes.** Excepcional fue Olavide entre los ibero-americanos de fines del XVIII. Si bien fue una época de mayores contactos que la primera mitad del XIX, sus relaciones son muy superiores a la media de la intelectualidad ibérica y latinoamericana, incluso si se compara con la residente en Europa. Leyó al marqués de Argens, Bacon, Bayle, Beccaria, D'Alembert, Diderot, Espinosa, Helvecio, Hobbes, Hume, Locke, Marmontel, Milton, Montesquieu, Pope, Rousseau y Voltaire. Sus viajes, conexiones y lecturas le acercan como ningún otro al medio ilustrado francés y español, aunque no parece tener mucho contacto con gente de otras nacionalidades, salvo Giacomo Casanova y Catalina de Rusia. No parece haber conocido mucha intelectualidad latinoamericana como tampoco británica, italiana, rusa, eslava en general o balcánica, relativamente fácil de contactar por esa época. Ni qué decir de Asia y África o de USA. En tal sentido los contactos de Miranda son más variados. Entre sus amigos y conocidos estuvieron: José R. Campomanes, Gaspar de Jovellanos, Cándido Trigueros, Meléndez-Valdés, Moratín, Cabarrús, Antonio de Capmany, Rafael Casalbón, José Clavijo y Fajardo, Voltaire, Diderot, D'Alembert, Condorcet, Marmontel, La Pérouse, Francisco Mesmer, John Adams, Giacomo Casanova, el conde del Águila, de Mora, la duquesa de Huéscar, Juan Carrasco, más tarde marqués de la Corona. Frecuentó tertulias importantes como las de madame du Barry, del conde Dufort de Cheverny y del conde Moley, en cuya casa se reunían figuras como Jacques Delille. Se interesó por él Catalina II de Rusia. Visitó Italia, residió ocho años en Francia. Al regresar a España fundó una tertulia ilustrada en su casa, a la manera de los salones franceses.

hacia los años 1800. Goethe o Humboldt, son ejemplos muy conocidos. Importantísimos también fueron los viajes intelectuales -en numerosas oportunidades asociados a exilios- donde quienes viajaban, tenían como parte de su itinerario la visita a las figuras más reconocidas de entonces, como Voltaire o Rousseau.

Hubo también tempranas misiones diplomáticas, científicas o de estudios, como otra modalidad del viaje intelectual de las periferias al centro, iniciativas que practicaron rusos y otomanos desde muy temprano y que, en el s. XVIII, tuvieron significación destacada en la captación de ideas. Se iniciaron de modo completamente excepcional hacia 1700 con la “embajada” en la que participó Pedro el Grande, aunque fue sólo entrado el XIX, que se hicieron frecuentes. Ya iniciado el XIX, japoneses, egipcios, latinoamericanos, se sumaron a esta práctica. Por cierto, las redes iberoamericanas, especialmente las ilustradas, no pueden entenderse separadas de las que “redificaban” a la gente que vivía en Francia, Suiza, Holanda, Austria, Italia y otros lugares, especialmente cuando se trataba de expandir y defender la ilustración. En el seno de éstas últimas, surgió la primera red preocupada por la defensa de los derechos humanos. Ella tuvo una muestra palmaria cuando Pablo Olavide fue condenado por la Inquisición y luego escapó de España¹⁴. Existió una amplia red de solidaridad con él que, por cierto, y como siempre, iba más allá de personas con actividad prioritariamente intelectual que se sumó y coordinó sobre la base de un librepensamiento ilustrado. Las tertulias y sociedades de amigos del país, que se replicaron en América Latina, fueron lugares privilegiados para la acogida y difusión de los temas ilustrados. Allí la gente más inquieta

¹⁴ **Tempranas redes intelectuales en defensa de los derechos humanos.** Interesante fue la solidaridad europea que despertó el juicio que hizo la Inquisición a Olavide. Se trata de un antecedente muy importante en la lucha internacional por los derechos humanos. Olavide, condenado por la Inquisición, ayudado por amigos poderosos, logró huir desde España, para residir entre Toulouse, Ginebra y París, ocultando su verdadera identidad para evitar su extradición, bajo el nombre de Conde de Pilos. Su caso despertó vivo interés en una comunidad ilustrada más allá de los Pirineos (ver Defourneaux 1965, 275ss), particularmente susceptible a las fechorías de la Inquisición y al respaldo que el Estado le ofrecía. El desprestigio de España donde lo retardatario se sumaba al poco aporte a la modernidad, contribuía a solidarizar con las personas que desafiaban esa situación. Por cierto, los celos y competencias entre países europeos hacían otro tanto. Son interesantes las cartas que al respecto escribe el Barón Grimm a Catalina II de Rusia (ver Defourneaux, 1965, 309-310)

comenzó a madurar también las ideas de independencia y libertad de comercio.

Los esfuerzos de las intelectualidades periféricas por los viajes, por el aprendizaje de las lenguas (especialmente del francés e inglés¹⁵), y por establecer contactos, deben ser leídos como expresiones que, por una parte, mostraban una proto-conciencia periférica (hay algo que aprender allí en el centro) y, por otra, fueron causa de dicha conciencia (lo que vemos y leemos supera en mucho lo que nosotros somos o tenemos). En la maduración de una sensibilidad, de una conciencia y de un pensamiento de las periferias, deben considerarse simultáneamente como dos caras de lo mismo, la presencia de Europa y el interés desde las periferias por conocer el centro.

¹⁵ **Los idiomas: el saber-poder y la subordinación.** Las lenguas que aprenden las intelectualidades de las periferias son de las naciones hacia las cuales miran y ello tiene un efecto circular, pues a esos (y casi solamente a esos) países se viaja y de esos se lee y con esos se establecen contactos. Ello es clave en el XVIII y XIX en el ámbito occidental, pues se va dejando el latín que era una lengua franca para la intelectualidad hasta el siglo XVIII, para ser suplantado por las lenguas nacionales. Esta cuestión es tanto más importante en los países asiáticos donde la occidentalización, la ciencia y la tecnología pasan por el aprendizaje de los idiomas y las traducciones. Los japoneses pasan de orientarse hacia el idioma chino para aproximarse hacia los idiomas occidentales: primero al holandés, luego al inglés. No ocurre igual en África S.S. donde las elites negras son anglófonas o francófonas. El saber-poder es el motivo principal para aprender el idioma, especialmente para aquellas intelectualidades que provienen de imperios y donde la occidentalización se programó desde arriba. Ello ocurre en una primera instancia, luego se consagran relaciones de subordinación.

Capítulo II

La maduración de la disyuntiva y la aparición de intelectualidades autoasumidas como periféricas, 1820-1870

1. Introducción.

Este capítulo cubre el período que va aproximadamente entre 1820 y 1870, lapso en que la disyuntiva periférica ha continuado expresándose, madurando y ampliando su presencia en numerosos escenarios intelectuales del mundo. Casi por todas partes, han aparecido intelectualidades autoasumidas como periféricas, es decir que piensan con relación al centro.

Se ha puesto como inicio la década de los 1820s con el cierre del pensamiento ilustrado y el inicio del pensamiento romántico, asociado en América Latina a la construcción de los Estados-nación; en Rusia y el mundo eslavo, con el establecimiento de la polémica clásica entre occidentalistas y eslavófilos; con la fundación del Brahmo-Samaj y de la Joven Bengala en la India; del Fourah Bay College, en Sierra Leona, y la instalación de cierta intelectualidad de afrodescendientes en Liberia, y los envíos de contingentes de estudiantes egipcios y otomanos a Europa.

Se cierra el período en 1870-1880 con la entrada masiva del positivismo, por la presencia en África del pensamiento maduro de los "Soros" y de Blyden, por la aparición del revivalismo en las regiones islámicas, como también por la obra de los Jóvenes Otomanos; por la Meriokusha japonesa; la renovación del pensamiento chino, así como la aparición del independentismo filipino. El momento de cierre es más claro que el momento del inicio. El período posterior estuvo marcado por dos expresiones: la positivista-darwinista-social y la espiritualista-teosófica. Sin duda coexisten y polemizan: la primera enfatizando lo centralitario, la segunda, lo identitario.

Es muy relevante la constitución de redes de intelectuales periféricos, principalmente en París y otras ciudades de Europa, donde confluyó gente de regiones eslavas, balcánicas (otomanos o no), iberoamericanas. Esta intelectualidad, que en París sobrepasó las fronteras de sus ecosistemas originales al comunicarse con individuos de distintos lugares, ofició de transportadora de ideas hacia sus regiones de origen.

Se inicia este capítulo con la presentación de la red (hacia 1830) a partir de la masiva emigración polaca de ese año. Se desarrolla luego la más importante polémica del romanticismo periférico que se da entre eslavófilos y occidentalistas. Luego se trata al mundo iberoamericano, mostrando allí la aparición de la disyuntiva periférica entre la intelectualidad de inspiración romántica. Se pasa, en seguida, a presentar algunos trazos del pensamiento de las regiones islámicas. Se continúa con el brahmo-samajismo, se revisa el pensamiento del Extremo Oriente y se termina con el pensamiento africano sudsahariano, estos últimos tres, con mínima articulación con las recientes redes periféricas globales.

2. La “redificación” de las intelectualidades románticas de las periferias en las ciudades del centro

2.1. Las más importantes figuras de las redes de la intelectualidad de las regiones periféricas, a menudo **se conocieron, reunieron y reconocieron en las grandes ciudades del centro**, incluso, en las capitales de los imperios que les sojuzgaban. Una de las primeas redes que reunió a la intelectualidad romántica periférica (polacos, rusos, españoles, latinoamericanos, húngaros, rumanos y, acaso, algún turco, relacionándose con numerosas figuras de los países centrales), se estructuró en París en los 1830s y 1840s, cristalizando en 1849, particularmente en torno al periódico *La Tribuna de los Pueblos*, editado por el polaco Adam Mickiewicz.

Esta red no habría alcanzado lo que llegó a ser -en sus dimensiones, en sus ideas, en su internacionalidad- sin que la emigración polaca jugara un papel decisivo, más que todos los otros pueblos. Luego de la derrota frente a Rusia (1830), se produjo la “gran emigración”, en la que de 5 a 7 mil personas dejaron Polonia, yendo en primer lugar a Francia, con figuras que serían decisivas en la historia del pensamiento y la cultura de su país, como los poetas A. Mickiewicz y Julio Slowacki, el historiador Joaquín Lelewel y el pianista y compositor F. Chopin, así como personajes de la política, de la imprenta y la tipografía, del periodismo y la milicia. La emigración muy pronto creó sus primeras organizaciones y publicaciones, la mayoría orientada hacia sus propios miembros, aunque progresivamente estableció conexiones con otros pueblos.

Un centro tan cosmopolita como París permitió a los migrantes, estudiantes y viajeros, especialmente españoles,

húngaros, latinoamericanos, rumanos, italianos, turcos, asociarse; recibir y difundir noticias (de luchas por la independencia rumana o la unificación italiana); saber de propuestas (como el Congreso Paneslavo de Praga), captar ideas, como el socialismo de Proudhon -tan influyente a mediados del XIX-, el eslavismo ruso o el nacionalismo de Mazzini; y, por cierto, beneficiarse de la efervescencia del medio francés.

La existencia de esta red fue inseparable de ese clima que vivió Europa y parte de América en los años 1840, efervescencia en la que se combinaron y potenciaron ideologías socialistas de variado pelaje, romanticismo social, mesianismo, nacionalismos, identitarismos e independentismos, potenciándose agentes de diferentes sectores sociales: intelligentsia, estudiantes, artesanos. Fue la primera vez que los movimientos juveniles, en tanto tales, se transformaron en agentes políticos (o agentes ocupados de lo público) y es por ello que estos años corresponden a la primera oleada "juvenilista" en la historia mundial.

Este movimiento parcialmente se articuló con una intelectualidad y estudiantado francés, alimentado y ávido todavía de un discurso romántico, democrático, anti monárquico y, sobre todo antiimperial (no confundir con antiimperialista). El juvenilismo de la época que, de una parte, fue movimiento o presencia juvenil y, de otra, ideología de la renovación o del renacimiento, debe entenderse con relación a la aparición de un conjunto de organizaciones. Dichos estudiantes jugaron un rol importante en la agitación, aportando masas al movimiento intelectual y político, participando de varias organizaciones. El juvenilismo estuvo presente, por la empatía entre esa masa de estudiantes y algunas personalidades jóvenes de dicha intelectualidad (F. Bilbao, tenía 25 años; N. Balcescu, 30; Herzen, 35). Las cancelaciones de los cursos de Mickiewicz, Quinet o Michelet en el Colegio de Francia (1848), molestaron y agitaron vivamente a dicho estudiantado. Los movimientos, entre otros, de la Joven Italia, y de la renovación, fueron parte de este clima. En otras palabras, en el sentimiento de exaltación revolucionaria -sea juvenil, nacionalista, identitaria, modernizadora- fueron confluyendo tendencias, aspiraciones, escuelas de pensamiento, que encontraron un sentimiento compartido que, sinergizándose, alcanzó el paroxismo en torno a 1848 (año del siglo XIX equivalente a 1968, en el XX, lapsos cósmicos en los que Paris mostró la punta del iceberg).

Adam Mickiewicz, Alexandr Herzen, Francisco Bilbao, Ramón de la Sagra, Mijail Bakunin, Lajos Kossuth y Nicolás Balcescu, entre muchos, se “redificaron” en París. Ésta fue la primera red intelectual “internacional” que se pensó en términos periféricos y conectándose en tanto que periférica, aunque no hayan sido estas personas quienes pensaran periféricamente por primera vez: ya sabemos que hubo numerosas figuras que lo hicieron anteriormente, sin alcanzar la constitución de redes internacionales. Esta red alcanzó propiamente una conciencia de periferia, siendo la lucha antiimperial clave para ello. Allí se reunieron quienes luchaban contra imperios y, por cierto, se alimentó de sucesos, organizaciones¹⁶ y contactos que no se daban u ocurrían solamente en la capital francesa.

La Tribuna de los Pueblos, periódico efímero, fundado por Adam Mickiewicz, apareció en París en 1849. Financiado por el Conde Ksawery Branicki, convocó en sus pocos meses a unas 70 plumas relativamente importantes y, lo más relevante, a decenas de plumas extranjeras: polacos, rusos, rumanos, españoles, belgas, italianos, franceses y hasta un chileno. Entre otros E. Chojecki, F. Grzymala, J. Lechevalier, H. Castille, I. Golovin, H. Ewerbeck, J. Ricciardi, N. Balcescu, Francisco Bilbao, Ramón de la Sagra, y uno de los mentores intelectuales de éste, el socialista belga Colins.

2.2. A este respecto, es relevante revisar algunos aspectos **biográfico-intelectuales de los más importantes participantes y gestores de esta red**, para conocer las conexiones que establecieron y sobre qué bases la constituyeron. A. Mickiewicz, el líder intelectual de la red, vivía en París desde comienzos de los 1830s, luego de haber viajado por Rusia, Alemania e Italia, habiendo ganado muchos contactos políticos e intelectuales. En su estadía en Rusia se había ligado a la intelligentsia progresista. Se relacionó con A. Pushkin, entre otros escritores, e hizo amigos entre los decembristas como con K. Rylejew y A. Biestuzew. Durante sus viajes tuvo la oportunidad de escuchar y/o conocer en Berlín a Hegel; en Weimar se reunió con Goethe; en Bonn encontró a A. W.

¹⁶**Constitución de una sociedad civil redificada.** Reuniones, asociaciones, tertulias y otras instancias que estuvieron en conexión con la red fueron: el Congreso Esloveno de Praga en 1848, la Fraternidad de la Juventud de 1848, la Sociedad de Damas Polacas, la Sociedad de Estudiantes Rumanos, la Asociación Rumana para la Emigración, la Sociedad Demócrata Polaca, el Comité Polaco, la Joven Italia, la Joven Europa, y publicaciones como *La Tribuna de los pueblos*, *La Polonia*.

Schlegel; y en Bohemia a V. Hanka. En París ganó prestigio a consecuencia de algunas de sus obras, transformándose en el líder intelectual de la emigración polaca. Impartió cursos en el College de France, donde tuvo gran audiencia entre polacos rusos, checos, italianos y franceses. Figuras de mucha importancia acudieron a escucharle en la cátedra, como George Sand, J. Michelet y E. Quinet, entre otros. Colaboró con Jerzy Czartoryski en el quehacer político y de organización, transformándose en la figura más importante de esta red.

Ramón de la Sagra: hasta 1840 ocupó un puesto en las Cortes y residió entre Madrid y París, simultaneando la publicación de su *Historia de Cuba* con diversas actividades de carácter político y científico realizadas por encargo del gobierno español. Se interesó por el sistema penitenciario, la organización del trabajo, la educación y el trabajo infantil, el atraso de la agricultura, la industria. En los años 1830s y 1840s realizó frecuentes viajes por Alemania, Bélgica, Holanda y Francia a fin de recabar informaciones para reformar las prisiones, los hospitales, las escuelas y el sistema agrícola e industrial. En Bélgica conoció las doctrinas del socialismo racional del Barón de Colins, estableciendo contacto con H. Ahrens, discípulo de K. C. F. Krause, cuyas doctrinas propaló muy tempranamente. Residiendo en París, estrechó lazos de colaboración con de Colins, Louis de Potter y con P. J. Proudhon, en compañía de los cuales se dedicó a difundir los principios y objetivos de su Ciencia Social, desde el escenario de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia, de la que fue miembro. Durante los 1840s también entró en contacto con personajes como L. Blanc, V. Cousin, F. Lamennais, K. Marx y F. Engels, e inició una estrecha colaboración con Proudhon, a fin de dar a conocer las ventajas de la Banca del Pueblo (Cambrón Infante 1998, 219-220).

Algo más tarde, llegó Mijail Bakunin a París en 1844, luego de pasar por Berlín donde se dedicó al estudio de la filosofía idealista alemana. Allí encontró a sus compatriotas A. Herzen, V. Belinsky y I. Turgueniev, además de establecer relación con las redes polacas. Entró en contacto también con K. Marx, F. Engels y P. J. Proudhon, así como con numerosos franceses. Fue en este ambiente donde se inspiró para ligar los movimientos democratizadores y antiimperiales, de liberación de los pueblos.

Por su parte, el chileno Francisco Bilbao llegó a París en 1845 y muy pronto se contactó con los autores que desde Chile admiraba: F. Lamennais y E. Quinet. Estableció contactos con

Mickiewicz -quien además era conocido y admirado por ambos franceses- concurrendo a las tertulias en su casa y a sus cursos sobre literatura eslava en el College de France, participando en *La Tribuna de los Pueblos*. De modo parecido a Bakunin, en este marco Bilbao conectó la transformación social con la lucha antiimperial.

El rumano Nicolás Balcescu llegó a París durante la segunda mitad de los 1840s, transformándose en el líder de los nacionalistas románticos y del grupo liberales-radicales de la Sociedad de Estudiantes Rumanos, que reunía valacos y moldavos; incluía también a Ion Bratianu, Alexandru C. Golescu, Ion Ionescu de la Brad, C. A. Rosetti, y a Mihail Kogalniceanu, contribuyendo también a crear la Asociación Rumana para la Emigración. Tomó contacto con Mickiewicz colaborando con *La Tribuna de los Pueblos* y con *La Polonia*, relacionándose más ampliamente con la emigración polaca, serbia y húngara, apuntando a crear una suerte de confederación de la Europa Oriental. Intentó también articularse con G. Mazzini para participar del Comité Revolucionario Europeo, creando un Comité de la Europa Oriental (Tomi 2001, 205 ss).

Alexandr Herzen llegó a París en 1849, permaneciendo allí poco tiempo. Estableció contactos con Bakunin, con quien se había conocido unos 10 años antes, y con Proudhon, especialmente para la creación de un periódico. Al poco tiempo, Herzen se trasladó a Londres.

2.3. Sobre la base de éstas y otras figuras, la red se constituyó hacia y desde numerosas ciudades y regiones, teniendo a París como lugar de mayor densidad. Hubo participantes que viajaron mucho, residiendo o realizando estancias en diversas ciudades: el mismo Mickiewicz, en primer lugar, pero también Herzen y De la Sagra, entre muchos. Por otra parte, no todos los polacos emigrados permanecieron en París. Muchos fueron a Gran Bretaña, EEUU, Suiza y Argelia, entre tantos lugares, además de los que estaban repartidos por el mundo eslavo y los Balcanes, estableciendo redes, por otra parte, con gente de esas mismas regiones y de otras, como España, Alemania, Portugal, Italia, Hungría, Serbia, Croacia y el Cono Sur de América Latina. Algunos de estos migrantes se asociaron a logias masónicas y carbonarias, y participaron en movimientos políticos o armados de diversos países.

Hubo, por otra parte, lugares muy importantes de producción de ideas que irradiaron a través de la red o que atraieron la

atención y las miradas. Uno de estos fue, sin duda Moscú. La polémica eslavofilia / occidentofilia continuó en Moscú, replicándose o proyectándose hacia otros lugares. De hecho, varios de los autores rusos viajaron a París, Londres o a Ginebra. Varias de estas personas estudiaron en universidades alemanas, como Halle o Jena, cosa que les facilitó la comunicación, además del manejo del francés en muchos casos.

Con respecto a Praga y Bratislava, una ocasión privilegiada fue la realización del Congreso Esloveno que se realizó en junio de 1848, cosa que permitió generar conexiones siendo motivo importante, además, en la línea de los estudios sobre las lenguas. Se hizo patente allí la necesaria unión de los eslavos en relación a los peligros posibles que representaría la unidad alemana y, sobre todo, las políticas de “magiarización” por parte del imperio austro-húngaro. En estas iniciativas, fueron clave figuras como Iván Kukuljević Sakcinski, Ludovico Stúr y Jędrzej Moraczewski.

Otro de los contactos de esta red fue con la pequeña y recientemente constituida intelectualidad rutená-ucraniana. La emergencia de su autoconciencia nacionalista se expresó hacia 1848. Con unos años de anterioridad, se había instalado la Universidad de Lviv, que contaba con unos 400 estudiantes, permitiendo que se desarrollara un patriotismo pan ucraniano. Las figuras más activas fueron Markiiian Shashkevych (1811-1843), Ivan Vahylevych (1814-1888) y Iakiv Holovatskyi (1811-1866), a quienes se llamó la “tríada rutená”. Publicaron en 1837 un primer libro en idioma vernáculo *La ninfa del Dniester*.

En Vilna, en 1848, se constituyó la Fraternidad de la Juventud Lituana, una organización conspirativa, apuntando a fortalecer el espíritu nacional polaco a través de la educación. En estos años, aunque menos que en décadas posteriores, Londres fue también un lugar de contactos. Son conocidos y relevantes los que Herzen tuvo con los socialistas agrarios polacos, importantes en la evolución de su pensamiento y, particularmente, en la formulación de sus propuestas narodnitas, que significaron un vuelco identitario respecto de sus anteriores posiciones centralitarias. En 1849 algunos de los miembros más radicales de la Sociedad Democrática Polaca, como Worcell y Darasz, fueron expulsados de París, moviendo entonces su cuartel general a Londres, donde poco después establecieron contactos con Herzen (Ver Jolanta T. Pekacz s/f).

Hubo, igualmente, polacos que emigraron al imperio Otomano como Constantine Borzecki (Celaleddin Pasha), que fue

importante en la formulación del turanismo. Celaleddin Pacha (1826-1876) llegó junto a otros compatriotas y a húngaros, después de la derrota del 1848. Luego de convertido, cambió su nombre y publicó (1869) un libro en francés: *Los turcos antiguos y modernos*, en el que abordaba las afinidades raciales de los turcos, elaborando una teoría muy similar a la que luego propondría León Cahun, avanzando la idea de que los turcos pertenecen a una proto raza que llamó la raza “turo-aria” (touro-aryenne), la raza original de Europa. Hubo también en París y por los mismos años, otros estudiantes e intelectuales provenientes de las regiones otomanas que, al parecer, no se asociaron a estas redes, quizás por razones ideológicas, porque no eran cristianos, o por razones políticas al no estar luchando por la constitución de Estados-nación. De hecho, entre los años 1820 a 1840, no se advierten relaciones con la red por parte de la misión de jóvenes egipcios y del colegio otomano. El único espacio donde aparecen, fue en su cercanía con el movimiento orientalista, destacándose los contactos de Rifa al Tahtawi con Silvestre de Sacy (1758-1838) (quien fue maestro de Champollion) y Edmé Francois Jomard (1777-1862). La importante presencia de sansimonian@s y otras figuras del medio intelectual y político francés en Egipto o en el imperio otomano, repercutió débilmente en la circulación de personas desde esas regiones hacia Europa. Algo similar ocurrió con quienes se interesaron con la cultura eslava, ligando a Mickiewicz y a otros con la intelectualidad francesa.

Con el tiempo, las redes de la intelectualidad periféricas se acrecentaron por los contactos que comenzaron a establecer los orientalistas del centro con viajeros, exilados, emigrados y estudiantes provenientes de alguna de esas regiones. Más tarde, Ernesto Renan y otros cumplieron esta función. Uno de los primeros casos en este nuevo esquema fue el del otomano Ibahim Sinazi (1824-1871), un capitán enviado a Paris para estudiar finanzas y que vivió allí entre fines de los 1840s y mediados de los 1850s, transformándose en innovador literario, realizando traducciones y ediciones, y estableciendo relaciones con Lamartine, Renan y otros orientalistas.

2.4. Fueron, en buena medida las ideas de Mickiewicz las que inspiraron la red de la intelectualidad periférica en Europa. Se ha dicho que los polacos fueron los principales “redificadores” de la intelectualidad periférica en Paris: Adam Mickiewicz y Adam Jerzy Czartoryski fueron las figuras más destacadas;

intelectualmente el primero y políticamente el segundo, animaron a la red polaca, la más numerosa y organizada.

La existencia de intelectuales eslavos que se “redificaron” por Europa (y por otras partes del mundo) nos ofrece una serie de pistas para rastrear la constitución de un pensamiento periférico, pues fueron los eslavos, particularmente los polacos, los líderes en la formulación de propuestas identitarias. El pensamiento filosófico y social de Mickiewicz, en tanto combinación de religión, nacionalismo romántico y radicalismo social, inspiró a diversos grupos políticos. Su romanticismo político estuvo marcado por el mesianismo del pueblo polaco, comparable a la segunda venida del Mesías, cuyo sufrimiento permitiría la regeneración europea y eventualmente mundial. Este mesianismo apenas laicizado atribuía a su pueblo un papel decisivo en la historia europea. Luego de un período de sufrimiento y caos, se realizaría una gran transformación, tanto en lo privado como en lo público, verificándose una revolución europea general, coordinada por la emigración polaca.

Su mesianismo romántico fue parcialmente compartido en el pensamiento francés (de J. Maistre, de F. Lamennais y algunos san-simonianos) tanto como en la filosofía y en la literatura alemanas. Durante sus cursos en el College de France expuso sus ideas sobre el mesianismo en una interpretación de la historia alusiva a la vida filosófica y religiosa de los eslavos. En coherencia con el pensamiento eslavófilo y asumiendo uno de los más expandidos motivos del pensamiento periférico, especialmente en su vertiente conservadora, Mickiewicz sostenía que los eslavos, gracias a su espiritualidad, se constituirían de alguna manera en alternativa frente a la crisis de Europa Occidental, dominada por pugnas de poder sin espiritualidad. Los eslavos mantenían las “verdades vitales”, por lo cual poseían la capacidad de llevar a la humanidad hacia un renacimiento moral. Eslavos y franceses podían asociarse en esta misión (ver Beauvois 2000, 12-13).

Las ideas de Mickiewicz gozaron de importante audiencia en el College de France, incluyendo rusos, checos, italianos y, por cierto, franceses, entre otros. Articuladamente, en *La Tribuna*, según Przemyslaw Matusik, se expusieron ideas acerca de la hermandad ante las naciones que luchan contra las monarquías europeas despóticas encabezadas por Rusia. El pensamiento filosófico y social de Mickiewicz, como combinación de religión, nacionalismo romántico y radicalismo social, inspiró a diversos grupos políticos. Su mesianismo eslavo fue importante para

despertar las identidades particularmente en la Europa del Este, sugiriendo que luego de un período de sufrimiento, vendría una regeneración, como parto o como muerte y resurrección. Ideas similares se encuentran en diferentes autores de la época, como Lamennais, Hegel y el sansimonismo.

Las ideas de Mickiewicz y de la red recibieron igualmente los aportes de Joachim Lelewel (1788-1861), republicano-demócrata, quien derivaba un optimismo histórico del pacifismo de los pueblos eslavos, aunque dicho pacifismo podría ser destruido por los gobiernos autócratas. E. Górski (1994, 141-2) ha señalado que éste -que ha sido considerado el principal defensor de las teorías populistas- a partir de su investigación histórica llegó a una nueva síntesis republicana de la historia polaca, afirmando que en la época pagana los eslavos habían vivido bajo un sistema de comuna basado en una tenencia colectiva de la tierra, similar al *mir* ruso. Lelewel y sus seguidores, “buscaron las raíces nativas y originales del socialismo, encontrándolas en la *gmina* (comuna), en la herencia eslava y en las instituciones republicanas y democráticas de la antigua Mancomunidad Polaca. De hecho, postula Górski, los ancestros polacos del populismo fueron influidos por las ideas utópicas francesas adoptadas por los patriotas polacos. Las ideas populistas eran inherentes a la izquierdista Sociedad Democrática Polaca, cuyos miembros alababan el espontáneo apego a la vital democracia y a su nacionalidad por parte de los campesinos polacos.

Cercanas a éstas fueron las ideas de Stanislaw Worcell, el sansimoniano que fundó la organización “Pueblo Polaco”, que postulaba un socialismo agrario que atrajo la atención de Mazzini, Herzen, Marx, Louis Blanc y Lajos Kossuth (Brock 1953, Zubrzycki 1956, 36). Probablemente el pensamiento de Worcell fue el primero que produjo un socialismo ligado a las formaciones económicas ancestrales de su región, presentando su propuesta como alternativa al socialismo “industrial” del centro.

Por otra parte, las ideas de Mickiewicz deben entenderse en relación al desarrollo intelectual en Rusia y, en general, en el mundo eslavo. La polémica entre eslavófilos y occidentalistas que se había dado en el seno de la intelectualidad universitaria de Moscú desde inicios de los 1830s, fue conocida en Paris en el momento de constituirse la red protoperiférica liderada por los polacos, pero sobre todo es importante señalar que las ideas que se habían agitado por parte de ambos bandos, no eran inéditas. Si consideramos que la red se constituye en torno a *La Tribuna*,

debemos asumir que ya eran claramente conocidas: en 1849 llegaron a París rusos que habían estado participando de dicha polémica, de modo que la red no se constituyó sólo en 1849 pues existían articulaciones anteriores a los sucesos del 48.

Ahora bien, esta red donde el pensamiento de los rusos tuvo un papel relativamente importante, no se formó a partir de intelectuales rusos. Si bien numerosos rusos habían viajado a París o vivido allí, no se había constituido un círculo que desarrollara ideas periféricas en el centro del centro. Los rusos eran pocos y estaban demasiado ocupados en beber el pensamiento francés para ser capaces de pensar de manera autónoma. La migración polaca post 1830, en cambio, fue suficientemente numerosa para constituir redes densas que originaron un pensamiento autónomo, a la vez que su masa generó la gravedad necesaria para atraer a intelectuales de otras procedencias, incluyendo a algunos franceses.

Herzen ha sido, entre los autores periféricos que participaron de la red, el de mayor reconocimiento posterior y quien elaboró un pensamiento populista-socialista para Rusia llamado “socialismo ruso”, fundado en la comuna campesina. Se trató de una teoría que sirvió de base para el populismo y la *intelligentsia* revolucionarias del s. XIX y comienzos del XX (Malia 1961, VII) que, sin duda, pudo tener proyecciones hacia otras regiones del mundo, particularmente las periféricas.

Debe destacarse igualmente la significativa influencia del pensamiento de Mazzini para numerosas personas asociadas a la red, particularmente para los rumanos. Las ideas de éste atribuían a cada pueblo o nación un papel específico que cumplir, lo que significaba, correlativamente, cargar con una parte del destino de la humanidad. La nación era un eslabón entre el individuo y la humanidad, y en cada nivel y coordinadamente, debía realizarse el desarrollo armonioso de las potencialidades. La unidad de los pueblos contra las tiranías lo llevó a crear la *Joven Italia*, que luego se expandió inspirando a numerosas agrupaciones nacionales. Mazzini, Lamennais y Mickiewicz creían que cada pueblo o nación tenía un papel especial que cumplir en la historia y que estas misiones históricas debían armonizarse paulatinamente, lo que contribuiría al destino común de la humanidad (Ver Burrow 2006).

Un democratismo, entendido como participación en las decisiones y el poder, como mayor igualdad de derechos, como emancipación de la servidumbre, constitucionalismo y ampliación de la educación; un cierto identitarismo o proto identitarismo, a

veces fundado en la simple diferencia y su legitimidad, en la afirmación de idiomas y culturas (incluso, en ocasiones, con fundamentalismos y nuevas exclusiones, sin asumir perspectivas multiculturales) fueron expuestos como valores perdidos por el centro; otras veces sus ideas se inspiraban en que cada pueblo poseía un perfil específico y hasta el deber de hacer un aporte a la humanidad. De ahí la solidaridad con los movimientos de independencia de Polonia e Irlanda; el desarrollo de una ideología antiimperial (no anti-imperialista, como se ha dicho) que concebía al imperio como inhibidor de las nacionalidades, de la libertad, de la expresión de los pueblos; la exaltación de la juventud y la renovación o la revolución, según los casos, y la crítica a la religión o a ciertos tipos de relación entre religión y poder, fueron los elementos que identificaron las ideas y sensibilidades de esta red.

Los polacos, como también los rumanos, en comunicación con serbios e italianos, apuntaban a la constitución de Estados a partir de sus naciones. No fue del todo el caso del español de la Sagra ni del chileno Bilbao, que no estaban preocupados (principalmente) por la constitución de sus Estado-nación, ya constituidos, sino más bien por el problema de qué hacer con éstos. Sin embargo, lo que sí tuvo importancia, particularmente para Bilbao, fue hacerse sensible a los ataques que las regiones débiles estaban sufriendo de parte de los imperios y fue esto lo que le hizo cambiar su perspectiva -basada principalmente en el cristianismo social de Lamennais- hacia un nacionalismo anti intervencionista, inspirado probablemente en Mickiewicz, cosa que explica la escritura de obras como *El evangelio americano* y *La América en peligro*. Estas ideas fueron importantes para el pensamiento de Francisco Bilbao, marcado por un socialismo cristiano y romántico, como se ha dicho, pero también paralela e indisolublemente marcado por el asunto de la relación centro / periferia, que fue la manera en que tematizó la discusión sobre las naciones que se estaba dando en Europa y que, en Latinoamérica, se repensaría en relación a los intentos -a mediados del XIX- de reapropiación por parte de las potencias: Francia, USA y España.

3. Polémicas entre eslavófilos y occidentalistas.

3.1. En Rusia, la disyuntiva periférica se hizo presente, más tácita que explícitamente, a inicios del siglo XVIII. En un capítulo anterior se han puesto en relieve las posiciones centralitarias que durante ese siglo XVIII fueron inspirando a la elite rusa

constituyéndola como pionera en la formulación de propuestas periféricas. Se han puesto en relieve las ideas presentes en la corte de Pedro I, las de F. Lefort, Feofan Prokopovich y de Vasili Tatishchev, entre otros. Se ha mostrado también la aparición de posiciones identitarias muy nítidas en la obra de Antioj Kantemir.

No obstante, el extenso recorrido de las formulaciones centralitarias, fue sólo al cabo de un siglo de reformas y de un proceso de occidentalización, que **se constituyó una intelectualidad capaz de cuestionar dicha evolución de la sociedad rusa, proponiendo el identitarismo eslavófilo como clave de inspiración.** El caso es que desde 1800, con Kantemir, y con fuerza desde aproximadamente 1830, cuando apareció la eslavofilia clásica, se formuló una posición identitaria opuesta, de manera global y moderna, a las ideas y los procesos de occidentalización, que se venían llevando a cabo desde décadas antes.

La relativamente tardía aparición del identitarismo no debe hacer pensar que durante el siglo XVIII toda la Rusia letrada actuara consensualmente. De hecho, hubo numerosas personas que se opusieron a las reformas de la organización eclesiástica o militar, de la educación o las costumbres (hubo, incluso, quienes debieron pagar multas por no aceptar cortarse las barbas), pero los opositores a las políticas o a las ideas occidentalizantes no lograron formular una ideología antes de 1800, apegándose (algunos) a las ideas tradicionales acusando las reformas de heréticas y a los reformistas de anticristos.

Por otra parte, la formulación de la disyuntiva periférica no debe hacer pensar que las posiciones centralitaria e identitaria carecieran de tensiones internas. De hecho, el importante movimiento decembrista fue una expresión del deseo de radicalizar el centralitarismo hacia una versión democratizadora. Hubo quienes pensaron que era necesario acelerar el proceso de occidentalización, entendiéndolo como aumento de las libertades, de la participación, de la emancipación de los siervos. Incluso más, algunas de las críticas a los gobernantes (fines del XVIII y comienzos del XIX) vinieron de quienes querían completar el proceso de occidentalización con medidas más radicales e, incluso, inspiradas en el enciclopedismo y la Revolución Francesa. Fue éste el caso de N. Novikov y de los decembristas.

La posición identitaria y, con ella, la disyuntiva *ser-como-el-centro/ ser-nosotros-mismos*, se comenzó a formular explícitamente sólo a comienzos del XIX, siendo claramente tematizada como

oposición entre grupos de ideas contrapuestas. La formulación más clásica en el mundo eslavo ha sido la oposición entre occidentalistas y eslavófilos, desde los años 1830. Sin embargo, existieron formulaciones explícitas anteriores, dentro y fuera de Rusia.

3.2. Algunos orígenes del pensamiento eslavófilo pueden ser ubicados en las obras de Mikhail Shcherbatov, Alexander Radishchev, Nikolai Novikov y, principalmente, de Nikolai Karamzin, en las cuales se destacan los contrastes entre las eras pre y post petrina, poniendo en relieve cuestiones como la especificidad de las tradiciones, normas e ideas rusas.

Anteriormente se ha visto que el historiador Nikolai Karamzin (1766-1826) formuló algunos de los tópicos más importantes del pensamiento identitario, destacando las virtudes del estado ruso que no debían ser abandonadas en pos de una búsqueda artificial del progreso europeo y asumiendo su tarea como la búsqueda y preservación de lo mejor del carácter de su propia nación, planteando la necesidad de volver a la forma de vida de la antigua Moscovia, preservando el tipo de monarquía autocrática, acorde a la identidad rusa.

La importante presencia de autores como N. Berdiaev e I. Berlin, ha hecho pensar que esta disyuntiva sería particularmente rusa, pero desde muy temprano, tanto entre polacos, serbios, checos, eslovacos y, más tarde, entre búlgaros y rumanos, se fue formulando no sólo la disyuntiva periférica en sentido amplio, si no, específicamente, entre eslavofilia y occidentalismo. En Polonia, la disyuntiva periférica se manifestó tempranamente y ha sido caracterizada como oposición entre europeísmo y "sarmatianismo", que se denominó así por las alusiones al mito referido a que la nación polaca descendía de los sarmatianos, pueblo mencionado por algunos geógrafos de la Roma antigua. El identitarismo polaco fue formulado en la primera década del XIX.

Si bien la actitud de los polacos hacia algunas ideas eslavófilas -ha escrito E. Górski (1994, 41)- fue más bien hostil debido a que la Polonia católica mantenía sólidos vínculos con Occidente y a las tendencias anti rusas fomentadas por los levantamientos nacionales polacos, ello no quiere decir que ya en el XVIII e inicios del XIX, los gérmenes de la doctrina eslavófila polaca y de sus corrientes paralelas no fueran perceptibles en la obra de J. Lelewel, A. Mickiewicz, S. Trembeck, J. P. Woronicz, S. Staszic, S. Krasinski y J. M. Hoene-Wronski, entre otros. Señala

Górski que los eslavófilos polacos raramente confesaron un abierto paneslavismo, pero que intentaron disminuir el antagonismo con los rusos propagando la idea de la solidaridad eslava, del mesiánico papel desempeñado por los eslavos en la historia de Europa y hasta de la misión eslava universal en beneficio de la humanidad. Por otra parte, en Polonia se desarrolló un identitarismo democrático, como en el caso de Lelewel quien, a diferencia de Karanzim, destacó los principios republicanos y no autocráticos en la historia de las naciones eslavas (Christoff 1970, 88-89).

De hecho, Josef Szaniawski, en 1808, con un tenor muy herderiano, afirmaba que “las normas derivadas de otras fuentes, llevan al aniquilamiento de esta individualidad innata de la nación y la transforman en un conglomerado sin carácter propio”. Aquellos que pretenden aplicar modelos originados en alguna otra nación, agregaba, están en el error. Los polacos “debemos desarrollar las originales características propias de nuestra nacionalidad y remover de ella el destructivo orín de la influencia extranjera que se ha acumulado a lo largo de dos siglos” (...) “Debemos descartar también aquellas opiniones que han germinado bajo otros cielos tanto como han fallado en aclimatarse a éste, y desembarazarnos de todo aquello que es útil sólo para un sistema extranjero” (citado en Jedlicki 1999, 21).

Según Górski (1994, 37), la búsqueda de una filosofía nacional polaca fue emprendida en la cuarta década del siglo XIX. Dicha filosofía, que intentó expresar y formar el carácter nacional, tuvo como antecesor a Maurycy Mochnacki, para quien tanto la filosofía como la literatura, eran un importante componente de la conciencia nacional. A Mochnacki le preocupaba el problema de la originalidad, aunque sin llegar al anhelo de un aislamiento intelectual, considerando que una gran posibilidad para la cultura polaca estribaría más bien en la diferenciación que en su condición derivativa. Se trataba del problema de creación original versus imitación, a propósito de lo cual insistía en que no bastaba con “pensar con la mente de otro”. Según Mochnacki el pensamiento polaco era todavía derivativo y carente de autonomía propia. La literatura y la filosofía polacas, afirmaba, debían ser una expresión de autoconciencia nacional y partícipes del diálogo paneuropeo. En ambas, la nación se reconoce a sí misma en su esencia. Puesto que se consagró a la búsqueda de la *Weltanschauung* nacional, obviamente la filosofía polaca no podía ser “deducida de la filosofía europea”.

Por otra parte, también existió un identitarismo eslavista y un paneslavismo entre los checos, al menos tan antiguo, sino más, que entre los rusos. Jan Kollár (1793-1852) propuso un eslavismo basado en las ideas de reciprocidad y de humanidad, inspiradas en Herder y Hegel. Asociando la nacionalidad con la religión y con la humanidad, presentó a la nación checa contribuyendo al desarrollo ético de la humanidad. Su paneslavismo apuntaba a evitar la “hungarización” de la nación eslava. En 1836 publicó un ensayo sobre la unidad cultural eslava, aunque ya antes, a comienzos de los 1820s, había emitido su poema *La hija de Eslovaquia*. Jan Bodnar (s/f) ha señalado que en el pensamiento de Kollár, el principio orgánico jugó un papel importante, que articulaba las partes y el todo, inspirándose en buena medida en Herder y Hegel. Los principios del proceso de desarrollo, la irreversibilidad y la dirección le ayudan a aplicar este principio organicista a los problemas nacionales, explicando la misión histórica de los eslavos y, dentro de ellos, también el de Eslovaquia. Kollár vio esto como un proceso inevitable que, fuera de dar libertad e igualdad de derechos a las oprimidas naciones eslavas, debía significar la obtención de mayores logros éticos, la realización de la humanidad en tanto que tal. Las naciones eslovacas son organismos constituidos por estructuras tribales, una parte de las cuales es Eslovaquia: “Sólo dentro de una totalidad eslava unida pueden sus componentes existir, prosperar y desarrollarse. Consecuentemente nada, sino nuestra solidaridad podrá mostrarnos la grandeza de nuestro destino entre las naciones y los siglos: ello unificará y elevará las fuerzas de nuestra nación, proveyendo confianza y valentía a las tribus individuales, las que osarán a pensar liberalmente y actuar en el seno de una gran nación”. El objetivo de la “magiarización” (hungarización) es, sin embargo, la liquidación de la especificidad nacional eslovaca, mediante la asimilación de los eslovacos dentro del estado húngaro.

Frantisek Palacky (1798-1876), historiador, teórico de la literatura y político, fue uno de los fundadores del Viejo Partido Checo. Su visión de la historia de su pueblo era concebida románticamente como una secular oposición entre los eslavos (como principio de la fuerza ética) y los germánicos (absolutistas, autoritarios y representantes de la fuerza bruta)¹⁷. Más adelante,

¹⁷**Ética y estética versus fuerza.** Existe una cierta similitud entre Palacky y el uruguayo José Enrique Rodó, quien planteaba la oposición entre la América Latina, orientada hacia la ética y la estética en oposición a la Sajona dedicada al

esta tenencia eslavista continuó expresándose sobre el pensamiento checo y eslovaco. El programa ideológico fue planteado por Ludovico Stur en su trabajo *Los eslavos y el mundo futuro*. La crítica de Stur hacia Occidente y hacia el imperio ruso-eslavo, se transformó en la plataforma para las ideas eslovacas acerca del mesianismo. Sus más importantes propagadores fueron personas significativas en el revivalismo nacional eslovaco (Ver Bodnar *s/ff*).

Ludovico Stur (1815-1856) estudió en Halle donde recibió también las ideas de Herder y Hegel; fue líder del revivalismo eslovaco del siglo XIX, y creador del idioma eslovaco estándar. En los años 1830s se hizo oír una nueva generación formada en Bratislava donde, en 1829, se había creado la Sociedad para el idioma y la literatura eslovacos, que operaba sobre a base de las ideas de Kollár. Stur y otros de su generación, convencidos que el idioma usado por la iglesia protestante había llegado a ser incomprensible para la gente común, propusieron la creación del idioma checoeslovaco unificado. En 1843, Stur y sus amigos decidieron codificar el idioma eslovaco estándar usado posteriormente y, en 1845, comenzaron a publicar el *Periódico Nacional Eslovaco*, escrito en el nuevo idioma estandarizado. Allí fueron paulatinamente elaborando un programa político: los eslovacos son una nación, tienen derecho a su propio idioma, cultura, escuelas y particularmente autonomía política al interior del Imperio Húngaro. Desde aquí, pronto se transitaría hacia un amplio paneslavismo que incluyera la cooperación con Rusia. En 1848, Stur y sus colegas prepararon el Congreso eslavo que se realizaría en Praga, e iniciaron los trabajos para el establecimiento de la Liga Eslava, destinada a la cooperación mutua.

Los autores de esta primera hornada eslavófila se diferenciaron en algunos aspectos. Karanzim fue más rusófilo que eslavófilo y, por cierto, ortodoxo; Kollár fue protestante, eslavista y paneslavista y no rusófilo; Szaniawski fue un identitario abstracto, a lo Herder, y católico. La nueva generación que apareció en Rusia en los 1830s, que ha sido señalada históricamente como la que formuló la oposición occidentalismo / eslavismo u occidentofilia / eslavofilia, intentó universalizar la oposición a la manera de Kollár,

comercio y la industria. Algo similar ocurrió con el neerlandismo sudafricano (Ver nota **Latinismo y neerlandismo**). En estos casos la oposición frente al materialismo del centro fue más bien laica, en el pensamiento asiático esta oposición frecuentemente se presentó como religiosidad versus materialismo.

inspirándose más en el idealismo romántico alemán, pero enfatizando completamente la dimensión ortodoxa eslava, como si los rusos de la franja Petersburgo-Moscú-Kiev fueran los únicos o verdaderos eslavos, aquellos que detentaban legítimamente su espíritu o identidad.

3.3. Fue durante 1830-1840s que maduró una **formulación clásica de la disyuntiva**, que se expresó en el seno de una generación educada y suficientemente numerosa, con formación filosófica y científica sólidas, principalmente inspirada en la filosofía alemana y en el pensamiento ilustrado y socialista francés, generación que permitió constituir grupos y redes por donde circularan ideas más o menos fluidamente. Aquí se desarrollaron nuevas tendencias, autónomas respecto del Estado, afirmadas parcialmente en los “círculos”, en las universidades, en las academias, en la masonería, incluso en sectores militares y en una sociedad civil que poseía ya alguna densidad.

Pocas veces dos tendencias como el eslavismo y el occidentalismo rusos han sido más claramente anverso y reverso de una misma realidad. De situaciones intelectuales, sociales, etáreas y geográficas comunes, los eslavófilos y occidentalistas de 1830s/40s -y hasta los 1860s-, polemizaron y evolucionaron unos con relación a los otros, sin que sus contactos hayan sido puramente endogámicos. En ese sentido, se trata de un ámbito privilegiado para detectar las polémicas de la intelectualidad periférica, pues pocas veces estuvo más clara la disyuntiva (o la dialéctica) entre *ser-nosotros-mismos* o *ser-como-el-centro*.

Una mirada algo estereotipada y simplista ha pretendido cartografiar la realidad intelectual rusa de los 1830s, poniendo énfasis en la existencia de tres círculos en los que se concentraba la joven intelectualidad. Una intelectualidad que se renovaba, profesionalizaba, laicizaba, superando los ámbitos de la corte o la iglesia, localizándose principalmente en la Universidad de Moscú y su entorno. Luís Pasamar (1978, 147ss) señala que, en los años que median entre 1830 y 1840, se manifestó en Rusia, particularmente en los salones de la aristocracia moscovita, una serie de pensadores que se sitúan al margen de la ideología eclesiástica -pensamiento oficial del sistema- y tratan de dar cuerpo a un humanismo estético que sirva de fundamento a una concepción global del mundo. La idea fuerza de ese movimiento se caracteriza por su empeño de secularización del pensamiento. En su mayoría, estos hombres habían recibido una educación

universitaria impregnada de pensamiento teológico y estaban familiarizados con la filosofía alemana y francesa.

Uno de estos círculos era el de N. Stankevitch y sus amigos, entre los que se encontraba Belinsky y M. Bakunin, quienes se basaban en la filosofía alemana, especialmente en Fichte, Schelling y Hegel. Nicolás Stankevitch, al igual que el joven Bakunin, se interesó poco por la política, pero sus ideas filosóficas fueron fiel reflejo del pensamiento hegeliano. En este círculo se tenía la convicción de que, bajo Nicolás I, era inútil esperar nada razonable en el plano político-social. Por eso se refugiaron en el mundo del pensamiento puro. Pensaban que era suficiente resolver los problemas a nivel teórico e interior, para obtener la paz del alma (1978, 147ss). El segundo círculo era el de Herzen y los suyos, entre los que se encontraba N. Ogarev, que se inspiraba en la tradición revolucionaria y el socialismo franceses, fundamentalmente en Saint-Simon. El tercero era el de los eslavófilos, que rechazaban la cultura occidental y deseaban hacer hegemónico lo específicamente ruso, aunque también se inspiraran en Hegel y Schelling. Esta inspiración común es más significativa en este caso pues, como en pocos, retrata que el dilema planteado en la disyuntiva periférica es la cuestión clave, aunque se hayan leído y se sigan los mismos autores. En otras palabras, los mismos autores alemanes inspiran a todos, pero sirven de agua para dos molinos distintos. En realidad, estos tres círculos representaban dos posiciones clave: occidentalistas y eslavófilos¹⁸.

¹⁸**La amplitud del escenario intelectual ruso.** Esta cartografía de la intelectualidad rusa peca de extremadamente parcial. No se está viendo sino el círculo de los íntimos, como si la amplia Rusia se redujera a 10 jóvenes o poco más, de 25 a 30 años, que habían leído poco, viajado menos y casi no visto del todo la amplitud de lo humano y de sus manifestaciones eidéticas. Esta visión universitaria y moscovita de la intelectualidad rusa, que se realizó en la disyuntiva entre occidentalistas y eslavófilos, que según I. Berlin fue el debate crucial que dividió a todos los rusos educados en el siglo XIX (1992, 330), teniendo la originalidad de mostrar la aparición de una nueva generación y de un nuevo tipo de intelectualidad: universitaria, romántica y más o menos laica, sin embargo, recortó extremadamente la producción eidética del imperio. En el marco de una tarea de relevamiento de la eido-diversidad, este asunto adquiere particular significación. En el imperio ruso de la primera mitad del siglo XIX existían algo más que esos 3 círculos de intelectuales. Por ejemplo, esa visión convencional no deja ver a A. Pushkin (1799-1837), que publicó numerosos ensayos sobre literatura y sociedad, ni en general a quienes en Petersburgo o Kiev representan otras trayectorias eidéticas, incluso asociadas a esta misma problemática, como el mismo Karanzim. Esta visión de las cosas es, por otra parte, muy “eslavista”, pues no deja ver a la intelectualidad de

La eslavofilia clásica se desencadenó como reacción ante dos obras. Por una parte, respecto a la obra de fuerte carácter centralitario, aparecida en el mismo ecosistema (la *Carta Francesa* o *Carta Filosófica*, de P. Chaadaev); y, de otra, frente una obra venida del centro con alto contenido descalificador para la intelectualidad de la región: *Rusia en 1839*, del francés Astolfo de Custine.

Sintetizando las posiciones del pensamiento eslavófilo, puede elaborarse una suerte de paradigma que, sin ser un mínimo común, está conformado por las ideas más recurrentes, aunque no necesariamente compartidas por todos ellos durante todas sus vidas. La eslavofilia, por lo demás, evolucionó con el tiempo y sufrió (o gozó) de tendencias y tensiones. Los autores más importantes fueron Ivan Kireevsky (o Kireyevsky), Aleksey Jomiakov (o Khomiakov o Xomjakov), y los hermanos Konstantin e Iván Aksakov. Estas ideas recurrentes son: que existe una originalidad rusa y superior a Occidente; que la originalidad rusa se expresa en la Iglesia Ortodoxa, en la comunidad campesina, en la antigua asamblea popular que, como señala Isaiah Berlin (1992, 330), la constituye en un organismo espiritual y social aún no corrompido, vinculado por impalpables nexos de amor común, piedad natural y reverencia a la autoridad, a las que la aplicación de las formas e instituciones artificiales y ‘sin alma’ de Occidente,

procedencia turca o aquella que funcionaba en los espacios islámicos y que posteriormente adquirió sentido en otras trayectorias eidéticas, como el jadismo (djadidismo, jadidismo), como el eurasismo, o el pan-turanismo. Intelectualidades que, como ésta por otra parte, estaban discutiendo a su manera la disyuntiva ser como el centro o ser nosotros mismos. Thaden (1964, 22ss) destaca una variedad de “nacionalismos conservadores”, entre los cuales, uno es el que componen los eslavófilos, aunque pueden destacarse varios grupos intelectuales que sostienen la “nacionalidad oficial”. Pero todavía Thaden se está refiriendo a Petersburgo, Moscú o sus alrededores. Es posible adentrarse un poco más en los territorios del imperio, hacia el Este, hacia la región de Kazan, donde estaba madurando el jadismo, por esos mismos años, inspirado en la obra del reformador islámico *Abdunnasir al-Kursavi* (1776-1812), quien se había formado en Bujara y había escrito hacia 1800; o hacia el Sur y Sur-orienté, hacia Ucrania y el Cáucaso, Georgia, Armenia y todavía más, alejándose de los territorios eslavos, hacia Azerbaiyán. Allí había pensamiento. Nada se dice en estos trabajos, por ejemplo, de los ucranianos del movimiento romántico de Kharkiv (la Universidad de Kharkiv se fundó en 1805) ni la Hermandad de los Santos Cirilo y Metodio, que fue suprimida en 1847, donde hubo por lo demás afinidades paneslavistas (Para mayor información sobre este asunto ver la nota **También el terremoto de la Guerra de Crimea**).

había hecho y seguiría haciendo grandes daños¹⁹. Además, debía afirmarse o profundizarse en una forma de vida tradicional y campesina, defendiendo la *obschina*, la comuna rural. La doctrina de la comunidad o del comunismo (sobornost) representaba una unidad orgánica o integración, una necesidad de cooperación entre el pueblo a expensas del individualismo, destacándose incluso que, en este marco, se habían desarrollado ancestralmente prácticas democráticas intrínsecas a la experiencia rusa, que consideraban única. En consecuencia, debía rechazarse la importación de costumbres (en el amplio sentido), particularmente lo realizado a partir de Pedro el Grande, puesto que tal tipo de importación, había traído la degradación moral, y el sistema de burocracia meritocrática había despertado la ambición. De hecho, sostenían, Rusia había pagado demasiado caro el deseo de transformarse en una gran potencia debiendo promoverse la vuelta a las raíces y la inspiración en la propia realidad, oponiéndose vehementemente a que Rusia siguiera el camino de Occidente. Particularmente debía favorecerse el respeto al gobierno, a la ley y oponerse a las restricciones del poder del zar, aunque hubo quienes abogaron por la libertad de palabra, pensamiento y conducta. Progresivamente, los eslavófilos se fueron haciendo paneslavistas, particularmente luego de la guerra de Crimea, a mediados de los 1850s²⁰.

¹⁹**Identitarismo y conservadorismo.** Uno de las limitaciones mayores de los primeros identitarismos en Rusia, sobre todo el moscovitismo, pero también en buena medida el primer eslavofilismo, es que fue muy reaccionario. Fuera de resaltar en pocas ocasiones la necesidad de mayor derecho de expresión o la abolición de la servidumbre, fue tibio e incluso renuente a las reivindicaciones progresistas, lo que llevó muchas veces a identificar identitarismo con conservadorismo, tradicionalismo e incluso posición reaccionaria. Habría que esperar décadas para que apareciera un identitarismo progresista, como la posición moderadamente identitaria de Herzen, luego de su desilusión de Francia y su recuperación de la *obschina* como núcleo de un socialismo autóctono, cuando lanzó sus lemas “hacia el pueblo” y “tierra y libertad” en los 1850s o el, también moderado, identitarismo *narodnita* de N. Mikhailovsky a fines de los 1860s.

²⁰**También el terremoto de la Guerra de Crimea.** A este respecto debe destacarse que esta guerra, como terremoto extra-eidético, generó una conmoción o un remezón psico-intelectual que motivó la aparición de nuevas posiciones eidéticas. El paneslavismo fue correlativo al panislamismo, al pan-turanismo y al pan-turquismo, que aparecieron en el imperio otomano, impulsados por súbditos del zar, que habían salido de los dominios, pues no pertenecían ni a la etnia ni a las regiones dominantes. Este hecho señaló una pista de investigación, que permite recorrer otras evoluciones intelectuales y

Puede, análogamente, construirse un paradigma occidentalista. Quienes más contribuyeron a su formulación fueron: Piotr Chaadaev, Aleksandr Herzen y Vissarion Belinsky. Éste afirmaba hacia 1830: La historia de Europa revela muchas realizaciones y es vana pretensión nacionalista creer que Rusia tenga algo que ofrecer al lado de aquello. Los eslavófilos, con su pasión por las costumbres y tradiciones rusas, no tienen más que vanidad y engaño (Glosado en Berlin 1992, 313-314).

Asumiendo una aproximación a la realidad más bien racionalista y frecuentemente agnóstica antes que emocional o mística, postularon que Rusia se encontraba en el atraso y la opresión de un régimen despotismo semiasiático que no promovía la justicia social ni la libertad individual; que la cultura rusa no había aportado casi nada significativo a la humanidad²¹ y que, por tanto, Rusia debía aprender del Occidente tecnológicamente progresivo, de sus artes, ciencias y formas de vida civilizada; que existía, sin embargo, esperanza, pues desde Pedro el Grande se había tratado de superar esta situación, introduciéndose elementos occidentales, cosa que debía continuarse y profundizarse.

que apuntan en grado importante a la formación de bloques culturales y a la proto-teoría del choque de civilizaciones: intelectuales eslavos y musulmanes (secularizando luego la oposición, serán eslavos y “turanos”) cerraron filas para luchar contra el enemigo cultural, que se ha manifestado en la Guerra de Crimea. Son particularmente relevantes los emigrados de etnia turca, desde imperio zarista hacia los dominios otomanos, porque ellos mostraron precisamente la búsqueda de un pan-turquismo que lograra aglutinar a sus pueblos (quienes hablan la lengua) contra la amenaza de Rusia y de la identidad eslava dominante en el Imperio. Fueron los casos de Ismail Gasprinski, tártaro de Crimea, quien fundó una revista en 1883 a través de la cual promovió la necesidad y urgencia de la unidad lingüística, cultural y de acción de los turcófonos. Gasprinski formuló a un primer diagnóstico de los problemas que aquejaban al disperso mundo turcófono, llegando a ser el primer teórico del pan-turquismo.

²¹**Aportes a la humanidad.** En el capítulo anterior se aludió abundantemente a la lucha por la imagen, a las políticas de la imagen, en relación a las acusaciones y sentimientos de haber aportado poco y nada a la historia de la civilización, de la ciencia o de la ilustración. El caso de la intelectualidad rusa de estos años es similar al caso de la española de unas décadas antes. Este problema se fue haciendo común a las intelectualidades de otras regiones semi y periféricas, siendo luego retomado por algunas intelectualidades asiáticas. Todavía en el siglo XXI las intelectualidades se miden por sus aportes a la cultura, la ciencia y la tecnología, y las dominantes habían establecido sistemas de medición muy rigurosos que les permitían concebir las maneras de mantener su predominio.

3.4. Estas ideas se expresaron de forma muy patente a través de algunas polémicas en torno a las cuales se expresó la intelectualidad rusa. A. I. Koshelev, cuenta en *Zapiski* (Berlín 1883, 75) que “había ardientes discusiones históricas y teológicas en las que tomaron parte Chaadaev y Jomiakov, entre otros. Chaadaev afirmaba con mucho énfasis que la historia de Rusia era vacía y carecía de todo significado y que nuestro único camino hacia la salvación pasaba por la total y absoluta participación en la civilización europea. Uno puede fácilmente imaginar como tales opiniones no debían quedar sin objeciones de parte de Jomiakov” (citado en McNally 1966, 75). Estas polémicas se dieron, en gran parte, en el marco de la conceptualización hegeliana, en la afirmación o la negación de las propuestas del filósofo alemán que tan fuertemente impactó a unos como a otros y que, en todo caso, fue quien más contribuyó al rayado de la cancha sobre la que jugarían ambos contendientes. Fueron numerosos los puntos de discordia entre unos y otros, y podría pasarse revista a muchas temáticas relevando las oposiciones. Baste con señalar unas pocas, en relación a las cuales estas oposiciones se hicieron patentes.

Una de éstas fue la polémica **sobre la historia rusa**, que se produjo a fines de los 1830s y durante los 1840s, siendo los protagonistas P. Chaadaev y A. Jomiakov. Esta discusión, detonada por un trabajo del primero, se dio en el marco de varios problemas que interesaban a esta intelectualidad y donde se produjeron algunas de las formulaciones más acabadas de los recurrentes motivos periféricos. Estos mismos asuntos se estaban planteando en otras partes del mundo, pero fueron los eslavos quienes alcanzan las formulaciones más elaboradas al respecto. La provocación fue la *Carta filosófica* de P. Chaadaev (1794-1856), publicada en 1836, varios años después de su redacción. El mensaje principal de la *Carta* era el necesario contacto de Rusia con Europa, insuficiente hasta el momento e imprescindible hacia el futuro. En este marco se desarrollaba un conjunto de ideas respecto a que el nivel más alto alcanzado por la cultura europea se debía: a la importancia social que había tenido allí la iglesia occidental, cosa que no había ocurrido en Rusia, no teniendo influencia ni continuidad social o cultural; a que la historia de Rusia estaba marcada por una serie de quiebres con su propio pasado; al hecho de que la cultura rusa era superficial al ser producto de importación; que en la Rusia antigua no había tenido desarrollo social espontáneo, lo que lo hacía un país diferente al no contar con gran pasado, ni con las virtudes de un pueblo maduro. Tampoco

había realizado significativas contribuciones a la cultura mundial y, mientras el mundo se movía hacia la libertad, Rusia caía en la injusta servidumbre. Para avanzar, Rusia debía estudiar la realidad de Europa adaptando esos ejemplos a las condiciones propias (Ver Walicki 1977, 6).

Por su parte, Jomiakov, discutía algunos de estos asuntos en su artículo *Opinión de los extranjeros acerca de Rusia* sosteniendo que ella podía incluso salvar a Europa de sí misma, de su revolución y de su secularismo, a condición que tomara de Europa lo mejor de Occidente. Reconocía los aportes de Europa y la necesidad de que Rusia los adoptara para sí, pero, a la vez, preservando y revitalizando las nativas y ortodoxas costumbres cristianas típicamente rusas. Valoraba aspectos de Occidente, cuestionando la moral presente detrás de esa civilización. Se preguntaba por las características del pueblo ruso, su pertenencia o no a Europa y si, acaso, Rusia podía imitar dicha civilización o debía concentrarse en su propia identidad, entendida en relación a la Iglesia Ortodoxa y a la forma de organización campesina. Todo esto lo articulaba a la pregunta por el aporte a la cultura mundial y lo que debía ser el aporte ruso en el futuro²² (Walicki 1977, 9-10). Radicalizando la oposición, Iván Kireevski (1806-1856) tomaba la idea de “unidad”, que Hegel criticaba como oriental por bloquear el desarrollo del espíritu, reivindicándola por encontrarse a la base de la diferencia rusa, precisamente porque la influencia de la teología griega impedía que Rusia fuera permeada por el negativo racionalismo occidental (Siljak, 2001).

Otra polémica se focalizó en **Pedro el Grande y la condición asiática de Rusia**. Polemizar sobre la historia de Rusia y sobre las relaciones con/en Asia significaba, en ese contexto, polemizar también sobre la figura de Pedro, sus políticas y, por cierto, sobre las proyecciones de ellas. Ana Siljak (2001) destaca que Aksakov buscaba evidencia contra el europeísmo ruso en la historia, desafiando las visiones de Soloviev. En primer lugar, rechazaba la idea que en la Rusia antigua hubiera elementos de cultura europea. Postulaba que la cultura europea en realidad había sido importada por Pedro I, y que fue en ese momento cuando Rusia abandonó su

²²**La construcción de una sociedad nacional y de una cultura mundial.** Como percibirse el planteamiento de Jomiakov aborda una cuestión muy parecida a la que venía inquietando a ibero-americanos desde hacía ya décadas: qué se había aportado a la humanidad y que se podía o debía aportar. Ello, por cierto, se pensaba en relación a un modelo ideal de humanidad que era parte de la discusión respecto a la sociedad que se apuntaba a construir.

verdadero camino, transformándose en esclava de la imitación de Occidente. Ese paso, dado en el siglo XVIII, había marcado superficiales características europeas y hacía creer a la gente que Rusia podía llegar a ser un estado europeo más.

Por su parte Belinsky, admitía que antes del reinado de Pedro, Rusia no formaba parte de Europa, pero no aceptaba que Rusia fuera esencialmente parte de Asia. Pensaba que la cultura rusa no contenía ni la sensualidad, la pereza, o el misticismo. La ocupación tártara de los siglos XIII y XIV plantó los elementos asiáticos en lo que era una nación europea. Con Pedro, Rusia comenzó a volver hacia lo europeo, rompiendo con los elementos del “monarquismo chino-bizantino”. Quedaba, no obstante, todavía camino para que Rusia abrazara su destino europeo, continuando su trayecto de reforma y progreso. La cuestión para Belinsky era como ser completamente “europeo-rusos y rusos-europeos”. La futura europeización de Rusia se afirmaría en el poder del cristianismo ruso. Sin ser creyente, pensaba, con Hegel, que la llegada del cristianismo a Europa era responsable de todo lo noble y bueno en el carácter europeo. El respeto por el individuo venía supuestamente del Nuevo Testamento, de la idea de la igualdad de todos ante el juicio de Dios. El cristianismo había dado a Europa el poder de triunfar sobre el resto del mundo. Rusia era inmune a la influencia asiática debido a su fe cristiana. El cristianismo aseguraría la entrada de Rusia en Europa.

Rusia considerada como provincia asiática que debía occidentalizarse o Rusia como región eslava-ortodoxa que debía profundizar en su identidad, fueron dos maneras de ver la realidad y mirar el futuro. Lo asiático despreciado por tártaro-autocrático o bien como diferente de lo eslavo-cristiano, hizo que ninguno de los dos grupos viera ello como positivo. Esta versión sobre lo asiático de Rusia se proyectó sobre la discusión en torno a Pedro como un “europeista des-asiatizante”.

Ana Siljak (2001) se ocupa de los autores que se referían a la lucha de elementos europeos y asiáticos al interior de la cultura rusa, como el caso de Soloviev, quien interpretó la historia de Rusia como la lucha entre los remanentes asiáticos y la emergencia de lo europeo, que luchaba por instalarse y desarrollarse. Algo similar ocurrió con las ideas de Herzen, quien se refirió a algo eternamente asiático en el alma rusa, algo de femenino, como carencia de esa energía e iniciativa que se encuentran en los países europeos, por eso los rusos necesitaban ayuda desde el exterior para desarrollarse en tanto que europeos. Pero Herzen expresaba

su confianza en los elementos europeos que se hallaban en la cultura rusa y cuya energía vencería la pasividad asiática. Por su parte, Sener Akturk (2005) destaca un conjunto de autores rusos del siglo XIX que se refirieron a la pertenecía o no de Rusia a Asia, tanto como al papel que Rusia jugaba en la relación Asia-Europa. Karamzin concebía a Rusia como frontera de Europa, como lo era España, pues había contribuido a civilizar a los salvajes no europeos de las estepas. Soloviev, por su parte, concebía a Rusia como destinada al trabajo de expulsión de los nómades asiáticos desde Europa, ganando esos territorios para la superior cultura sedentaria europea. Orlov, Muraviev, Lunin, Turgenev, y otros decembristas, también albergaban la idea que Rusia se definía por su oposición a las culturas asiáticas de los pueblos turcos y musulmanes. P. Chaadaev, como se ha visto, pensaba que el atraso de Rusia se debía, en buena medida, precisamente a los factores orientales, a las influencias de tártaros, mongoles y turcos. Así y todo, Rusia estaba más cerca de Occidente que de Oriente y, sin duda, su gran tarea era occidentalizarse más, hacerse parte de Europa, abandonando su herencia (rémorra) oriental, atrasada. Incluso cuando Jomiakov afirmaba el carácter oriental de Rusia, no lo hacía considerando alguna cercanía o parentesco con los pueblos turcos o musulmanes, sino que lo hacía asumiendo que los eslavos no eran asiáticos sino la quintaesencia de los pueblos europeos, no contaminados por la esclavitud que habían sufrido otros eslavos más hacia oeste, a manos de los romano-germanos.

Otra fue la polémica en torno **al campesinado y la aldea**. Discutiendo si acaso habría una cultura comunitaria original de solidaridad e integración, Jomiakov rechazaba la ciega imitación de Occidente y criticaba la inminente emancipación de los siervos, enfatizando la libertad espiritual (sobornost) y la misión histórica específica de Rusia pues, mientras Occidente había sido construido sobre la coerción y la esclavitud, Rusia se fundó y se mantuvo por el consentimiento, la libertad y la paz. Para referirse a esto, se elaboró la doctrina de la “sobornost”, acuñada por Ivan Kireevsky y Aleksey Jomiakov, como unidad orgánica o integración, donde primaba la cooperación entre la gente a expensas del individualismo, ello debido a la religión ortodoxa e, igualmente, a la tenencia de la tierra por pequeñas comunas agrícolas fundadas en la propiedad común. Para los eslavófilos, era un artículo de fe que la comuna campesina, la obschina, era la forma endógena de vida política y espiritual. “La comuna es la unión del pueblo que expulsa su egoísmo y renuncia a su personalidad. Se trata de una

expresión del consenso colectivo, un alto acto cristiano de amor” escribía Konstantin Aksakov. Cristiano y campesino eran palabras muy cercanas, así la comuna no era sólo una formación social sino también religiosa que contenía las cualidades prístinas de la sagrada Rusia. Sobre esta base se marcaba la oposición entre el pueblo (el campesino) y lo público, aquella parte educada y occidentalizada de la sociedad. La tierra y el Estado eran opuestos, como lo moral y lo inmoral, por lo que el pueblo, con su verdad profunda, debía resistir la contaminación proveniente desde el Estado contaminante, con su derecho apenas externo. Kireevski rechazaba las ideas del racionalismo, el secularismo y el liberalismo de Occidente, concibiendo a Rusia como una nación que, por joven era todavía atrasada, y que no estaba en condiciones o en posición de imitar a Europa (ver Paramonov s/f).

3.5. Estas ideas se proyectaron en variadas expresiones en la historia eidética de Rusia, siendo el terruñismo una de éstas. Inseparable de la disyuntiva entre eslavofilismo y occidentalismo, incluso como una continuación dentro de esta misma polémica, debe entenderse la aparición del “terruñismo”, movimiento literario que se articuló entre fines de los 1850s y los 1860s, en torno a los periódicos *Vremya* (1861-1863) y *Época* (1864-1865), editados por los hermanos Fedor y Mijail Dostoievsky, A. Grigorev, y N. Strakhov, en Petersburgo.

Dostoievsky se inspiró en buena medida en Gregoriev. Éste, muy cercano al planteamiento de los eslavófilos, acentuaba el organicismo de las sociedades (de la rusa en particular) considerando la presencia del pensamiento occidentalista y sus teorías abstractas que parecían derivadas de leyes universales, como incapaces de dar cuenta de las especificidades. No apreciaba en los eslavófilos su carácter conservador, aunque sí, en cambio, la capacidad que poseían de apreciar la unidad entre pensamiento y vida (ver Sarah Hudspith 2004, 39-40).

La tesis principal del terruñismo, de acuerdo a la formulación de F. Dostoievsky y de A. Grigorev, apuntaba hacia una suerte de conciliación entre las propuestas de eslavófilos y occidentalistas de las décadas anteriores o, si se puede decir así, entre una cultura rusa-eslava-popular y una cultura rusa-occidentalizada-ilustrada. Los terruñistas pensaban que el futuro de Rusia dependería de la capacidad de armonizar las diversas propuestas culturales, armonizando simultáneamente los grupos sociales que las sustentaban, para lo cual debía unirse el pueblo y la nobleza.

Asumían la existencia de un gran hiato entre la gente no educada y la educada, pero la gente educada había perdido la “verdad”, el “espíritu del pueblo”, a la vez que insistían en la universalidad del carácter ruso, es decir, la sabiduría para asumir el pasado como nación.

De este modo, los terruñistas no rechazaban las reformas petrinas, que habían contribuido a ubicar a Rusia en el mundo, como tampoco sostenían que las clases educadas se hubieran hecho extrañas a la nación. Asumían, sin embargo, la existencia de una tensión que debía ser resuelta uniendo la fraternidad popular con la universalidad de los educados (ver Bartle 1998). Puede decirse que, en este afán conciliador, pensaban que cada una de las posiciones encontradas podía beneficiar a la otra, aunque su mensaje estaba claramente destinado a la clase educada, que debía acercarse al terruño (ver Sarah Hudspith 2004, 38). Esta reconciliación se daría principalmente en la medida en que la clase educada volviera a lo propio, a los valores del pueblo, sin por ello renunciar a su cultura occidentalizada. Este encuentro con el terruño restauraría la unidad orgánica de la sociedad rusa (Thaden 1964, 73).

En esto había, por otra parte, la intención de unir a Oriente y Occidente, cosa que puede ubicarse como un antecedente del eurasismo, concibiendo a Rusia como una tercera opción de síntesis entre ambos extremos. En tal sentido, la originalidad rusa, que seguía siendo una preocupación para los terruñistas, no se jugaba tanto en un pasado o en una tradición diferente, sino en la mirada hacia un futuro de síntesis. Continuando con la trayectoria alemana y hegeliana que había marcado el pensamiento de las décadas anteriores y que había marcado principalmente esta disyuntiva en ambos bandos, los terruñistas innovaban respecto de la versión esencialista de los eslavófilos, argumentando que era hacia el futuro donde se iría realizando gradualmente la nacionalidad rusa en una suerte de autoconciencia nacional. En lo cual coincidían, por otra parte, con algunos de los eslavófilos posteriores, como Aksakov y Leontiev. Claramente menos aristocratizantes que los eslavófilos y asumiendo una visión mucho más amplia del pueblo ruso, pensaban que la emancipación de los siervos en 1861 era un hito que facilitaría la reconciliación (reencuentro) de sectores sociales divorciados, no como lucha de clases sino como experiencias o concepciones de la realidad (ver Olga Edelson s/f).

3.6. Otra de las proyecciones de la tensión entre eslavofilia y occidentalismo puede advertirse en la discusión sobre filosofía producida en Polonia, entre Karol Libelt (1807-1875) y Bronislaw Trentowski (1808-1869), identificándose el primero con una posición nítidamente identitaria y, el segundo, con una marcadamente centralitaria.

E. Górski (1994, 38-39) ha señalado que Libelt identificó la corriente principal del pensamiento romántico polaco como “filosofía eslava”, planteando que la poesía romántica polaca era una fuente, un profético presentimiento de la filosofía nacional y que, en consecuencia, los filósofos debían prestar oídos a los poetas y a la voz del pueblo rural y trasladar tanto ese lenguaje como esa cosmovisión al discurso filosófico. Sería esta empresa identitaria la que conduciría a la creación de una filosofía eslava.

Por su parte, con una aproximación de sello centralitario, Bronislaw Trentowski también apuntaba a la creación de una filosofía propia, aunque éste, afirma Górski (1994, 40), pretendía la síntesis del conocimiento empírico y especulativo, síntesis que sería llevada a cabo mediante una visión integral del mundo divino, que era lo máximo entre los pueblos eslavos, pero que no debía ser confundido ni con misticismo ni con éxtasis. Para él, los conceptos y mitos del pueblo no tenían valor filosófico alguno. Trentowski afirmaba que un pensamiento filosófico polaco no se haría posible sin una asimilación previa de toda la tradición de Occidente, advirtiendo que los polacos sólo serían capaces de inaugurar una nueva época en la filosofía universal en cuanto logaran occidentalizar completamente al país. De otro modo el atraso intelectual jamás sería superado.

4. Pensamiento latinoamericano romántico a mediados del XIX.

4.1. En América Latina fue hacia 1840, cuando se presentó la formulación madura de las propuestas centralitaria e identitaria, que se habían anunciado desde fines del XVIII, tanto en el pensamiento de los ilustrados como en el de los independentistas, dos grupos que se traslapan ampliamente, aunque no se identifican completamente. Estas propuestas aparecieron entre los argentinos de la generación de 1837, como Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, acompañados del mexicano José María Luís Mora; del chileno José Victorino Lastarria; Andrés Lama, uruguayo, todos preocupados

por la segunda independencia y la emancipación mental o la emancipación del espíritu americano.

Sarmiento, sobre todo, aunque también Alberdi (de 1850 en adelante), formularon con paradigmática y desusada radicalidad la posición centralitaria: debemos ser civilizados, es decir, ser como Europa, además porque los criollos somos europeos. Lo americano, propiamente tal, es indio y/o bárbaro. Esteban Echeverría, por su parte, esbozó la propuesta identitaria que fue radicalizada y reformulada en los 1860s, por Francisco Bilbao: es necesario pensar americanamente cuidándose de tomar modelos de otras regiones que, además de no corresponder a nuestra identidad, representan modelos reaccionarios. Las invasiones y rapiñas territoriales del centro, la consecuente desilusión de la civilización europea, así como el rechazo de los extremos de la posición centralitaria, fueron los factores que motivaron nuevas formulaciones identitarias. A diferencia del identitarismo que se esbozaba en el mundo eslavo (por la misma época o poco antes), marcadamente conservador en muchos puntos, el latinoamericano fue claramente progresista: pensamiento libre, democracia y república.

El concepto en torno al cual se expresaron estas posiciones fue la emancipación mental (ver Pinedo 2010), suerte de segunda independencia que debía producirse luego de un proceso de independencia que no se había realizado cabalmente, según pensaban numerosos autores hacia 1840, y cuya mejor continuación consistiría en un segundo paso: una emancipación mental o, como se decía también, la emancipación del espíritu americano, todavía cautivo de las creencias españolas. Entre otros, José María Luis Mora (1794-1850) -ha resumido Leopoldo Zea (1976, 93)- creía que era menester transformar los hábitos de los mexicanos si se quería que las reformas fuesen permanentes. Era necesario que toda revolución, si había de realizarse, estuviese acompañada o preparada por una revolución mental. “Es preciso para la estabilidad de una reforma, que sea gradual y caracterizada por *revoluciones mentales*, que se extiendan a la sociedad y modifiquen no sólo las opiniones de determinadas personas, sino las de toda la masa del pueblo” (Mora 1837, citado por Zea 1976, 93). Por su parte el uruguayo Andrés Bello (1817-1891), en 1838 indicó en *El Iniciador*, que “dos cadenas nos ligaban a España: una, material, visible, ominosa: otra no menos pesada, pero invisible, (que) está en nuestra legislación, en nuestras letras, en nuestras costumbres, en nuestros hábitos, y todo lo ata, y a todo le imprime el sello de la esclavitud y desmiente nuestra emancipación

absoluta. Aquella pudimos y supimos hacerla pedazos con el vigor de nuestros brazos y el hierro de nuestras lanzas: ésta es preciso que desaparezca también si nuestra personalidad nacional ha de ser una realidad” (citado por Bernardo 2011). Esteban Echeverría (1805-1851) decía al respecto en el *Dogma Socialista*: “La generación americana lleva inoculados en su sangre los hábitos y tendencias de otra generación. En su frente se notan las cicatrices recientes de la pasada esclavitud (...) el cuerpo se ha emancipado, pero su inteligencia no (2009, 95)”, puesto que, aunque “los brazos de España no nos oprimen, sus tradiciones nos abruma” (2009, 98).

4.2. Se ha mostrado la existencia de redes de la intelectualidad periférica en importantes ciudades del centro. Se ha visto cómo se relacionan los ilustrados latinoamericanos en Europa, los jesuitas en Italia (1780-1810), los emancipadores en Inglaterra (1800-1820) y más ampliamente románticos polacos, rusos, balcánicos e iberoamericanos en París (1840s). Se ha destacado allí la reelaboración de un pensamiento identitario, democrático, republicano antiimperial que permitió que **ideas originadas principalmente en el romanticismo alemán, reelaboradas por franceses, eslavos (polacos, checos, rusos) e italianos, pasaran a América Latina a través de lecturas y contactos personales** (E. Echeverría, F. Bilbao y Manuel Antonio Matta, entre otros) o sólo a través de lecturas (Sarmiento, Alberdi, Lastarria, Salón Literario de Marcos Sastre, Generación 1837, Generación 1842).

Coriolano Alberini (1934, 3-4) ha recordado que Herder era conocido por todos los filósofos franceses anti enciclopedistas, y que su *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1774) había sido vertida al francés en 1828 por E. Quinet. La obra alcanzó gran resonancia en París y V. Cousin fue uno de los más brillantes expositores de estas ideas en su *Introducción a la historia de la filosofía*, muy sonada en París. Ha recordado también que Echeverría, durante su estada ahí, debió conocerla y que fue difundida en Argentina durante el período romántico. Sarmiento vio las ideas herderianas de manera más o menos directa durante la proscripción. Bien se nota en Facundo donde la geo-psicogenia es de corte herderiano. Herder es mencionado por muchos escritores argentinos de esa época. Algunos lo conocieron directamente, otros sufrieron su influencia, pues existe un potente herderismo difuso, que penetra la obra de los más grandes escritores políticos franceses de aquellos días, tan conocidos por los emigrados. Andrés Bello se inspiró en Herder en su discurso

inaugural de la Universidad de Chile, y J. V. Lastarria hablaba de la acción de Herder en Chile.

Alberini contribuye a explicar, aunque parcialmente, el carácter progresista del primer identitarismo latinoamericano. Planteó (1934, 7) que “Quinet prologa la obra de Herder, atenuando la tendencia conservadora, de tal manera que en los medios intelectuales sudamericanos, en Chile por ejemplo, durante la proscripción, (tal fue el caso de Bilbao) influye más el prólogo liberal de Quinet, que Herder mismo”. Pero eso no es todo, en el pensamiento identitario algo más tardío, se advierten, además de los elementos del pensamiento alemán y del francés, otros provenientes del nacionalismo polaco, así como una recuperación de ciertos tópicos del pensamiento ilustrado latinoamericano.

Echeverría consideraba que los problemas sociales de Hispanoamérica no serán tan complicados como para necesitar de una solución ajena. Al contrario, son estas soluciones, las ajenas, las que establecen la complicación y la anarquía. “Siempre nos ha parecido que nuestros problemas sociales son de suyo tan sencillos, que es excusado acudir a la filosofía europea para resolverlos; (...) bastaría deducir (...) del ser de nuestro país unas cuantas bases o reglas de *criterio*, para poder marchar, desembarazados, por la senda del verdadero progreso. Apelar a la autoridad de los pensadores europeos es introducir la anarquía, la confusión, el embrollo en la solución de nuestras cuestiones” (2009, 51). “¿No puede invocar cada uno una autoridad diferente y con principios opuestos? ¿No se ha hecho eso desde el principio de la revolución? ¿Y ni nos hemos entendido, ni nos entenderemos en esta nueva torre de Babel?” (2009, 51). La recurrencia a autores extranjeros²³, según Echeverría, conducía a confundir las cosas y a no comprender la realidad ni a manejarse criteriosamente en ella.

²³**Salones literarios, librerías, tertulias y asociaciones.** En el “Salón Literario”, en la librería de Marcos Sastre, se leía a Saint Simon, Fourier, Leroux, Lamennais, Lerminier, Michelet y Cousin, como también a Hegel, Savigny, Fichte, Goethe, Herder. De manera que, para concretar su proyecto de nación, los románticos argentinos pertenecientes a la generación de 1837 se apoyaron en las traducciones y elaboraciones analíticas que sobre el movimiento romántico realizaron Fichte, Savigny, Degerando, Ballanche, Lerminier, Michelet, Mazzini; escritores, políticos y pensadores permeados por el pensamiento historicista alemán, no obstante, las divergencias ideológicas y políticas que guardaban entre ellos. En 1838 se ordenó la clausura del Salón Literario de Marcos Sastre, y entonces Echeverría fundó y presidió la “Asociación de la Joven Generación Argentina”, luego “Asociación de Mayo”, inspirada en las agrupaciones carbonarias italianas, como la “Joven Italia” de G.

4.3. Alberdi escribió durante los 1830s e incluso durante los 40s con un claro perfil identitario, que se fue modificando y siendo suplantado por una propuesta centralitaria, durante los 50s. Alejandro Herrero (2006, 3) ha mostrado como Alberdi convivía con el mismo problema que se formulaban numerosos autores europeos, el de constituir un Estado sobre una nacionalidad pre existente. Para decirlo con sus propias palabras de matiz romántico: era necesario conquistar una nacionalidad, una civilización propia, una filosofía nacional. Alberdi no sólo tomaba aquella identidad americana asociada a la libertad y opuesta a la tiranía española, sino que a esto agregaba la necesidad de emancipar la cultura americana de las costumbres heredadas de España. La cultura propia crearía sujetos modernos, aptos para elegir buenos gobiernos. Y el escenario porteño estaba preparado para recibir al menos parte de este discurso americanista de Alberdi. El historiador V. Tau Anzoátegui ha indicado que desde diferentes grupos políticos-intelectuales se reivindicaba ‘lo propio’, por menos desde los años 1820s’.

Que el medio porteño estuviera preparado no es sorprendente, pues Alberdi se encontraba completamente sumergido en la discusión más importante de la intelectualidad periférica: ser o no ser como el centro y, de serlo, en qué sentido. Esto se expresaba en su interpretación de los fracasos. Los fracasos que hemos tenido se deben a una postura centralitaria e ingenua, pues no hemos considerado nuestras condiciones específicas, “no hemos subordinado nuestro movimiento a las condiciones propias de nuestra edad y de nuestro suelo; no hemos procurado la civilización especial que debía salir como un resultado normal de nuestros modos de ser nacionales” (1837, 5). Era precisamente esta falta, a la que era menester referir toda la esterilidad de nuestros experimentos constitucionales. Se trataba entonces de no “hacer lo que hacen la Francia y los Estados Unidos, sino lo que nos manda hacer la doble ley nuestra y de nuestro suelo: seguir el desarrollo es adquirir una civilización propia, aunque imperfecta, y no copiar las civilizaciones extranjeras, aunque adelantadas” (1837, 5).

Alberdi trabajaba con una proto teoría de la modernización, concebida también como una suerte de ley que se ha descubierto en el pensamiento europeo y a la que hay que acudir para luego descubrir las especificidades nacionales. Sostenía que “el

Mazzini. Fue en esta asociación donde expuso su ideal de recuperar el espíritu de la Revolución de Mayo (Ver Villamil 2005, 143-144).

desarrollo es el fin, la ley de toda la humanidad, pero esta ley tiene también sus leyes. Todos los pueblos se desarrollan necesariamente, pero cada uno lo hace a su modo, porque el desenvolvimiento opera en íntima subordinación a las condiciones del tiempo y del espacio. Y como estas condiciones no se reproducen jamás de una manera idéntica, se sigue que no hay dos pueblos que se desenvuelvan del mismo modo. Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo; cada pueblo tiene y debe tener su civilización propia (1837, 5). “Nuestra revolución es hija del desarrollo del espíritu humano, y tiene por fin este mismo desarrollo: es un hecho nacido de otros hechos, y que debe producir otros nuevos” (1837 4-5). En este sentido, la revolución hispanoamericana era vista por él como una fase de la revolución del espíritu del progreso en el mundo. “Todos los pueblos se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo; porque el desenvolvimiento se opera según ciertas leyes constantes, en una íntima subordinación a las *condiciones del tiempo* y el *espacio*. Y como estas condiciones no se reproducen jamás de una manera idéntica, se sigue que no hay dos pueblos que se desenvuelvan de un mismo modo. Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo” (1837, 5).

Tal es el verdadero camino para la incorporación de Hispanoamérica al progreso universal. Victorino Lastarria se sumaba a esta actitud diciendo: “Fuerza es que seamos originales; tenemos dentro de nuestra sociedad todos los elementos para serlo” (1842).

4.4. Mostrando una evolución hacia el centralitarismo, Alberdi fue poniendo otras acentuaciones en su pensamiento, renunciando a tópicos identitarios y encontrándose con las formulaciones de Sarmiento. Sintetizando el pensamiento de Alberdi de esos años, Zea (1976, 103) ha señalado que, para él, la revolución de la independencia no ha hecho y no hará sino emancipar a los americanos de las mismas fuerzas de las cuales se emanciparon los europeos. “Con la revolución americana acabó la acción de la Europa española en este continente”. “Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española han sucedido la inglesa y la francesa”. A la dirección de las fuerzas góticas ha sucedido la dirección de las fuerzas modernas; a la teocracia, la democracia. Las nuevas fuerzas no han venido sino a completar la obra civilizadora de Europa en

América, que se inició con España. Una nueva Europa, una Europa evolucionada, sustituye, completándola, a la que descubrió, conquistó y educó a la América. “La Europa de estos días no hace otra cosa en América que completar la obra de la Europa de la Edad Media”. Y tal cosa es necesaria “porque la obra de nuestra civilización está incompleta, está recién a la mitad: y es la Europa, autora de la primera mitad, la que debe serlo de la segunda” (*Acción de Europa en América*). Una nueva etapa se iniciaba en América. Había terminado la de las conquistas guerreras, la de las armas. América no podía ya ser conquistada por las armas, sino por las ideas. Son estas ideas las que se han puesto al servicio de la segunda emancipación americana.

Pero sería Domingo Faustino Sarmiento quien, en 1845 en *Vida de Juan Facundo Quiroga o Civilización y Barbarie*, formuló por primera vez la propuesta centralitaria de manera madura, cabal y en extremo radical, aunque ya la había ido anunciado en sus textos de los años anteriores. Las más conocidas frases de Sarmiento en *Facundo* son las con mayor significación para retratar esta posición. En frases de diagnóstico y explicación, retrataba a su país en los siguientes términos: “En la República Argentina se ven, a un tiempo, dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza, está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra que, sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas” (Sarmiento 1985, 48). Estas dos civilizaciones distintas, que convivían sin grandes conflictos, se enardecieron con motivo de los movimientos de independencia. “Había antes de 1810 en la República Argentina dos sociedades distintas, rivales e incompatibles; dos civilizaciones diversas: la una española, europea, culta, y la otra bárbara, americana, casi indígena; y la revolución de las ciudades sólo iba a servir de causa, de móvil, para que estas dos maneras distintas de ser de un pueblo se opusiesen en presencia una de otra, se acometiesen, y después de largos años de lucha, la una absorbiese a la otra” (1985, 61). Revertir el triunfo de la “barbarie” y luego consolidar la “civilización europea, culta” fue el motivo de Sarmiento.

Si España había sido la primera civilizadora de América, ya no podía continuar siéndolo: la Europa moderna e, incluso, los EEUU debían cumplir la segunda etapa de civilización. En diversos libros fue exponiendo estas ideas. En su proyecto para la

Argentina del futuro, que es *Argirópolis*, publicado en 1850, formuló programáticamente propuestas sobre migración y colonización con europeos, sobre la navegación de los ríos y la creación de obras de ingeniería, sobre educación, entre otros aspectos. Allí, como en todos sus escritos, las permanentes referencias a la Europa Occidental del norte y a USA no dejan dudas respecto del carácter centralitario de su proyecto, no igualado en lo explícito y detallado por otra figura de las regiones periféricas de su época.

Inspirándose parcialmente en Herder, autor que, como hemos visto, también fue tomado profusamente por el pensamiento identitario, Sarmiento asumió aquellos aspectos que le permitían entender la situación argentina como expresión de lo telúrico y cultural, pero en ningún caso para proponer que el país debía ejercer la diferencia o tendría derecho a ésta. Por el contrario, se trataba de entender las peculiaridades para ejercer una tarea de homogenización, de acuerdo al modelo ideal formado del centro.

Así, la condición misma de esa peculiaridad, el desierto y la cultura que éste motivaba en la poco densa población, debía ser quebrada por una doble acción: poblar el desierto, negando entonces su condición de tal, y poblarlo con gente civilizada (europea-occidental del norte) que materializara el objetivo de reproducir la civilización de manera sostenida por la causa básica (la alta densidad de población) y por la causa secundaria (la europeidad de la población). Ello contribuiría, como círculo virtuoso y de manera sistemática, a la realización de lo demás: educación, comunicación, costumbres, libertad, política criteriosa, desarrollo científico, higiene, orden y todo aquello que asociaba a la cultura del centro.

4.5. No se ha reconocido suficientemente **la importancia de la Sociedad Unión Americana**, quizás porque, como tantas iniciativas, dejó poca memoria de sí, esfumándose al poco tiempo o porque estuvo constituida por una red muy pequeña en su cobertura espacial y temporal. Las agresiones de diversos tipos e intensidades desde Europa hacia la región, precipitaron su organización sobre la base de un grupo de personas que se conocían desde hacía tiempo, que habían compartido y polemizado, que sobre varios puntos tenían posiciones muy diferentes, pero que ante el ataque de la antigua potencia colonial podían, por una parte, limar sus diferencias por la búsqueda de ciertos consensos y, de otra, podían inhibir cierto europeísmo

potenciando lo americano. Si bien la iniciativa tuvo breve duración y no logró transformarse en una asociación más allá de Argentina, Chile y Perú, se convirtió en un hito al ser una de las primeras acciones de constitución de un movimiento intelectual supranacional post independencia y, por cierto, la que agrupó gente de mayor reconocimiento²⁴.

Escribían en 1862, los editores de la *Colección de Ensayos y Documentos relativos a la Unión y Confederación de los Pueblos Hispano Americanos* -José V. Lastarria, Domingo Santa María, Álvaro Covarrubias y Benjamín Vicuña Mackenna- que “podemos asegurar, constituyéndonos en eco de la Sociedad Unión-Americana, que la presente obra no es más que una modesta ovación que esta última hace a la causa común de la gran nacionalidad hispanolatina del Nuevo Mundo, en los solemnes momentos en que una de nuestras repúblicas hermanas (México) disputa al extranjero con las armas sus más santos y esenciales principios de existencia” (AAVV 1862, 8).

4.6. La posición identitaria de Bilbao entronca con la de Lastarria: la clave consiste en no aceptar nuevas subordinaciones. Aunque Francisco Bilbao (1823-1865) no fue el ideólogo de la Sociedad Unión Americana, sus ideas fueron las más elaboradas en torno a la situación que la produjo: el intento de las potencias de retomar los espacios latinoamericanos. Bilbao, a comienzos de los

²⁴**La Sociedad Unión Americana de Buenos Aires.** El 5 de junio de 1864, la Plaza del Retiro en Buenos Aires fue escenario de una gran manifestación popular de protesta por la acción de la escuadra española en las islas Chinchas. En esa oportunidad, rodearon la estatua de San Martín guerreros de la Independencia, entre los que se contaron, Iriarte, Olazábal y Álvaro Barros. Surgió de allí una comisión, bajo la presidencia de José Matías Zapiola y la vicepresidencia del general Enrique Martínez. Posteriormente, el 12 de junio, se realizó en el Teatro Colón una nueva reunión americanista, en la que hablaron diversas figuras políticas e intelectuales, entre ellas, el poeta Juan Chassaing y el doctor Aurelio Palacios. *El Pueblo*, de Buenos Aires comunicaba en su tirada del 5 de julio de 1864: “Los argentinos quedan convocados por la Sociedad Unión Americana para firmar la petición que debe elevarse al Congreso y que publicamos a continuación. Creemos inútil el manifestar de nuevo la urgente necesidad de que la democracia americana proceda a uniformarse para aceptar la guerra encendida contra su existencia por las testas coronadas. Los fines que se propone conseguir la Sociedad Unión Americana son los únicos que pueden salvar a la América republicana del terrible cataclismo que le preparan los reyes. El indiferentismo matará a la República y una política cautelosa la expone al escarnio de los pueblos sin librarla de las garras del poder extranjero. He aquí la petición” (Ver <http://www.revisionistas.com.ar/>.)

1860s, declaraba su herencia respecto del pensamiento asumido en Francia, aunque no únicamente (ni para este efecto, principalmente) francés, sino eslavo. Su confesión respecto al aporte de Mickiewicz y a las redes de la Europa Oriental fue muy elocuente. En 1862, en el prólogo a *La América en peligro*, recordaba, refiriéndose a Quinet y Lamennais: "Al pie de vuestras cátedras nos encontrábamos unidos los hijos de Hungría, de Polonia, de Rumania, de Italia, de América. Casi todas las razas tenían allí representantes, y vosotros el corazón de la Francia para todas las razas, y la palabra inspirada para revelar a cada uno su destino, su deber, en la armonía de la fraternidad y la justicia. Era una imagen de la federación del género humano" (*Obras Completas*, tomo II, 173).

En París en los 1840s, operaban varios nodos de importantes intelectuales extranjeros articulados a algunos franceses clave. Es el caso de: Mickiewicz-Bilbao-Lamennais-Quinet; Mickiewicz-Balcescu-Mazzini; Bakunin-Mazzini; Bakunin-Herzen-Marx-Engels-Proudhon; *La Tribuna de los Pueblos*: Mickiewicz-La Sagra-Bilbao-Balcescu, donde convergían ideas de corte socialista (comunistas, collinianas, saintsimonianas, cristianas) anarquistas, republicanas, anti imperiales, eslavófilas y occidentalistas-rusas, herderianas, hegelianas, krausistas, democráticas (socialistas, anarquistas, cristianas). A través de las relaciones de Bilbao, y más lejanamente, de M. A. Matta, con Adam Mickiewicz y con gentes que convergían en el periódico *La Tribuna de los Pueblos*, esta red contribuyó a la elaboración de un pensamiento identitario anti imperial en América Latina.

Por cierto, tales ideas fueron importantes para el pensamiento de Francisco Bilbao, marcado por un pensamiento socialista cristiano romántico, como se ha dicho siempre, pero también, paralela e indisolublemente marcado por el asunto de la relación centro/ periferia, que fue la manera en que tematizó la discusión sobre la constitución de las naciones que se estaba dando entre la intelectualidad de algunas regiones del Imperio Otomano y del mundo eslavo. La búsqueda de independencia respecto de los imperios, tal como se pensaba entre eslavos y balcánicos, no tenía en América Latina mucho sentido, pero estas ideas encontraron una aplicación en la defensa de América Latina respecto de las nuevas invasiones coloniales.

Para Bilbao había sido muy relevante la insurrección polaca de 1846²⁵ en la que veía ya la diferencia entre la Francia de sus ilusiones y la Francia real, aquella del indiferentismo. Años más tarde, escribía: “Este trabajo, *La América en peligro*, consta de tres partes principales. En la primera, *La Invasión*, exponemos lo que peligró en América al amago del imperio francés; en la segunda, *Las causas del peligro*, exponemos las causas físicas, intelectuales y morales que producen la debilidad de América y abren la puerta o facilitan la invasión; en la tercera, *El remedio*, indicamos lo que nos parece más oportuno para conjurar el mal”. Civilizar el nuevo mundo, misión cristiana, caridad imperial. Para civilizar es necesario colonizar y para colonizar conquistar. La presa es grande. Magnífico banquete de la Santa Alianza. Ante ello reaccionaba Bilbao: “Francia que tanto hemos amado, ¿qué has hecho? Traicionar y bombardear a México. México había llegado al momento supremo de su regeneración. Lo sumerges en los horrores de la guerra, en alianza de frailes y traidores y colocas sobre las ruinas de Puebla la farsa de un imperio. La Inglaterra, ¡Oh la Inglaterra! ¿Qué hace en la India la libre nación de las pelucas empolvadas y de los lores rapaces? Sangre y explotación, despotismo y conquista. También aparece un momento en México y ofrece tres naves a Maximiliano [...] Atrás pues, lo que se llama civilización europea” (1897, 56).

Estos hechos fueron procesados por Bilbao en el marco de una conceptualización que venía elaborando desde sus contactos con

²⁵**Cambios en la imagen de Francia: el momento del indiferentismo, entre la civilización emancipatoria y la invasión colonial.** En la biografía que escribió su hermano Manuel Bilbao, comenta que “la juventud acudía a los cursos de Michelet y con tal motivo abría aquel una de sus lecciones con las siguientes palabras: ‘El derecho es eterno’, y concluía después de hacer el estudio de la nacionalidad en el derecho con alusiones a la situación: ‘Y si este pueblo por quien hacemos votos al cielo llegase a sucumbir, su derecho es eterno’. Se abren suscripciones y las simpatías procuran convertirse en actos. Pero al mismo tiempo la prensa ministerial derramaba doctrinas contrarias al deber de protección a la Polonia. Con tales impresiones, Bilbao dirigió a Quinet la siguiente carta: ‘He leído *La Época* y siento la necesidad de escribir a usted. He leído teorías perversas, pero en la esfera de la generalidad y muy distantes de la aplicación inmediata; más ahora que con motivo de la Polonia las veo ostentarse a la luz del sol -en medio de la Francia- y escuchado el gemido de los mártires, señor, me he estremecido en lo íntimo, he sentido la hora amarga en que nos preguntamos si el mal será el orden destinado. Un hombre cae al río, tiene derecho de vivir, -pero se ahoga-, dice el diario. He aquí el pensamiento que se osa proclamar en la Patria de los héroes cuando la ocasión del heroísmo se presenta’.”

los europeos del Este, a fines de los 1840s. Así radicalizó su crítica a las potencias imperiales, acentuando el identitarismo “¿Y por qué nosotros, sudamericanos, andamos mendigando la mirada, la aprobación, el apoyo de Europa? Y en Europa, ¿por qué hemos elegido a la más esclavizada y más habladora de todas las naciones para que nos sirva de modelo en literatura putrefacta, en política despótica, en filosofía de los hechos, en la religión del éxito, y en la grande hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra *civilización*? [...] mentira [...] La Francia jamás ha sido libre. La Francia jamás se ha libertado. La Francia jamás ha practicado la libertad. La Francia jamás ha sufrido por la libertad del mundo” (1897, 50-51). Escribía a continuación: Nuestros padres creyeron que todas sus ideas las debían a Francia, pero hay un error. Es necesario arrancar el error y libertarnos del servilismo espiritual de Francia”. Ésta, en nombre de la civilización, asesina y perjura en los pueblos de América y el mundo. “Si la Francia no es responsable, entonces, ¿qué pueblo es ése que permite a un bandido que tome su bandera para sembrar en el mundo la matanza?”. La doctrina de la civilización ha establecido en los espíritus esa especie de absolutismo o pontificado de Francia.

Bilbao se ocupó de los fundamentos sobre los cuales se estaba afirmando, supuestamente al menos, el discurso de coyuntura y la práctica de la invasión. En *La América en peligro* (1897, 54-55) señalaba: “El origen de la teoría es germánico”, pero los franceses la han tomado en su provecho y justificación. ¿Cómo ha justificado Francia sus agresiones? “La filosofía alemana demostró que todo el trabajo de los siglos, o más bien, que las manifestaciones de la idea absoluta, tenían en los pueblos germánicos la encarnación definitiva [...] ¿Qué hace Cousin? Acepta la teoría, pero en lugar de la Alemania puso a la Francia. De ese modo la Francia llegó a ser la encarnación del Espíritu”. Y como la civilización es lo que siempre triunfa, de acuerdo con esta tesis, el ataque a México “es el signo más grandioso y más retumbante de la *civilización*”.

De este modo, la crítica de la cultura de las sociedades imperiales es confrontada con la cultura de América: “La Europa no puede civilizarse y quieren que nos civilice. La Europa con su acción social y política, con su dogma, su moral, su diplomacia, con sus instituciones y doctrinas, es la antítesis de la América. Allá la monarquía, la feudalidad, la teocracia, las castas y familias imperantes; acá la democracia. En Europa la práctica de la conquista, en América su abolición. En Europa todas las supersticiones, todos los fanatismos, todas las instituciones del

error, todas las miserias y vejeces de la historia acumuladas en pueblos serviles o fanatizados por la gloria y por la fuerza; en América la purificación de la historia, la religión de la justicia que penetra" (Bilbao 1988: 168-169). Y hablando del porvenir de América dice: "Hoy entra la América en el mecanismo del movimiento del mundo [...] La victoria de México será la señal de una era nueva. Las Termopilas de América están en Puebla" (1897, 56).

4.7. José Victorino Lastarria elaboró muy tempranamente la crítica de un identitarismo conservador. En su discurso se hallaban también numerosos elementos identitarios y, sobre todo, era muy nítido que gran parte de su pensamiento se movía en el marco de la disyuntiva periférica. Lastarria se encontraba preocupado por el desconocimiento que existía en Europa respecto de América y por los errores e injusticias políticas que ello implicaba. "La ignorancia de sus gobiernos, congresos, de sus estadistas y de sus escritores brota y rebosa en todas las ocasiones en que tienen que ocuparse de nuestros negocios y de nuestra situación. ¿A qué se deben sino las tentativas de la España contra México, contra Santo Domingo y contra Perú; a qué la guerra atentatoria, inmotivada e injustificada que hace a Chile; a qué la invasión de México por la Francia; a qué, en fin, las tentativas de protectorado de Napoleón III en el Ecuador y todas las demás empresas políticas e industriales, públicas o privadas que la Europa ha puesto en obra en estos últimos años contra la independencia de la América ibera, contra su sistema liberal, contra sus ideas democráticas, contra todos sus progresos en la senda del derecho?" (1867, 6-7).

Avanzando en su reflexión, Lastarria (1867, 7-8) se enfrentaba a la ideología de un identitarismo conservador intentando refutarlo. "¿No hemos visto fundarse diarios y escribir libros para propagar la ridícula teoría de que la raza latina tiene una naturaleza diferente y condiciones contrarias a la raza germánica, y que por tanto sus intereses y su ventura la fuerzan a buscar su progreso bajo el amparo de los gobiernos absolutos, porque el parlamentario no está a su alcance? ¡A qué esa mentira!". Lo que se ha querido con ese absurdo, argumentaba Lastarria, es "hacernos latinos" en política, moral y religión, esto es "anular nuestra personalidad, a favor de la unidad de un poder absoluto que domine nuestra conciencia, nuestro pensamiento, nuestra voluntad y, con esto, todos los derechos individuales que conquistamos en

nuestra revolución; para esto se ha inventado la teoría de las razas". Ahora bien, esas acciones nefastas no hacían sino confirmar que Europa estaba notoriamente desinformada "acerca de nuestros progresos morales e intelectuales; y que así como se engaña por su ignorancia cuando pretende volvernos al dominio de sus reyes, se engaña puerilmente cuando aspira también a imbuirnos en sus errores, en esos absurdos que hacen la fe de sus pueblos".

La discusión del centralitarismo y de un identitarismo conservadores, hermana las posiciones de Lastarria y Bilbao, que si bien se ubican en el marco de la disyuntiva periférica, tienden a reventarla objetando que unos u otros argumentos esconden formulaciones atentatorias contra la libertad de los pueblos de la región. Al negar tales formas de pensamiento centralitario e identitario muestran líneas de fuga, que permiten hacer avanzar el pensamiento de las regiones periféricas, reclamando que no hay argumento legítimo para someterse a la opresión.

5. El brahmo-samajismo en la India.

5.1. En la India de la primera mitad del XIX, la disyuntiva periférica comenzó a formularse en el marco de varias discusiones sobre el idioma en que debía impartirse la educación, la recepción de tecnologías e ideas provenientes de Occidente, la eventual reforma de las costumbres y la asunción de los principios emanados de la Ilustración y los derechos humanos. Por cierto, estas importantes discusiones para la intelectualidad india serían incomprensibles si no se tiene en cuenta el impacto de la presencia occidental, la difusión de ideas y comportamientos y, a poco andar, los intentos de "políticas culturales".

En estas discusiones participaron indios de diversas confesiones, funcionarios de la administración británica e incluso "expertos" en asuntos orientales o educacionales que, o bien terciaron en estas discusiones, o bien fueron referentes para los protagonistas. Ram Mohan Roy y el brahmo-samajismo, fueron los agentes principales de estas polémicas en el pensamiento indio, particularmente bengalí. De hecho, fue en Bengala donde se iniciaron estos movimientos, a los que posteriormente se fueron incorporando participantes de otras ciudades del subcontinente.

Para Roy la reforma de la religión conllevaba, simultáneamente, una relectura de los textos ancestrales, para reevaluarlos a la luz de los nuevos criterios. Afirmaba que era

necesario “discriminar aquellas partes de los Vedas que debían interpretarse en un sentido alegórico, y consecuentemente corregir las prácticas tachables, que no sólo privan a los hindúes, en general, del confort común de la sociedad, sino que incluso los conducen a la autodestrucción”. Y esta tarea de discriminación entre lo válido y lo nocivo se extendía hacia la evaluación de la educación: “ningún provecho puede esperarse induciendo a la juventud a consumir docenas de años del más valioso periodo de sus vidas en adquirir las finuras del Byakurun o de gramática sánscrita. Tampoco podrán los jóvenes capacitarse para ser mejores miembros de la sociedad a través de las doctrinas vedánticas, que les enseñan a creer que todas las cosas visibles no tienen existencia real”. En tanto lo que se busca es un “sistema más liberal e ilustrado de instrucción que comprenda matemáticas, filosofía natural, química, anatomía y otras ciencias útiles” (citado en Chakraborti 1979, 23 y 24).

La discusión sobre la educación es un tema siempre privilegiado para la expresión de las posiciones en la disyuntiva periférica, pues se trata del espacio donde implementar políticas culturales coherentes con una u otra posición. Durante las épocas coloniales, aunque no sólo en éstas, la participación explícita de autores del centro es frecuente en las discusiones de la intelectualidad periférica.

Debe destacarse, por otra parte, que ha sido también frecuente que los autores del centro representen una posición normalmente centralitaria, como fue el caso de la propuesta de Thomas Babington Macaulay, en el marco de una discusión en que pensaba la educación en términos de “inspiración occidental” versus “inspiración oriental”. Su propuesta en la “Minuta de 1835”, fue que los británicos “debían dar lo mejor de sí para formar una clase, que pueda ser interprete entre nosotros y los millones a quienes gobernamos, clase de personas indias en sangre y color, pero ingleses en gustos, en opinión, en moral y en intelecto”. Esta discusión, focalizada específicamente en el idioma en que debía educarse, aunque con proyecciones muy amplias, se dio primero entre la propia intelectualidad y funcionariado británico para pasar luego a la intelectualidad india.

No es el caso referir la discusión existente entre 1820 y 1840 en Inglaterra, y entre los ingleses residentes en la India, acerca de los idiomas que deberían emplearse en la educación. Hubo “orientalistas” que abogaban por los idiomas nativos y veían ventajas no sólo en la manutención, sino que apuntaban al

desarrollo de esos idiomas y de la educación tradicional. Otros, en cambio, distinguían el idioma del contenido, proponiendo una educación a la inglesa o a la moderna o a la cristiana en idiomas nativos o en inglés, indistintamente; también quienes proponían el apoyo a una educación sólo a la europea y en idioma europeo, entre estos últimos se encontraba, por ejemplo, Thomas Babington Macaulay y Alexander Duff (ver Annika Hohenthal 2006, 1). En todo caso hacia 1840, el Gobernador General siguió una política intermedia. A esta discusión, por lo demás, se sumaron indios entre los cuales estuvo R. Roy.

Roy buscaba la difusión de las artes y ciencias occidentales en el subcontinente en orden a producir una mirada ilustrada y racional que pudiera conducir a la sociedad hacia la era moderna. El papel de la intelectualidad, como él lo veía, era de propulsar la sociedad en dirección del cambio “a través de liberales dosis de razón” y, en general, para decir las aspiraciones del pueblo, “que no ha comenzado a ser oído”. Se trata de una tarea más que de un trabajo pasivo o de mero intérprete entre gobernantes y gobernados. Se trata de la tarea de hablar de parte del pueblo, entendiendo correctamente sus necesidades y haciéndole abandonar sus ideas agotadas (Chakraborti 1979, 26).

El brahmosamajismo, con su amplio sentido de renovación, más que por sus ideas específicas, se hizo compatible con las enseñanzas de Henry Louis Vivian Derozio (1809-1831). En 1826, a los 17 años de edad, Derozio fue nombrado profesor de literatura inglesa e historia en el colegio fundado por Roy. Su figura carismática y su celo para interactuar con los estudiantes fueron clave, llegando sus alumnos a ser conocidos como los “derozianos”. Su labor dio origen a un grupo de discusión y a una publicación en la cual los estudiantes criticaron tanto las prácticas culturales y religiosas imperantes, como la condición de la mujer y algunos aspectos del gobierno colonial. El joven Derozio cuestionó las costumbres hindúes y religiosas, particularmente las supersticiones, llevando a sus estudiantes a leer numerosos pensadores modernos, ilustrados e, incluso, románticos europeos. Se inspiró en la Revolución Francesa y el nacionalismo italiano de G. Mazzini, promovió el libre pensamiento, se ocupó de los derechos de las mujeres, siguiendo, por otra parte, una línea de argumentación muy desarrollada por R. M. Roy. Los derozianos o miembros de la Joven Bengala, trataron de someter al hinduismo al criterio de la razón, y creían en la capacidad de las ideas occidentales para regenerar India.

Clave en la fundación del Colegio Hindú y en el desarrollo de las ideas occidentales y centralitarias en Bengala, fue David Hare (1775-1842). Éste se instaló en la India hacia 1800, como fabricante de relojes. A partir de la amistad entre Roy y Hare (aproximadamente desde 1825), maduró la idea de expandir la educación a la inglesa y de fundar, con este objetivo, el Hindú College, que inició sus actividades a partir de 1817. En 1818, junto a Radhakanta Deb, fundó la Sociedad Escolar que apuntaba a la creación de numerosos establecimientos que enseñaran en bengalí e inglés. Luego de fundar los colegios, Hare continuó ocupándose de éstos, creando una Sociedad para los Manuales Escolares, que publicó libros en bengalí y en inglés. Publicó igualmente trabajos sobre la mujer, sobre reformas civiles y sociales, y sobre regiones de la India. Además de ello, combatió las restricciones a la prensa y el envío de coolies a las islas Mauricio, presionando por la extensión de sistema de jurados (Samanta 2008, 5).

En la línea de una educación a la manera occidental debe ubicarse también la figura de Alexander Duff (1806-1878). Éste fue un educador y misionero presbiteriano escocés que se trasladó a la India en 1830 abriendo colegios donde, a la occidental, se enseñó ciencias, artes liberales y religión. En vistas a promover este género de educación fundó la Institución de la Asamblea General, en Kolkata, apoyó la educación cristiana en inglés y, más tarde, contribuyó a la fundación de la Universidad de Kolkata, en coherencia con la norma aprobada por el gobierno colonial, en 1835, respecto a que debía promoverse la ciencia y a literatura europeas.

5.2. Roy tuvo continuadores de su obra. El más inmediato fue H. L. V. Derozio, pero sobre todo instaló una preocupación y un conjunto de temas que fueron confluyendo en lo que se ha denominado la Joven Bengala o el Renacimiento Bengalí. Las mayores expresiones del Renacimiento Bengalí fueron tanto la aparición de un amplio número de diarios y revistas, como la aparición de sociedades y de movimientos reformadores en el ámbito social y religioso. Todo ello contribuyó a los diálogos e intercambios. Los mayores logros de este renacimiento fueron: una lucha por el libre pensamiento, la aparición de la literatura bengalí moderna, la diseminación de las ideas y la educación occidental, el desarrollo de una nueva actitud intelectual y de una sensibilidad e ideas nacionalistas (ver Samanta 2008, 2).

La obra de Roy, Hare y Derozio y, en general, los trabajos durante los primeros años del Colegio Hindú, condujeron a la aparición del movimiento generacional de librepensadores de la Joven Bengala en la década de los 1830s. Su orientación principal fue la transformación del orden social y religioso. La Joven Bengala y el brahmo-samajismo, sin ser idénticos, se traslapan. La acción y las enseñanzas de Derozio y la Joven Bengala deben entenderse asociadas a otras iniciativas que también contribuyeron el Renacimiento Bengalí y a la posterior expansión de las ideas del brahmo-samajismo más allá de Kolkata y de Bengala. Una de éstas fue la "Asociación Académica"; otra, la "Asociación para la Adquisición del Conocimiento en General". Por cierto, con esta ampliación de la red de instituciones y personas, los objetivos originales de Roy no sólo se ampliaron sino también, abarcaron otras dimensiones.

5.3. Los discípulos de Derozio fundaron en 1838 la Sociedad para la Adquisición del Conocimiento, llegando a contar (1840s) con unos 200 miembros. David Hare fue distinguido con un nombramiento especial. La Joven Bengala, la Asociación Académica, la Sociedad para la Adquisición del Conocimiento, fueron dando origen a otras agrupaciones. En 1843, Tarachand Chakravarty, un heredero de Roy y Derozio, estableció la Asociación Indo-Británica con el objetivo de asegurar el bienestar y los derechos de los indios. Debe señalarse que, en algunas de estas instituciones, y en la red, participaron occidentales que residían en Bengala y personas de lejanas procedencias.

La obra de Roy y la sociedad Brahmo Samaj revolucionaron el pensamiento indio, aunque éste murió muy poco tiempo después de fundarla. El Colegio Anglo-Hindú, que había sido puesto en marcha en 1817 con 20 estudiantes, alcanzó los 400 en 1828, abriéndose a diversas etnias y procedencias culturales. Lipner (1994, 66) ha sostenido que, bajo los sucesores de Roy, la Brama Samaj se transformó en un movimiento social y religioso de gran vitalidad, contribuyendo a hacer de los Vedas la base activa de numerosas ideologías para el cambio socio-religioso y, en tal sentido, ha sido importante para la India moderna. Los más importantes continuadores de la organización fueron, Debendranath Tagore (1817-1905) y Keshab Ch. Sen (1838-1884). Tagore, educado en el marco de las instituciones creadas por R. M. Roy fundó, en compañía de otros, la Tah Vabodhini Sabha, una sociedad para el estudio de la religión y la filosofía, atrayendo a la

gente más educada e ilustrada de la época. Unos años después de la muerte de R. M. Roy, D. Tagore y veinte de sus asociados, se unieron a la Brahma Samaj, la única plataforma del pensamiento liberal, fundando también una escuela para la enseñanza de la religión brahmánica. La incorporación de este grupo, así como los viajes de Sen, particularmente a Mumbay, fueron formas de constitución de una red que se fue extendiendo a instituciones y ciudades, posibilitando en los 1850s, una discusión con múltiples instancias en el seno de la sociedad civil: asociaciones, periódicos, colegios, conexiones, viajes, profesionalización, manejo de idiomas, imprentas.

6. Modelos para el Imperio Otomano y sus naciones desprendidas.

6.1. Rifa al Tahtawi (1801-1873) realizó en Egipto las primeras formulaciones centralitarias. Sus ideas respecto a que Europa moderna, y específicamente Francia, entregaban la norma de la civilización; que el secreto de la fuerza y la grandeza europeas residían en el cultivo de las ciencias racionales; que los musulmanes, que en el pasado habían estudiado las ciencias racionales, las había postergado como consecuencia de la dominación de los turcos y mamelucos; y que podían y debían entrar en la corriente principal de la civilización moderna, adoptando las ciencias europeas y sus frutos (ver Hourani 2005, 10), fueron los elementos constituyentes del primer programa centralitario. Estos principios, ha señalado G. Abdel-Malek (1967, 238), hicieron de Egipto el país más evolucionado de Oriente árabe, el oasis donde se refugiaron pensadores, periodistas y escritores árabes, (especialmente sirio-libaneses, cristianos y musulmanes liberales). Fue ahí donde las influencias francesas fecundaron la renovación cultural egipcia, donde las misiones universitarias galas proporcionaron generaciones de intelectuales que dotaron a Egipto de una infraestructura cultural autónoma, al margen de la enseñanza tradicional de al-Azhar.

Tahtawi vivió en Francia como parte de una comitiva enviada a estudiar en ese país. Volvió a Egipto en 1831 con la tarea de reformar la educación. Asoció este asunto a la creación de la Escuela de Idiomas, en 1835, que se transformó en el primer círculo cultural moderno, donde se diplomaron numerosos intelectuales locales, varios de ellos hostiles a la influencia del colonialismo británico.

En todo caso, lo fundamental de esta oposición, a la hora de preguntarse por lo que se debe hacer con la propia sociedad, fue ubicarse en la tensión respecto de si imitar o no y en qué sentido, a las regiones del centro. Esto es lo que muestra Albert Hourani (2005, 101) al decir que en los escritos de Tahtawi, encontramos por primera vez muchos temas que más tarde serían importantes en el pensamiento árabe e islámico: que dentro de la *umma* universal, haya comunidades nacionales que exigen lealtades de sus súbditos, que el objetivo del gobierno es el bienestar humano en este mundo tanto como en el próximo, que el bienestar humano consiste en la creación de civilización, el último fin mundano del gobierno; que el secreto de la fuerza y la grandeza europeas residen en el cultivo de las ciencias racionales, que los musulmanes podían entrar en la corriente principal de la civilización moderna adoptando las ciencias europeas y sus frutos. Sus libros fueron clave para el renacimiento y del reformismo islámico que tuvo tanta importancia a fines del XIX y comienzos del XX.

Pero antes que Tahtawi formulara su proyecto, de hecho, se estaba realizando de un vasto programa de occidentalización, donde Tahtawi fue más consecuencia que causa de dicho proceso. Mohamed Ali, nombrado Gobernador de Egipto por la corte otomana (1805), comenzó muy pronto a mirar a Francia. María Luisa Ortega (2000 s/p) ha señalado que un conjunto de expertos militares, científicos e ingenieros franceses comenzaron a llegar poniéndose al servicio de un ambicioso programa de reformas en el que algunos comenzaron a ver la continuación de la obra de civilización iniciada por Bonaparte. La reforma y modernización del ejército estableció dinámicas de mayor alcance, como la masiva creación de escuelas donde la enseñanza de las ciencias y las técnicas modernas irán alcanzando cada vez mayor presencia, y a partir de las cuales se establecieron otras de carácter civil, además de un sistema sanitario y la imposición de un sistema de reclutamiento forzoso que incluía a la población árabe, hasta entonces privada al acceso a cualquier rango militar. Con todo ello comenzaban a introducirse un conjunto de innovaciones procedentes de Europa, en muchos casos de la mano de expertos franceses –como el doctor Clot, el "coronel" Sève y la misión san-simoniana, que llegó en 1833. El proceso vendría a reforzarse con el programa de envío de estudiantes pensionados para completar su formación científico-técnica, militar y civil, en Europa. En síntesis, se produjo un proceso de modernización donde la introducción de las ciencias y las técnicas procedentes de Europa

pretendían ponerse al servicio de un ambicioso programa de civilización que conduciría a la regeneración social y cultural no sólo del Valle del Nilo, sino de un Imperio Otomano en decadencia que, desde mediados del siglo XVIII se veía forzado a "imitar" a Europa en algunos de sus logros, al menos en aquellos ámbitos como el de la guerra²⁶.

La reforma y modernización del ejército estableció dinámicas de mayor alcance, como la masiva creación de escuelas donde la enseñanza de las ciencias y las técnicas modernas fueron alcanzando cada vez mayor presencia. (Ortega 2000, s/p) De hecho, entre 1820 y 1840 aproximadamente, el gobierno de Egipto entró en una fase de expansión y consolidación en torno a tres polos de interacción: producción agrícola e industrial, administración y ejército. En relación a esto emergió un sistema escolar de especialización científico-técnica con dirección a cargo de un miembro de la elite egipcio-otomana, una jefatura de estudios a cargo de un europeo, profesorado mixto (europeo y otomano) que sería progresivamente sustituido por profesorado nativo formado en Europa, y un alumnado mantenido íntegramente por el Estado. Algunos ejemplos representativos de incorporación de las enseñanzas tecno-científicas modernas, fueron: una primera escuela de ingeniería y agrimensura (1821), la escuela naval (1824), la escuela de estado mayor (1825), la escuela de medicina (1827), la escuela de veterinaria (1827), la escuela de artillería (1831), la escuela de ingeniería o politécnica (1834) y la escuela de lenguas y traducción (1837) (Ortega 1997, s/p).

²⁶**Similitudes entre el proyecto de la Rusia de Pedro y el Egipto de M. Alí.** Como en Rusia, en Egipto, en gran medida, las políticas precedieron a las ideas bien formalizadas. Además, los intelectuales más importantes que elaboraron un pensamiento centralitario no fueron sólo egipcios, sino los extranjeros a los cuales se abrió Mohamed Ali. Esa intuición acerca del poder del centro, de su éxito, aunque no estuviera acompañada de una teorización elaborada, fue clave para las reformas petrinas y para las de Mohamed Alí. En ambos lugares, los gobernantes quisieron luchar eficientemente contra sus enemigos: los suecos en el caso de Rusia y los turcos, en el caso de Egipto. En ambos lugares, se realizó un proceso de reformas que luego iría siendo sustentado teóricamente con una explicación de la modernización centralitaria. No puede compararse, sin embargo, la importancia de figuras como Francisco Lefort o Cornelius Cruys, que "asesoraron" a Pedro el Grande, con la potente intelectualidad francesa de tiempos del Imperio y particularmente con el saint-simonismo y con las primeras expresiones del positivismo, que asesoraron a Mohamed Ali.

6.2. En Túnez, Khayr al-Din (circa 1825-1889) publicó en 1867 *El camino más directo para conocer las condiciones del Estado*, **tratando de mostrar cuáles serían los elementos que debían tomarse de Europa para alcanzar una potencia similar.** Según señalaba, escribió su libro con dos objetivos: primero, para insistir en la adopción de lo que contribuyera al bienestar de la comunidad islámica; el desenvolvimiento de su civilización, la expansión de la ciencia, la erudición y la preparación de los caminos que conducen a la riqueza (la base de todo eso constituye el buen gobierno) y, segundo, alertar a los insensatos entre los musulmanes por su persistencia en cerrar los ojos ante lo que es digno de alabanza y está en conformidad con “nuestra religión” (citado por Hourani, 2005, 107). Albert Hourani, sintetiza estas y otras ideas, señalando que la propuesta de Khair al-Din consistía en mostrar cuales eran las causas de la fuerza y la civilización de las sociedades.

Como tantos otros autores islámicos y de las regiones periféricas, Khayr se enfrentó al tema de la decadencia. Teniendo similitudes con el pensamiento de Ibn Jaldún, su libro trató de mostrar que el Islam tuvo una época de gloria, para lo cual se apoyó en orientalistas europeos, y que la recuperación era posible. Para él la comunidad islámica sólo podría recuperarse y adquirir nueva fuerza si aprendía de donde había Europa obtenido su vigor. Pensaba que la fuerza militar y económica de Europa venía de la educación y que ésta, a su vez, dependía de instituciones políticas: “instituciones políticas basadas en la justicia y la libertad”, porque la libertad lleva a que las personas trabajen confiando que van a recibir su recompensa. Consideraba también que la prosperidad económica era posible sólo si había libertad de circulación para mercaderías y personas pues sin libertad no podía haber difusión del conocimiento (Ver Hourani 2005, 109). De hecho, pensaba que la potencia de Europa no provenía del cristianismo sino de la libertad, y algunos elementos similares a los que se ven en Europa y que han permitido su progreso, se vieron en otras épocas en las regiones islámicas. Atribuyó, correlativamente, mucha importancia a la tecnología y a su difusión, a la importancia y proyecciones de las exposiciones científicas (Celik, 1992, 14).

6.3. En otros lugares del mundo islámico hubo también **movimientos eidéticos que apuntaron a formas de renovación que pensaban con relación a la expansión europea, elaborándose una visión más completa de lo que podría llamarse: el carácter de**

lo moderno. Por ejemplo, Sadik Rifat Pacha (1807-1856), diplomático en Viena, escribió un ensayo *Concerniente a la condición de Europa*, donde presentó las diferencias entre Europa y el mundo otomano, y aquellos aspectos que debían tratar de imitarse de Europa. Como muchos de su generación, Sadik Rifat (ver Lewis 1968, 132) estaba muy impresionado por la riqueza, la industria y la ciencia de Europa, viendo en ello las clave para regenerar su país. Pero también ligó el progreso y la prosperidad de Europa a ciertas condiciones políticas, económicas y demográficas: el crecimiento de la población, los progresos en los cultivos y el mantenimiento de la tranquilidad y la seguridad, asuntos que a su vez dependían, pensaba él, de la completa seguridad para la vida, la propiedad, el honor y reputación de cada nación y pueblo, esto es, la aplicación de los necesarios derechos a la libertad.

Esto se expresó también, a mediados del XIX, en el movimiento Bahai, que se desarrolló a partir de Ali Muhammad Shirazi, llamado Bab (1819-1850) y que en los 1860s y 1870s, Mirza Husayn-Ali Nuri, llamado Bahauallah, (1817-1892) transformó en una nueva religión. Estas nuevas ideas se inspiraron en el movimiento esotérico y milenarista Shaykhi, de fines del XVIII y comienzos del XIX. Los exilios de Bahauallah, en Iraq (1853-63), en Rumelia (1863-68) y finalmente, en Palestina (1868-92), le pusieron en contacto con los debates modernos sobre las reformas que se venían dando al interior del imperio Otomano (Momen 1983).

Por otra parte, los procesos de reformas centralitarias se acentuaron con ideas traídas por exilados que radicaron entre los otomanos, como fue el caso -luego del levantamiento del 1848- de algunos húngaros (Lajos Kossuth) y polacos. Dada su rebeldía contra Austria y Rusia, fueron bienvenidos. A esto se sumó el retorno desde Europa de numerosos jóvenes que se habían formado ahí, especialmente luego de 1857, cuando se había fundado en Paris el Colegio Otomano.

6.4. En el espacio islámico, las ideas no se formularon aún con la radicalidad del periodo siguiente, donde la disyuntiva periférica aparecería madura. En un primer momento sólo se intentó pensar cómo defenderse de la potencia de Occidente lo más eficientemente posible y qué era lo necesario que debía tomarse del propio Occidente para hacerlo. Se trató de tomar algo utilitariamente, muchos elementos creados en el centro, así como se reivindicó vagamente la necesidad de profundizar en la identidad. María Luisa Ortega plantea que en Egipto el

acercamiento a los elementos occidentales no implicó, en este periodo, una transformación social vinculada a la "occidentalización" de la elite en formación: la educación tecnocientífica europea de sus cuadros rara vez estuvo asociada a la asimilación de elementos ideológicos y culturales occidentales de trascendencia (2000, s/p). Lo que los otomanos vieron en Europa fue, en primer lugar, su fuerza y su capacidad de avasallar las tierras del Islám y, para explicarse este fenómeno, intentaron ir a las raíces: la fuerza de Europa se debía a algo más amplio, a su progreso, en general. Para alcanzar la potencia había que alcanzar ese progreso que, por otra parte, tenía muchas cosas deseables. De este modo se dio un cambio respecto a posiciones anteriores: ahora se trataba de buscar las causas de los éxitos europeos y de asimilar aquellas condiciones que los habían producido y no únicamente tomar los resultados de manera aislada y pragmática.

Es cierto, además, que Khayr quería el bienestar de su pueblo, concebido parcialmente en términos occidentales; pero lo que le interesaba principalmente era la fuerza y las condiciones de la fuerza. El bienestar dependía más del paradigma con que se midiera, en tanto que la fuerza era más transparente, y se medía por quien mata más enemigos, quien gana las batallas y logra invadir.

La piedra de tope era la religión, por tanto, lo que se podía aplicar o tomar, era aquello que no se oponía explícitamente a la religión. Ahora bien, ésta se irá entendiendo cada vez más laxamente, para evitar las oposiciones. Lo mismo fue ocurriendo en España, en América Latina y en todos los lugares dominados por jerarquías conservadoras enquistadas desde siglos.

7. La aparición y maduración de la disyuntiva periférica en el Pacífico oriental

7.1. La disyuntiva periférica comenzó a manifestarse en Japón muy tempranamente. Ya en el siglo XVIII existían proto manifestaciones que se fueron aproximando a una formulación madura, que fue planteada cabalmente durante la segunda mitad del XIX. En el capítulo anterior se ha señalado que hubo algunas regiones del mundo que, funcionando como dependencias de imperios ancestrales (antes de la época moderna y de la expansión europea), fueron desarrollando formas proto periféricas de pensamiento. Es decir, en estos casos generaron ideas que promovían la reproducción de formas de sus respectivos centros y

de búsqueda de alternativas propias, con rechazo de la manera de ser de los centros. A este respecto, se ha aludido a que en Corea funcionó la escuela que proponía el conocimiento de las cosas del norte o China, y en Japón, la escuela Kokugaku, o del conocimiento de lo nacional. También estuvo: la tendencia opuesta, la Kangaku, que postulaba un conocimiento de lo chino, concebida principalmente como la asunción de la tradición confuciana.

Una forma paralela que se acercó a la postura periférica -sin realizarla todavía-, fue la escuela Rangaku, que postulaba la necesidad del “conocimiento de lo holandés” (conocimiento extranjero, holandés, “orandés”, “randés” ran-gaku) o, más ampliamente, lo occidental. Esta escuela, a diferencia de otros intentos de adopción de la ciencia o la tecnología de Occidente por parte de las elites letradas de los imperios, no se inició con el estudio de las cuestiones relativas a lo bélico sino, principalmente, por el estudio de la medicina. Pero, así como se desvanecía el modelo chino, comenzaba a perfilarse un nuevo modelo exterior que desafiaba el proto identitarismo japonés. Se trataba del conocimiento que provenía de Occidente, cuya fuente principal eran los comerciantes extranjeros de Nagasaki.

Entre quienes fueron formulando el nuevo centralitarismo debe destacarse a Sakuma Shozan (1811-1864) que perteneció al grupo de Sato Issai, que suspiraba por la revolución social en todos los órdenes y que consideraban el confucianismo como simple base moral para el estudio de otras ciencias más prácticas, como la técnica occidental; los clásicos y de la política, más que como ética propia del feudalismo. Sakuma Shōzan comenzó estudiando ciencias occidentales (Rangaku) bajo la dirección de Kurokawa Ryoan. Desde 1842, inspirándose en la derrota de China en la Guerra del Opio y la difusión de la presencia occidental en Asia, propuso la introducción de métodos militares occidentales en su libro *Ocho propuestas para la defensa del mar*. Esto lo transformó en maestro de una escuela de modernización en la que pueden ubicarse Yoshida Shoin, Katsu Kaishu, Sakamoto Ryoma. Fue él quien acuñó la frase: “Ética (o virtud) japonesa, tecnología occidental”. Su interés estuvo centrado en la ciencia occidental y, de hecho, se especializó en la técnica militar, pero su mayor inquietud fue el problema de la apertura de Japón al mundo occidental. No obstante haber sido partidario de la ‘veneración al emperador y la exclusión de los extranjeros’, su afición a la ciencia occidental lo llevó luego a participar no ya sólo teórica sino

también activamente en el movimiento a favor del kaikoku-ron, “apertura del país al extranjero”, queriendo poner en práctica su famoso lema, que asumirían muchos pensadores posteriores a él.

En este plano debe destacarse también su discípulo Yoshida Shoin (1830-1859). Éste asistió a las lecciones de Sakuma Shozan sobre técnica militar occidental en defensa marítima y otros conocimientos referentes a Europa, siendo defensor del poder imperial y un apasionado admirador de lo extranjero y del “apertura” (González 2000, 189-190). Yoshida fue muy enfático en que era imposible defenderse del poder militar de Occidente con las técnicas japonesas antiguas, y que, por el contrario, era necesario controlar a los extranjeros (bárbaros) con las tecnologías que estos mismos usaban. Esto tiene que ver, por ejemplo, con cuestiones como la enseñanza de la geografía y el uso de mapas modernos (no los mapas míticos, que eran teológicos o cosmológicos, pero no geográficos).

El uso de los mapas fue simultáneamente, y sin quererlo, parte del proceso de asunción de la condición periférica. En los mapas míticos se era el ombligo o centro del mundo; en los geográficos se era apenas una parte y se podía entender la relación con el centro por cuestiones de viajes, cuestiones militares y de comercio. Yoshida fue muy específico en aquello de entender a Japón contextualizándolo a partir de la cartografía (ver Huber 1981 28-29).

Reverenciar al emperador y expulsar a los bárbaros de Japón. Cerrarse, enclaustrarse, expulsar, pero sin formular todavía ni la disyuntiva ni tener dos grupos en disputa. Se trató de posiciones proto periféricas, pues el aprendizaje de las cosas de China u Occidente como la afirmación del saber nacional, no conllevó, en sus primeras formulaciones, una propuesta de “orientalización, de sinificación, niponización” o de occidentalización más o menos global de la sociedad, como ocurriría en las últimas décadas del XIX. El caso es que esta oposición entre “ser-como-China” versus “ser-japoneses”, se transformó pronto en ser como el centro (Europa-Occidente) versus ser nosotros mismos (japoneses-orientales), lo que no quiere decir que haya habido estricta continuidad entre una disyuntiva y otra.

7.2. En China, hacia 1840, desde la primera Guerra del Opio, los letrados y los altos funcionarios estaban interesados en Occidente y **habían concebido la idea de que China tendría ventajas si tomara**

prestados ciertos métodos y técnicas, para estar en condiciones de defenderse. Lin Zexu (1785-1850) y el grupo de los “asuntos contemporáneos”, habían jugado un papel importante en la formulación de esta idea. Bajo este predicamento se crearon las oficinas de traducción. El mismo Lin Zexu publicó una descripción de Occidente, bajo el nombre de *Crónica de los cuatro continentes*. Lin asumió que para defender a China era necesario aprender de Occidente, para lo cual escribió varios textos en los que informaba de su geografía, tecnologías y organización. Se interesó también en Rusia como potencial aliada de China contra Occidente y como ejemplo de la capacidad para tomar exitosamente elementos de Occidente y llegar a ser un imperio poderoso. Pedro el Grande y Catalina II son mencionados en esta línea. Por otra parte, y simultáneamente, fue un luchador contra el comercio y consumo del opio en China. Escribió una memoria, en la forma de una carta a la reina Victoria en la cual se refería a la necesidad de que Inglaterra terminara con el comercio del opio en China. Inspirándose en los valores morales confucianos, argumentó acerca del comercio, señalando que China proveía a Inglaterra de valiosos productos en tanto que ésta devolvía, en cambio, el veneno del opio.

Por su parte, Wei Yuan (1794-1856), profundamente preocupado por la situación de China con relación a las amenazas de los poderes occidentales y las necesidades de una defensa marítima adecuada y de una administración capaz, inspirándose en la obra de Lin Zexu, quiso completarla con su *Atlas de los países allende los mares*, donde se trató el diseño de una estrategia para la defensa ante las agresiones de los bárbaros. La primera edición apareció en 1842. En el discurso de Wei Yuan, es nítida la distancia entre la dimensión de lo técnico y aquella de lo político, en la cual no se proponen cambios. Escribió su historia militar apuntando a establecer un ejemplo para la corte imperial, para los estrategas y los académicos. Si esa gente seguía los ejemplos entregados, Wei señalaba “por qué temeríamos de los bárbaros y por qué temeríamos a las humillaciones” (Chao Ren 2011, 8-9). Esta obra fue una de las primeras introducciones a la ciencia y tecnología occidental en China. Apuntaba, por igual, a algunos japoneses, con los cuales había cierta circulación de ideas, para controlar los bárbaros-extranjeros con los métodos de los bárbaros. Pensaba que China no podría defenderse de la expansión occidental si no era asumiendo numerosas tecnologías occidentales, “para imitar-aprender las mejores destrezas de los bárbaros-extranjeros en

orden a controlar a los bárbaros-extranjeros". Tuvo gran éxito también en Japón, donde fue traducida a mediados de los 1850s, contribuyendo a las reformas Meiji (Cheng 1997, 584).

Su pensamiento se proyectó sobre las ideas de auto reforzamiento en China de los 1870s y 1880s. Partiendo por lo militar, se inició una industria que pretendía construir, imitando fusiles y cañones ingleses y perfeccionando la construcción naval.

Después de la segunda Guerra del Opio, se advierte un esfuerzo oficial de modernización que los historiadores chinos llaman "Movimiento por las actividades a la manera occidental", según la expresión de la época para designar todo lo que tenía aspecto de extranjero, desde la diplomacia hasta la fabricación de máquinas. Sin embargo, todavía en la China del último cuarto del XIX no se formulaba nítidamente la disyuntiva. El *Requisitorio de Wo-ren* contra el estudio de las ciencias en Tong Wen Guan, de 1876, señala que "la astronomía y las matemáticas son de una utilidad muy pequeña y si ellas son enseñadas por los occidentales, en los programas regulares de estudio, el daño será muy considerable...He aprendido que el medio para fundar un estado es honrar los ritos y la justicia, no la fuerza y el engaño. El esfuerzo esencial depende del corazón de los hombres y no de las técnicas. Si buscamos ahora el perfeccionamiento de las técnicas, aceptando respetuosamente a los bárbaros por maestros -sin contar que tramposos como son, no nos entregarán forzosamente el secreto de sus artes-, incluso si los profesores enseñan lealmente y los estudiantes estudian escrupulosamente, no tendremos éxito sino en la formación de matemáticos" (Reproducido en Chesneaux 1969 b, 205).

7.3. En Vietnam, Nguyen Truong To (1930-1971), nacido en el seno de una familia católica y educado en esta creencia, publicó, en 1863, *Las corrientes dominantes en el mundo*. Con una fuerte impronta centralitaria llevada al extremo, idealizaba acriticamente el modelo francés. Comentaba en su libro: "**He estudiado frecuentemente los asuntos mundiales y constatado que buscar la paz con Francia es lo mejor que se puede hacer. En Europa, Francia es el poder militar más formidable, segundo de nadie.** Los franceses son decididos y diestros luchadores y están equipados con impresionantes vehículos armados. Incluso luchando, ellos respetan la justicia y mantienen sus promesas, a diferencia de otros estados que van sólo detrás de ganancias.... En la victoria, el país entero se regocija, y ellos no tienen remordimientos si deben

sacrificar miles de vidas en orden a mantener su honor nacional y su prestigio”.

Como consecuencia de su interpretación de la cultura francesa, poco más tarde, Truong To recomendaba a la Corte Hue que se motivara la presencia de misioneros procedentes de Francia con el fin de civilizar algunas regiones “bárbaras” de Vietnam (Vinh 1999, 64-65).

7.4. En esta misma trayectoria eidética, en Corea, la disyuntiva periférica alcanzó una formulación manifiesta. Siguiendo el planteamiento de Shin Yong-ha en sus ensayos sobre historia social de Corea (2003), se pueden dividir en cuatro las escuelas que protagonizaban las discusiones durante la segunda mitad del siglo XIX: La “tonghak” o del saber oriental; la “wijong choska” o de proteger a la ortodoxia y rechazar la heterodoxia, siguiendo los principios neo-confucianos que pretendían rechazar la influencia de la cultura occidental; la “kaehwa” o de la ilustración; y la “tongdosogi” que proponía la opción por la cultura oriental y la tecnología occidental. Dicho de otra manera, las dos primeras afirmaban la posición identitaria con diversos énfasis, la tercera afirmaba la posición centralitaria y la cuarta apuntaba a una suerte de justo medio.

En el caso coreano, la posición identitaria y la centralitaria se expresaron en relación a China y Japón, dos potencias que se disputaban a Corea, suerte de Estado tapón, cuya intelectualidad miraba hacia ambos países e, incluso, veía el mundo en buena medida a partir de éstos. El sentimiento periférico, bastante ancestral en la intelectualidad coreana, se *aggiorna* cuando, en los 1850s, Choe Che-u, inspirador de la tendencia del “saber oriental” advierte lo que está ocurriendo con China, como consecuencia de las amenazas occidentales. Asume esta situación como una suerte de “debilidad” nacional que no sólo afectaría a China sino también a Corea. Esta situación de debilidad sería causada no sólo por la penetración occidental, sino que también por la zozobra en que vivía el pueblo. Ante ello propuso unificar los saberes de las religiones orientales (confucianismo, budismo y taoísmo) para oponerse a la penetración del cristianismo y afirmar una alternativa igualitaria basada en una democracia centrada en el campesinado (Shin 2003, 214-5). La tendencia protectora de la ortodoxia neo confuciana, se presentó como una reacción frente a las políticas modernizadoras-occidentalizadoras, afirmando la superioridad esencial de un Oriente espiritual (dentro del cual no

se consideraba a Japón) contra un no-Oriente (Japón y Occidente) materialista²⁷.

Ambas tendencias se opusieron a la postura “kaehwista” ilustrada, de carácter centralitario, que pretendía enfrentar los desafíos puestos por Occidente. La clave para ello residía en reemplazar el confucianismo tradicional inspirándose en el saber y hacer de Occidente, cosa que no significaba, necesariamente, abandonar las creencias religiosas personales, aunque en esta tendencia eran numerosos quienes poseían creencias cristianas protestantes.

Ante la necesidad de responder a los desafíos occidentales, el “tongdosogismo” representó un cierto punto medio realizando una reflexión sobre las relaciones entre Corea y lo confuciano, por una parte, y Occidente, por otra, basándose en las categorías del “do” (espíritu o cultura) y el “gi” (técnica o tecnología). La propuesta del tongdosogismo no es propiamente conciliar ambas dimensiones, sino permitir su coexistencia, donde claramente existe una superior, el espíritu o la cultura confuciana, y una inferior, que es la técnica occidental (Shin 2003, 220).

La más vital de estas tendencias o aquella que contó con los cultores de mayor proyección, fue el “kaehwismo”. Sus mentores más importantes fueron Pak Kyu-su (1807-1876), O Kyong-sok (1831-1879), Yu Hong-gi (1831-¿?) y Kim Ok-kiun (1851-1894), discípulo y protegido del japonés Fukusawa Y.

8. La aparición de una intelectualidad moderna en el África Sudsahariana.

8.1. Hacia mediados del siglo XIX se fue anunciando la disyuntiva periférica en el África Sudsahariana en las misiones de Liberia, Ghana (Costa de Oro), Nigeria o Senegal. Por cierto, allí las cosas no se plantearon como en el mundo ibérico o en el Imperio Otomano -con relación al destino de un imperio- y ni

²⁷**Ortodoxia e identidad.** En este marco debe entenderse el rechazo de lo extranjero, personas y productos, como una forma de herejía contra lo recto, lo ortodoxo, lo coreano, lo oriental. Existió una especie de fusión metafísica entre identidad y principio religioso, donde atentar contra la identidad o la nación, confundidas con la religión, se convirtió en una forma de herejía. Este holismo fundamentalista encapsula el pensamiento, encerrando o maniatando a la intelectualidad, y a la sociedad en general, bloqueando la posibilidad de pensar, pues toda relativización del discurso oficial se asume como herejía (Ver Hong 1983, 168).

siquiera se trató de la lucha por la reivindicación de la imagen, cosa que aparecería unas décadas más tarde. La proto formulación fue parecida a la que se estaba dando, en la misma época, en América Latina: ¿Cómo construir nuevas sociedades, siguiendo las inspiraciones de una civilización occidental en lugares tan remotos y diferentes y cómo lograr entonces ser como el centro? Pero con una diferencia respecto de América Latina: en África Sudsahariana no se trata de una intelectualidad de estados independientes ni tampoco de una que lucha por la independencia, sino de unos poquísimos clérigos que están pensando la cristianización de sus sociedades. Unas décadas más tarde, E. W. Blyden (años 1870s), formularía claramente la propuesta identitaria y J. A. Horton, la centralitaria.

La disyuntiva periférica se formuló en África Sudsahariana algo más tarde que en otras regiones. El tema más compartido por los pensadores africanos de la segunda mitad del XIX fue el de la civilización. Sin duda hubo matices, pero existió un alto consenso entre los autores en que la civilización venía desde fuera de la región, principalmente del mundo cristiano y, en algunos casos, desde el mundo islámico, y ello aunque algunos valoraban partes de la trayectoria cultural africana. Esta idea de civilización como cristianización hizo que algunos africanos hablaran como occidentales, asumiéndose, en ocasiones, como agentes del cristianismo occidental y la necesidad de expandirlo en África. El tema de la civilización derivó hacia otros, siendo una especie de preocupación matriz que permitía acercarse a las concepciones que se elaboraron respecto del centro y las relaciones que se pretendía establecer con éste, como también acercarse a la concepción de la cultura de los pueblos aborígenes, de las exploraciones y, sin duda, a cuestiones como la educación y la política de colonización. A la vez, el asunto de la civilización permite ir viendo cómo se fueron perfilando posiciones antagónicas. Su misma noción fue modificándose, disgregándose, perdiendo la univocidad inicial como religión cristiana y costumbres del cristianismo occidental victoriano.

8.2. Desde poco antes de 1850, los trabajos de Samuel Crowther y Pierre David Boilat enfatizaron la tarea de la civilización, asumida principalmente como cristianización. Existió un alto consenso en este punto, aunque entre los africanos, afroamericanos, europeos y usamericanos, se presentaron matices cuando escribieron sobre esto. La asociación entre civilización y

religión, estuvo muy marcada por el hecho de que muchos de los mayores pensadores fueron eclesiásticos, a diferencia de otros lugares en que, por esa época, la civilización ya se ha identificado con ciencia y tecnología. Hubo autores que asociaron la civilización con formas políticas participativas, pero ello fue muy secundario con relación a la dimensión religiosa, que comprendía también cuestiones relativas al humanitarismo y las costumbres en general. La noción de civilización se asoció con ciencia y tecnología, casi únicamente cuando se hizo referencia al tema de la sanidad y la salud.

Ni Boilat, ni menos Crowther, elaboraron un pensamiento modernizador. Postulando la opción ser como el centro, ambos asumieron el criterio "civilización como cristianización", y no la propuesta centralitaria laica y científico-tecnológica, que sería poco más tarde y más nítidamente formulada por James Africanus Horton.

El reverendo Samuel Crowther, "recautivo" de la región yoruba y educado en el Fourah Bay College, participó en dos expediciones que dieron lugar a dos informes o diarios de viaje, en 1841 y 1855. Se trató de expediciones programadas por las autoridades británicas con el objetivo de conocer la geografía, los recursos y los pueblos del África occidental, particularmente de la actual Nigeria. Como eclesiástico, la clave fue el modo cómo propiciar la evangelización. Desde esa perspectiva evaluó la realidad que se iba explorando como la propia actividad, e incluso, su propio ser. Fue uno de los primeros africanos de una larga lista en la que pueden ubicarse numerosos afroamericanos que se vieron a sí mismos como providencialmente destinados para convertir y salvar al continente del paganismo. El providencialismo de Crowther se manifestó frecuentemente, pero es relevante señalar que, según su pensamiento, los africanos que se han educado cristianamente son los privilegiados instrumentos suministrados por Dios para comenzar el trabajo de evangelización. Esto irá permitiendo que "alguno hombres inteligentes que han tomado profundo interés en la introducción del comercio y del cristianismo por el Níger" puedan continuarlo (1970, XVI). Esta idea de concebirse como cristianos, como "otros" respecto a los pueblos africanos, marcó de modo importante a esta intelectualidad africana cuya otredad se manifestó, igualmente, en el uso de idiomas occidentales. Se ha dicho de Crowther que estaba "acomodado a la civilización europea y no veía conflicto entre la penetración de ésta y el interés de los nigerianos, y que más bien

esperaba que el país obtuviera ventajas culturales, sociales y sobre todo religiosas (Ayandele 1967, 206).

Por su parte, Pierre-David Boilat, creole de Saint Louis y clérigo católico, publicó en 1853 sus *Bosquejos senegaleses* en los que narró experiencias de sus tareas misioneras y reflexionó sobre la región proponiendo alternativas. Comparó la situación del África con la del pueblo de Israel cautivo en Babilonia, queriendo liberar, cristianizar-civilizar a "esta tierra de África, hoy tan bárbara y tan salvaje". Boilat escribía para dar a conocer y mejorar África o devolverle parte de su esplendor perdido. "Esta parte del mundo, la más desconocida y hasta aquí tan desamparada, ha tenido su tiempo de gloria y prosperidad" (citado en Manchuelle 1995, 338). La decadencia del continente, pensaba, se debió al islamismo. P. D. Boilat concebía al África de su tiempo como "bárbara y salvaje" pero recordaba que "ha tenido su tiempo de gloria y prosperidad". Ese tiempo, que concluyó con la llegada del islamismo que condujo a la servidumbre y la corrupción a los africanos, estuvo marcado por grandes ejemplos de cultura como Agustín, Tertuliano, Cipriano, destacados como "las primeras luces del mundo" (1984, 231-32). Su propuesta cristianizadora se unificó con una propuesta para la colonización con descendientes de africanos, cristianos y agricultores que serían traídos desde el Caribe.

Boilat propone la creación de un colegio secundario en Senegal, en un discurso realizado frente a las autoridades y a los padres que podrían (deberían) enviar a sus hijos a tal establecimiento. Plantea su idea en parte como alternativa a la educación islámica pero, sobre todo, como alternativa a la inexistencia de educación secundaria en la región. La educación está asociada a la regeneración, a la civilización y a la superación del período de la trata de esclavos que "nos ha arruinado" (1984, 230). Mediante una lectura de la Biblia -donde asocia la esclavitud con la dominación de los judíos en Babilonia e inspirándose en Isaías, que promete tiempos mejores al pueblo de Israel (1984, 130-1)- Boilat intenta enganchar su propuesta educativa con la trayectoria de los padres africanos de la Iglesia: Agustín, Tertuliano y Cipriano, tan africanos como los destinatarios de su discurso. Esta conexión le sirve para argumentar sobre la necesidad de mejoramiento de los africanos, cuya decadencia, desde aquella época, se debe a la presencia del Islám. Se abren nuevamente posibilidades de mejoramiento para Senegal que debe superar el nivel de la educación que posee pues, siendo únicamente primaria, limita las posibilidades de los egresados,

debiéndose entonces crear un colegio en que "todos sus hijos reciban la educación que se da en Francia", incluso mejorada (1984, 236). De ese modo podrán aspirar a todos los cargos honorables que un joven puede desear: la infantería de marina, la navegación o la mecánica, la caballería militar, el sacerdocio, la medicina, la farmacia o la magistratura y el comercio (1984, 238-9). Ello, porque es de la "buena o mala educación de los niños que depende la felicidad de la polis, la tranquilidad de los estados, la seguridad de los reinos, la amabilidad de la sociedad y las delicias y los encantos de la vida, y aquello que es todavía más interesante, el reino glorioso de la religión y de la moral cristiana" (1984, 240). La educación, en síntesis, permite recuperar algo de lo que Dios había dado a los humanos antes del pecado original (1984, 241). A diferencia de Crowther, sus destinatarios eran los propios africanos.

Alexander Crummell, originario de USA y residente por 20 años en Liberia, como otros clérigos, se refirió a los pueblos aborígenes como seres depravados a los que se debía civilizar. Pensaba, sin embargo, que los inmigrantes americanos de Liberia no debían actuar como los colonizadores blancos en USA o Nueva Zelanda, donde los pueblos originarios habían sido destruidos. La tarea en Liberia no podía ser esa. Según Crummell, en el nativo no se ve nada de "estólido, repulsivo e indómito", por el contrario, es "curioso, móvil, imitativo", viendo la superioridad de los liberianos cristianos "la reconoce copiando sus hábitos", por tanto, lo que debemos hacer es ser "guardianes, protectores y profesores de nuestras tribus paganas" y esto debe (o puede) ser hecho por la fuerza, pues "toda la historia muestra que la fuerza debe ser usada en el ejercicio de la tutela de las tribus paganas". En este caso, "las teorías sobre democracia son triviales" (citado por Jaffe, 1988, 115).

En algunos los autores de la época, la noción "evangelización" se transformó o trasladó con la de "regeneración". En relación a la cuestión lengua y nación en Liberia, Crummell sostuvo que el idioma inglés era clave para la construcción de la nación, pues éste poseía una capacidad de guardar y expresar las constituciones que son elementos esenciales del libre gobierno y las principales garantías de la libertad personal. Consideraba que el idioma inglés y la libertad eran aportes de los afro-usamericanos a África. Evangelizar fue civilizar, evangelizar y regenerar, regenerar fue civilizar: formas más o menos religiosas o laicas de formular un proyecto de cambio de costumbres y de moralización. Los misioneros fueron quienes

más insistieron en este discurso, concibiendo su tarea como el designio providencial de evangelizar, redimir y regenerar²⁸. Algunos de los afro-usamericanos fueron enfáticos en esta misión que, en ocasiones, ligaron con la esclavitud: fueron llevados fuera de África, así sea como esclavos, para conocer la revelación, que ahora debían traer a sus pueblos de origen. En cierta forma, han tenido el privilegio del sufrimiento que les permite ser salvadores. Existe en ello un cierto paralelo con la vida de Cristo. A. Crummell y E. Blyden, entre otros, compartieron aspectos de esta argumentación.

Es en el marco de estas reflexiones donde se formuló la disyuntiva periférica: ¿La cultura es algo externo que proviene del mundo europeo-usamericano o es algo que se gesta en el medio africano? ¿Cuáles son los énfasis de cada una de las posiciones y como combinan elementos de una y otra argumentación para entender la civilización?

²⁸**Regeneracionismo en África, España y América Latina.** Todo regeneracionismo posee una fuerte cuota de moralismo. La dimensión ética es fundamental, aunque debe revertirse sobre dimensiones institucionales, políticas y materiales. El regeneracionismo español luchaba contra la decadencia y la corrupción; el africano apuntaba principalmente a civilizar en el sentido de evangelizar. El latinoamericano se tomó del español, recogéndolo más como una palabra a la moda que como una auténtica escuela de pensamiento, por así decirlo hubo poco antes de 1900 un uso algo oportunista de la palabra “regeneración” en América Latina, pues no se concebía como superación de la decadencia, de la corrupción o de la barbarie. La circunstancia en la cual se acudió de modo más importante el concepto corresponde al periódico liberal-anarquista *Regeneración* aparecido en México en 1900. Este periódico que se fue radicalizando con los años, comenzó inspirándose en una lucha contra la corrupción del sistema judicial y por la realización de la justicia. Según el editorial del primer número “el espíritu público, tan decaído en las actuales circunstancias necesita estimulantes enérgicos a fin de que despierte de su marasmo y haga saber sus aspiraciones y sus ideales” (*Regeneración 1900-1918*, 1972, 91). Respecto de España Enrique Bernard Rojo ha definido el regeneracionismo del siguiente modo: Al finalizar el siglo XIX, “las aspiraciones de los que se llamaban a sí mismos “clases productoras”, es decir, la burguesía protagonista del difícil desarrollo económico español, dibujó un marco ideológico que vino a llamarse regeneracionismo. Con él se construyó un programa de gobierno llamado a “regenerar” el país, es decir, a construir un estado que hiciera posible o facilitara el salto hacia delante, la incorporación de España al conjunto de los países industrializados de Europa (Bernard 1986, 9).

9. Conclusiones.

9.1. Así como avanzó la expansión europea y se profundizaron y consolidaron formas de penetración, **fueron radicalizándose también las posiciones de la intelectualidad centralitaria en aquello de defenderse usando las armas del centro. La identitaria, sin negar completamente este recurso, puso notoriamente más énfasis en la conciencia que en la adopción de tecnologías.**

La pretensión de expuesto por nosotros hasta aquí, ha sido mostrar que la disyuntiva se expresa en muchas partes, en lugares muy distantes y en intelectualidades con bajas conexiones entre sí, mostrando las formas en que se presenta en estas décadas. Se ha pasado revista a una cantidad importante de manifestaciones del pensamiento periférico entre 1820 y 1870, época en que se advierte la maduración de la disyuntiva en el espacio eslavo y en el espacio latinoamericano. En otros lugares, como China, India, África Sudsahariana y las regiones islámicas, va mostrándose con mayor nitidez, sin alcanzar sus mejores manifestaciones. La época de oro de la disyuntiva periférica se alcanzó entre 1870 y 1945.

9.2. Si en varios lugares, precisamente como consecuencia de la expansión europea, se produjeron posiciones centralitarias bastante radicales, **se fue produciendo un viraje identitario en algunas figuras de orientación occidentalista que se defraudaron de Occidente** y la disyuntiva se rompió hacia otra entre eslavos: campesino-democrático / zarista-autocrático-aristocrático, como en Herzen. Este cambio no representó siempre un aumento de la solidaridad con otros pueblos periféricos, salvo en casos excepcionales, como el de Francisco Bilbao.

Los jóvenes Sarmiento, Bilbao, Herzen y Belinsky, necesitaron poco tiempo para darse cuenta que no era ese el Occidente que amaban, luego de visitar algunos países de Europa occidental, o bien moderaron su visión occidentalizante y afrancesada. Incluso en ocasiones invirtieron la polaridad poniendo lo positivo en sus pueblos y lo negativo en la Europa. Occidentalistas y eslavófilos hicieron graves observaciones sobre la vida en Occidente, particularmente sobre la deprimida situación de los trabajadores. Los afrancesados jóvenes latinoamericanos confundían entre la "Francia ideal" -hasta que viajan, residen y experimentan- y la "Francia real".

Este fenómeno tuvo que ver, posiblemente, con cierto desprecio de la intelectualidad periférica respecto de la poca importancia que el centro le otorgaba. Escribía José Victorino Lastarria, en 1867, “La América conoce a la Europa, la estudia sin cesar, la sigue paso a paso y la imita como un modelo; pero la Europa no conoce a la América y antes bien la desdeña” (1867, 1). Refrendando sus propias opiniones, Lastarria cita al colombiano J. M. Samper: “El mundo europeo tiene mucha mayor erudición respecto del modo de salar los cueros de Buenos Aires que respecto de la vitalidad de nuestra democracia infantil. El contraste es bien fuerte y humillante” (1867, 11).

Por otra parte, algunos intelectuales de las periferias comenzaron a oponer cierta comunidad y espiritualidad de sus culturas frente el individualismo y el materialismo del centro, como una suerte de misión de sus nacionalidades, pueblos o culturas. Hacia 1840, apareció en Mickiewicz la noción del eslavismo espiritual, importante en la construcción de propuestas culturales en los pueblos de la Europa Central y del Este, como alternativa a la Europa materialista.

9.3. Como se ha visto, la polémica entre occidentalistas y eslavófilos fue paralela a la conformación de la importante red de intelectuales periféricos que se constituía principalmente en París. Incluso algunas personas, como Herzen o Bakunin, se traslaparon durante un breve período entre ambas redes sin menoscabo de haberse vinculado a otras, como la de los socialistas franceses. Más aún. Puede decirse que las polémicas y redes adquirieron significación en la medida que no se agotaron en sí mismas, sino que procedían desde y se proyectan hacia múltiples otros movimientos. Ello porque su sentido se realizaba en un espacio mayor que aquel en que se generaban o producían. Los occidentalistas, y parcialmente los eslavófilos, no serían comprensibles sin los decembristas; los periféricos de París no se entendían sin los socialistas, particularmente los socialistas cristianos que parcialmente sostuvieron a Mickiewicz e inspiraron a Bilbao.

9.4. En este período, las intelectualidades de unas regiones periféricas mostraron muy poco interés por lo que sucedía en otras. Particularmente, la intelectualidad latinoamericana del siglo XIX mostró una bajísima solidaridad con las luchas independentistas y anticoloniales, identificada como estaba en

gran parte con Europa y su pertenencia occidental. Esto, que sigue siendo válido para una parte importante, estaba afirmado en cuestiones étnicas, idiomáticas y religiosas, así como en la incapacidad para generar una reflexión más o menos autónoma sobre el mundo, y hace que, como sintetiza Hernán Taboada (s/f, 2-3), asistimos a lo que he llamado la (re)europización de las Américas (no sólo la Latina), cuyas repúblicas fueron sumergidas por un torrente de publicaciones y espectáculos teatrales originados en Europa, portadores de noticias, narrativas e ilustraciones de tono fuertemente eurocéntrico, lo que produjo la creciente identificación emocional e ideológica de los sectores criollos con Europa: “somos europeos nacidos en América”, podía entonces decir el argentino Juan Bautista Alberdi. Correlativamente, continúa Taboada, en los hechos de la expansión europea, las Cruzadas, los viajes de exploración y hasta las expediciones colonizadoras a Asia y África, fueron comentadas sin ningún rechazo o justificadas, como la conquista francesa de Argelia. Es significativo que el chileno Vicente Pérez Rosales, que en París habló del asunto nada menos que con Abd el-Qader, el caudillo de la resistencia nativa, terminara por asumir la posición francesa, hablando de justa represalia por los ataques piráticos. Más definido se mostró Francisco de Paula Santander que en carta a un francés, no escatima elogios: la toma de Argel es gloriosa para Francia, que ha combatido por la libertad en América y que ahora lleva a los africanos “la civilisation et la liberté de commerce”. El encomio terminó integrándose a combativas posiciones ideológicas: la de Bartolomé Mitre sobre la Rebelión de los Cipayos en la India pero, sobre todo, la de Domingo F. Sarmiento sobre la conquista de Argelia. Tales apologistas de la empresa colonial retomaban el discurso de la guerra de la civilización contra la barbarie que, en tierra americana, los encontraba a ellos del lado de la primera. Así asentada, la caracterización francesa del Magreb como tierra de eterna barbarie sólo vino a cambiar parcialmente durante las primeras décadas del siglo XX, luego de la I Guerra Mundial, y las Revoluciones Mexicana y Soviética.

Quienes miran la historia principalmente desde los criterios del centro, ven en los 1840s el surgimiento del movimiento obrero y del socialismo, lo que no es equivocado, pero tremendamente parcial. Más importante, desde el punto de vista de una intelectualidad periférica, es la lucha por las independencias nacionales respecto del imperio ruso, austro-húngaro y otomano, desde 1820 aproximadamente, y si a esto sumamos la presencia

latinoamericana, deberemos agregar el nuevo sentimiento anticolonial que se venía gestando por las mordeduras que las grandes potencias, incluido ahora los EEUU, estaban infligiendo a América Latina. Debe verse aquí la evolución de Bilbao desde una perspectiva eminentemente clasista-nacional a una perspectiva nacionalista-internacional. Los románticos franceses estaban en la primera, los polacos y otros, en la segunda.

Capítulo III

La disyuntiva se universaliza y se radicaliza: sea como nacionalismo, antiimperialismo o "panismo", 1870-1920

El medio siglo que va entre 1870 y 1920 puede caracterizarse, para algunos lugares de la periferia, como post romántico (Iberoamérica, mundo eslavo), pero ello tendría muy poco sentido para el pensamiento chino, japonés o de las regiones islámicas salvo, quizás, para el pensamiento de los Jóvenes Otomanos y otros. Al margen de eso, iniciar el lapso en 1870 es razonable, porque por entonces aparecen o se consolidan cambios que tienen que ver con lo eidético y lo intelectual: la Meirokusha en Japón, el positivismo en América Latina, la organización de los Jóvenes Otomanos y la obra y red de Afgani y Abdú, en las regiones islámicas, la obra de Blyden, Horton y los "saros" en África Sud-Sahariana, la llegada de la teosofía a Sri Lanka y a la India.

Pero 1870 no representa un quiebre tan manifiesto y abrupto como 1915-1920, marcado por terremotos extra eidéticos (Guerra Mundial, Revolución Mexicana y Revolución Rusa) con una tremenda repercusión en el mundo eidético e intelectual. En este sentido, dicho medio siglo podría caracterizarse como pre antimperialista y pre anticolonial.

1. Las redes intelectuales.

1.1. Sería artificial intentar probar la existencia de una red que conectara la intelectualidad de las diversas regiones periféricas en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX. Un siglo después, todavía esto no se ha logrado y los niveles de interconexión continúan siendo muy bajos. Ello no obsta para que se den unas pocas conexiones y existan macro espacios bien articulados, por cercanías idiomáticas y étnico-culturales, y también por afinidades eidéticas.

De manera inductiva, se han determinado redes que operaron sobre la base de grandes espacios y que mantuvieron cierta cohesión en sí mismas y muy poca con las otras. Redes en el espacio otomano-islámico, redes del populismo eslavo y balcánico, redes teosóficas, pan-asiáticas y arielistas, son algunas de las más importantes. Algunas de estas se traslapan con otras, como la teosófica con la fabiana, operante en los dominios británicos, y con la del nacionalismo indio del Congreso.

A continuación, se realiza una descripción y caracterización de algunas de las redes intelectuales más importantes del período, mostrando la existencia de una intelectualidad que se constituyó en su seno, que circuló ideas en ella, que se autodenominó y articuló en agrupaciones, partidos, escuelas de pensamiento. Así, pueden considerarse, por ejemplo: Jóvenes Otomanos, Jóvenes Turcos, jadismo, arielismo, noventaiochismo, Kuomintang, Meirokusha, Congreso Nacional Indio, Congreso Nacional Africano, panasiatismo, panislamismo, revivalismo islámico, positivismo latinoamericano, paganismo centroamericano.

1.2. Con el movimiento de los Jóvenes (o Nuevos) Otomanos, se produjo un salto en el pensamiento de las regiones turcófonas.

La renovación eidética se produjo, como en tantas otras partes de la periferia, predominantemente en ambientes que habían recibido ideas externas. Debe notarse la llegada, hacia 1850, de algunos políticos e intelectuales húngaros y polacos –p.ej., Lajos Kossuth–, que buscaron refugio en los dominios otomanos, trayendo nuevas ideas y que, dada su rebeldía contra Austria y Rusia, fueron bienvenidos.

La primera iniciativa que apuntó hacia la constitución del movimiento de los Jóvenes Otomanos fue la puesta en marcha de la Alianza Patriótica, compuesta por personas preocupadas por las derrotas militares, la desintegración del imperio y el deseo de democratizar el sistema de gobierno. Este movimiento liderado por Mehmet Bey, quien se había educado en el Colegio Otomano de París, se inspiró en la Joven Italia, en los Carbonarios y en las sociedades secretas polacas. La constitución de esta iniciativa comenzó a mediados de los 1860s, como una sociedad secreta en el Departamento de Traducciones (o de Idiomas) del imperio, donde jóvenes funcionarios aprendían lenguas, acercándose así a las nuevas ideas (caso muy similar a la Meirokusha japonesa, y al de Egipto) llegando a contar con unos 250 miembros, sumando oficiales militares y ulemas. Entre los más importantes Jóvenes Otomanos estuvieron: İbrahim Sinasi (1824-1871), Mehmet Bey (1843-1874), Ali Suavi (1838-1878), Agha Efendi (1832-1885), Namik Kemal (1840-1888), Abdulhamit Ziya Pacha (1825-1880).

Cuando, en la segunda mitad de los 1860, algunos de sus integrantes más conspicuos tuvieron problemas en Estambul, el príncipe Mustafá Fazil, de la casa gobernante egipcia (que ya había realizado propuestas constitucionalistas) los invitó a París, donde residía. Su centro de operaciones fue la residencia del príncipe,

quien los contactó con círculos políticos, especialmente con la cancillería francesa.

Mehmet Bey, originalmente el líder del grupo y el más radical, tuvo alguna relación con los carbonarios y escribió en periódicos franceses. En Francia sacó algunos números de su periódico *Ittihad*, con artículos en turco, armenio, griego y árabe, publicando en Ginebra *Inkilab* (Mardin 2000, 49). Por su parte, N. Kemal y Ziya Pacha, publicaron en París, y luego en Londres, su periódico *Hurriyet*, financiado por Fazil.

En las ciudades del centro, particularmente en París y Londres, las redes de las intelectualidades de las periferias fueron acrecentadas por los contactos que comenzaron a establecer los orientalistas del centro con los viajeros, emigrados y estudiantes provenientes de alguna de esas regiones. Uno de los primeros casos en este nuevo esquema, fue el del otomano Ibahim Sinazi. Capitán enviado a París para estudiar finanzas, vivió allí entre fines de los 1840s y mediados de los 1850s, transformándose en un innovador literario, realizando traducciones y ediciones, y estableciendo relaciones con Alfonso Lamartine, Ernesto Renan y otros orientalistas. Algo similar ocurrió con quienes se interesaban en la cultura eslava, facilitando los contactos de Mickiewicz y otros con la intelectualidad francesa. Más tarde, los Jóvenes Otomanos en París cosecharon algunas de las relaciones cultivadas anteriormente por Sinasi. Uno que conoció a los Jóvenes Otomanos en París, fue León Cahun, cuyas ideas sobre la nación y la historia turca expresadas en su libro *Introducción a la historia de Asia* (1896) tendrían impacto en el pensamiento político turco (Ver Lewis 1968, 150ss).

De otra parte, los Jóvenes Otomanos establecieron igualmente conexiones en otras ciudades. Existieron numerosos contactos con la intelectualidad iraní, dentro de la cual había personas pertenecientes a la religión bahai. Los iraníes reformistas expatriados en Estambul, como Mirza Malkum-Khan (1833-1908), establecieron comunicación con varios Jóvenes Otomanos, ejerciendo influencia en los pensadores iraníes, incluyendo al propio embajador, Husayn Khan Mushiru'd-Dawlih. Por ejemplo, Namik Kemal, de vuelta luego de su estadía en Europa, fue relegado a Chipre, donde tuvo contacto con los azalíes y los bahai. Uno de los personajes más cercanos durante su exilio en Chipre fue Shaykh Ahmed Effendi, héroe del levantamiento de Kuleli, quien se había convertido a la religión bahai. Namik Kemal se escribió abundantemente con Abdul-Baha, hijo de Bahauallah. Las

relaciones entre los bahai y los Jóvenes Otomanos Nuri Bey y Hakki Effendi en Akka, fueron también cercanas. Hakki Efendi pintó a los bahai como intelectuales cosmopolitas que educaban a sus hijos en lenguas occidentales y tenían mucho interés en la prensa extranjera, según ha señalado Moojan Momen (1983).

Entre los contactos en Estambul, debe señalarse la presencia de J. al-Din al-Afgani. Éste residió en Estambul a fines de los 1860s y comienzos de los 1870s. De hecho, las redes de los Jóvenes Otomanos fueron anteriores y más occidentalizadas y laicas que las de Afgani-Abdú. Por otra parte, no debe olvidarse que París fue la ciudad privilegiada de Afgani y M. Abdú para editar su periódico y armar su red (en los 1880s), lugar que ya era bien conocido por los turcos y por los egipcios. En todo caso, mirada desde la distancia, la red de los Jóvenes Otomanos, continuada por la de los Jóvenes Turcos, fue menos significativa que la red panislámica, inmediatamente posterior y parcialmente superpuesta.

1.3. Para entender las redes de la renovación islámica en sus versiones “revivalista” y/o salafista, jadista, es clave asumir la constitución de una vasta red en la que el principal fue Afgani, con su discipulado, sus numerosos viajes, la asociación creada por él y sus publicaciones. Todos éstos fueron los elementos que más contribuyeron en la creación de redes intelectuales en un ambiente donde existían bajos niveles de institucionalidad, y costumbres como la peregrinación a la Meca o la existencia de escuelas y academias que favorecían la articulación de maestros, discípulos, la circulación de ideas a través de espacios muy vastos. La existencia de una ecúmene islámica que practicaba cierta solidaridad básica y con un idioma ampliamente compartido como el árabe, fueron factores que facilitaron la creación de redes.

En espacios periféricos, con niveles de circulación de ideas y personas en una densidad inferior a lo que se ha conocido después, Afgani fue un pionero en crear amplias redes internacionales. En ello fue una figura de las más importantes, en un nivel similar al de Francisco de Miranda, Sun Yat-sen, Víctor Raúl Haya de la Torre, George Padmore, a raíz de sus desplazamientos y su labor de “redificación” en el mundo periférico.

Afgani que nació en 1839. Estuvo en la India desde fines de los 1850s, recibiendo el impacto de la rebelión de 1857 contra la dominación inglesa. Luego habría estado en La Meca, Irán y Estambul antes de llegar, en 1866, a Afganistán, de donde fue

expulsado a fines del 68. En 1868, pasó a Mumbay, luego a El Cairo (allí encontró a Abdú, en 68 o 69), para instalarse en 1869 en Estambul. Entre 1871 y 1879 estuvo en El Cairo, época en que hizo sus principales discípulos. Desde Egipto pasó a Hyderabad, en la India, donde permaneció hasta el 1881. Allí escribió su principal tratado *La refutación de los naturalistas* (o materialistas). De la India pasó brevemente a Londres y, en 1883, a París. En París, uniéndose a su antiguo discípulo M. Abdú, inició la sociedad y el periódico *La unión más fuerte*. En 1889 estuvo en Petersburgo y luego en Irán, siendo expulsado a Irak en 1891. Volvió a Estambul, permaneciendo en Turquía hasta su muerte, en 1897. Sus estadías más importantes fueron en diversas ciudades de lo que hoy es la India, en El Cairo, en París y en Estambul, donde permaneció años; estuvo igualmente en Irán, Irak, Inglaterra, Rusia y Afganistán, pasando brevemente por otras partes. Sus importantes viajes ofrecen una dimensión de la circulación que tuvo y de las posibilidades de contactos. Sus idiomas fueron el persa, el árabe y llegó a leer algo de francés.

Los contactos y estadías de Afgani en la India fueron de la mayor importancia: su permanencia juvenil (recibiendo el impacto de la gran rebelión proto nacionalista de 1857), y luego, en los 1870s, impactado por la aparición de un pensamiento pro occidental y su reacción contra esta suerte de “naturalismo” (nachuraliya), como lo denominó. Sus contactos en Estambul fueron también tempranos y muy importantes para su pensamiento, para inspirarle nuevas ideas, por las redes que allí estableció o por las proyecciones que su pensamiento tuvo allí²⁹.

²⁹ **Migrantes en el medioambiente intelectual de Estambul.** En Estambul, desde 1850, confluyeron numerosos intelectuales islámicos de diversas procedencias, que huyendo de las expansiones europeas contribuyeron a crear un clima anti-occidental y en ocasiones con fuerte impronta identitaria. Desde 1860, la Puerta creó un sistema de acogida a los extranjeros. Los que llegaron, en primer lugar, fueron los argelinos quienes, habiendo permanecido décadas en Siria luego de la conquista francesa de sus tierras; posteriormente en los 1840s llegaron a Daghestan, donde solicitaron ayuda de los otomanos. En 1852 los acontecimientos de Mappilla condujeron a los británicos a expulsar de Malabar a Sayyid Fadl Al-Alawi que se transformó en uno de los consejeros del sultán Abdülhamit II. A partir de 1854, como consecuencia de la Guerra de Crimea, una importante ola de refugiados llegó a Estambul y a las ciudades costeras de Anatolia. Por su parte, los circacianos comenzaron a fluir por esa misma época, debido a la consolidación del poder ruso en el Cáucaso. Este movimiento continuó con la supresión de la dinastía mongol en 1857 y la llegada de refugiados provenientes desde el Asia Central. Más tarde llegaron

Sus contactos en África del Norte tuvieron dos caras: una fundacional cuando se inspiró en la acción del madhismo, y otra de proyección, pues allí se hizo de sus más importantes discípulos: Saad Zaghlul y particularmente M. Abdú. Esto tendría vastas proyecciones: a través de Rachid Rida a los Hermanos Musulmanes, con H. al Banna y el fundamentalismo de S. Qutb, en el mismo Egipto y más allá, hacia Abd al-Hamid Ibn Badis y su agrupación de los Ulemas Argelinos, con H. al Turabi en Sudán, por citar los casos más reconocidos.

El periódico *Al-Urwa al-Wuthqa* (La unión más fuerte, La alianza indisoluble) fue publicado por Afgani y Abdú en París a mediados de los 1880s. Los objetivos del periódico, de acuerdo a la formulación de Abdú fueron, según Ivonne Haddad (1994, 33): identificar los caminos que pudieran sacarlos de la decadencia; infundir a los musulmanes la esperanza de la victoria y erradicar la desesperanza; llamar a la adhesión a los principios de los padres; defenderse de las acusaciones de que los musulmanes no podrán progresar mientras siguieran adhiriendo a su religión; proveer información sobre eventos políticos importantes; mejorar las relaciones entre las naciones, el bienestar público.

Entre los contactos realizados en Inglaterra y Francia, el más importante, en términos personales, fue con el filo musulmán británico Wilfrid Blunt, en Londres. También los hubo, aunque de menor relevancia, con la masonería.

Tuvo comunicación con los iraníes, particularmente con el movimiento bahai. Abdul-Baha, que seguía la prensa constitucionalista egipcia, encontró un artículo de Afgani en el periódico *Misr*, y le escribió: "He leído su espléndido artículo en el cual refuta algunos periódicos en inglés. Pienso que sus respuestas se encuentran de acuerdo a la realidad predominante y su elocuencia asistida por pruebas brillantes". (Momen 1983, 57).

Shaykh ul-Rais, en Estambul, in 1892, se unió al círculo panislamista sostenido por el sultán Abdul, que comenzó con 12 eminentes expatriados iraníes. Este círculo incluía shiitas y también librepensadores, tales como Yamal Afgani y los ex agitadores azali-babi, Mirza Aqa Khan y Shaykh Ahmad Ruhi. Este grupo escribió cartas a los ulemas shiitas en Irak e Irán tendiendo a motivar fuertemente la unidad islámica contra Europa, a través del

los «indonesios» huyendo de las invasiones holandesas y, por último, los tunecinos (ver Legrain 2006, 26).

apoyo al sultán Abdul. Sus miembros también participaron de la agitación contra el control del tabaco (Momen 1983, 57)

Mohamed Abdú, por su parte, salió de Egipto en 1882, pasó a Beirut y desde allí a París, para reunirse con Afgani en 1883. Luego residió en Beirut hasta 1888, cuando volvió a Egipto. Ahí estuvo hasta su muerte, en 1905, sin menoscabo de algunos viajes al extranjero. En 1898, al año siguiente de la muerte de Afgani, Abdú y Rida se reunieron en El Cairo, comenzando *al-Manar* (El Faro), para difundir el mensaje reformista de la salafiya. Este periódico apareció por 37 años, hasta la muerte de Rida. Por entregas, varios de sus libros salieron ahí.

Abdallah Laroui pone en relieve las redes de Afgani y Abdú en Marruecos, Túnez y Argelia. Se refiere (1997, 228-229) a los viajes y contactos de algunos reformadores wahabitas y revivalistas panislámicos por Marruecos, señalando, por otra parte (1994, 59), que Abdú residió un breve período (1901-1902) en dichos lugares, donde se comenzó a recibir *El Faro*. Ello favoreció la emergencia del reformismo islámico tunecino, con Bachir Sfar (muerto en 1937), argelino Hamid Ibn Badis (muerto en 1940) y Tayyib al-Uqbi (muerto en 1962).

Los contactos con Indonesia, Malasia, Singapur fueron algo tardío y se debieron más a las proyecciones de sus discípulos que al mismo Afgani. En Indonesia, el revivalismo musulmán, la teosofía y el socialismo, se articularon para dar vida a un conjunto de organizaciones que luego recibirían elementos del pensamiento comunista y del panasiatismo japonés, como de numerosas otras tendencias. Las ideas del revivalismo islámico se encontraban en las escuelas islámicas entre hombres que habían hecho el peregrinaje a la Meca, y particularmente, entre jóvenes indonesios que habían estado en contacto con las enseñanzas de Abdú. En Singapur, Malasia e Indonesia aparecieron, en los primeros años del siglo XX, grupos que se asociaron a una línea reformista o neosalafista. El grupo más temprano y fuerte de reformistas se constituyó en Singapur³⁰ y, desde ahí, se extendió hacia otras

³⁰ **Redes en las periferias de la periferia.** Es destacable considerar como hacia 1900 en Singapur y otras ciudades portuarias de la región coexistían redes del revivalismo islámico, del panasiatismo, del nacionalismo indio y de la teosofía. En esa región no se encontraban quienes generaban y movilizaban estas redes. Esas personas se encontraban en El Cairo, Tokio, Calcuta u otras ciudades, pero sus influencias y contactos se proyectaban hacia Singapur, ciudad ya importante para el comercio, aunque intelectualmente muy marginal. Precisamente, aquello que caracterizó a Singapur y en igual medida a otras

ciudades importantes del sudeste de Asia (Abushouk 2001, 55ss). Las conexiones con Egipto pueden advertirse en la recepción de *El Faro* y, pocos años después, en el llamado de profesores hacia las ciudades, donde había comunidades musulmanas deseosas de educar a sus hijos, aunque carecían de personas competentes para realizarlo. Estos profesores, varios de ellos venidos de Sudán, se transformaron en los referentes del neosalafismo, creando un amplio movimiento educacional en el que incorporaron elementos religiosos y laicos, como geografía y matemáticas, entre otros.

Para un creciente número de intelectuales indonesios, su primer contacto con el mundo externo fue en al-Azhar. Allí discutieron la adaptación del Islám a las nuevas corrientes científicas del pensamiento occidental, las supersticiones que frecuentemente se incorporaban al Islám, la decadencia de los mujahids (mulás), el uso de los caracteres latinos y el empleo de diversos idiomas (no únicamente el árabe) en los ritos islámicos, las reformas en la educación islámica, el uso del vestuario europeo (Woodman 1955, 150-151). El movimiento de Abdú jugó un importante papel en la historia del nacionalismo indonesio, y la Muhamadiya, formada en 1912, fue su más organizada expresión: se ocupó de las reformas en el matrimonio y funerales, creó escuelas, hospitales y bibliotecas, y fue pionera en la educación de las niñas. El sermón de los viernes fue dado en idiomas nativos. Dando al Islám un programa ético y social y ligando el progreso social a la mezquita, el Muhamadiya también ayudó a desarrollar la conciencia política de los indonesios y a fortalecer su nacionalismo (Woodman 1955, 151). Estas ideas parecen no haberse encontrado con las del Sarekat Islám, el inmenso movimiento socio-económico de la época, aunque contribuyeron a la formación, más tarde, del importante partido Masjuni, después de la Independencia. En Indonesia también se produjeron hibridaciones del islamismo con el socialismo (o el anti imperialismo marxista) y la teosofía. En el primer caso, Tan Malaka, afirmó en el Comintern, en 1922, que el panislamismo era una forma de anti imperialismo. Se sabe también que en la dirigencia del Sarekat Islám, había algún teósofo.

Respecto a las redes intelectuales islámicas en el espacio eurásico, puede señalarse que el jadismo creció en una matriz

ciudades de la región como Kuala Lumpur, Yakarta y Medan, hacia 1900, es que fueron casi únicamente receptoras y no emisoras de ideas, hacia otras periferias.

geográfica enmarcado en los espacios imperiales, y en redes transregionales de las elites musulmanas. A este respecto, Khalid (2006) ha señalado que se constituyó a base de los musulmanes del imperio ruso, si bien no todos ellos. Turkestán y el Volga se encontraban ligados por toda suerte de relaciones: los estudiantes tártaros iban a Bujara, las redes sufíes de iniciación se extendían a través de este espacio tanto como el comercio. A finales del siglo XIX, algo de esto se estaba rompiendo para muchos tártaros, pues Bujara había comenzado a significar atraso y pereza, y la información y las ideas -ahora en periódicos y libros impresos- habían comenzado a fluir en dirección contraria. Aunque no se conozcan contactos específicos, en Rusia y Asia Central debe mencionarse a Ahmad Makhdum Donish (1827-1897). Éste viajó varias veces a Petersburgo en breves misiones oficiales, pasando por Bujara y, probablemente, por Teherán. Asociado con las escuelas de Bujara, Donish enseñó ciencias naturales y artes. Sus tres viajes a Rusia le ayudaron a adquirir ese conocimiento. Khalid (2006) ha señalado que, para el jadismo, la vigilancia imperial y la censura no impidieron a las figuras jaditas viajar a otras regiones musulmanas, en primer lugar, las regiones centrales del imperio otomano, pero también a Irán, Egipto, India y, evidentemente, Arabia. Figuras como Musa Jarullah Bigiyev, Zaynullah Rasulev y Abdurauf Fitrat, pasaron tiempo en otros países musulmanes y se ligaron a sus respectivos medios intelectuales. Un importante eje de influencia intelectual conectó Kazán con Estambul. La conexión otomana fue crucial para los jaditas de Turkestán y Bujara. Otras relaciones conectaban Turkestán occidental con Afganistán y el Turkestán chino. Por su parte, Abdurauf Fitrat (1886-1938) viajó ampliamente y estuvo familiarizado con los escritos de los reformadores musulmanes como Gasprinski, Abdú, Afgani (Khan 2003, 160). Estuvo en Estambul y en Rusia. En sus publicaciones, Fitrat criticaba el atraso de Bujara, los prejuicios de los líderes religiosos y lo reaccionario del sistema educacional que dominaba en las escuelas. Fue el autor del programa de los Jóvenes Bujareños.

En este espacio la figura intelectual más interconectada fue Ismail Gasprinski (1851-1914) quien estudió en Moscú, recibiendo las ideas del identitarismo ruso y del paneslavismo, a la vez que recibió el impacto de los sentimientos anti turcos. Viaja en 1872 residiendo en París, donde trabajó para Iván Turgeniev. Volvió a su tierra. Luego de varios años y de numerosos viajes a Petersburgo, comenzó a publicar su periódico *El Intérprete*, en

idiomas turco y ruso, de amplia difusión durante décadas. Éste llegó a circular en Turquía, en el Cáucaso, en la región del Volga, en Asia Central, Siberia, Irán, y Egipto. En 1893, con ocasión de los 10 años del periódico, realizó una ceremonia a la que invitó a numerosos líderes de organizaciones turcas y musulmanas de Rusia. Continuó realizando viajes (Bujara, El Cairo) y organizando actividades, siendo la más importante el Congreso para la Unión de los Musulmanes Rusos (1905), que se realizó en un barco en Nizhni Novgorod, en el Volga, denominándose el Congreso del Agua. Mantuvo igualmente contacto con importantes figuras del turquismo y del turanismo, como Yusuf Akçura.

1.4. Las ramificaciones de las redes que se tejieron desde y hacia el nacionalismo indio durante 1880-1920, son inmensas y variadísimas. La fusión del movimiento de renovación hindú con el independentista, con sectores del movimiento teosófico y del fabianismo, con comunidades de indios emigrados a África y el Caribe, y las relaciones de los musulmanes indios con musulmanes de otras nacionalidades, son aspectos prácticamente imposibles de cubrir, comprendiendo a una inmensa cantidad de figuras, partidos, agrupaciones y publicaciones.

Las redes del nacionalismo indio se articularon igualmente con las del pan orientalismo y del panasiatismo, relaciones inspiradas en el supuesto de que la unidad de Asia se constituiría sobre la base de una suerte de identidad común: su espiritualidad. Ello llevó a la idea de la necesaria unión de los pueblos orientales para independizarse y/u oponerse a un Occidente materialista.

Rabindranath Tagore, Aurobindo Gosh, Okawa Shumei (en varios momentos), más tarde, Nishida Kitaro y muchos otros, se sintieron mejor aludiendo a una cierta hermandad o similitud cultural-espiritual que los diferenciara de Occidente. Tagore imaginó sus relaciones con Japón a base del pan orientalismo, formulación culturalista del panasiatismo más político e, incluso, militar. Como se señala en el acápite acerca del panasiatismo, el apoyo de algunos japoneses a los movimientos nacionalistas y de independencia de la India, facilitó la vida de algunos indios en Japón y la creación de redes de largo aliento. A estas redes se articuló también, hacia 1910, Anagarika Dharmapala. Estas relaciones no se limitaron a hindúes o budistas, sino que comprendieron también a musulmanes procedentes del Subcontinente Indio. Es el caso de las relaciones con Mouvli Barakatullah (1856-1927), panislamista y antimperialista, que vivió

en Japón como profesor de urdu, quien se asoció en Tokio a otros emigrados provenientes del subcontinente, como H. L. Gupta y con R. B. Bose, publicando una revista antimperialista.

1.5. La Sociedad Teosófica se fundó en 1875. Sus fundadores, Helena Blavatsky y H. S. Olcott, visitaron Ceilán (Sri Lanka) por primera vez en 1880 enfrentando, de un lado, la creciente presencia de misioneros cristianos en la región y, de otra, interpretando el budismo y la teosofía como una filosofía racional y no propiamente como una religión. La fundación de colegios budistas, los ciclos de conferencias, los contactos con la élite educada a la occidental, el discurso más bien pro oriental, los contactos emprendidos con personas de otras regiones budistas, fueron elementos que tuvieron un rápido impacto, produciendo un crecimiento de las redes teosóficas en Colombo, en otras regiones de Sri Lanka y otros puntos. Olcott fue clave en el desarrollo de la educación budista en Ceilán. Se establecieron contactos tempranos con el budismo de Myanmar y Japón. En 1879 la Sociedad se trasladó a Mumbai. Olcott inició una gira de conferencias exaltando la cultura y la religión orientales, refiriéndose críticamente al cristianismo occidental. Este discurso, nunca oído en India de parte de los occidentales, causó fuerte impacto actuando como una suerte de legitimación de la propia cultura.

Los principios de la Sociedad Teosófica, establecidos en 1881, apuntaron a formar núcleos de hermandad universal; estudiar la literatura ariana, tanto en su dimensión religiosa como científica; reivindicar este estudio corrigiendo los errores; y explorar los misterios de la naturaleza y del ser humano.

Annie Besant (1847-1933) sucedió a Helena Blavatsky a la cabeza de la Sociedad Teosófica. Para ese entonces ya había participado en varias sociedades (entre otras, la Federación Social Demócrata) manteniendo relaciones con figuras importantes de la intelectualidad británica. De origen irlandés, fue siempre partidaria del autogobierno de esa región.

Annie llegó a la India en 1893 y, con su presencia, la Sociedad Teosófica dio un salto. Su gran actividad en conferencias públicas y la fundación de instituciones educacionales -para diversos sectores sociales y ambos sexos-, permitió difundir ampliamente su mensaje en la India. Ella le otorgó un carácter humanitario con la abolición de la pena de muerte, la lucha contra el matrimonio prematuro o infantil y la educación popular. Como el saint-simonismo en Egipto, la Sociedad Teosófica en la India debe

pensarse como una proto ONG, ocupada de la cooperación, la educación y de la creación de una sociedad civil en regiones del Sur.

Annie Besant participó en el Congreso Mundial de Religiones de Chicago, en 1893. Ella y su gurú, Gyanendra Chakravarti, hablaron en el Congreso. El 11 de septiembre de 1893 se realizó la sesión inaugural del Congreso, asociado a la Exposición Mundial por el IV Centenario de la llegada de Colon a América. El Dr. Barrows, en su historia del Congreso Mundial de Religiones, planteó que la fe había sido una especie de sol que ha iluminado a los seres humanos desde los tiempos más antiguos promoviendo los más nobles desarrollos de nuestra civilización moderna y que, en consecuencia, no podía quedar fuera de la Exposición, como no quedarían el arte, la educación o la electricidad. Entre los no cristianos, estuvieron representados el jainismo, budismo, confucianismo, shintoísmo, islamismo y mazdeísmo. Algunos delegados orientales fueron: Pratap Chandra Mazoomdar, de la Brahma-Samaj de Kolkata, y Nagarkar, de Bombay; Dharmapala, representando a los budistas de Ceilán; Gandhi, representando los jainitas; Chakravarti y Annie Besant, de la Sociedad Teosófica. Junto a ellos estuvo Vivekananda, que no representaba a una secta en particular, sino la religión universal de los Vedas, hablando a favor de las aspiraciones religiosas de toda la humanidad (ver www.ramakrishna-vivekananda.info/vivekananda.../07_the).

Luego del Congreso Mundial de Religiones y el éxito de Vivekananda, se produjo un salto cualitativo en las redes indias y teosóficas. La dupla Vivekananda-Annie Besant, desde 1893, se transformó, sin proponérselo previamente, en gran promotora del orientalismo, de un borroso identitarismo, de la afirmación de la diferencia indio-oriental y de un proto nacionalismo en vistas al autogobierno, con vastas proyecciones. Estas asociaban el nacionalismo y el autogobierno irlandés (que inspiraba a Annie), el socialismo moderado (Fabiano), las ideas de un "imperialismo ético" (en el sentido de civilizador, moralizador y preparador para la independencia y el auto-gobierno) y un relativismo cultural. Con la participación de Vivekananda en el Congreso Mundial de Religiones de Chicago, se transformó en una personalidad de proyección internacional. Lo mismo acontecía a Annie Besant y al movimiento teosófico, de modo que las redes del nacionalismo indio dieron un salto cualitativo. La disposición de Vivekananda a insertarse en la máquina de los imperios, hizo consciente o declarado un principio que se estaba utilizando cada vez más.

Vivekananda no podía sospechar la inmensa caja de resonancia que había encontrado en USA donde la prensa diseminó su mensaje, rebotando amplificado a la India y a las posesiones inglesas por el mundo. Su impacto sobre numerosas personalidades del mundo intelectual y cultural ejerció una reacción en cadena de sus ideas. Su actividad no se limitó al Congreso de Religiones. En sus dos viajes realizó múltiples conferencias públicas y privadas en USA (Boston, Chicago, Detroit, Nueva York y otras ciudades), en Inglaterra y en otros países de Europa. Promovió la creación de Sociedades Védicas. Por una parte, era el hombre adecuado en el momento adecuado, por otra, era el catalizador e impulsor de un movimiento que por décadas se gestaba en USA y otros sitios. Así, se le ofrecieron cátedras de filosofía oriental en importantes universidades. El gran éxito de Vivekananda en Occidente repercutió, a su retorno, en el Subcontinente Indio, en 1897, como también en América Latina y en algunas comunidades indias y blancas en África. En India, su discurso unió al espiritualismo, al identitarismo y al discurso proto nacionalista.

Hacia 1900, Indonesia era una de las periferias de la periferia, pero hasta ahí y a Filipinas arribaron las ondas de numerosas ideas y redes: socialismo, neosalafismo, teosofía. La efervescencia intelectual y política en Indonesia a comienzos de siglo XX, fue notoriamente mayor que a fines del XIX. Este boom político, intelectual y gremial fue causa y consecuencia de la recepción de tan variadas corrientes eidéticas. En particular, en el caso de la teosofía, hubo amplios contactos entre la Sociedad Teosófica y numerosas personas y organizaciones político-gremiales (ver Tollenaere 1996). En estas actividades destacaron personas como H. J. Kiewiet de Jonge, Raden Djojosoediro, Tabrani y, especialmente, Agus Salim, miembro activo de la Sociedad Teosófica. Se establecieron contactos con movimientos políticos como Nederlandsch-Indische, Vrijzinnige Bond, Budi Utomo, y con indonesios residentes en Holanda. En menor medida también hubo contactos con el Sarekat Islám. Muy importante en las redes teosóficas de Indonesia fue la *Indie Weerbaar*. Muchos de los sostenedores de esta publicación fueron teósofos, manteniendo lazos con grupos teosóficos de Holanda, USA y otros países.

Entre la intelectualidad de Filipinas prosperó más la masonería que la teosofía, especialmente entre quienes residían en España. Se trató de una forma de conexión con la intelectualidad española, (para este caso, no asumida como hermana en luchas

periféricas sino todavía como intelectualidad del imperio) entre la cual se pretendía hacer conciencia de los problemas de Filipinas. En los años 1890s florecieron decenas de talleres masónicos en el archipiélago, aunque no siempre con los mismos objetivos. Fue también a través de contactos masónicos que se extendieron las conexiones hacia el panasiatismo, instalándose logias en el Índico y en el Pacífico, con conexiones con Hong Kong y Tokio. José Rizal fundó en Hong Kong la Liga Filipina, lugar donde residían unos 200 filipinos (Vázquez 1997, 99). Años más tarde, las logias de Hong Kong contribuyeron a las actividades del Katipunam -la asociación independentista de Filipinas- formada inicialmente por masones o ex masones, aunque fuera paulatinamente impregnándose de un lenguaje autóctono.

Como en otros lugares dependientes del imperio británico, Sudáfrica, Australia y Canadá, contaron también con logias teosóficas. Podría pensarse que esta red venía de la India en razón a la gran cantidad de migrantes que, hacia 1900, se habían instalado en lo que hoy día es Sudáfrica. No es así, las comunicaciones con Inglaterra y con Holanda fueron las que motivaron la creación de grupos teosóficos entre caucásicos progresistas en el sur del continente. Lo mismo ocurrió con las redes socialistas, feministas, y otras que se articularon directamente con las potencias coloniales. No así, en cambio, las redes panafricanistas, que conectaron los territorios australes del continente con África Occidental, con el Caribe y con la costa Este de USA.

La Logia Teosófica de Johannesburgo se fundó en 1899, en conexión con las secciones india e inglesa. Los temas de discusión fueron el ocultismo, las religiones comparadas y las lecturas de textos acerca de o procedentes del cristianismo, el judaísmo y el hinduismo. Hacia 1903 contaban con unas 120 personas. Pronto apareció *The South African Theosophist*, editado por Major Peacocke. La logia se articuló con la Sociedad Vegetariana, uno de cuyos miembros fue M. Gandhi. Figuras como Olive Schreiner, fueron clave para entender la circulación de ideas progresistas desde Londres a lugares como África del Sur, donde había colonias caucásicas, además de importantes vínculos con ambientes socialistas (fabianos y marxistas) y teosóficos, como entre los africanos y afrikaners. Sus contactos con el ámbito europeo (inglés, particularmente), hicieron que el tono de su discurso poseyera muchos elementos del feminismo victoriano, y que su reivindicación del trabajo femenino, su demanda por participación

y su anti belicismo, puedan ser leídos como expresiones del feminismo sajón.

Las redes llegaron también a Nepal a través de nepaleses que viajaron y residieron en India. Tanto la Aria-Samaj como el gandhismo tuvieron partidarios y participantes nepaleses (Gupta 1993, 22ss). En 1896, Madhav Raj Joshi inició actividades ario-samajitas en Katmandú, hasta ser expulsado del país, dejando sin embargo un conjunto de jóvenes seguidores que, un par de décadas más tarde, se asociaron al movimiento de no-cooperación de Gandhi, ligándose luego a la lucha contra la condición de los intocables, contra el consumo de carne y el maltrato a los animales.

A partir de 1910 la actividad teosófica de Annie Besant comenzó a fundirse con la actividad política. En 1914 se unió al Congreso Nacional Indio y, en 1917, fue elegida presidenta del mismo. La actividad política y la teosófica se potenciaron recíprocamente. Muy asociadas y hasta traslapadas a las redes teosóficas, estuvieron las redes fabianas, más amplias, entusiastas y variadas, aunque menos duraderas. El fabianismo fue la ideología del centro del imperio británico que más efectos tuvo en sus dominios alrededor del 1900³¹. La Sociedad Fabiana fue fundada en 1884 en Londres, transformándose en la más importante sociedad académica de Inglaterra, inspirando el Partido Laborista. Sus temas privilegiados fueron la industrialización, la condición obrera, la tenencia de la tierra y las cooperativas.

1.6. Las redes arielistas se articularon con las teosóficas en América Latina. Si los sucesos de 1898 no repercutieron mucho en el pensamiento latinoamericano (claramente menos que en la prensa), sí abrieron las puertas para un progresivo acercamiento intelectual entre América Latina y España. La España derrotada, la

³¹**Importantes personajes que recibieron inspiración fabiana.** En los orígenes del fabianismo se encuentran personas como Edward Carpenter, John Davidson, Havelock Ellis, Edward R. Pease, George Bernard Shaw, H. G. Wells, Annie Besant, Graham Wallas, Hubert Bland, Edith Nesbit, Sydney Olivier, Oliver Lodge, Leonard Woolf y Virginia Woolf, Ramsay MacDonald, Emmeline Pankhurst y Bertrand Russell. Varios líderes políticos de las independencias y /o futuros primeros ministros de antiguas posesiones británicas, recibieron la inspiración fabiana Jawaharlal Nehru, India; Obafemi Awolowo de Nigeria; Muhammad Ali Jinnah, de Pakistán; Lee Kuan Yew, de Singapur. Entre los académicos fabianos pueden señalarse el cientista político Bernard Crick, y los economistas Thomas Balogh y Nicolás Kaldor, y el sociólogo Peter Townsend (ver irapl.altervista.org/wkp-en/index.php?Lemma).

España enferma, la España doliente era más accesible y más sensible; más interesante y más receptiva que aquella otra anticuada y soberbia. Al abrirse las puertas a este acercamiento intelectual pronto se fue “redificando” la intelectualidad. La España caída despertó solidaridad y ésta se duplicó al hacerse patentes las semejanzas con una América Latina que estaba sintiendo, progresivamente, a los sajones como una amenaza.

Rubén Darío se hizo eco de ese sentimiento de solidaridad. Como corresponsal del diario *La Nación* de Buenos Aires, viajó a España a fines del 98. En su primera crónica, escribió: “De nuevo en marcha, y hacia el país maternal que el alma americana - americana española- ha de saludar siempre con respeto, ha de querer con cariño hondo. Porque si ya no es la antigua poderosa, la dominadora imperial, amarla el doble; y si está herida, tender a ella mucho más” (Darío s/f, 7). Tomó contacto con Unamuno quien, a partir de aquí, comenzó también a publicar en el diario argentino. Darío y Unamuno formaron la pareja clave en la constitución de una red de contactos, correspondencia, comentarios y circulación de obras y personas interesadas por lo iberoamericano a comienzos del siglo XX.

Por esos años viajaron, recorrieron o se instalaron en España, numerosos intelectuales latinoamericanos: los argentinos Ricardo Rojas, Manuel Ugarte y Manuel Gálvez; el chileno Luis Ross Mugica; el venezolano Rufino Blanco Fombona; el mexicano Alfonso Reyes; el boliviano Alcides Arguedas. Por su parte, varios españoles de la mayor importancia, como Ramón del Valle Inclán, Ramiro de Maeztu, Vicente Blasco Ibáñez, Rafael Altamira y otros, antes o durante los primeros años del siglo, viajaron y permanecieron un tiempo más o menos largo en algunos países de América Latina. El que más impacto causó fue José Ortega Gasset, en 1916, tanto que, a partir de entonces, la relación se hizo notoriamente frecuente, marcando una nueva etapa en esta red espontánea de intelectuales.

Una cuestión decisiva en los viajes, fue la posibilidad de conocer a figuras importantes del país o residentes. Dice Unamuno, refiriéndose a Ross Mugica: “Llevó un buen fajo de cartas mías de presentación para amigos míos”. En todo caso en Salamanca, Ross había conocido a Julio Nombela Campos con quien trabó amistad -comentaba Unamuno- y “por Nombela conoció a Ricardo Rojas, el argentino, quien ya había hablado conmigo de Ross. Y creo que fue Rojas quien le presentó a Rubén Darío”. Ross visitó también en Madrid al líder socialista Pablo

Iglesias (Unamuno 1909, XII y XIV). Manuel Ugarte, por su parte, contaba como “naturalmente, de entrada, al llegar a Castilla la Vieja, salté de un tren a otro para visitar a Miguel de Unamuno, que acababa de prologar mi primer libro”, y continúa: “al llegar a Madrid no tardé en hacer amistad con el grupo que surgía. Visité a Azorín, a Pérez de Ayala, a Villaespesa, a Manuel Bueno, a Baroja y el discutido Ramiro de Maeztu” (Ugarte 1947, p.49 y 52).

Ahora bien, las visitas y los encuentros personales no toman toda su significación sino en la medida que se comprenden con relación a otras dos actividades: la correspondencia y las lecturas y comentarios recíprocos de la producción intelectual. La correspondencia fue clave y desde que Unamuno comenzó a publicar sobre temas, autores y obras americanas, comenzó a llegarle una abundante correspondencia de quienes se interesaban por sus textos y deseaban comentarle, rectificarle o agregarle alguna información. La mayor cantidad de correspondientes era argentina y, un cuarto, chilena. Sabemos que mantenía contacto epistolar con uruguayos y venezolanos, así como con personas de otras nacionalidades y con latinoamericanos residentes en Europa (Unamuno 1909, v). Se ha publicado parte de esta correspondencia y podemos conocer que mantenía contactos con Rubén Darío, Rufino Blanco Fombona, Pedro Emilio Coll, Ricardo Rojas, Alcides Arguedas, José Santos Chocano, Manuel Gálvez, Luis Ross Mugica, Amado Nervo, Carlos Vaz Ferreira y otros, en los primeros años del siglo. Más tarde se sumarían otros, cesando otros contactos.

La relación epistolar normalmente precedió a los encuentros personales y, normalmente, los continuó. Muchas veces ella tuvo por misión acompañar obras que se le enviaban para que las conociera y comentara. Sin duda fue esta modalidad el primer difusor de la producción intelectual latinoamericana en España, dando a conocer y legitimando a diversos autores, los cuales, de paso, eran legitimados también en América. En contrapartida, los escritos de Unamuno fueron también reproducidos en medios locales. Por cierto, no fue el único. Otros españoles -Rafael Altamira, Pío Baroja o José Ortega Gasset- refirieron también a americanos en su obra y, recíprocamente, numerosos autores latinoamericanos comentaron sus encuentros con intelectuales españoles, así como las obras de éstos.

Para que se estableciera la red no bastaba la buena voluntad de Unamuno, los viajes de Darío, Ugarte, Ross Mugica o las actividades de Rufino Blanco Fombona. Era necesario, a la vez,

que se desarrollaran ideas y sensibilidades que justificaran dichos acercamientos. Unamuno destacó ideas como la unidad del mundo hispánico, el mayor parentesco de España con parte de América que con Europa, la ventaja de un acercamiento o una confederación espiritual, y la necesidad del conocimiento entre los pueblos de habla castellana (Chaves 1970, 15ss). Rafael Altamira, que contribuyó mucho a la fundamentación de la preocupación por América y que, más tarde, fue inspirador de políticas culturales, señaló ideas similares: la necesidad de levantar el prestigio español en los países hispanoamericanos y convencerlos de la posibilidad de convivir espiritualmente (Niño 1993, 29). El acercamiento a España de una parte de la intelectualidad latinoamericana fue facilitado por la minusvaloración de las ideas del proyecto modernizador centralitario que se había identificado con el sajonismo positivista, y que iba siendo suplantado por un identitarismo, que reconocía en lo hispano y latino un componente real y legítimo de lo que era nuestra América. Probablemente, incluso sin saberlo, los contactos con España y un cierto espiritualismo -disonante con el proyecto modernizador finisecular- se habían mantenido a través del krausismo, particularmente en las ideas jurídicas.

Los contactos más fuertes fueron al interior del idioma español entre América Latina y la península. En la misma época, los contactos con Brasil y Portugal fueron mínimos, aunque deben destacarse los de Joaquín Jabuco, y su revista *América*.

1.7. El panasiatismo constituyó una de las redes internacionales más amplias en su época, por la cobertura de personas de pueblos diversos e instituciones. Empero, no fue muy densa en los contactos y tuvo objetivos intelectuales poco claros al no existir precisión como movimiento ni como ideología. En torno a esta noción se agruparon personas variadas con diferentes interpretaciones y grados de compromiso. Una de las figuras más conocidas y que más circuló en el marco de estas redes, fue el intelectual y político chino Sun Yat-sen (1866-1925).

No todas las redes a las que él y otras personas se vincularon (otros reformistas chinos, los viejos meirokushitas japoneses, independentistas filipinos, nacionalistas indonesios, etc.), fueron panasiatistas (o lo fueron de modo vago). De esta manera, su débil panorientalismo, al menos se expresó como amplia solidaridad anti occidental. El resentimiento por los tratados desiguales y el sentimiento de estar rezagados, menoscabados o derechamente

oprimidos por Occidente, inspiró un sentimiento general que podía dar lugar a distintas posiciones ideológicas y políticas al interior de este panasiatismo: republicanos, monárquicos constitucionales, darwinistas sociales, liberales y socialistas de diversas tendencias.

Debe destacarse la importancia de las redes comerciales y de las comunidades chinas migrantes instaladas en la región: en Hong-Kong y Macao, en Formosa-Taiwán, pero también más lejos, en Seúl y Tokio, en Luzón y especialmente en Manila, en Java y Yakarta, en la Península Malaya, en Penang y Singapur, en territorios usamericanos como Honolulu y California, particularmente en San Francisco, y varios otros lugares. Las redes del reformismo chino y del panasiatismo deben entenderse asociadas a estas comunidades, a través de las cuales circulaban los políticos, agitadores, conspiradores, publicistas e, incluso, intelectuales. A partir de éstas obtenían parte de su financiamiento, publicaban sus periódicos y se encontraban con personas de otras procedencias, además de la cantidad de instituciones académicas, religiosas, gremiales y otras que existían en muchos de estos lugares y a las cuales estaban asociadas las comunidades chinas. Una cuestión a la que debe aludirse en este caso es la existencia de una cultura de las sociedades secretas, donde lo comercial, lo familiar, lo político y lo eidético muchas veces se encuentran y entrecruzan. Charlie Soong (y su familia), por ejemplo, amigo desde joven y suegro de Sun (Ver Brizay 2007), y el propio Sun, serían incomprensibles sin este mundo.

Las redes panasiáticas³² se traslaparon con varias más, como la masonería, las redes diplomáticas y militares del estado japonés

³²**Antecedentes: otomanos y egipcios, panasiatismo y panislamismo.** Antes del establecimiento de las primeras redes creadas con inspiraciones panasiáticas más o menos claras y declaradas, hubo redes intelectuales que se inspiraron en la necesidad de articular a algunos o muchos pueblos asiáticos, aunque sin conceptualizarlo de esa manera. Probablemente la primera inspiración fue la de un vago sentimiento de hermandad oriental, que no especificó ni el alcance geo-étnico de esta "orientalidad" ni su significado, aunque estaba relativamente claro que se trataba de pueblos que estaban siendo avasallados por la expansión occidental nord-atlántica. Es el caso, por ejemplo, del periódico *al-Urwa al-Wuthqa* que Yamal Afgani y Mohammed Abdú publicaron en París en y cuyo primer número de 1884 anunciaba que estaba dirigido a los orientales en general y a los musulmanes en particular (Hourani 2005, 136). Este pan-orientalismo, es una derivación o ampliación del panislamismo (otomanista o no) que se estaba imaginando desde mediados de los 1870s, especialmente en el marco de la producción de los Jóvenes Otomanos y

en los puertos del Pacífico, y algunos del Índico y, por cierto, con muchas instituciones: iglesias, partidos y agrupaciones de tipo local o global, como las internacionales ideológicas³³.

Las redes en que se articularon principalmente chinos y japoneses son incomprensibles sin el “éxodo” de miles de personas del estudiantado y la intelectualidad asiática (junto a perseguidos y refugiados políticos, huyendo de gobiernos y poderes coloniales) hacia Japón. El prestigio de Japón, luego de su victoria sobre China (1894-5) y sobre Rusia (1904-5) desató un movimiento para conocer e inspirarse en el país asiático que mostraba éxitos tan insólitos como inexistentes en otros lugares del mundo periférico y muy necesarios para una intelectualidad ofendida y humillada por la potencia conquistadora de Occidente.

El panasiatismo y las redes de contactos entre japoneses, chinos, coreanos, vietnamitas y algunos más, se entiende mejor si se tiene en cuenta el referido éxodo hacia el Oriente o el deseo de formarse en las instituciones orientales, en vez de estudiar en Occidente. Los miles de jóvenes chinos, procedentes de China o de las numerosas ciudades en que había colonias de esa nacionalidad, viajaron y residieron en Japón entre 1895 y 1915. Cientos de vietnamitas, coreanos e indios, así como también filipinos, pudieron admirar el crecimiento japonés, utilizar los conocimientos allí disponibles, aprender la lengua, recibir ciertas ideas, conocerse y contactarse, compartiendo un cierto sentimiento panasiático o panoriental. De hecho, el triunfo de Japón sobre China en la guerra de 1894-95, aumentó su prestigio, motivando el aumento de visitas desde distintos lugares del Asia y las menciones en la prensa de dichos lugares. Ello ocurrió incluso en Filipinas (ver Gallegos-Fresnillo 2001, 59), desde donde hubo visitas tanto por motivos políticos o de estudios y menciones en la prensa ensalzando al Japón.

en particular de su mayor intelectual, Namik Kemal (1840-1888). Éste había formulado la idea de una unidad pan-islámica, bajo el liderazgo otomano, para aceptar, adaptar y difundir la civilización moderna a través de Asia y África, de modo de crear un balance de poder Oriental para contrapesar el poder europeo (Lewis 1968, 142).

³³**Logias filipinas.** Se ha señalado que poco antes de 1900 había en Filipinas unas 80 (ochenta) logias masónicas, aunque seguramente se trata de un número exagerado por las autoridades católicas. Por cierto, también las había organizadas por los filipinos de Hong Kong, donde se dice que vivían, por esos años, unos 200 (Vázquez 1997, 93).

Según Marius Jansen, los refugiados coreanos o chinos pronto descubrirían que compartían un objetivo con los diferentes grupos existentes en Japón. Líderes políticos, liberales y patriotas profesionales, estaban unidos en la búsqueda de un Asia libre de los humillantes símbolos del imperialismo occidental. Ese odio común a los puertos manejados por los occidentales producto de tratados, a la extraterritorialidad, y las arbitrarias costumbres instaladas, constituían una alianza de considerable fuerza (Jansen 1967, 33). Jansen, en su libro acerca de las relaciones entre Sun Yat-sen y los japoneses, abunda sobre los orígenes del pensamiento, los partidos y asociaciones que fue gestando el expansionismo japonés, y que puede considerarse como una aspiración que se retroalimentó con el panasiatismo. Elementos como la seguridad del Japón, algo así como un “destino manifiesto”, la solidaridad entre los “orientales” y otras consideraciones se fueron comunicando para generar el panasiatismo. Señala a un conjunto de personas e instituciones, entre las que destaca Toyama Mitsuru, quien fuera mentor de algunas sociedades patrióticas y defensor del japonésismo antes que del panasiatismo; la Genyosha, sociedad patriótica fundada en 1881 e inspirada por Toyama, se orientó hacia la preservación y protección de los valores e ideales japoneses por medio de una política exterior agresiva; la Kokuriokai, que fue otra de las sociedades inspiradas por él, fundada en 1901 y cuyo objetivo fue contener a Rusia, luego de la anexión de Manchuria. Esta sociedad proponía que el límite fuera el río Amur y, en el ámbito de lo cultural, sostuvo la reconciliación de las civilizaciones occidental y oriental y una síntesis que debía preservar los valores de Oriente (Ver Jansen 1967, 35-36). Otra fue la Sociedad para la Educación Política (Seikyosha) fundada en 1888. Publicó el periódico *El Japonés*, donde se afirmaba que si la nación seguía un camino hacia la llamada “civilización” (entiéndase, civilización occidental) podría “perder nuestro carácter nacional y destruir todos los elementos de la sociedad japonesa”. Otra fue la Sociedad del Río Negro, formada por Uchida Ryohei (1874-1937), quien militó en favor del expansionismo japonés contra la debilidad de la oligarquía y contra las ideas democráticas.

Además de las asociaciones japonesas, que fueron las que más explícitamente promovieron el “panasiatismo”, hubo otras como la Alianza de las Naciones Oprimidas de Asia, que reunió en Tokio a emigrados de India, Myanmar, Corea, Filipinas y de otros provenientes de diversos lugares de Indochina, excluyendo sin

embargo a los japoneses, considerados ya por algunos como pertenecientes a las naciones imperialistas, denunciando su panasiatismo como una mascarada de sus verdaderas intenciones; y la Alianza del Sudeste de Asia, fundada en 1906 y cuya oficina se encontraba en Singapur (Ver Bergere 1998, 146-8).

Recordaba Sun en su *Autobiografía*: “Pienso en el 9 de septiembre de 1895 como el día de mi primera derrota revolucionaria. Desde Cantón pasé a Hong Kong y a Japón con los camaradas Chen Shi-liang y Chen Shao-bo. Fue en esta época cuando me presentaron al japonés Sugarowa, y después conocí a Sonei y a Miyazaki, con quienes tuvimos contactos frecuentes. Fue el principio de las cordiales relaciones entre los revolucionarios chinos y japoneses. Una vez en Filipinas, empecé por reunir camaradas para fortalecer nuestra Asociación para a Regeneración de China” (Sun s/f, 72)³⁴.

La primera tarea en la que Sun y sus amigos japoneses colaboraron, fue en la independencia filipina. Como resultado de ello, el sentimiento de la unidad de Asia Oriental -que los japoneses cultivaban con tanto cuidado- creció fuertemente, según ha destacado M. Jansen (1967, 68-69). Agrega que Japón había sido largamente conciente de sus intereses y ambiciones en el Sudeste asiático. La Triple Intervención de 1895 y las acciones europeas en el Norte de China, en 1898, mostraban que nada podía

³⁴**Viajes y contactos de Sun Yat-sen.** Sun residió en numerosos lugares como Japón (Tokio y Yokohama, entre otras ciudades) Londres y Honolulu y estuvo de paso en muchos más. Sólo por citar algunos de los lugares por donde transitó hasta 1911, antes de proclamar la República el 1 de enero de 1912: Singapur, Malasia, Filipinas, Hong Kong; Saigón 1900, 1905; Hanoi 1902; Japón parte de 1895 y 1896; Hawai en 1896, 1903; 1896: Londres, luego Francia, Alemania y Rusia, permaneció entre 1896 y 1897 en Europa; en 1897 volvió a Japón donde permaneció unos 3 años, sostenido por Miyazaki Torazo; 1904: Hawai, USA, Bruselas, Berlín, París; 1905: Japón donde fundó la Liga Jurada; 1907: Tokio, fue expulsado de Japón, recorrió el Sudeste de Asia y promovió la Liga Jurada, estuvo en Singapur y Penang; 1909: tercera vuelta al mundo: Londres, Chicago, Nueva York, San Francisco. Algunos de sus más importantes contactos, antes de 1911, fueron: Charlie Soong, H. H. Kung, Jean Jaurès, Miyazaki Torazo, Liang Quichao. Después de 1911 fueron: Chiang Kai-shek y Mijail Borodin (Mijail Gruzenberg), desde 1923. En este marco deben señalarse asimismo algunas instituciones como la Liga Jurada, la YMCA (Charlie Soong fundó en 1904, en Shangai una sede de la YMCA, la Asociación de Jóvenes Cristianos Varones, en parte como cobertura de las actividades políticas); en Tokio H.H. Kung dirigió la YMCA donde se reunían chinos cristianos exilados hacia 1914; la más importante organización fue sin duda el Kuo Ming Tang o Partido Nacionalista Chino.

emprenderse hacia el norte. Japón era débil todavía, debía obrar solamente capitalizando el descontento local y las aspiraciones nacionales de asiáticos dependientes. Como resultado, progresivamente los teóricos expansionistas comenzaron a comprometerse con el Sudeste de Asia. Uchida Ryohei fue uno de los que entusiasmó a muchos a considerar posibilidades de acción en las islas sureñas.

1.8. Las redes panasiáticas y, particularmente, aquellas que contribuyó a articular Sun en el trabajo de décadas con algunos de sus socios japoneses, se constituyeron como relaciones políticas, económicas (de sostenedores de las actividades clandestinas) y hasta familiares y no únicamente como redes intelectuales.

Aunque los filipinos no fueron los gestores, varios de ellos se incorporaron en estas redes. Existieron numerosos contactos entre japoneses y filipinos inspirados en el asiatismo anti occidental. En el marco de las luchas por la independencia, los filipinos acudieron a los japoneses en busca de apoyo y armas. Estos, por su parte, percibieron la coyuntura como favorable para oponerse a la presencia occidental en Asia. Tan temprano como en 1895, el Katipunan ("Liga de Patriotas", la principal organización independentista filipina), que había planeado una revolución, designó un comité para negociar con Japón (Jansen 1967, 69). En 1897, el líder filipino Emilio Aguinaldo se retiró con su gente a Hong Kong. Allí se constituyó un comité que continuaría luchando por la emancipación y estableciendo contactos que contribuyeran a ello. Los militares japoneses trataron de ganarse a los líderes principales del gobierno revolucionario exilado en Hong Kong. El Estado Mayor General envió al capitán de artillería Tokizawa Ulchi a Hong Kong para contactar con los dirigentes revolucionarios y reunir información (Ver Ikehata Setsuho 1995). Tokizawa entabló amistad con Mariano Ponce. El Comité de Hong Kong envió a Mariano Ponce a Japón en 1898. Los contactos filipinos con Japón aumentaron a medida que crecía el número de filipinos que iba a ese país para estudiar y, lo que era más importante aún, a buscar apoyo político para la independencia. La principal figura responsable del reclutamiento de los pocos soldados -veteranos de la guerra sino-japonesa- que prestaron servicio en Filipinas, fue Nakamura Yaroku (1854-1929). Nakamura estuvo activamente involucrado en movimientos revolucionarios semejantes en China, Corea y Filipinas. Los propios intereses de Nakamura se extendían incluso hasta Siam.

Además de Nakamura y Ponce, los principales consultores para estas actividades fueron Sun Yat-sen, que había hecho de intermediario originalmente entre Nakamura y Ponce, Miyazaki Torazo, íntimo de Sun y profundamente involucrado en el movimiento revolucionario chino, y Hayashi Masabumi (Ver Gowwan 1995).

Con respecto a Malasia y Singapur, las actividades de los reformadores chinos de la tendencia monárquica y republicana -de la más identitaria y la más centralitaria- se proyectaron hacia la península malaya, tanto en Penang como en Singapur. En esos lugares se editaron numerosos periódicos en chino, dirigidos a las importantes comunidades de migrantes. Sun Yat-sen visitó Singapur y, de este modo, la Liga Jurada (Tong Meng Hui) extendió también sus redes hacia esa colonia inglesa.

Sobre la participación de los vietnamitas, deben ponerse en relieve los contactos establecidos entre quienes viajaron y vivieron en Japón, y algunos de los más importantes pensadores japoneses y teóricos del panasiatismo. Las figuras más importantes a este respecto fueron los reformadores Pan Boy-Chau (1867-1940) y Pan Chu-Trinh (1872-1936). La victoria japonesa de 1905 atrajo a unos 200 jóvenes vietnamitas a Tokio en este "éxodo hacia el Este", ya referido. El líder entre ellos fue Phan Boi-Chau, que se hizo cercano a Liang Chi-chao y Sun Yat-sen, y a los dirigentes japoneses del panasiatismo, Okuma e Inukai. (Fairbank et al. 1973, 863). Phan Boi-Chau conoció personalmente a Sun y contribuyó con él a la elaboración de un plan para una Alianza de Pueblos del Extremo Oriente con el fin de expulsar al imperialismo y al feudalismo. Luego convenció a Phan Chu-Trinh que lo visitara en Tokio para avanzar en un trabajo conjunto.

Entre los birmanos (o myanmarinos) deben mencionarse las relaciones entre el líder intelectual, político y monje budista U (señor) Ottamma (1879-1939) y los republicanos chinos. Ottamma había estudiado en el centro budista de Pakkoku, en la India, y luego, desde 1900, en el Colegio Nacional en ese mismo país. La victoria de Japón en 1905, tuvo un fuerte impacto en él, llevándole a viajar hacia ese país. Llegó en 1907, permaneciendo 4 años como profesor de pali y sánscrito en la Universidad Budista de Tokio. En 1911 volvió a Myanmar escribiendo y comentando sobre acontecimientos políticos nacionales y extranjeros en el periódico de la organización de Sun Yat-sen. En 1912 retornó a Japón, relacionándose con los estudiantes chinos a través de los cuales conoció a Sun. Se vinculó a las tareas por la independencia de Asia,

en particular por la independencia de Birmania-Myanmar (Ver Ko Maung Soe s/f).

1.9. Respecto a la India, es importante señalar que el panasiatismo se vistió más bien de pan orientalismo, específicamente en el caso de los contactos con Rabindranath Tagore (1861-1941) aunque, de hecho, hubo otros contactos expresamente panasiáticos. Numerosos intelectuales y políticos del Subcontinente Indio se ligaron a intelectuales japoneses, inspirándose en el panasiatismo o, como se ha señalado, en el “pan orientalismo” de carácter más culturalista que político o militar. El apoyo de algunos japoneses a los movimientos nacionalistas y de independencia de la India, facilitó la vida de algunos indios en Japón, tanto como la creación de redes de largo aliento hacia 1910.

Fue el caso de las relaciones de los panasiatistas japoneses con Anagarika Dharmapala (1864-1933), un budista revivalista y activista político en el movimiento por la liberación de la India y Sri Lanka que visitó Japón numerosas veces. Fue también el caso de las relaciones con Mouvli Barakatullah (1856-1927) - panislamista y antimperialista- que se encontraba en Japón como profesor de urdu (uno de los idiomas del Subcontinente Indio) en la Universidad de Tokio de Estudios Extranjeros y que se asoció con otros para publicar una revista de carácter antiimperialista; con H. L. Gupta, con R. B. Bose, quien desarrolló en Japón una intensa campaña en pro de la independencia de la India y que habría influido mucho ampliando las concepciones de varios panasiatistas japoneses sobre el carácter de la historia y la cultura de Asia; y con Lala Lajpat Rai, entre otros.

Sobre musulmanes e indonesios, desde inicios del XX hubo contactos del panasiatismo y del pan orientalismo -desde Japón, China o India- con indonesios, con personas de los territorios islámicos rusos, del imperio Otomano e, incluso, del Norte de África. Los esfuerzos más importantes en este sentido fueron realizados por los japoneses quienes, luchando por constituir estados-nación independientes en Asia y con afanes de ponerse al día en la carrera colonialista, se esmeraron en establecer conexiones con la intelectualidad islámica. Selçuk Esenbel (2004) ha puesto en relieve como algunas figuras de la elite civil y militar japonesa que estaban implementando una agenda “asiatista”, habían creado un “círculo islámico” invocando el hecho de que sus pueblos estaban sufriendo el yugo de la hegemonía occidental. Las mismas organizaciones (la Dragón Negro, la Kokuriokay, la

Genyosha) que habían promovido acercamientos con chinos y filipinos hacia 1900, avanzaron en sus contactos con los musulmanes, especialmente con algunos de aquellos procedentes de los territorios rusos.

La figura más relevante en estas conexiones parece haber sido Abdurresid Ibrahim (1853-1944), un ruso-tártaro considerado también un panislamista en el mundo otomano. Ibrahim, figura de cierta importancia en los ambientes reformistas islámicos de Kazan, tenía aspiraciones nacionalistas y luchaba por la constitución de redes panislámicas internacionales que pudieran oponerse a los imperios occidentales. Permaneció varios meses en Tokio (1908), donde estableció contactos con la Kokuriokay, llegando a ser muy cercano del coronel Akashi Motojiro, cerebro de la inteligencia japonesa en Europa durante la guerra ruso-japonesa. Residía en ese momento también en Tokio el militar y nacionalista egipcio Ahmad Fadzli Beg (1874-?), exilado a consecuencia de las actividades antibritánicas, y Mouvli Barakatullah, de quien ya se dijo algo más arriba. Los tres colaboraron en un periódico publicado en inglés *La Fraternidad Islámica*, exponiendo ideas panislámicas y asiaticistas (Esenbel 2004).

Para concluir acerca de las redes del panasiatismo, debe señalarse que éstas fueron altamente autónomas respecto de la intelectualidad del centro, en sus orígenes y funcionamiento. Fueron más autónomas que el propio pensamiento pan asiático conformado a base de muchas derivaciones del pensamiento occidental. Estas redes, en cambio, no contaron con intelectuales o políticos del centro que las organizaran o dieran vitalidad, como ocurrió con las redes teosóficas y del nacionalismo indio (en sus primeras décadas), como también parcialmente sucedió con la red arielista en América Latina o las primeras redes panafricanas, claramente motivadas e incentivadas desde EEUU por sectores de afro-descendientes.

Este alto nivel de autonomía es relevante pues se crearon canales de circulación de ideas con independencia respecto del centro, lo que no debe confundirse con que las ideas que circulaban fueran todas de origen asiático. Pero el aparato de traducciones, ediciones y la institucionalidad intelectual en general, no dependían del centro, ni económica ni humanamente. Aunque sí dependían de modo importante de los inventos del centro, como la imprenta, el telégrafo, el teléfono, el periódico, el vapor y también, en buena medida, el funcionamiento de las líneas navieras.

Así, deben distinguirse tres niveles: el nivel de las ideas, el de las tecnologías de comunicación y transporte, y el de la institucionalidad y las redes intelectuales. El pensamiento que circuló estaba marcado por las influencias del centro, particularmente de Estados Unidos e Inglaterra; lo mismo ocurrió a nivel de la tecnología. Las redes, sin embargo, funcionan con altos grados de autonomía. La energía que las movía era generada, en su mayoría, en las propias comunidades intelectuales de la región.

1.10. A comienzos del siglo XX, el pensamiento sudsahariano fue cambiando, entre otras razones, porque la intelectualidad africana se conectó a otras redes. Durante el siglo XIX, las iglesias habían sido prácticamente las únicas capaces de generar, mantener y circular una intelectualidad. Una de las pocas excepciones fue la de Olive Schreiner, articulado en tempranos 1880's, al socialismo y al progresismo inglés, las de J. F. Pereira o P. A. Braga, relacionados con el liberalismo portugués, o la de M. K. Gandhi, residente en Sudáfrica, conectado al Indian National Congress, tanto como a redes teosóficas y vegetarianas.

Progresivamente, la intelectualidad sudsahariana fue creando instituciones que no dependían de las iglesias; y fue conectándose con intelectuales laicos, tanto del mundo negro como de las metrópolis³⁵. Por su parte, las redes formadas en las regiones centrales, muchas veces incorporando pensadores y políticos de las zonas periféricas residentes en el centro, apuntaron a su ampliación en África. Es el caso de las redes pannegristas, de los vanguardismos y los socialismos en París y Londres y de los educacionistas usamericanos o europeos, como John Dewey quien, en su larga vida, circuló mucho estableciendo redes en numerosos países. A estas y a otras redes se conectaron pensadores africanos o residentes, algunos que vivían en las capitales de las metrópolis o estudiaban en USA.

Las redes más importantes para los africanos del primer tercio del siglo fueron las pannegristas. El trinitario Silvester

³⁵**Los viajes de la intelectualidad africana.** Deben ponerse en relieve los viajes de algunas comisiones enviadas a Londres, por ejemplo, durante los cuales los africanos tomaron contacto con intelectuales residentes allí, o reuniones como el Congreso Universal de las Razas, organizado por la Sociedad de Cultura Ética y realizado en esa misma ciudad en 1911, donde se dieron cita W. E. B. Du Bois, W. Rubusana y J. T. Jabavu entre otras personas.

Williams, el usamericano William E. B. Du Bois y el jamaíquino Marcus Garvey promovieron organizaciones, publicaciones, reuniones y campañas que impactaron progresivamente, a partir de 1900, a la elite pensante africana, especialmente anglófona, pero también franco y lusófona. Al parecer tuvieron poco impacto en la intelectualidad negra arabófona, cosa que muestra la separación existente entre la intelectualidad negra africana –comunicada a la cultura y a la institucionalidad occidental- y la cercana al mundo árabe-islámico, lo que no indica una separación o desconexión absolutas. Es interesante destacar cómo, a partir de 1920, las redes pannegristas, llamadas panafricanas, conectaron a personas originarias de numerosas regiones o dominios del África sudsaariana, aunque debe considerarse que muchas de éstas residían en las capitales metropolitanas. Estas redes, gestionadas desde América, ampliaron sus contactos en África y Europa, superando el espacio anglófono: individuos de Cabo Verde, Mozambique, Madagascar, Sudáfrica, Senegal, Sierra Leona, Ghana, Costa de Marfil, Nigeria y otras regiones, recibieron la prensa, la folletería y/o escribieron, enviando delegados tanto al movimiento de Du Bois como al de Garvey. Estos contactos crecieron más en dirección a las metrópolis que hacia otras regiones del interior del continente: las redes estuvieron bastante circunscritas geográfica e idiomáticamente. Los contactos entre africanos de regiones distantes se dieron mucho más en París (malgaches, senegaleses, marfileños), Londres (west y sudafricanos) o en Lisboa (caboverdianos y angoleños) que, en la propia África, dándose también en esas ciudades relaciones con afroamericanos que hablaban la misma lengua. En Londres estaban los caribeños anglófonos, en París los francófonos. En Londres y sobre todo en París, los caribeños jugaron papeles importantes en las redes y, en numerosas ocasiones, éstas no operaban únicamente con criterio racial, sino ideológico, político, profesional, anticolonial.

En África del Sur, ya antes de la unificación en la República de Sudáfrica, se venía generando una tremenda sinergia proveniente del boom económico (oro y diamantes); de la gran cantidad de migrantes europeos y asiáticos; del crecimiento urbano, del desarrollo de una sociedad civil de organizaciones laicas y religiosas, étnicas y políticas; de la gestación de una prensa y una institucionalidad educacional más pujante que en otras regiones del continente. Debe señalarse la aparición de agrupaciones políticas, organizaciones liberales, socialistas,

teosóficas y reuniones según procedencias étnicas. Negros, asiáticos hindúes e islámicos, blancos de diversas procedencias nacionales y culturales, dieron vida a un conjunto de organizaciones que sirvieron de base o motivo para el desenvolvimiento de las ideas. En esta sinergia debe ubicarse el florecimiento de un pensamiento que, en vigor, originalidad, hibridaciones y reelaboraciones, superó al de la región westafricana, ya menos fuerte desde fines del siglo XIX. En el espacio político-religioso-intelectual de antes del apartheid (1910, por poner una fecha redonda), se conectaron, de manera relativamente fluida, negros y blancos, así como parcialmente los asiáticos. Con el apartheid, esta fluidez disminuyó notoriamente, aunque los contactos entre negros y asiáticos fueron aumentando lentamente. Es de señalar la presencia de viajeros o inmigrantes negros de otras regiones que cumplían papeles de relativa importancia en el medio intelectual regional: el obispo Henry Turner, el pannegrista Silvester Williams, el publicista y editor ghanés F. Peregrino y el educacionista J. Aggrey.

Westáfrica anglófona fue, a comienzos del siglo XX, la segunda región en importancia. La afirmación del sistema colonial inhibió el quehacer de la incipiente intelectualidad negra. La pérdida de vitalidad de Liberia contribuyó a la decadencia relativa.

Entre las posesiones francesas en África, existía poca comunicación intelectual. Lo mismo ocurrió con las portuguesas. Los contactos entre sus incipientes intelectualidades, con menor producción y vitalidad que las de las regiones anglófonas, se dieron sobre todo en Paris y Lisboa. A diferencia de los casos anteriores, se gestó una clase mulata que, en parte protagonizó, y en parte sirvió de intermediaria en el proceso educativo, periodístico, intelectual, político y comercial. En los espacios francófonos, la educación y la búsqueda de derechos políticos - particularmente en Saint Louis y Dakar- crearon un grupo de personas procedentes de la metrópoli, junto a otras africanas, mestizas, cristianas o musulmanas. Constituyeron una pequeña comunidad, siendo el colegio William Ponty, un ejemplo y un potenciador de esto.

En los espacios lusófonos, a la prensa, la educación y la política se agregaron las numerosas agrupaciones o asociaciones donde se reunían mulatos, "asimilados" y algunos colonos procedentes de la metrópoli, particularmente en Angola, Cabo Verde y Guinea. En Lisboa también se produjeron confluencias, como el caso de la Liga Guineense fundada en 1910; la Liga de los

Intereses Indígenas de San Tomé y Príncipe, fundada en 1910; la Liga Africana fundada en 1920, y el Gremio Africano, de 1929, ambos en Lisboa. En el caso de Cabo Verde, se fundaron varias logias masónicas en las inmediaciones de 1900 (Pereira 2002). En Mozambique hubo articulaciones con el panafricanismo de du Bois.

1.11. Más allá del panorama descrito, los contactos de las redes entre las diversas regiones del mundo periférico siguieron siendo muy escasas. Lo más relevante es que aumentaron las relaciones intelectuales al interior de cada ecosistema por el crecimiento de sus comunidades ilustradas. A su vez, aumentaron las relaciones entre las intelectualidades periféricas -cada vez más constituidas- y las del centro.

Sobre las proyecciones, puede señalarse que las redes de intelectuales y políticos deben ser consideradas como claves en la **constitución de una intelectualidad internacional con identidad propia**, y en la contribución a numerosas iniciativas de reforma (o revolución) política y de integración entre pueblos y estados.

La importancia cultural o propiamente intelectual y política de estas personalidades y de estas redes, fue marcando la historia de las décadas posteriores, y del siglo XX en general. En otras palabras, estas redes fueron clave en el escenario mundial, por las inmensas proyecciones que tuvieron en varios de los sucesos que, desde la región Asia-Pacífico, África e, incluso, América Latina, conmovieron al mundo. En consecuencia, es imprescindible pensarlas como fenómenos intelectuales y sociales, además de su incidencia en los asuntos internacionales.

Debe destacarse, sin embargo, la presencia de alguna intelectualidad proveniente de las regiones centrales que participó y animó algunas de estas redes e instituciones: en primer lugar, la existencia de las misiones protestantes, particularmente en Corea, aunque en todos los países en algún grado, con la relativamente importante YMCA; luego, la presencia de profesores originarios del centro, invitados para enseñar; también la de los “orientalistas” provenientes del centro, numéricamente escasos y poco significativos en la gestión de las redes; y la presencia de diplomáticos y agentes de la burocracia imperial en algunos países.

2. El Subcontinente Indio: Revivalismo, teosofía, nacionalismo e hindunidad.

2.1. La disyuntiva periférica encontró otro de sus momentos privilegiados en el nacionalismo del Subcontinente Indio, especialmente en Kolkata, con ramificaciones hacia otros lugares: Mumbai, Karachi, Colombo, Poona, entre otros. Figuras que van desde Gokhale y Tilak a Annie Besant y Gandhi -que se contactaban con el movimiento teosófico, el fabianismo, el Congreso Mundial de Religiones de 1893, con el desarrollo del movimiento de los migrantes indios en África- son algunos de los aspectos que se encontraron dentro de este proceso. Muy temprano, en el seno del movimiento nacionalista, ya se planteaba la disyuntiva periférica entre quienes estaban preocupados de lo que ocurría con la intelectualidad india, con la presencia de la cultura británica y occidental, con el carácter nacional y con la decadencia de la región.

En el capítulo anterior se han visto los antecedentes del nacionalismo en el brahmosamajismo. Un salto cualitativo fue la fundación del Congreso Nacional Indio, que se constituyó en hito no sólo para la India, sino también en otros dominios europeos: África, Indonesia, Sri Lanka. Pero este importante hecho político, que permitió asociar en un organismo a pueblos que iban a hermanarse en la medida que se enfrentaban a un poderío colonial o algo similar, no es únicamente un hecho eidético, sino que pertenece prioritariamente al ámbito de la política.

La disyuntiva periférica se fue perfilando nítidamente entre la intelectualidad de la región, en las décadas que van desde la fundación del Aria-Samaj y la llegada de los teósofos a Sri Lanka -hacia 1880-, hasta las formulaciones de R. Tagore y M. Gandhi. La afirmación de los vedas como revelación divina, de lo hindú contra lo cristiano y lo musulmán, la recepción de autores occidentales que valoraban altamente lo oriental buscando maestros en la India, y que trajeron una metodología de trabajo social de inspiración usamericana -como las iniciativas que implementaron Helena Blavatsky y H. Olcott en Sri Lanka-, fueron factores que otorgaron al movimiento de afirmación orientalista (sea como hinduismo, islamismo o budismo) una fuerza de la que antes carecía. De manera difusa, se empezaron a sentar condiciones para que las posiciones identitarias se consolidaran y se pudiera generar una discusión que antes (en el caso de R. M. Roy y H. V. Derozio) era unilateral y donde la posición identitaria estaba presente sólo

tácitamente. Las discusiones, que podrían llamarse “teológicas”, acerca de la divinidad, o no, de los veda (entre Brahma-Prarthana Samaj, por un lado, y Aria Samaj, por otro) o acerca de la existencia de un dios personal o no (entre Aria Samaj y la Sociedad Teosófica de Blavatsky y Olcott) condujeron hacia la formulación de un pensamiento identitario renovado que se fue haciendo cargo de una serie de aspectos que se reivindicaron con la instalación de los teósofos en la región. Se trató de aspectos que fueron introducidos por los primeros centralitarios y que tenían que ver no sólo con cuestiones teológicas, sino también con asuntos como la educación, los matrimonios entre niños y el destino de la India, entre otros. En el marco de dichas discusiones, se fueron afirmando las propuestas identitarias en tensión con las occidentalizantes. Por otra parte, la disyuntiva periférica evolucionó hacia una progresiva politización o ubicación en el marco de las luchas por la autonomía y la independencia.

La evolución de las ideas y de las formulaciones que se disputaban en la disyuntiva periférica, se diseñaron más nítidamente en la medida que se fueron ampliando las redes y las conexiones de la intelectualidad: las conexiones con Blavatski, Olcott, Annie Besant; las relaciones entre S. Ahmad Khan, Ranade, Dayananda, Bankimchandra, Tilak, Gokhale y los Tagore; la circulación de noticias e ideas que procedían de Japón a través, principalmente, de la prensa occidental; las múltiples personas que viajaban y estudiaban en Inglaterra, y el rebote de una filosofía orientalista algo light reprocessada en Europa, como la que “consumió” Gandhi en Inglaterra hacia 1895.

Desde fines del siglo XIX, con los discursos de Vivekananda se estableció una línea de pensamiento al interior de la trayectoria eidética india que no debe ser confundida con una praxis independentista, aunque haya tenido efectos en el largo plazo. Numerosos autores: Subhas Chandra Bose, Rabindranath Tagore, Aurobindo Ghose, Bipin Chandra Pal, Balgangadhar Tilak y Monadas Gandhi, recibieron el impacto de Vivekananda. Éste, por una parte, valoraba la trayectoria cultural -entendida fundamentalmente como espiritualidad- y, por otra, le asignaba a la India un papel preponderante en la humanidad futura, ya que regeneraría a Occidente y al mundo. Así, se invirtió la propuesta centralitaria emanada de Europa: en vez de ser Occidente lo que civilizaría a India, sería ésta quien salvaría a Occidente de su materialismo y de su racionalidad de la fuerza. La identidad india sanaría, salvaría o limpiaría al mundo. La identidad india se haría,

en cierto modo, la identidad mundial en un mundo renovado. Esta trayectoria de pensamiento estuvo marcada muchas veces (Dalton 1986, 286) por la fuerte antipatía que Vivekananda, Tagore, Ghose y Gandhi mostraron hacia la autoridad del Estado -cosa que, siendo acentuada por la oposición al poder británico, iba más allá de lo coyuntural- inaugurándose una línea de pensamiento libertario continuada luego de la independencia.

2.2. Hubo importantes proyecciones del brahmo-samajismo. En el capítulo anterior se ha mostrado la emergencia de la disyuntiva periférica en el Subcontinente Indio, con la Brahmo-Samaj, con R. M. Roy, H. V. D. Derozio. Este pensamiento y esta institucionalidad tuvieron vastas proyecciones en el pensamiento posterior de la región.

Keshab Chandra Sen fue quien transformó la Brahmo Samaj en una entidad de impacto más allá de Bengala. Habiéndose educado en las instituciones fundadas por R. M. Roy, residió en Inglaterra por algunos años y mantuvo correspondencia con pensadores liberales de Europa y América. A partir de su pensamiento, el brahmosamajismo se hizo humano-céntrico, apuntó hacia la unidad religiosa de la humanidad y fue evolucionando desde su orientación “teológica” hacia una reforma de la sociedad. Keshab Chandra Sen desarrolló ideas respecto al papel de Asia en el desarrollo religioso de la humanidad, postulando su rol como unidad cultural, pues existía una conciencia común, incluyendo en eso al cristianismo, como religión oriunda de Asia. Realizó un viaje intelectual a Mumbay y Poona, clave para la expansión del brahmosamajismo hacia la región occidental de la India, aunque ya hubiese allí un movimiento anterior con alguna semejanza que apuntaba, igualmente, a producir un cambio desde el ritualismo politeísta al monoteísmo espiritual. En 1867, en Mumbay, se fundó la Prarthana Samaj, inspirada en la Brahmo Samaj.

El líder más importante de la Prarthana Samaj fue Mahadev Govind Ranade (1842-1901), quien acentuó el monoteísmo como clave de la reforma religioso-cultural. Desarrolló ideas sobre la importancia del Estado y de sus límites basado en la teoría de la libertad individual y en la metafísica teísta; defendió el proteccionismo, la industrialización y la regeneración asociada a la educación de la mujer, a la prohibición del matrimonio entre niños; la legalización del matrimonio de las viudas, entre castas y la colaboración entre hindúes y musulmanes. Entre otros elementos,

lo que marcó la importancia del brahmosamajismo fue que, constituyéndose inicialmente como asociación promotora de un pensamiento centralitario, progresivamente se fue transformando en ámbito de discusión de amplia resonancia, de modo que, a partir de él, emergieron líneas de pensamiento identitario. En 1867 se inició el movimiento *Swadeshi* que incentivaba el desarrollo de los idiomas indígenas, de la cultura e, incluso, de las manufacturas, bajo la inspiración de Debendranath Tagore. Este movimiento, que al comienzo apuntó al renacimiento de la literatura y el arte, fue derivando hacia una lucha nacionalista, inspirándose parcialmente en ideas occidentales que contribuyeron a pensar la profundización en la identidad, el pan orientalismo, el independentismo y la proyección futura de la India (ver a este respecto Samanta 2008, 7).

2.3. Bhudeb Mukhopadhyay (1827-1894) ha sido caracterizado como alguien que observó con alarma el declive de la tradición, particularmente entre las elites occidentalizadas, intentando reordenar una India en “proceso de desintegración” para llevarla a ser un “organismo patriótico y autoconsciente”, es decir, transformar una India desintegrada y derrotista en una nación *self-reliant* y homogénea, a través del revivalismo y la fe en la gran tradición hindú (Mitra 1979a, 82-83).

Pero, ¿podría la India superar, y de qué manera, las fuerzas de la desintegración? El medio para lograr este objetivo, según él, era la sociología; su estudio tal como ha sido hecho en Occidente, era necesario para alcanzar la comprensión del carácter de la sociedad india (Mitra 1979a, 85-86). Debido a las conquistas árabe y occidental, ella estaba degradada por la incapacidad para evitar o revertir las derrotas. El carácter pacífico y amante de la paz del pueblo indio, le había llevado a la sumisión. Ello se podía advertir, pensaba, en el carácter derrotista del sector educado a la occidental, que asumía como irremediable la superioridad británica. Así, aunque el dominio británico fuera una necesidad histórica, en ningún caso justificaba asumir los valores de Occidente suplantando a los tradicionales, claramente más adecuados para resolver los problemas de la India (Mitra 1979a, 94).

2.4. Si hubo figuras como Bhudeb Mukhopadhyay y Rajnarayan Bose que criticaron las nuevas generaciones de bengalíes educados y su inclinación hacia las maneras de ser inglesas, hubo también

defensores de la imitación, como Bakimchandra (1838-1894) que ha sido considerado el más importante escritor indio y estudioso de la cultura nacional, inmediatamente anterior a Rabindranath Tagore (Chatterjee 1986, 76).

Para Bankimchandra no toda imitación debía ser considerada negativa, pues “no puede aprenderse sino por imitación. Tal como los niños aprenden a hablar imitando el habla de los adultos, así hacen los pueblos incivilizados y no educados, aprenden los modos de los civilizados y educados. De este modo, es razonable y racional que los bengalíes imiten a los ingleses” (citado por Chatterjee 1986, 77). Obviamente la imitación no puede producir excelencia, pero es siempre el primer paso. Si es verdad que ha habido naciones como Grecia que se civilizaron a sí mismas, es mucho más rápido aprender de otros que están más avanzados. “Tal imitación es natural. Hay muchas personas que están irritadas debido a nuestra imitación de los hábitos ingleses en alimentación y vestuario; ¿Qué deberían decir de los ingleses imitando a los franceses en sus comidas y vestuario? ¿Son los ingleses menos imitativos que los bengalíes? Al menos nosotros imitamos a los gobernantes de nuestra nación”. Aunque agrega “Evidentemente, estamos de acuerdo que no es completamente deseable para los bengalíes ser tan imitativos como lo son actualmente” (citado en Chatterjee 1986, 77). Para Bankimchandra este asunto se articulaba claramente con el de las superioridades de Occidente. Occidente ha alcanzado progreso, prosperidad y libertad porque ha puesto a la razón en el corazón de su cultura. Lo que caracteriza a dicha cultura es la ciencia, la tecnología y su amor al progreso (Chatterjee 1986, 78).

Por otra parte, el discurso de Bankimchandra se ocupó también de refutar los conceptos que se manejaban usualmente en el medio occidental respecto a la India y más ampliamente respecto del Oriente. Un punto clave fue discutir la afirmación respecto a que los indios fueran “afeminados” (en el sentido de cobardes) como decían los europeos. Lo que es verdadero, argumentaba, es que los indios se han preocupado poco por escribir su propia historia. A los indios no les falta bravura ni fortaleza, sino que carecen del deseo de la libertad y es por eso que no luchan (Chatterjee 1986, 68). Los indios están sufriendo una situación de dominación y se les considera como débiles o cobardes. Pero ello no es así. De hecho, tanto entre los griegos, musulmanes y europeos se ha considerado a los indios como personas de mucha valentía.

Ahora bien, postulaba Bankimchandra, los propios indios no han escrito su historia, no han estudiado las causas de su sometimiento y estas causas son culturales. La situación de dominación se debe a su cultura: a su ausencia de deseo de libertad y su falta de solidaridad en la sociedad, a diferencia de los europeos que están equipados para el poder y el progreso (Chatterjee 1986, 68-9). Esta falta de deseo de libertad y carencia de solidaridad en la sociedad han sido descubiertas por los indios, precisamente, en su contacto con los ingleses. En oposición a la cultura europea, los indios padecen de un “otro-mundismo”, que tiene que ver con su fatalismo y con la decadencia en que se encuentran. (Chatterjee 1986, 68-9). Para responder a esta situación, “lo que es necesario ahora es el cultivo de un ideal cultural en el cual las industrias y las ciencias del Occidente puedan ser aprendidas y emuladas, aunque reteniendo la grandeza espiritual de la cultura oriental. Ese es el proyecto cultural-nacional” (Chatterjee 1986, 86).

Asumiendo también otra dimensión del pensamiento reivindicacionista, Bankimchandra no podía dejar de cobrarse algo y reclamar contra la falta de perspectiva de los europeos por descalificar a los indios. Para los europeos era imposible entender cabalmente la trayectoria de la cultura y la historia de la India, pues para alguien cuyos ancestros estaban sólo hace poco tiempo vagando por las selvas de Alemania, es muy difícil aceptar la realidad del glorioso pasado indio. Consecuentemente, los *pundits* (expertos) de Europa y América están intentando probar que la civilización india es un fenómeno reciente al no aceptar que la civilización de la India data de tiempos muy antiguos (Citado por Chatterjee 1986, 73)

2.5. La misma discusión que se estaba dando en el Subcontinente Indio entre la intelectualidad de formación hindú, se dio también entre la musulmana. **La posición centralitaria se expresó en el aligahrismo, en tanto que gérmenes identitarios, apenas perceptibles, pueden advertirse en el deobandismo.** Como se muestra más adelante, en el acápite referido al pensamiento en las regiones islámicas, la discusión en torno al tipo de educación -a la occidental o a la musulmana- fue el tema en el cual se expresó esta discusión. Syed Ahmed Khan (1817-1998) abogó por la educación occidental de la juventud musulmana y por una interpretación racionalista del Corán siguiendo una filosofía naturalista de inspiración inglesa, proponiendo que los musulmanes no podrían

salir de su decadencia sino a través del gobierno británico. Khan nació en Delhi, de religión y formación musulmana, educador y jurista, desempeñó un importante papel en el renacimiento islámico de la India. Escribió, en lengua urdu, comentarios al Corán y la Biblia (Shakir 1986, 149). Se apoyó en la exégesis del Corán a base de un estricto racionalismo en una lectura del libro que consideraba nueva y moderna al rechazar la mayor parte de los hadices de la Sunna y la negación de los milagros.

Una de sus obras más significativas fue *Ensayos sobre la vida de Mahoma*. S. Ahmad Khan enfatizó la necesidad de la educación de tipo occidental antes que la participación en organismos políticos. Fundó Muhammadan Anglo-Oriental College, en Aligarh, en 1877, apoyando la aparición del Congreso Anual de Educación Musulmana. En el plano político, Khan apreciaba la presencia y la autoridad británicas en la India, persuadido de que permitía una consolidación del bienestar de los musulmanes de la India, asumiendo que tal presencia contenía elementos emancipatorios, democráticos y progresistas (Shakir 1986, 149). Llegó incluso a sostener: “estimo que los musulmanes no podrían salir de su decadencia sino gracias a la ayuda del gobierno británico. El dominio británico sobre la India es la cosa más maravillosa que jamás haya visto el mundo. Somos súbditos leales y respetuosos del gobierno británico. Y no somos súbditos del sultán Abd al-Hamid”. (Ramadan 2000, 75). Esta posición lo llevó incluso a sostener -y por ello ha sido considerado un pro imperialista-, que religión y política se ubican en esferas distintas, y que, si el gobierno británico fuera tiránico, el pueblo no podría rebelarse pues el Islám enseña que el gobernante es únicamente responsable ante la divinidad (Shakir 1986, 149).

El deobandismo, por su parte, fundado en los 1860s por Mohammed Qasim Nanotvi (1833-1880), sin oponerse a la ciencia moderna, puso énfasis en la enseñanza tradicional, postulando que sostener el imperio británico, era favorecer las formas de esclavitud que éste propiciaba en la región, cosa contraria al espíritu del Islám (Shakir, 1986, 148). Entre los musulmanes de la India, el centralitarismo coincidió con una postura pro colonialista, y el proto identitarismo, con una proto anticolonialista.

2.6. En los orígenes del Partido del Congreso hubo también autores que se hicieron eco de la disyuntiva periférica. Al interior de esta agrupación se produjeron algunas de las discusiones más importantes.

Gopal Krishna Gokhale (1866-1915), en tanto discípulo de Ranade (Inamdar 1986, 110ss) y fuertemente influido por él, abogó por el autogobierno, la difusión de la educación, la reducción de los gastos militares tanto como el entrenamiento militar de los indios. Proponía, en cambio, aumentar el empleo de indios en los altos puestos de la administración, reducir los impuestos y gastar en medicina para el pueblo, en educación, agricultura e industria. Apuntó a mejorar las condiciones del pueblo a través de educación y trabajo que contribuyera a su auto respeto. Pensaba que el sistema de castas imponía barreras insuperables condenando a las personas a la servidumbre y la degradación. Esto mismo contribuía a la permanencia de la dominación extranjera, pues un pueblo con tanta gente degradada, no podía alcanzar su emancipación. En 1905 Gokhale fundó la Sociedad de los Servidores de la India para mejorar la condición de los pobres y alcanzar el autogobierno. Los 5 objetivos de la sociedad fueron: amar la tierra materna, organizar la educación política y la agitación, promover la colaboración entre diferentes comunidades, educar a las mujeres y a los pobres, y levantar a las clases bajas.

Bal Gangadhar Tilak (1856-1920) centró su discurso en las reformas políticas y en la defensa de la propia cultura como derecho. Apuntando a la autoconfianza y al renacimiento nacional, argumentaba que ningún gobierno extranjero tenía derecho a interferir en las costumbres sociales de otro pueblo. Se oponía a las leyes británicas que restringían aspectos de la cultura y la religión, incluso aquellas que iban contra el matrimonio de los niños. Luchó contra el sistema de castas, particularmente la existencia de la intocabilidad, que consideraba un cáncer en el cuerpo de la sociedad india, llamando a la desobediencia civil, como medio para alcanzar el autogobierno

2.7. El desarrollo de una filosofía hindú fue clave en el identitarismo y el nacionalismo. Una de las líneas de pensamiento que contribuyó a constituir el pensamiento (y el movimiento) nacionalista-independentista en India, fue la religiosa-renovada o neo-hinduismo que, recogiendo la herencia de la teología y la filosofía hindúes inspiradas en los vedas, se transformó, por adaptaciones e hibridaciones entre la Brahma-Samaj (R. M. Roy), la Arya Samaj (Dayananda), Vivekananda (inspirándose en Ramakrishna), la Sociedad Teosófica (Annie Besant) y Aurobindo Goshe), en un pensamiento religioso-político realizado en el último Gandhi (Dalton 1986, 275ss).

Esta línea de pensamiento, con inclinaciones religioso-fundamentalistas, aunque no de intolerancia, fue madurando en la conexión entre Ramakrishna, Vivekananda y Aurobindo Ghose, apuntando a pensar la situación de la India principalmente a partir de los antecedentes hinduistas. Ramakrishna, uno de los inspiradores del revivalismo hindú en su versión mística, tenía como clave de su discurso que la realización era lo primordial de la religión y que todas las religiones conducían hacia el mismo fin, oponiéndose a las discusiones metafísicas y reemplazándolas por la opción a una espiritualidad radical. Su propuesta fue continuada por Vivekananda y por Aurobindo Ghose, quienes asociaron la espiritualidad radical con la identidad, con el autogobierno y con la tarea de espiritualización mundial que debería emprender la India.

Vivekananda criticó el materialismo de Occidente, planteando que la espiritualidad India le aportaría aquello que carecía. Unió la noción de despertar espiritual con el nacionalismo, pero proyectándolo hacia una solidaridad internacional. La espiritualidad india conquistará Occidente y complementará esa búsqueda de felicidad, que viene desde los griegos, con la búsqueda de liberación espiritual de los indios³⁶. La India debe

³⁶**La importancia de los intelectuales del centro en la idea de Oriente de los propios orientales hacia 1900.** Es muy importante la obra de los intelectuales del centro en la idea de Oriente (por su capacidad de ver la totalidad) y de otras regiones periféricas que los propios periféricos se hacen. La noción "Asia" y la noción "Oriente" provienen claramente del pensamiento europeo que, desde el siglo XV y XVI, fue capaz de conceptualizar las regiones del mundo en términos "geográfico-empíricos" y no ya "mitológicos" (aunque esta distinción no sea sino parcialmente válida). La intelectualidad del centro desde mucho antes, pero particularmente desde fines del siglo XVIII y durante el XIX, fue produciendo tanto una filosofía de la historia y de la geografía (cuyo mayor exponente fue Hegel) y un conocimiento sobre la historia y las culturas de Oriente que permitió a los propios periféricos conceptualizarse a sí mismos, con categorías diferentes a las que manejaban en sus propias culturas ancestrales y que los representaban respectivamente siempre como centros u ombligos del mundo. Entre los casos que deben citarse, en este momento, se encontraban en primer lugar las obras de William Jones y Friedrich Max Müller que llevaron a los orientales a concebir una hermandad basada en la espiritualidad y opuesta a un Occidente materialista (incorporando eso sí la noción de "barbarie" que estaba en el pensamiento chino confuciano y también en el indio hindú. Más especialmente debe destacarse la influencia del libro de Henry Cotton *New India or India in Transition* (1886, revisado 1905) que Okawa conoció en 1913 y que le condujo, según su propia confesión, cambiar su visión de Oriente y sobre todo imaginar su proyecto intelectual y existencial, como acercamiento entre

recordar su pasado para progresar a partir desde ahí. Vivekananda se ocupó también de los derechos de los intocables y de las mujeres. Para él la autorrealización como fue el corazón del discurso, por sobre la ritualidad e, incluso, por sobre los libros clásicos que, según pensaba, eran seguidos como letra muerta en vez de inspirar la existencia, cuestión que debía expresarse en el bienestar espiritual y en el mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo. Para realizar esta labor fundó la Misión Ramakrishna.

Uno de los razonamientos más originales de Vivekananda fue en relación a que el dominio británico era irracional, pues se afirmaba en la fuerza, no correspondiendo al carácter de la cultura india (hindú), cuya religión estaría basada en las leyes del amor. Estas ideas fueron formuladas dentro de un discurso que enfatizaba los aspectos modernos o reformistas del hinduismo, es decir, la versión revivalista: monoteísmo, concordancia con la ciencia y la razón, armonía entre las religiones, reforma o abolición del sistema de castas. La educación fue considerada como el pivote de este proceso de democracia y libertad y, por ello, de progresiva independencia. En tal sentido, la profundización y el fortalecimiento de la identidad generarían mayor bienestar para la sociedad, y mayor libertad, entendida como autogobierno.

Vivekananda fue el autor periférico más reconocido en el centro, hasta ese momento. Nunca antes, otro autor de Asia, América Latina, Caribe o África, había tenido ese reconocimiento. El prestigio de Vivekananda en el centro hizo que adquiriera una legitimidad enorme en las periferias, mucho más allá de la India.

El pensamiento de Aurobindo, por su parte, inspirado fuertemente en Ramakrishna y Vivekananda, fue una suerte de continuación y radicalización del pensamiento de Vivekananda. Mukho-padhayay (1979, 202) ha destacado que su tarea fue predicar el mensaje del revivalismo, asumiendo la dimensión espiritual de la India y su identidad como nación diferente, diferencia que se debía a la especial marca de la divinidad. Aurobindo tomó estas nociones identitarias para afirmar el

Japón y la India, transformándose desde un “cosmopolita” en un “asiatista” (Ver, respecto de esto último, Sumi-Barnett 2004). Por su parte, Rabindranath Tagore reforzó su imagen positiva de China, sobre la base de la exaltación del idealismo oriental que hizo Lowes Dickinson en sus *Letters of John Chinaman* (Nag 1957).

nacionalismo como el papel de la India en el mundo, oponiéndose a las concepciones occidentalizantes.

Reiteradamente insistió en la grandeza de la India y en la necesidad de asumirla por parte del pueblo. Afirmaba: la India es “una de las razas más antiguas y más grandes civilizaciones en esta tierra, la más indomable en vitalidad, la más fecunda en grandeza, la más profunda en vida y la más maravillosa en potencialidad” (citado por Mukhopadhyay 1979, 204). Esto mismo es muestra de que India ha mantenido su identidad resistiendo a muchas invasiones, y ello es prueba de “elección” divina, pues la divinidad misma se expresa en la India. El mundo moderno, el mundo occidental, ha ignorado completamente esta dimensión espiritual y ello es causa de su falla. Ante esto, la India puede ejercer un liderazgo moral y espiritual en el mundo (Mukhopadhyay 1979, 205). Pero para que la India marque al mundo con su toque mágico, debe primero ser un país libre, con un autogobierno completo. Pensaba Aurobindo que el verdadero nacionalismo debía afirmarse únicamente en el despertar del alma de la nación, y no sólo en la búsqueda de sus intereses económicos y políticos. La India debía ser vista como una madre a través de la cual se manifestaba el ser divino (Mukhopadhyay 1979, 208-209). Se trataba para él de redescubrirla porque ella nunca había perdido su mismidad y no sería esta la oportunidad. La India debía asumir esta gran trayectoria, así debía iniciarse una “indianización” de la política y la sociedad.

2.8. La teosofía fue también importante en el desarrollo del identitarismo y del nacionalismo. En el marco del pensamiento nacionalista indio, hubo una senda heterodoxa que fue seguida por quienes lideraron el movimiento teosófico y quienes pusieron en marcha el movimiento político del Congreso, del autogobierno y del independentismo. Por cierto, el pensamiento teosófico no se realizó inmediatamente como pensamiento político, pero, poco a poco, fue encontrando una identidad independentista, con ribetes más culturalistas que propiamente políticos.

El primer acercamiento entre el pensamiento teosófico y el pensamiento emergido en la India, fue la temprana confluencia con el “aryo-samajismo”, que no alcanzó niveles de fusión o hibridación en el largo plazo. La Arya-Samaj (Asociación Noble) fue una asociación y un movimiento de reforma hindú fundado por Dayananda en 1875. Creía en la infalible autoridad de los Vedas, insistiendo en los ideales de castidad y la renuncia a los

placeres terrenos. Creó numerosas escuelas védicas que, en contraste con otras escuelas de la época, apuntaban a impartir los valores védicos, su cultura y religión. Dayananda estableció estrechos contactos con importantes intelectuales asociados a la Brahmo-Samaj y a la Prar-thana-Samaj. En el marco de la lucha por el fortalecimiento de la religión y la identidad cultural hindú, la Prarthana-Samaj, de Mumbai, consideró a Dayananda como una persona que poseía las condiciones necesarias para elevar la sociedad hindú, amenazada por esfuerzos misioneros de cristianos y musulmanes. Por su parte, la Arya-Samaj condenó prácticas como el politeísmo, la idolatría, la adoración de íconos, el sacrificio de animales y, también, cuestiones como la herencia del sistema de castas, la intocabilidad y el matrimonio de los niños.

Un segundo paso, y decisivo en la proyección política del pensamiento teosófico, estuvo a cargo de Annie Besant. Inspirándose en las luchas irlandesas por la independencia, lanzó la Liga por el Autogobierno de la India. La I Guerra Mundial fue una oportunidad para potenciar el nacionalismo indio, estableciendo ramificaciones, generando reuniones políticas y, sobre todo, trabajando durante todo el año, a diferencia del Congreso Nacional Indio (INC), que lo hacía solo durante un breve período. En definitiva, la Liga fue el primer partido político, convergiendo en su pensamiento, el independentismo y la teosofía.

Otra línea de pensamiento que vino a sumarse y combinarse con las anteriores en el movimiento político indio, fue el fabianismo (y luego el laborismo). Muy influyente en el pensamiento socioeconómico indio desde fines del siglo XIX y todo el XX, el fabianismo de estos años proponía la justicia social, un sistema social de salud, un salario mínimo y una reforma agraria. Encontró puntos en común con el pensamiento de Henry George (1839-1897), importante pensador social de la época y tremendamente influyente en USA y en el mundo anglosajón, potenciándose recíprocamente. Siguiendo las inspiraciones de Sydney Webb (1859-1947) -líder de la primera generación Fabiana-, y Harold Laski (1893-1950) -líder de la segunda- muchos socialistas de diversas regiones del imperio se formaron en la London School of Economics y la Universidad de Londres.

2.9. Rabindranath Tagore (1861-1941) formuló un identitarismo asociado al panorientalismo y panasiatismo.

Aunque Tagore estaba completamente consciente de las diferencias que existían entre las culturas asiáticas, dedicó parte de sus energías a promover los valores transnacionales e ideas (conciencia de unidad) que derivaban de las enseñanzas de los Upanishads. En India, señalaba, debemos aceptar que no podemos copiar la historia de otro pueblo y que, si ahogamos nuestra propia historia, estamos cometiendo suicidio. Cuando se toman prestadas cosas que no pertenecen a la propia vida, sólo sirven para aplastar la vida. Sostenía que no era bueno para India competir con la civilización occidental en su propio terreno, pues la India no era mendiga de Occidente (Quayum s/f, 1). Para ello fundó Santiniketan, en 1901, precisamente como protesta contra el sistema de educación que estaba implementando la metrópoli en la India.

Tagore avanzó en propuestas panorientalistas a través de sus contactos con Okakura Tenshin, desde que éste visitó India, en 1901, hasta su muerte, en 1913. Según Tagore, ello le permitió entender la mente asiática (Sumi-Barnett 2004). Pero no confundió el panorientalismo con el panasiatismo que crecía en Japón por esos años, y del cual fue crítico. De hecho, el sentimiento nacionalista de Tagore se hizo suspicaz al contacto con el nacionalismo japonés, temiendo que se transformara en un imperialismo agresivo. Señalaba que lo peligroso para Japón no era la imitación de algunos rasgos externos de Occidente, sino la aceptación del principio de la fuerza del nacionalismo occidental como algo propio.

En sus ensayos sobre nacionalismo, publicados en 1917, insistía en que Oriente estaba intentando una historia que no era resultado de su propia vida. Particularmente Japón pretendía ser poderoso adoptando los métodos occidentales. Pero se quedará con las armas de Occidente sin haberse desarrollado a sí mismo desde dentro (1917, 128), pues no debe confundirse poder con libertad. Las pasiones por el poder pueden hacernos esclavos. Quienes sólo se ocupan de ganar dinero venden su voluntad, lo mismo quienes están enamorados del poder político (1917, 143)

Contrastaba muy duramente su propuesta para Oriente con el carácter de la civilización occidental, cuyo afán por extender el dominio sobre otros pueblos, somete su propia libertad y humanidad a la organización necesaria para someter otros pueblos

a la esclavitud. En los así llamados países libres, la mayoría del pueblo no es libre, sino que está manejada por una minoría (1917, 144). El espíritu de conflicto y conquista se encuentra en el origen y en centro del nacionalismo occidental y su base no es la cooperación social. Pensaba que Occidente había desarrollado una perfecta organización para el ejercicio del poder, pero ello precisamente era contrario al idealismo espiritual. Las naciones de Occidente luchaban entre ellas (I Guerra Mundial) por aumentar la extensión de sus víctimas y la defensa de sus cotos de caza, pues consideran al resto del mundo simplemente tierra de nadie, disponible para la explotación (1917, 33).

Ello era profundamente opuesto a lo que él consideraba el espíritu de Oriente y lo mejor para la humanidad. El idealismo espiritual era opuesto a la racionalidad del poder. En tal sentido, el proyecto japonés de occidentalización traicionaba lo oriental y lo humano.

2.10. Por esa misma época, y con conexiones con el nacionalismo indio, se desarrolló **el identitarismo nacionalista budista o sinalésaico en Sri Lanka**, que fue expresado por Anagarika Dharmapala (1864-1933) y Ananda Coomaraswamy (1877-1947).

Dharmapala fue muy cercano a H. Olcott y viajó con él a Japón, a fines del XIX. El traspaso más importante de ideas consistió en la recepción de la interpretación protestante del budismo, de Olcott. Con este budismo, Ceilán podía transformarse en el faro religioso del mundo. Dharmapala sostenía que la religión de Buda era claramente anterior al cristianismo, la que concebía como barbarie semita que había destruido importantes logros de la religión y la cultura budista. En 1908, identificó al budismo con la individualidad racial del pueblo, cosa que consideraba del todo compatible con la ciencia europea y con el racionalismo, puesto que el budismo -afirmaba- es ciencia y no hay lugar ahí para la teología. Como algunos nacionalistas hindúes (Dharmapala vivió en Kolkata), concebía la religión despojada de imágenes sagradas, mitos y rituales, asumiendo, en cambio, los conceptos de razón individual, progreso y activismo social³⁷ (ver Anónimo, www.class.uidaho.edu/ngier/slr/htm -)

³⁷**Reformismo religioso, racionalismo, secularización.** Dharmapala, Ram M. Roy y Afgani afirmaron su reformismo, en buena parte, en el intento por despejar la religión de mitologías y prácticas de milagrería y ritualismo. La búsqueda de una religión más racional, abstracta y espiritual fue clave dentro

Dharmapala inspiró un fuerte movimiento de reivindicación identitaria, apoyándose en la tesis de la vergüenza que debía sentirse por haber adoptado formas de comportamiento ajenas y destructivas, e instó a los cingaleses a apreciar su antiguo y espléndido patrimonio cultural, enraizado en el budismo. Incriminó, en cambio, a los ingleses por haber introducido el opio y el whiskey que estaban destruyendo la raza (De Votta 2007, 16)³⁸. Realizó la crítica de la moral de Europa y de la relación entre el colonialismo europeo y los misioneros cristianos. Ello era correlativo al hecho de que muy pocos pueblos habían aceptado el cristianismo europeo, sólo los más bárbaros.

El budismo era más antiguo que el cristianismo, los europeos cristianos habían cometido los más crueles latrocinios en diversos lugares del mundo, exterminando, traficando esclavos e introduciendo vicios. La intolerancia y persecución religiosa provenían de la religión judeocristiana. En su *Deseo en el budismo* de 1917, afirmaba que existían dos tipos de deseos: los nobles y los innobles. Los nobles conducen a los seres humanos hacia la caridad y los hacen sobrios, ilustrados y buenos; los deseos innobles llevan a adoptar la política de Maquiavelo, a distribuir opio, licores intoxicantes, a introducir la sífilis, procrear bastardos y matar a la gente por la seda, el oro y la tierra. El budismo condena los deseos innobles y enfatiza la necesidad de cultivar los deseos nobles (citado por McMahan 2008, 234).

También en la línea de la afirmación identitaria, aunque laica, debe destacarse a Ananda Coomaraswamy, quien desarrolló una versión popularista, asociando lo propio a la vida aldeana -más

de la recepción de las ideas religiosas desde Europa y de las posibilidades de reaccionar ante el impacto, repensando sus culturas en la nueva coyuntura mundial. En numerosas ocasiones, los reformadores religiosos de las periferias han pensado las mejoras de sus respectivas sociedades sobre la base del modelo de lo que había ocurrido en Europa con la Reforma. Ello permitía pensar sus respectivas reformas como formas de modernización de sus sociedades, de *aggiornamento moderado* e, incluso, de cierto avance en un proceso de secularización.

³⁸ **Sri Lanka cambio de nombres y vestuario.** Como en el caso de los Saros del África Occidental poco antes (ver nota: **El vestuario, las apuestas y el juicio del futuro**), de forma similar se produjo en Sri Lanka un movimiento de retorno a los nombres autóctonos y de recuperación del vestuario. Este fue un proceso pensado como re-budización o re-cingalización de la sociedad, asociado al potenciamiento del orgullo cultural y a la correlativa vergüenza de asumir costumbres foráneas, especialmente si provenían de invasores con prácticas muy opuestas a las ideas budistas (Ver DeVotta 2007, 16).

que a la religión- y a un cierto socialismo originario, asociado a una existencia en igualdad, solidaridad y democracia, que se realizaría al menos al interior de la casta o aldea.

Sus interpretaciones del pasado en la isla se basaron, de modo importante, en los trabajos que sobre la región que había realizado el socialista romántico William Morris (1834-1896), cuyo pensamiento se opuso a la revolución industrial, siendo caracterizado como proto ambientalista. Lo que pretendía Coomaraswamy era recuperar, desde la existencia tradicional, aquello que podía permitir la construcción de una verdadera nacionalidad. En 1905 fundó la Sociedad para la Reforma Social de Ceilán, siendo su presidente, y co-editor del periódico *La Revista Nacional de Ceilán* (ver Brow 1999, 70ss). En un manifiesto de 1906, se señalaba que la Sociedad “ha sido formada en orden a incentivar e iniciar una reforma de las costumbres sociales entre los cingaleses, y desincentivar la imitación inconsciente de hábitos y costumbres indeseables de Europa”. Se destacaba la importancia de revivir costumbres como la temperancia, el vegetarianismo y el uso de vestuario propio, tanto como las costumbres matrimoniales y funerarias; se promovía también la educación en los idiomas de la isla y el cultivo de estos, insistiendo en la protección de las obras de arte, los edificios históricos y la necesidad de revivir artes y ciencias autóctonas. Para Coomaraswamy todas estas propuestas apuntaban a detener la decadencia en la que -pensaba- los cingaleses habían caído como consecuencia de la dominación colonial, cosa que se hacía particularmente evidente, sostenía, en los sectores urbanos semi occidentalizados que practicaban una suerte de caricatura de la cultura occidental, siendo incapaces de conservar los elementos de superioridad de la cultura oriental. Las clases urbanas se habían degenerado y desnacionalizado en tanto que el campesinado conservaba su encanto o lozanía. En todo caso, se trataba de hacer una síntesis con los mejores elementos de lo oriental y lo occidental, y no con simples superficialidades que llevaban a perder la individualidad de la propia cultura.

2.11. En el pensamiento de Mohandas Gandhi confluyeron líneas neo-hinduistas, teosóficas, fabianas y de una religión mundial, que resultaron en un identitarismo que se fue radicalizando con los años.

Gandhi descubrió la teosofía en 1889 al reunirse con Helena Blavatsky, mientras estudiaba en Londres. Allí, además de unirse a una logia teosófica (1891), leyó en inglés el *Bhagavad-Gita*.

A mediados de los 90, en Natal (Sudáfrica) emprendió el trabajo con los migrantes indios que estaban siendo marginados de numerosos derechos, cosa que era fundamentada con que formaban un pueblo salvaje, inferior a los blancos que, en ese momento, gobernaban esa colonia. A Gandhi le interesaba mostrar que los indios no habían sido en el pasado ni eran en ese momento, en ninguna forma, inferiores a sus hermanos anglosajones (1958a, 150). Para probar esto recurrió a los textos de numerosos autores europeos que habían señalado que los arios eran la base de pueblos como el indio y el europeo, por lo que poseían étnicamente un ancestro común. También acudió a autores que habían escrito sobre la India, su filosofía, filología, mitología, ciencia y arquitectura, donde describían la grandeza de esas producciones (1958a, 151ss). Empleó la estrategia de argumentar que los europeos ignorantes eran los que menospreciaban a los indios, en tanto que los escritores de buen nivel, personas de estudio y que se habían interiorizado en los contenidos de la cultura india, los valoraban

En este marco apareció la noción “resistencia pacífica” o *satyagraha*. La propuesta gandhiana de “*satyagraha*”, que puede traducirse “por la fuerza de la razón”, fue la manera que denominó en las ideas de resistencia pasiva, cargándolas de un nuevo contenido. El propio Gandhi se encargó de difundirlas no sólo con su práctica sino elaborándolas y exponiéndolas a través de su periódico *Indian Opinión*, y de sus redes. Se trató de una propuesta elaborada por un asiático, afirmándose en la trayectoria cultural del Asia, enriquecida posteriormente con el pensamiento de L. Tolstoi, de H. D. Thoreau y otros, en el marco de las luchas contra la segregación en África del Sur y otros lugares.

Mientras Mohandas Gandhi ejercía como abogado, vivía en el seno de una especie de comunidad tolstoyana, donde se cultivaba la tierra y se producía un periódico, portavoz del movimiento. Fue ahí donde maduró la noción de resistencia pasiva que se estaba implementando en otras regiones del mundo, con inspiraciones más o menos diversas, transformándola en *satyagraha*. Gandhi escribió algunas décadas más tarde: “Es falso creer que tomé la idea de desobediencia civil de Thoreau. La resistencia a la autoridad en África del Sur estaba bien avanzada antes de que descubriera el ensayo de Thoreau sobre la desobediencia civil. Pero nuestro movimiento era conocido en esa época bajo el nombre de “resistencia pasiva”. Para completar el sentido, explica Gandhi, “Yo había inventado el término *satyagraha*, para los lectores

gujratis" (1962 vol. XL, 401; citado en Jahanbegloo 1998, 49-50). Numerosos autores (Legum 1967, Lodge 2003) consideran que las ideas de Gandhi repercutieron en autores y movimientos africanos. Por otra parte, las ideas de resistencia pasiva no eran sólo sostenidas por Gandhi; también en la India había otros, como, por ejemplo, Aurobindo Ghose (1972) aunque las trataba con otros matices. Tampoco Gandhi fue el único líder indio presente en África. El mismo se encargó de hacer venir a su mentor político Gopal K. Gokhale. Probablemente, de similar importancia para la difusión de estas ideas en África fue el conocimiento, por la prensa, de lo que estaba ocurriendo en India y la relevancia que estaba adquiriendo el Indian National Congress, como organismo líder de las reivindicaciones en su región³⁹.

3. Regiones islámicas: Jóvenes Otomanos, nacionalismo, revivalismo, salafismo y jadismo.

Durante las últimas décadas del XIX se reformuló la disyuntiva periférica como panislamismo antiimperial, diferente de las formulaciones del XVIII y de la primera mitad del XIX. Si las posiciones centralitarias habían sido planteadas por parte de la intelectualidad estatal (Muteferrika, Al-Tahtawi, Khayr al-Din), las identitarias habían tenido planteamientos borrosos y teñidos del discurso tradicional, como el caso del wahabismo.

Hacia 1860, señala Hourani (2005, 86-87) se constituían grupos de funcionarios, oficiales y profesores, atentos a la necesidad de reformar la estructura del imperio, convencidos de que eso sólo podría ser hecho tomando al menos algunas de las formas de la sociedad europea. En Egipto, hombres con alguna educación francesa ya estaban ocupando puestos importantes; en Túnez, el líder de los jóvenes reformadores Khayr al-Din, estaba comenzando a tener importancia en asuntos de Estado; los

³⁹**Proyección temprana del pensamiento de Gandhi en Sudáfrica.** Se sabe que John Dube conoció muy de cerca los postulados de Gandhi y que éste último dialogó con Abdulah Abdurahman incentivándolo a leer el ensayo de Thoreau y difundió sus ideas a través del periódico de la African People Organization (APO), dirigida por Abdurahman. También sabemos que años más tarde el African National Congress (ANC) adoptó tácticas de resistencia pasiva en Sudáfrica, y en Westáfrica el National Congress British Westáfrica (NCBWA) y su líder J. E. C. Hayford se inspiraron parcialmente en el caso indio. Hubo además una línea de pensadores indios en Sudáfrica posteriores a Gandhi que heredaron su pensamiento.

estudiantes cristianos de las escuelas de las misiones en el Líbano y Siria eran todavía incapaces de desempeñar un papel directo en el gobierno, pero ya tenían alguna influencia como intérpretes en los gobiernos locales, en los consulados extranjeros, y adquirirían un nuevo poder como los primeros periodistas en el mundo árabe; en Estambul también se constituía el grupo de los Jóvenes Otomanos en torno a la oficina de traducciones.

3.1. En estos años se acentuó la motivación respecto a la decadencia de las regiones islámicas, cosa que se manifestó especialmente en lo que se ha denominado un “pensamiento de refutación”. Podría creerse que en el pensamiento islámico la oposición fundamental es islamismo versus no-islamismo, y ello es verdadero, pero lo interesante para la constitución del pensamiento periférico es cómo esta disyuntiva fue revistiéndose, desde fines del XVIII y durante el XIX, de una oposición entre islamismo y occidentalismo o entre islamismo verdadero auténtico e islamismo occidentalizado. La disyuntiva religiosa: musulmán versus kafir (infiel, pagano, no-creyente, no musulmán) o musulmán versus yahilismo o yahiliyya (ignorante del mensaje islámico, no completamente, insuficientemente o sólo superficialmente islámico), se fue transformando o revistiendo de otra oposición más geo cultural: cultura islámica versus cultura occidental, o musulmán verdadero versus musulmán occidentalizado.

Hacia 1870, en el Subcontinente Indio, en Persia, en el Imperio Ruso y, por cierto, en los dominios del Imperio Otomano, particularmente en su capital, se fueron elaborando reformulaciones de la disyuntiva periférica. Ya se ha visto el desarrollo de esta disyuntiva entre la intelectualidad aligarhista (Syed Ahmad Khan) y la deobandista (Qasim Nanatvi) en las posesiones inglesas de la India. A continuación, se estudian las maneras cómo se reformuló la disyuntiva en otros medios intelectuales.

La tensión entre identitarismo versus centralitarismo volvió a aparecer una vez más en el momento en que el wahabismo y el salafismo se comenzaron a pensar como anti occidentalistas o como reivindicadores frente al anti islamismo que representaba Occidente, es decir, cuando el no Islám (el pecado y el error) pasó a ser casi sinónimo de Occidente.

Pero esta tensión no debe interpretarse como sinónima de conservadorismo versus modernismo. Según Martín Muñoz (2000,

15-16), ha existido una corriente partidaria del modelo liberal europeo, contemporánea a la de los reformistas musulmanes, que ha defendido la imitación de Occidente frente a la renovación islámica. Esto ha conducido a una confusión que pone la línea divisoria entre 'modernistas' (porque imitan a Occidente) y 'tradicionalistas' (porque se remiten al Islám). Sin embargo, muchos de los musulmanes no pueden ser considerados simplemente tradicionalistas. De hecho, el sector 'tradicionalista' lo constituyó un grupo de ulemas conservadores e inmovilistas bien diferentes de los 'reformistas', quienes, por su parte, compartían con los partidarios de los conceptos europeos liberales la búsqueda de la modernidad, aunque desde marcos diferentes. Esto permite complementar la disyuntiva *ser-como-el-centro* versus *ser-nosotros-mismos* con otras sub-disyuntivas: quienes pretenden ser-como-el-centro se oponen a los identitarios, quienes pretenden ser-sí-mismos se oponen a los centralitarios, pero ambos sectores se oponían igualmente a los inmovilistas-conservadores de su región, que continuaban pensándose como ombligo-del-mundo y, a la intelectualidad del centro (que los descalificaba), como infrahumana o infracivilizada.

Tampoco debe entenderse el revivalismo, aunque tenga un sentido moderno, como pensamiento renovador, europeización, imitación, o como aspiración a seguir el modelo del centro. Sarfraz Khan establece un matiz muy importante entre revivalistas y modernistas para afirmar la no sinonimia entre ambos términos: los revivalistas querían tanto re-hacer como re-actualizar, haciendo acto y no sólo potencia, (re-vivir) el pasado. Los reformistas, en cambio, pretendían reinterpretarlo (Khan 2003, 3).

El revivalismo ha sido definido como el movimiento que comprende a quienes creen que la doctrina islámica es capaz de proveer soluciones prácticas a los problemas que emergen del mundo moderno (Rahnema1994-a). Los revivalistas se caracterizan por un renovado interés en el Islám, en tanto que ideología endógena con poderes redentores. El Corán y la Tradición del Profeta proveen fuentes desde las cuales se extraen soluciones para los problemas socio-políticos y económicos contemporáneos. La instalación de un estado islámico es probablemente el objetivo más importante de todos los revivalistas islámicos.

Ello significó un rechazo a la manera como se estaba practicando e interpretando el Islám. En este sentido, el revivalismo se rebelaba contra lo existente (Rahnema 1994-a, 4). El revivalismo islámico, en último término, apuntaba al

derrocamiento o la transformación total de un sistema que engendraba decadencia, corrupción, injusticia social, represión e impiedad. Identificó cuatro causas del problema en que se encontraba el pueblo musulmán: la erosión de los valores islámicos y la complicidad de los gobiernos, ignorando la implementación de las órdenes socio-económicas y éticas; el quietismo y la frecuente colaboración del clero institucionalizado con gobiernos esencialmente no (no verdaderamente) islámicos; la corrupción y el mal hacer de las clases gobernantes o de las familias gobernantes; y la colaboración de los gobernantes con los poderes imperiales (Rahnema 1994-a, 5). Así, se presentó, una vez más, la necesidad de un renacimiento o vuelta a los orígenes (a los antiguos, originales, salaf). Los revivalistas se ubicaron en la trayectoria de Ghazali, quien había señalado que el clero y las clases gobernantes eran quienes causaban los problemas del pueblo; apuntaron a recuperar el espíritu de compasión, solidaridad, fraternidad y justicia social del Islám, viendo la re-educación del pueblo como base inmediata para la acción política. Asociaban este espíritu con la edad dorada del gobierno del Profeta en Medina. Su tarea consistía entonces en reconstruir, reformar, revivir o sintetizar el Islám en orden a hacerlo relevante para las necesidades o demandas de quienes ellos consideraban víctimas de la civilización moderna. Para esto era necesario terminar con la lucha entre las numerosas sectas del Islám. Los revivalistas apuntaban a la sustancia del Islám, en orden a desarrollar una nueva estructura ideológica. Esta construcción era moderna, en la medida que se dirigía hacia los temas universales y problemas de la época industrial (Rahnema 1994-a, 6). Para los revivalistas, los productos de la civilización industrial debían ser divididos en dos tipos distintos: los que debían ser incorporados y cooptados y los repulsivos que debían ser lavados u obliterados. Para atraer a la gente del mundo moderno el Islám debía ser actualizado. La noción de revivalismo se opuso a la tradicional distinción entre modernistas y tradicionalistas, pues los revivalistas contaban con ambas dimensiones. (Rahnema 1994-a, 7-8). Eran firmes creyentes en las fuentes primarias, las que debían ser interpretadas racionalmente. Daban mucha importancia y validez a la interpretación (ijtihad), por ello se pensaban como puentes entre las verdades originales (divinas) y la realidad del mundo moderno, por eso articulaban tan estrechamente religión y política.

Tariq Ramadan (2000, 69), por su parte, recupera los términos en que se definieron originariamente los representantes de esta tendencia. Su autodefinición como ‘reformistas islámicos’ (islahiyyun) reflejaba tanto su objetivo renovador como su carácter moderado ¿Cómo entender esta voluntad de regreso a las fuentes (siguiendo el ejemplo de los fundamentalistas salafíes y de los tradicionalistas), unida a la exigencia de la racionalidad? ¿Cómo es posible que se alimenten de la fibra patriótica (a imagen de los nacionalistas) a la vez que apelan a la unidad del Islám (expresión de un panislamismo antinacionalista)? ¿Cómo se pueden oponer a Occidente y a su colonialismo (en el plano político) a la vez que reconocen y parecen inspirarse en sus métodos y en su progreso (en los planos social, científico o tecnológico)?

3.2. La aparición del identitarismo estuvo claramente asociado a una reacción contra la influencia de Francia, de su cultura e idioma y, más precisamente, contra la admiración que estaba despertando entre muchas personas la cultura francesa. El impacto de Francia, en cierto modo, vitalizó el identitarismo. N. Berkes (1998, 193-4) ha destacado que la última fase del Tanzimat (1839-1876) fue testigo de los primeros signos de innovaciones en el idioma y en la escritura, el periodismo y la literatura. Estos dos últimos fueron los vehículos de las primeras ideas liberales y de algunos nebulosos conceptos nacionalistas. El movimiento para el cultivo del idioma turco u otomano a través el gobierno y la educación como vehículo idiomático secular, fue también una reacción contra el impacto del francés en la elite educada. La posible invasión del francés como medio de enseñanza y como medio de expresión de nuevas ideas e ideales, proveyó el estímulo para despertar el interés en un moderno idioma otomano y por identificarlo con el idioma turco mismo. La reacción contra las irrupciones del francés, abrieron los ojos de los reformistas hacia el idioma turco. En Constantinopla, esos temas “habían sido ya tocados por escritores de la primera mitad del siglo XIX, como Sadik Rifa Paxá, pero fueron expuestos plenamente por primera vez por un grupo más joven, que se tornó predominante durante la década de 1860: Sinasi, Ziya Paxá, Namik Kemal, familiarizados con la literatura de Europa, versados en sus ideas y admiradores de su fuerza y de su progreso, aunque no fueran adeptos irrestrictos de la occidentalización” (Hourani 2005, 87).

3.3. La pista que viene desde Muteferrika conduce a los Jóvenes Otomanos y, en particular, a Namik Kemal, autor de gran importancia teórica y, probablemente, una de las fuentes del pensamiento de Afgani (el autor más reconocido del revivalismo islámico) y no a la inversa, como discípulos, como ha supuesto el “Egipto-centrismo” en los estudios eidéticos sobre el mundo islámico⁴⁰.

El movimiento de los Jóvenes Otomanos tuvo como antecedente e inspiración importante, tanto en las ideas como en

⁴⁰ El “Egipto-centrismo” de los estudios eidéticos sobre el mundo islámico La historia del pensamiento de las regiones musulmanas ha sido Egipto-céntrica. No solo por la obra de importantes autores egipcios como A. Abdel-Malek, sino también por otros como Claude Liauzu, Albert Hourani o Nikki Keddie, han hecho sus estudios eidéticos en primer lugar desde la óptica de Egipto, otorgando al espacio turco mucho menos importancia, al indo-paquistaní igualmente poca y al indonesio-malayo prácticamente nula. La línea de pensamiento trazada a través de Afgani, Abdú, Rida, al Banna, Qutb y más allá, ha llevado incluso a “egipcianizar” al persa Afgani. Más recientemente, se han desarrollado estudios eidéticos sobre las regiones musulmanas que no son Egipto-céntricas, abordando en mayor profundidad lugares alternativos, como los de Adam (1995) sobre Indonesia, de J. Cole (1992) sobre Irán y de A. Khalid (2006) sobre Asia Central, entre tantos más, o los ya antiguos sobre el Subcontinente Indio, pero a la vez tales estudios son muy parciales, en el sentido que no pretenden dar una visión de conjunto.

Una finalidad permanente de mis trabajos ha sido ampliar el universo eidético estudiado. Incluso, si miramos las regiones islamizadas del África del Norte, tenemos numerosas fuentes de pensamiento que no se reducen a Egipto, sin dejar de asumir que es sin duda la primera potencia intelectual de la región. De hecho, las regiones islamizadas van creciendo más y más geodemográficamente, incorporando lugares que antes difícilmente se consideraría parte de éstas, como Lagos o Dakar. Pero no sólo eso, han aparecido lugares importantes de emergencia de pensamiento (islámico y no islámico) tanto en Argelia, Túnez (y no es menor la obra tremendamente influyente, a nivel global, de F. Fanon, elaborada en ese marco) y Sudán, pero también en Marruecos y el propio Abdallah Laroui (1997) es un doble ejemplo por su pensamiento y por sus estudios eidéticos

El “Egipto-centrismo eidético” conduce a dos distorsiones: atribuir espontáneamente influencia desde Egipto a autores no egipcios que pensaron cosas similares a los egipcios y leer la realidad no egipcia como si fuera similar a la egipcia. Por cierto, de este tipo de provincianismo intelectual no han adolecido solamente los autores que trabajan el mundo islámico, con europeos, latinoamericanos o sudsaharianos ha ocurrido algo muy similar: Francia y Alemania, México, o Ghana y Liberia han sido referentes. Ahora bien, se trata de elaborar instrumentos teóricos, que permitan detectar estos focos de creatividad intelectual, y que no se reducen a discusiones más o menos teológicas, sino que comprenden un amplio pensamiento laico, demasiadas veces ocultado por el fulgor del pensamiento islámico propiamente tal.

los contactos europeos, a Ibrahim Sinasi (¿1825?-1871). Éste ha sido caracterizado como uno de los campeones de la occidentalización entre la intelectualidad otomana. Pensaba que el alma era guiada por la razón, la que apuntaba hacia la civilización. Ella sería la religión de la nueva era, la que emanciparía de la opresión, de la esclavitud y de la ignorancia. Esta civilización del futuro, que se expresaría en el progreso, sería universal más que nacional, convergiendo en ella la antigua razón asiática y las modernas ideas europeas (Ver Celik 1992, 13). Namik Kemal (1840-1888) recibió influencia de Ibrahim Sinasi, trabajó con él y participó en el periódico que publicaba -del cual se transformó en editor en 1865- cuando Sinasi partió a Francia. Kemal, por su parte, vivió luego en París (1867), estuvo en Londres de 1868 a 1870. Ese año pasó también unos meses en Viena, para volver a fines 1870 a Estambul.

La tensión entre *ser-como-el-centro* o *ser-nosotros-mismos* y en qué sentido, se encuentra en el corazón del pensamiento de Kemal. En relación a esto, Berkes ha señalado que sería incorrecto concebirlo como un occidentalista incondicional, pues previno contra los peligros de la división creciente entre conservadores tradicionalistas y los imitativos occidentalistas, cosa que lo llevó a buscar en ambas dimensiones los obstáculos, y aquello que no debía tomarse de Occidente. Negó la idea de que el progreso de los turcos estuviera, en primer lugar, limitado por la religión, y argumentó que el mayor obstáculo era la penetración política y económica europea. (Berkes 1998, 216). Estando profundamente impresionado por los avances de la civilización europea, pensaba que el atraso del Islám era relativo y no absoluto. No era debido a un defecto inherente, sino debido a la dominación occidental que había privado a Oriente de la oportunidad de autoimpulso. El Estado islámico debía modernizarse a sí mismo sin por ello caer en una imitación servil, abandonando las propias leyes, creencias y tradiciones. Por el contrario. Argumentaba que aquello que es mejor en la civilización europea, derivaba de o puede ser comparado con la civilización islámica clásica, y los musulmanes, adoptando esas cosas, están volviendo a lo más auténtico de su propia tradición (Ver Lewis 1968, 142).

El *leitmotiv* del revivalismo fue la decadencia. Namik Kemal desarrolló ideas acerca de las causas de la decadencia en Turquía, los medios para revertir el proceso y los pasos inmediatos que debían ser tomados. Las causas eran económicas y políticas, los medios debían fundarse en la educación, y el primer paso debía ser la institución de un régimen constitucional. “Luego de retornar del

exilio en Europa (1870) Kemal volvió a discutir (en artículos de 1872 y 73) los problemas del progreso y de la occidentalización. Insistió en la importancia de los avances tecnológicos modernos para la creación de una nueva civilización en Occidente. Las conclusiones de Kemal, fueron: a) los avances de Occidente fueron posibles sólo a través de la victoria de las ideas de libertad y progreso sobre las de fatalismo y resignación que caracterizan al Oriente; b) para la supervivencia de Turquía y el Islám, el pueblo debe tomar la libertad y progreso como sus artículos de fe. La superioridad de la civilización occidental moderna no debe ser puesta en duda por más tiempo y no debe haber duda acerca de seguirla. Es el único modo de sobrevivir. El despertar y el progreso de las naciones de Asia y África debe mostrarse por su ingreso a la vía del progreso, eventualmente creando una comunidad de naciones musulmanas como fuerza para contrarrestar el peso político europeo y, para asumir nuevamente, el poder que en el pasado habían alcanzado, dominando la civilización de su tiempo (Berkes 1998, 215).

La teoría política de N. Kemal estuvo mezclada, en su base, de panotomanismo con nacionalismo islámico. Las diferencias nacionales y religiosas entre los grupos étnicos que componían el imperio otomano no eran obstáculos para el patriotismo otomano. En 1872, señalaba que, lejos de ser un obstáculo, el carácter multinacional de la comunidad otomana era su crédito. 'Cada pueblo mantiene su religión y su idioma en esta comunidad. Si una política correcta fuera seguida, esto es, si todos los pueblos gozaran de derechos y libertades, si la común educación inculcara a todos la dignidad de la patria, si se mostrara que aquellos que persiguen el separatismo caen víctimas de la explotación de los poderes europeos, entonces todos subordinarían sus sentimientos religiosos o nacionales a un sentimiento más alto de patriotismo. La realización de tres objetivos: la unificación de los musulmanes, la fusión de los pueblos, y la modernización, deberían crear la unidad otomana, un poder que sería la respuesta al desafío de la supremacía económica y política europea (Berkes 1998, 221). Cuando hablaba de patria, era islámica no menos que otomana. Se mantuvo siempre apegado a los valores musulmanes tradicionales y criticó a los hombres del Tanzimat por su debilidad en la defensa y preservación de las mejores tradiciones islámicas, que debían inspirar y dirigir las nuevas instituciones que debían importarse de Europa. Sostuvo los valores islámicos y defendió sus logros contra los apocadores o descalificadores europeos e, incluso, planteó la

idea de una unidad panislámica bajo liderazgo otomano, para aceptar, adaptar y difundir la civilización moderna a través de Asia y África, de modo de crear un balance de poder entre Oriente y Europa (Lewis 1968, 142).

La teoría política de Namik Kemal derivó ampliamente de Montesquieu, especialmente del *Espíritu de las leyes* (obra de la cual comenzó a publicar una traducción), y de Rousseau, en particular de sus ideas sobre la práctica del parlamentarismo inglés y francés. Intentó conciliar Montesquieu con los principios de la Sariá (la ley islámica). Según pensaba, las reglas de la sariá no eran otra cosa que la ley natural de la cual hablaba Montesquieu (Lewis 1968, 142). En relación a lo económico, su posición fue anti proteccionista y anti monopolios estatales; creía que el atraso económico del imperio se debía a la ausencia de empresas privadas y libre comercio.

Si Afgani, que vivió en Estambul, no tomó de Kemal algunas ideas, persiste el hecho de que hay varias parecidas, aunque difieran en los medios para llevarlas a cabo. Kemal pensaba en una educación a la europea, no islámica y, como primer paso, una constitución, cosas que no eran compartidas por Afgani. Kemal tuvo mejor formación intelectual que Afgani, publicó antes, aunque fuera uno o dos años menor. Sus ideas sobre el panislamismo, el declive del mundo musulmán, entre otras, estaban disponibles a inicios de los 1870s, cuando Afgani no había dado a conocer su opinión. La diferencia más importante entre ellos fue el radicalismo anti centro, particularmente anti inglés en el caso de Afgani, y su temor respecto a que quienes tomaban elementos de la cultura del centro los transformara en aliados de Europa.

3.4. El “pensamiento de refutación” tuvo un nuevo impulso como reacción contra la obra de Ernesto Renán. El texto de Renán acerca del Islám y la ciencia, bien o mal comprendido, causó importantes efectos en Kemal, Afgani y otros autores del mundo islámico. Varios decidieron reaccionar en defensa de su cultura. N. Kemal citó los avances que habían sido hechos en todos los aspectos de la cultura y la civilización en los grandes imperios islámicos del pasado. Desarrolló la idea de que los grandes hombres de la ciencia y la filosofía islámicas eran árabes. Ello dio lugar a un identitarismo que tuvo una vertiente progresista y otra conservadora. En la versión progresista, si el Islám era bien comprendido, no constituía un obstáculo para el progreso y la

civilización, insistiendo en encontrar una justificación de la modernización en la propia esencia del Islám. Se invocaba entonces la propia época de oro islámica como modelo para una renovación y se afirmaba que toda innovación europea había tenido su fuente en el Islám (Ver Rubiol 2004, 74-75).

Esta exaltación de la ciencia árabe fue muy coherente con el identitarismo del periodo hamidiano. Durante el gobierno de Abdul-Hamid se desarrolló un pensamiento anti occidentalista de corte conservador, volviendo la mirada lejos de Occidente. El anti occidentalismo se expresaba en el acercamiento al pasado y a lo viejo. Por primera vez, desde comienzos del siglo XVIII, el Oriente y el pasado islámico medieval reemplazaban al Occidente moderno como modelos para las reformas. El período fue testigo del crecimiento de apologistas musulmanes entre los turcos y abrió una nueva era de “literatura de refutación” (Berkes 1998, 261). Parte de este clima cultural, fue el reemplazo de la idea de civilización occidental por la civilización árabe como fuente inspiradora de los cambios. Los Jóvenes Otomanos argumentaron que habían tomado sus ideas constitucionalistas del pasado árabe: el Islám del pasado también tenía su constitucionalismo. En esa época se llegó a decir que no sólo la ciencia y la tecnología occidental eran una posesión originalmente árabe-musulmana, sino también el constitucionalismo europeo venía de ahí. La historia de la civilización árabe contenía todo lo que era bueno en Occidente: algebra, química, física, armamento, y otras cosas. Los musulmanes no necesitaban nada de Europa, excepto aquellos elementos secundarios en que los europeos habían hecho progresos (Berkes 1998, 263).

La producción intelectual del centro, leída como descalificación, generó una reacción colectiva en el mundo islámico que, como antes había ocurrido en España y América -y como estaba ocurriendo también en África Sudsahariana- se fue expresando en un movimiento para establecer contactos con todos los islámicos oprimidos del mundo, incluyendo los de la India británica, Egipto, Rusia, Asia Central y África del Norte, con el objetivo de formar una unión para defenderse y defender sus costumbres contra las incursiones de Occidente, dando origen a una suerte de panislamismo.

3.5. Una posición fuertemente centralitaria fue la sostenida por el Partido Nacional de Egipto. En un documento fechado en El Cairo, en 1879, proclamaba (Abdel-Malek 1969, 430-431): “El PNE

recurre a los verdaderos amigos del país en situaciones delicadas o difíciles, viene a exponer su posición a los gabinetes europeos. Nada sería más fácil a las poblaciones nilóticas que llegar a la solución de sus aflicciones, siguiendo las fases históricas de la vida de naciones europeas que gozan hoy día de libertades, a las cuales Egipto aspira. Egipto está convencido que Europa quiere su bien y su autonomía administrativa. Egipto está cierto que su solvencia y la buena voluntad de sus hijos, no son puestas en duda por nadie. El Partido Nacional, que piensa que no puede detenerse a medio camino por la falta de conciencia de aquellos que tienen todo el interés de ver desarrollarse, en los bordes del Nilo, los principios mismos a los cuales Europa debe su grandeza, hace un llamado solemne a los gabinetes del mundo libre y civilizado, el que será escuchado porque será comprendido por los pueblos”.

3.6. El salafismo⁴¹ (o neo-salafismo), ha sido el movimiento eidético más estudiado por quienes se han interesado en el pensamiento de las regiones islámicas. **En el último cuarto del siglo XIX, se constituyó la “salafiya”, un movimiento político-religioso que asume la frustración generada ante el estado de decadencia que vivía el Islám, pretendiendo solucionarlo con el retorno a las enseñanzas de los fundadores.** Se ha ubicado como su fundador a Yamal el-Din, llamado “El Afgano”, o simplemente “Afgani⁴²”. Éste, como tantos otros, se preguntaba por las causas

⁴¹**Salafismo y revivalismo.** De salaf = antepasados, predecesores, del buen ejemplo ancestral y la tradición del Profeta, de sus compañeros y primeros cuatro califas. Tariq Ramadán (2000, 61) ha definido a los pensadores de la salafiya se refieren a los “salaf” término con el que se suele aludir a los primeros sabios (estudiosos, académicos, intelectuales) del Islám, los del período comprendido entre la época que vivió el Profeta y finales del siglo III de la Hégira (aproximadamente hasta finales del siglo IX). Lo que buscan, ha escrito Ramadán, es recuperar el acceso directo a los textos y, sobre todo, el dinamismo del pensamiento que había caracterizado a aquella época a través de un retorno a las fuentes. Estos autores frecuentemente han sido revivalistas, y en particular Afgani y Abdú, inspirado en la idea de superar la decadencia de los pueblos islámicos, mediante la vuelta a los salaf.

⁴²**La creación del mito de Afgani.** Pocos fenómenos en la historia de las ideas han sido tan reconstituidos por los estudios posteriores como éste. La principal prueba de ello es que quienes se reunieron en estas redes y en este movimiento no se dieron un nombre que les identificara, no elaboraron manifiestos, no se separaron de las tenencias anteriores, no se reconocieron claramente entre ellos, etc. sino quizás hasta 1890 o 1900, aunque habrían empezado sus actividades 20 o 30 años antes. Refiriéndose a la que ha sido reconocida como la figura principal (Yamal el Din Afgani), N. Keddie ha señalado que su reconocimiento

de la debilidad del Islám, cosa que atribuía al abandono de una trayectoria auténticamente islámica, por lo que creía necesario volver a los ancestros y al Corán, donde se encontraba dicho espíritu.

Afgani viajó, residió en varios lugares, produjo impacto sobre pensadores importantes, contribuyó a la creación de medios de comunicación y generó polémicas. En parte, fue un aventurero político y eidético. Titubeó en varias cosas, pero fue bastante claro e implacable en su lucha contra la ocupación occidental de territorios habitados por islámicos y su móvil fue la debilidad de tales pueblos y las maneras de revertir dicha situación. Esto ha quedado como lo más claro de su pensamiento, un pensamiento asociado más estrechamente a un pensamiento exitoso en la formulación de diagnósticos y propuestas, que a la implementación de políticas.

La permanencia de Afgani en Estambul fue clave, pues se trataba de una plaza en que la discusión sobre la reforma de las regiones islámicas llevaba más de un siglo y había sido más elaborada que en otros lugares, con mayor cantidad de agentes, instituciones y producción escrita. En todo caso, su permanencia en esa ciudad parece haber sido más importante para la formación revivalista de Afgani y su pensador reformista, que como un creador de redes.

Hacia 1870 pronunció una conferencia "Sobre el progreso de las ciencias y los oficios". Impregnado de ideas chiítas y mesiánicas, defendió la necesidad de un "mahdí" (una suerte de mesías político, el "esperado") que en cada época debía ser capaz de sacar a la humanidad de la oscuridad y guiarla hacia la felicidad. La misión de este mahdi debería ser, a su juicio, la de guiar a los orientales musulmanes hacia una unión panislámica, una alianza político-religiosa de varios territorios. Se trataba de revitalizar la umma (la comunidad de los islámicos), sumando al cetro otomano otras tierras a punto de caer en las manos de los europeos. Luego lanzó la consigna de "Egipto para los egipcios". En su texto Afgani afirmaba "hoy las ciudades musulmanas son saqueadas y despojadas de sus bienes, los países del Islám

posterior ha sido claramente mayor que el que poseyó en su propia época donde, fue apenas reconocido y que con el prestigio que ha adquirido posteriormente, diversos autores o movimientos buscando un origen legitimador han querido remontarse a él (Keddie 1994,24) como si se tratara de darse orígenes ilustres.

dominados por los extranjeros, y sus riquezas explotadas por otros. No transcurre un día sin que los occidentales pongan la mano sobre una parcela de estas tierras. No pasa una noche sin que pongan bajo su dominio una parte de estas poblaciones que ellos ultrajaran y deshonran" (Citado en Haddad 1994, 32). Afgani señalaba a sus discípulos la urgencia de resistir a la intervención europea y la importancia de ver a los pueblos islámicos reunidos en una comunidad unificada.

Si una parte importante de su quehacer estuvo dedicada a la defensa de las regiones islámicas, amenazadas por el peligro de la expansión europea, su pensamiento no fue sólo político. El problema central que se formuló, ha señalado Albert Hourani (2005, 130ss), no era cómo hacer fuertes y exitosos a los países islámicos sino más bien cómo persuadir a los musulmanes de comprender correctamente su religión y vivir de acuerdo a sus enseñanzas. Si hicieren así, sus países serían necesariamente fuertes. Afgani pensaba que los europeos sembraban la división y disminuían la resistencia de sus víctimas, debilitando sus creencias, con este objetivo fueron llevadas misiones cristianas a Sudán y se difundió el materialismo en la India. Si nada decía acerca de la revolución industrial y técnica, ello no significa que no tuviera conciencia de ésta. Sabía que los éxitos de Europa se debían al conocimiento y a su aplicación, y que la debilidad de los estados musulmanes se debía a la ignorancia, y sabía también que el Oriente debía aprender las artes útiles de Europa. Pero para él la cuestión urgente era cómo podían ser aprendidas. No podían ser adquiridas simplemente por imitación, pues detrás de ellas existía todo un modo de pensamiento y, aún más importante, un sistema de moralidad social. Los países musulmanes eran débiles porque la sociedad musulmana estaba en decadencia. En ese punto se percibe una novedad en el pensamiento de Afgani, o por lo menos un nuevo énfasis. El centro de atención ya no es el Islám como religión, sino que más bien el Islám como civilización. El objetivo de los actos humanos no es sólo el servicio a Dios; es también la creación de una civilización humana floreciente en todas partes. La idea de civilización que fue una de las ideas seminales de la Europa del siglo XIX, llegó al mundo islámico por medio de Afgani. Su expresión clásica viene de Guizot y Afgani lo leyó, quedando muy impresionado con sus ideas. La obra de Guizot fue traducida al árabe en 1877 y Afgani estimuló a Abdú a escribir un artículo que saludara la traducción, exponiendo la doctrina del libro. Lo que le parecía más importante del texto era, en primer

lugar, la idea de civilización como lo más relevante de todos los hechos históricos y aquello por lo cual los otros hechos debían ser juzgados; pero también un significado específico dado a la palabra: el significado de progreso activo y voluntario. En sus grandes días, la comunidad de las sociedades islámicas (umma) tenía todos los atributos característicos de una civilización floreciente: desarrollo social, desarrollo individual, creencia en la razón, unidad y solidaridad, más tarde ella los perdió. Lo de otrora, podía ser alcanzado nuevamente: aceptando aquellos frutos de la razón, las ciencias de Europa moderna, pero también y, más fundamentalmente, restaurando la unidad de la umma. El llamado a la unidad es realmente el tema que estaba en toda su obra. Tanto el peligro común como los valores que todos los musulmanes compartían, deberían prevalecer por sobre las diferencias. Por eso era importante la reconciliación de las sectas. Pero incluso, pensaba que existía una solidaridad natural, más allá de la nación, aquella que unía a todos los pueblos de Oriente amenazados por la expansión de Europa. En el primer número del periódico *Urwa* anunció que estaba dirigido a los orientales en general, y a los musulmanes en particular.

Precisamente, con el afán de revitalizar la umma, en su obra *De la utilidad de la filosofía*, increpando a la intelectualidad islámica de la India, le preguntaba: “¿Por qué los intelectuales no dejan de estudiar, de una vez por todas, esas obras deficientes y se vuelven hacia este gran universo? En lugar de esto, no hacen el menor esfuerzo (como lo debería hacer todo intelectual) para comprender cuales son los motivos de la pobreza, de la indigencia, la miseria y los apuros de los musulmanes. ¿Esta gran calamidad, esta tragedia, tiene una solución o no? ¿Ha impuesto el Justo Absoluto causas, condiciones y razones especiales para la regeneración de estos pueblos? ¿Es la regeneración de estos pueblos totalmente imposible? Y si es posible ¿puede producirse? En tal caso ¿Cuáles serían los medios, las condiciones y los preparativos?” (Citado por Ramadan 2000, 88).

En su *Refutación de los naturalistas* (materialistas), escrita en 1880 en Hyderabad, tras una serie de consideraciones de carácter general sobre la fe, el cristianismo y el naturalismo, centra su atención en las cuestiones como la presencia de Occidente y su cultura que penetra en algunos intelectuales y las condiciones para la autonomía de los islámicos. En efecto, en la India encontraba ya extendido el pensamiento de Ahmad Khan (1817-1898) director del colegio Aligarh, que se apoyaba en la exégesis del Corán sobre un

estricto racionalismo y se basaba en una lectura del libro que consideraba nueva y moderna, en el rechazo de la mayor parte de los hadices de la Sunna y en la negación de los milagros. En el plano político Khan reconocía y apreciaba la presencia y autoridad británicas en la India, persuadido de que permitía una consolidación del bienestar de los musulmanes de la India. Afgani se opuso a los escritos de Khan, especialmente en materia religiosa, dejando clara su idea de que era imprescindible llevar a cabo la reforma al interior del mundo musulmán (Ramadan 2000, 75). Afgani planteó a Khan, demasiado occidentalizado desde su punto de vista, el problema fundamental de las referencias, de la cultura y del desarrollo endógeno. Como ya lo hiciera 10 años antes en Estambul, Afgani invitó a los musulmanes de la India a oponerse de la forma más terminante a los británicos, a educarse y a crear periódicos, a unirse en torno a una lengua común, el árabe, y a organizar su sociedad de forma autónoma. También aquí le parecía que la única salida era la liberación política total (Ramadan 2000, 76).

También su pensamiento se dirigió al problema de la refutación, especialmente respecto a la obra de Renan, quien había señalado que la religión islámica era contraria a la ciencia. Afgani aceptaba que el islamismo y todas las religiones, habían ejercido formas de intolerancia que habían dificultado la investigación, aunque, por otra parte, consideraba que han contribuido a sacar a los seres humanos de la barbarie. Pero en ningún caso se puede afirmar que nunca volverá el Islám a abrirse a la investigación y al desarrollo de la ciencia y la filosofía. De hecho, esperaba que si ciencia y la tecnología habían hecho poderosos a los países europeos, las regiones islámicas pronto irían por el mismo camino (Ver Kalin s/f).

3.7. Por cierto, la pista de Afgani conduce muy rápido a Mohammed Abdú, aunque sería mezquino reducir la persona de Abdú al discipulado de Afgani. De hecho, el pensamiento de Abdú es más rico y elaborado, habiendo sido, sin embargo, una personalidad menos apasionante y controvertida que la del maestro.

El punto de partida de su pensamiento, como del pensamiento de Afgani, fue el problema de la decadencia y de la necesidad de una renovación. Asumía la realidad de los cambios que se venían produciendo en las sociedades musulmanas en comparación con Europa, reconociendo allí un importante desafío.

Las naciones europeas, decía, han alcanzado una nueva fase caracterizada por una prospera civilización basada en el conocimiento científico, artes, industrias, riqueza, orden y una nueva organización política fundada en la conquista sostenida por nuevos medios de guerra y armamentos poderosos. Ello, sin embargo, no debe significar que los musulmanes deban sucumbir ante su poder o emular sus caminos. Los musulmanes nunca deben ser serviles ante el dominio británico (Haddad 1994, 35).

En este marco se ubicaba su reflexión sobre la ley. Una vez cruzados los límites establecidos por sus leyes, la sociedad se arruinaría. Pero las leyes varían cuando las condiciones de las sociedades varían. Para que las leyes sean válidas, deben tener alguna relación con los patrones y las circunstancias del país en que son aplicadas. De no ser así, no serían leyes, al no ser capaces de dirigir las acciones humanas y moldear los hábitos. Esto es lo que estaba ocurriendo en el Egipto de la época. Muhammad Alí y sus sucesores habían intentado reformar Egipto plantando instituciones y leyes europeas en su suelo. Abdú tenía una viva admiración por las realizaciones de la Europa moderna, pero no creía que fuera posible trasplantar sus instituciones a Egipto. Las leyes plantadas en otro suelo no sólo no funcionan de la misma manera que en el país de origen, sino que incluso pueden empeorar la situación. Las nuevas leyes traídas de Europa no son realmente leyes porque nadie las comprende y, así, nadie puede respetarlas u obedecerlas. Egipto se está transformando en la peor de las sociedades, una sociedad sin ley (Hourani 2005, 156).

El problema de las leyes tiene que ver claramente con la cuestión de la educación o, dicho más ampliamente, con la cuestión de los paradigmas. Funcionar al interior de determinado paradigma implica concebir los problemas de cierta forma e imaginar soluciones coherentes⁴³. Uno de los problemas más

⁴³Abdú, Blyden, Douwes-Dekker y Martí. Las similitudes entre el pensamiento de Abdú y el de Martí y Blyden son muy grandes. Blyden planteaba que se había utilizado indiscriminadamente una literatura extranjera y no debe olvidarse que existe toda una producción que ha sido inventada para la degradación y proscrición del negro (1887, 95). La idea del cubano José Martí en 1891 respecto a que la pechada del llanero no se detiene con un decreto copiado de Hamilton y que por ello la universidad a-la-europea (en que se enseña el derecho y la historia extranjeros) debía ser suplantada por una universidad a-la-americana (donde se profundizará en la historia de los incas para acá) (1977, 32-33). En 1913 en Indonesia, Ernest Douwes-Dekker se quejaba

significativos a los cuales Abdú se enfrentó fue la reforma de la educación. Para él la educación era crucial y el conocimiento científico, un imperativo. Parte de este asunto era encontrar alternativas al estancamiento que veía en las escuelas religiosas egipcias, tipificadas en al-Azhar; también fue crítico de las escuelas instaladas por los misioneros y por el gobierno. En unas, porque se está obligado a estudiar el cristianismo y, en las otras, porque no hay religión.

Abdú quería reformar la educación y entendía la necesidad de tomar de Europa lo beneficioso, pero no hacerlo indiscriminadamente. Denunció a quienes creían posible cambiar la situación diseminando el pensamiento europeo y traduciendo las obras, imaginando que la publicación de periódicos cambiaría la situación. En relación a los envíos de jóvenes a estudiar a Europa, se preguntaba por los beneficios que esto había reportado a Egipto y al imperio Otomano. Creía también que era altamente peligroso producir una elite occidentalizada para la economía, porque imitaban a otra sociedad y se apropiaban de sus costumbres, transformándose en la brecha a través de la cual penetran los enemigos. Ridiculizan lo propio y dan la bienvenida a los colonizadores, considerando la invasión como una bendición para ellos. Los imitadores son las tropas de choque de los conquistadores, porque no conocen otra virtud u otro poder fuera de esa esfera (Haddad 1994, 50-51). El alumno que estudiaba un currículo extranjero, en una lengua extranjera, podría transformarse en mentalmente dependiente de una nación extranjera, divorciado de su propia tierra (Hourani 2005, 157). Abdú denunciaba a los egipcios afrancesados, pues "ha llevado a los orientales a imitar a los europeos en cuestiones que no tienen nada de provechoso, sin perfeccionar su conocimiento de las fuentes".

Como su maestro Afgani, Abdú también debió terciar en polémicas con europeos y cultivar una literatura de refutación. Intentó refutar al francés Gabriel Hanoteaux (Ministro de Relaciones Exteriores) quien había acusado a los musulmanes de promover la confrontación entre el Islám y Occidente. Abdú señaló que, en verdad, la civilización confrontacional era Occidente, al señalar "somos superiores pues somos cristianos, en tanto que ustedes son inferiores pues son musulmanes". Quiso, en

igualmente que se enseñara la historia de Holanda y no se conocieran los rudimentos de la historia de la propia región (Ver Penders 1977, 228 y 230).

consecuencia, poner en relieve la realidad y los valores de la civilización islámica ante las acusaciones de Hannoteaux, quien había argumentado que la fuente de la creatividad de Occidente residía en sus orígenes arios, en tanto que la civilización islámica tenía orígenes semíticos. Abdú acusó a los europeos de ser imitadores más que innovadores, destacando además que los arios eran politeístas y antidemocráticos. En realidad, Europa aparecía como superior debido a que había copiado extensamente de la civilización islámica (Ver Haddad 1994, 37).

Pero más que polemizar con occidentales, lo que le importaba era responder a los occidentalistas del propio mundo islámico, personas que, influidas tanto por el éxito de Europa y por sus ataques contra el Islám, estaban persuadidas de que la religión era el principal elemento en el retardo de las sociedades musulmanas. Como se ha destacado, para él, fue de gran importancia el problema de la declinación de la umma, y las maneras de revertir dicho proceso, intentando imitar al Occidente. Nunca señaló que Occidente no tuviera superioridad en esta época. En su perspectiva, claramente identitaria, lo que Abdú señaló fue que la razón de esa superioridad se debía a que Occidente había tomado lo mejor del Islám, apropiándose, en tanto que los musulmanes estaban en una posición inferior por abandonado el verdadero Islám (Ver Haddad 1994, 43), refiriéndose a la cultura en sentido amplio, más que a la fe en su dios. Una vez que se recupere ese espíritu inicial que inspiró los grandes logros, podrá recuperarse consecuentemente el papel en el mundo. En tal sentido, no se trataba de que los musulmanes hubieran sido castigados por su dios debido a la infidelidad, sino que habían perdido ese espíritu creador. El verdadero islamismo era el de los tiempos del Profeta, pero no se trata de imitar ese tiempo, como un salafismo conservador. Se trata de ser selectivo en la adopción de esa trayectoria, pues la simple imitación impide el progreso. Habría que ir más al espíritu que a la letra. La posición identitaria precisamente residía en su propuesta de profundizar en la propia cultura para encontrar el futuro, de ahí que ella no sea nada conservadora.

Pero como se ha visto, las oposiciones no fueron sólo entre identitarios (Abdú) y centralitarios o “afrancesados” (S. Musa), sino entre reformistas identitarios (Abdú) y tradicionalistas islámicos “ulemas conservadores”, como los de al-Azhar (al-Bahiri). A este respecto es muy indicativo el diálogo entre Al-Bahiri y Abdú. El primero señaló que a los jóvenes debía

enseñárseles de la misma forma en la que nosotros recibimos nuestra enseñanza. Ante ello respondió Abdú: Eso es lo que más miedo me da. Replicó Al-Bahiri: ¿No has estudiado tú en al-Azhar y esto te ha permitido alcanzar el alto nivel de saber que hoy tienes? Y, por su parte, Abdú: Si hoy en día tengo una pequeña parcela de saber que merezca la pena mencionar es porque me he pasado más de 10 años barriendo de mi espíritu las basuras de al-Azhar, y en el día de hoy todavía no he podido conseguir la limpieza que habría deseado (Citado por Ramadan 2000, 139).

Intentando una síntesis del pensamiento de N. Kemal, Afgani y Abdú, puede señalarse lo siguiente: los pueblos de las regiones islámicas no se encuentran en su época dorada, más bien declinan y van siendo sobrepasados y dominados por otros pueblos; es necesario unificar a los pueblos de las regiones islámicas para que respondan de mejor modo al poder de Occidente; deben asumirse y recogerse aquellos elementos que han posibilitado la superioridad occidental; no debe copiarse lo superfluo ni lo innecesario; los pueblos islámicos han hecho grandes aportes a la humanidad, en diversos ámbitos: su cultura fue la más avanzada y nutrió a los pueblos occidentales; para revitalizar a los pueblos islámicos, se debe acudir a lo más profundo de su cultura, interrogándola desde la situación presente⁴⁴.

⁴⁴**Puntos en común de Afgani y Abdú.** T. Ramadan es un autor muy calificado y confronto su propuesta con mi propia síntesis, aunque él no incluye a N. Kemal (Ramadán 2000, 148). Por cierto, más que refutar la posición de Ramadan, de lo cual sería incapaz, aportó una versión ampliada y en los términos de la interpretación de este trabajo: 1-Hacer referencia permanente a las fuentes y a la identidad islámicas con la voluntad de luchar contra el tradicionalismo para volver a leer los textos de la misma forma como los asimilaron los salafíes y teniendo en cuenta el contexto sociopolítico. 2-Liberar la razón de las ataduras de la imitación para desarrollar un modo reflexivo que permita aportar respuestas nuevas, pero siempre fieles a las fuentes islámicas (por medio de la *ichtihad*). 3-Impulsar la unidad de los pueblos musulmanes sobre la base de su pertenencia al Islám, sea cual fuere la escuela o la tradición a la que se pertenezca. 4-Educar y movilizar a los pueblos apoyándose en su identidad religiosa y organizar su participación política. 5-Orientar el compromiso político hacia la institución del principio de la *shura*, en el sentido del respeto a la elección de los pueblos y de su participación en los asuntos públicos. 6-Luchar contra el sometimiento a la presencia o influencia extranjera sea de la naturaleza que fuere.

3.8. En los espacios islámicos del Imperio Ruso se desarrolló un revivalismo islámico denominado “jadismo” (de “jadid” educación con “nuevo método”), interconectado con el revivalismo de Estambul y El Cairo, pero, a la vez, con grados de autonomía eidética. Algo más tardío que el revivalismo de N. Kemal o Y. el Din Afgani (que, por otra parte, pasó períodos de su vida en el imperio ruso) fue el jadismo de Ahmad Donish, Abdal Rauf Fitrat y el de I. B. Gasprinski, una línea de reflexión que ligó Bujara, Petersburgo y Estambul.

El movimiento por una educación con “nuevo método” tendiente hacia una reforma (jadid), se articuló entre fines del XIX y comienzos del XX, en el marco de condiciones que consideró a pueblos tártaros, y a la ampliación del comercio y de redes que iban desde Siberia hasta Asia Central, pasando por las riberas del Caspio y el mar de Aral y, más allá, hacia Bujara y Samarcanda. Se ha indicado (Khalid 2006) que algunos pensadores -como Shihabeddin al-Marjani (1818-1889) o Abdunnasir al-Kursavi (1776-1812)- ya habían cuestionado la autoridad de la teología islámica tradicional, argumentando a favor de una reinterpretación del Islám. A este respecto, es importante destacar que el revivalismo que en algunas partes se construyó como un neosalafismo, en otras se expresó como jadismo, acentuando la dimensión de la necesaria reinterpretación del mensaje del Corán. Sin embargo, ello no hizo traicionar su sentido más general: ocuparse de la decadencia, abrirse a algunas dimensiones de la producción occidental y volver a los orígenes como manera de asimilar lo extranjero y resolver la decadencia.

El jadismo apareció y prosperó principalmente entre los tártaros musulmanes de la región de Crimea y del Volga, los Urales y Turkestán. Se ha considerado que se inició cabalmente con Ismail Bey Gasprinski (1851-1914), quien constituyó propiamente el movimiento hacia 1880; no obstante, sus antecedentes se remontan a Ahmad Makhdum Donish (1827-1897) quien, desde Bujara (Uzbekistán), inició un movimiento de incorporación de las ciencias y el conocimiento modernos a la educación. Algunos de los factores que impulsaron el panislamismo contribuyeron, igualmente, a promover el panturquismo. Mucho del discurso provino de los filósofos y orientalistas europeos, como Gobineau, quien sostenía que la sangre y la raza eran las influencias más importantes en el desarrollo humano y en la historia. Los turcólogos europeos habían comenzado a descubrir el pasado turco, la gran civilización

del Asia Central y el papel de su idioma, cultura e historia (Shaw y Kural-Shaw 1988, 260). De este modo, la conciencia otomana fue cediendo paso, en el seno de la intelectualidad de la etnia dominante en el imperio, a la conciencia turca, en buena parte como consecuencia e imitación de las rebeliones nacionalistas de árabes y cristianos. En esto jugó un papel el reconocimiento de la lengua turca como elemento destacado de la identidad. Para esto fue necesaria la constitución de una intelectualidad de diversas procedencias que convergiera en Estambul, asumiendo, como elemento común, su turquidad, su cultura y su lengua.

Como en las demás escuelas revivalistas, la decadencia del mundo islámico y la ilustración fueron los tópicos centrales del jadismo. En este esquema deben entenderse asuntos como el progreso y el “despertar de la nación, para tomar su lugar en el mundo moderno-civilizado”. La retórica fue frecuentemente muy crítica del estado presente de las sociedades musulmanas, que se confrontaban desfavorablemente con un pasado glorioso, por un lado y, por otro, con el estado presente de los países civilizados de Europa. Veían el progreso y la civilización como accesibles a todas las sociedades a condición de realizar un esfuerzo disciplinado en pro de la educación. En 1883 Gasprinski recibió la autorización para editar el periódico *Terjuman* (Intérprete) y, en 1884, abrió su primera escuela de Nuevo Método. Esta educación fue concebida como un proceso laico, pues el progreso y la civilización, como fenómenos universales, podían comprender e incorporar a todos los pueblos. Para ello se llamaba a una reforma de las costumbres, apuntando a una interpretación nueva y modernista del verdadero Islám. La enseñanza centrada en la lectura y la escritura, en las materias laicas y en la lengua rusa, tendía a que el joven musulmán pudiera incorporarse a la sociedad rusa en proceso de modernización.

Si Occidente había conquistado el mundo ¿que podían aprender y tomar de ahí los musulmanes? El jadismo postuló que nada en el Islám prohibía alcanzar el mundo moderno, incluso ordenaba el esfuerzo disciplinado y la ilustración. Más aún, una persona podía ser buena musulmana si estaba equipada con el conocimiento ‘de acuerdo a las necesidades de cada época’ (Ver www.bookrags.com/research/jadidism-ema-03/ y Khalid 2006). En 1905 se fundó, la Unión Musulmana Pan rusa.

Seguir la pista del jadismo para dar cuenta de la disyuntiva periférica, reviste doble interés. Por una parte, se trata de un conjunto de autores desconocidos que, de otra, asumieron

posiciones diferentes a los clásicos neosalafitas, que circularon en torno al eje que va entre Estambul y El Cairo. Ahora bien, puede sumarse a esto el hecho de que sus hibridaciones se produjeron en relación al pensamiento ruso y que Gasprinski, en particular, fue uno de los inspiradores de panturquismo o del panturanismo, con lo cual cierto panislamismo se vino a encontrar con el panturanismo. Siendo un movimiento doctrinario islámico, fue al interior del jadismo donde había aparecido, por primera vez, la noción de una nacionalidad turca más allá de lo religioso, pues fue el jadismo el que esparció la idea de una identidad nacional no religiosa entre los turcos.

Gasprinski describió y llegó a un primer diagnóstico de los problemas que aquejaban al disperso mundo turcófono, y ha sido el primer teorizador del panturquismo. Las soluciones que proponía eran: la renovación del Islám, que se había estancado a causa de unos guías e intérpretes cerrados al cambio; la definición de una lengua literaria turca, común a todos los pueblos turcófonos; la defensa de los derechos de las mujeres para recuperar todo el potencial oculto de la mitad de la población turca; y la renovación de la educación, en la que debían introducirse los conocimientos científicos (Rubiol 2004, 112). Trató de elaborar un idioma o dialecto turco que pudiera ser entendido por los turcos de todas las regiones. Estuvo en Estambul a mediados de los 1870s para diseminar sus ideas (Shaw y Kural-Shaw 1988, 261). El nacionalismo turco fue compatible durante unos años con el otomanismo. De hecho, algunas personas adherían a las tres ideologías al mismo tiempo: otomanismo, turquismo e islamismo. Tomaba así cuerpo la idea de que los pueblos turcos debían salvar al Imperio Otomano de su decadencia y de las agresiones exteriores, debiendo, respecto de estos fines, recuperar su identidad (Rubiol 2004, 113).

3.9. La disyuntiva periférica en las regiones islámicas emergió también en Irán, lugar donde se produjo un movimiento iniciado por Ali Muhammad Shirazi, el "Bab" (1819-1850), a mediados del siglo XIX, aunque fue Mirza Husayn Ali Nuri (1817-1892) - conocido como "Bahauallah"- quien lo transformó (años 1860s y 1870s) en una nueva religión, la bahai. Fueron principalmente los exilios los que pusieron a estos líderes en contacto con el debate por la renovación que se estaba produciendo en el Imperio Otomano. La interacción entre el milenarismo iraní, el reformismo otomano y propiamente iraní, y la modernidad europea, formaron

el contexto de las enseñanzas sociales de la nueva religión (Momen 1983).

Akhundzada (1812-1878), fue otro de los teóricos de la reforma del Islám. Desde Tiflis, en 1860, se refirió a las antiguas glorias de Irán, conectando su degradación presente al Islám. Abdul-Baha Abbas (1844-1921) escribió el *Secreto de la civilización divina* en 1875. La tesis mayor del libro fue que la reforma y el progreso pueden ser alcanzados por los miembros de una sociedad si están motivados por la justicia y el altruismo. La religión es el mayor instrumento para cambiar a los seres humanos, llevándolos a postergar sus propios intereses en pro de la justicia y del interés público. El progreso y la civilización dependen de la unidad y el acuerdo entre los miembros de una sociedad, y la religión es también el mejor medio de alcanzar esto. Abdul-Baha exhortaba a los iraníes a hacer los mayores esfuerzos para alcanzar el progreso como evidencia de que no eran inherentemente incapaces de toda grandeza. La decisión de los líderes bahai de no intervenir en política, data de 1907, pero en su tratado Abdul-Baha formula una serie de propuestas (como la extensión de la educación, el desarrollo de las artes útiles y las ciencias, la promoción de la industria y la tecnología, la ampliación de las relaciones internacionales y la expansión del comercio) como garantías de los derechos humanos tales como la seguridad de la propiedad y la igualdad antes la ley, además de la eliminación de la corrupción, la reforma de las fuerzas armadas, la instalación de consejos y asambleas de consulta (Momen 1983).

3.10. La formulación de la disyuntiva periférica en el mundo islámico se ubicó en las últimas décadas del siglo XIX. Desde ahí se proyectó hacia todo el XX e, incluso, hacia el XXI. Una de las formas en que planteó la disyuntiva periférica fue en la tensión entre cultura turca versus Islám, formulada principalmente en el seno del movimiento de los Jóvenes Turcos. En la disputa de las identidades, algunos pensadores turcos, árabes o egipcios reivindicaron un pasado pre islámico como fuente de su cultura e historia, en cierto modo, destruida o tergiversada por la religión islámica. Los centralitarios también se ocuparon de la identidad, pero no la afirmaron, salvo en casos donde se argumentó que, aunque se estuviera en la periferia, se pertenecía a la raza del centro y a la cultura del centro, por lo que el identitarismo, de haberlo, debía consistir en ser como el centro.

Una pista que nos conduce a la negación de lo musulmán por la recuperación de lo pre musulmán (por ejemplo, faraonismo, arabismo, fenicianismo, turquismo, turanismo, kurdismo)⁴⁵, se da en autores como Ahmed Vefik Pacha (1823-1891) y Celaledin Pacha (1826-1876)⁴⁶ que contribuyeron elaborando una teoría muy similar a la que luego propondría León Cahun, avanzando la idea de que los turcos pertenecían a una proto raza que llamaron “turo-aria” (touro-aryenne, la raza original de Europa). Afirieron que, contrariamente a la creencia universal, los turcos habían jugado un papel importante y civilizador en el mundo. Luego de establecer la doctrina turo-aria, fundaron la occidentalización de Turquía como consecuencia natural en tanto la civilización occidental era producto de los turo-arios. Afirieron que una parte de los turo-arios se separó del tronco, uniéndose a la civilización de los semitas haciéndose musulmanes (Berkes 1998, 316). En el marco de este discurso, se dio la fusión entre turquismo y occidentalismo.

Posteriormente, esto se reforzó aún más con Ziya Gokalp (1876-1924) quien, a partir de ese identitarismo, desarrolló un nacionalismo turco anti otomano en ruptura con la tradición islámica de los mongoles y con las arcaicas concepciones imperiales tan poco viables en la época moderna, inspiradas en

⁴⁵“Renacimientos” diversos a lo ancho del mundo. Algo parecido ocurre con el indigenismo en América Latina e incluso con el “paganismo” de América Central. La búsqueda de raíces pre islámicas o pre-cristianas en diversas regiones del mundo, concibiendo la presencia de las religiones monoteístas conquistado-ras como una especie de edad media que debe ser sobrepasada en una especie de renacimiento, con un retorno a lo clásico y con una proyección hacia el futuro de esa dorada época antigua, no contaminada por la influencia de lo semítico cristiano o islámico invasor.

⁴⁶Origen extranjero de numerosas figuras del pensamiento otomano y turco. Puede constatarse la importancia de varias figuras de procedencia extranjera, aunque insertas en los medioambientes intelectuales del imperio en los siglos XVIII y XIX, en la elaboración y la evolución del pensamiento en las regiones otomanas e incluso en la aparición del pensamiento turquista. Partiendo por Ibrahim Muteferrika, de origen húngaro y siguiendo por Claude-Alexandre Conde de Bonneval, quien pasó a llamarse Humbaraci Ahmed Pachá (1675-1747), un aventurero expulsado primero de Francia y luego de Austria, siguiendo por Celaledin Pacha (1826-1876), un polaco que llegó junto a otros compatriotas y algunos húngaros, después de la derrota del 1848 y por Ahmed Vefik Pacha (1823-1891) nieto de un griego convertido. Esto muestra, por otra parte, que la disyuntiva no se discutió sólo entre intelectuales nativos, sino que han existido, por todas partes, voces e intelectuales procedentes de Europa y de las potencias coloniales que jugaron un papel en la discusión, sea como participantes materiales o como referentes.

una cultura opresiva particularmente para la mujer. Gokalp fue, en medida importante, el inspirador del pensamiento de Mustafá Kemal.

3.11. Otra pista importante para acercarnos al pensamiento de las regiones musulmanas, es la de la **historia eidética de Indonesia, donde se articularon el revivalismo musulmán, la teosofía y el socialismo**, para dar vida a un conjunto de organizaciones que luego recibirían elementos del pensamiento comunista y del panasiatismo japonés, como de numerosas otras tendencias. Las ideas del revivalismo islámico se encontraban entre hombres que habían hecho el peregrinaje a la Meca, y particularmente, entre jóvenes indonesios que habían estado en contacto con las enseñanzas de Abdú.

El movimiento de Abdú jugó un importante papel en la historia del nacionalismo indonesio, y la agrupación Seguidores de Mahoma (Muhammadiya), formada en 1912, fue su expresión más ampliamente organizada, ocupándose de las reformas en el matrimonio y los funerales, creando escuelas, hospitales, bibliotecas, iniciando la educación de las niñas y promoviendo que el sermón de los viernes fuera predicado en idiomas nativos. Dándole al Islám un programa ético y social y ligando el progreso social con la mezquita, este colectivo también contribuyó a desarrollar la conciencia política de los indonesios y a fortalecer su idea nacionalista (Woodman 1955, 151), factor que incidiría en la formación del Masjuni, el partido político más importante en los años posteriores a la Independencia.

Por aquella época hubo profesores egipcios que visitaron Indonesia e indonesios jóvenes viajaron a Egipto. Para un creciente número de intelectuales indonesios, al-Azhar fue el primer contacto con el mundo exterior. Ahí discutieron la adaptación del Islám a las nuevas corrientes científicas del pensamiento occidental, las supersticiones que frecuentemente se incorporaban al Islám, la decadencia de los mujahids (mulas), el uso de los caracteres latinos y de otros idiomas diferentes del árabe en los ritos islámicos, las reformas en la educación islámica, el uso del vestuario europeo (Woodman 1955, 150-151).

Ahora bien, en Indonesia, como probablemente en ningún otro lugar del mundo (ni siquiera en la India), el pensamiento teosófico tuvo presencia en numerosas figuras, cosa que permitió pensar cierta unión o complementación entre Oriente y Occidente. Ello impactó en varias organizaciones, tales como: Budi Utomo,

Sarekat Islám y Unión Joven Sumatra. Este pensamiento fue clave para la discusión sobre cultura e identidad, nacionalismo y organización social.

Una polémica muy importante, como en otros sitios, fue la que se produjo en torno al tipo de educación que debía implementarse en el mundo colonial, siendo ahí donde la disyuntiva periférica se advierte por primera vez en los territorios que posteriormente serían Indonesia. Fue en los primeros años del siglo XX que, en las ideas de Snouk Hurgronje y E. F. E. Douwes-Dekker -holandés uno y holando-indonesio el otro- se expresó esta polémica. En el pensamiento indonesio o sobre Indonesia, ha sido clave la figura de Snouck Hurgronje (1857-1936), muy reconocido por sus estudios sobre el Islám y por la formulación de la disyuntiva periférica. Según su versión de las cosas: “Los indonesios están implorándonos (a los holandeses) que les demos instrucción; satisfaciendo su deseo podemos asegurarnos su lealtad por un tiempo ilimitado”. Pensaba que la educación occidental sería el mejor obstáculo al peligro de un movimiento panislámico (Legge 1972, 39). Hurgronje participó en la discusión acerca de las escuelas en lenguas vernáculas. Algunos educacionistas holandeses sostenían que éstas tenían un currículo demasiado intelectual y que, en orden a preparar mejor a los estudiantes para la vida rural, debía volverse más bien hacia la propuesta de una escuela para el trabajo, del tipo Montessori o Froebel. Decían también que el currículo era demasiado occidentalizado, y debía ser modificado para tomar más en cuenta los criterios culturales locales (Penders 1977, 152). Hurgronje, quien fue partidario de la política de asimilación y representó la versión *ser-como-el-centro* en el escenario intelectual indonesio, temía que los espíritus de los locales se orientaran en sentidos diversos (en especial hacia el Islám) a los que Holanda debía imprimirles. Para desviarlos de esas ideas, había que orientarlos hacia la dirección correcta, dándoles una educación occidental que despojara de toda significación política y social a la diferencia religiosa. Si ello no era hecho ‘rechazaremos a los indonesios más y más lejos de nosotros y el control de su evolución intelectual quedará en otras manos’ (Citado por Grimal 1985, 87). Según planteaba, “Nuestro gobierno deberá justificarse a sí mismo a base de levantar a los nativos a un nivel más alto de civilización, en concordancia con sus propias capacidades. Educación y entrenamiento son los medios para alcanzar ese objetivo. Incluso en países con más antigua cultura islámica que en nuestro

archipiélago, vemos la educación liberando a los mahometanos de algunos de los resabios medievales que han traído consigo. Admitido sea, el *sistema* que ha evolucionado históricamente, no se prestará a sí mismo para reformas profundas, ni a través de la modernización de la ley ni a través de la popularización del misticismo; pero la *sociedad musulmana*, sin embargo, procede en la dirección de la cultura moderna, yendo fuera del sistema y, silenciosamente, ignorando aquello que no debe arriesgarse a tocar. Eso es lo que está pasando en Turquía, Egipto y Siria. Nuestra tarea como educadores y tutores de los musulmanes de las Indias Orientales se facilita por una serie de factores que no existen en otros países, o al menos existen en menor grado. Uno de estos es el tiempo relativamente corto durante el cual el sistema islámico ha existido aquí. De este modo, muchos aspectos de la vida han permanecido intocados, lo que facilita la adopción de nuevas ideas culturales, tanto como uno se abstenga de atacar el contenido religioso. La costumbre con varios siglos de antigüedad de los nativos, particularmente de Java, de establecer relaciones con diferentes razas y civilizaciones, los ha salvado de la estrechez mental que resulta del aislamiento” (Hurgronje *Holanda y el islam*, 1911, citado por Penders 1977, 157).

Por otra parte, Ernest Douwes-Dekker (1879-1950) (quien no debe confundirse con su tío, Eduard Douwes-Dekker), sosteniendo una posición notoriamente identitaria, afirmaba que la educación colonial era marcadamente europeizante, sin tener en cuenta la realidad de Indonesia. Argumentaba en 1913, que “es una evidencia que no conocemos nuestra patria. Es verdadero que no necesitamos conocer nuestra historia cultural para determinar el precio del café o del azúcar de Java en el mercado de Ámsterdam. Por el contrario, esto podía incluso obstruir el drenaje (de ganancias) de las Indias (Indonesia)”. Denunciaba Douwes-Dekker la enseñanza de detalles de la historia holandesa, reclamando que, en cambio, “sobre nuestra propia patria no conocemos nada o muy poco. ¿Qué conocemos acerca de Modjopahit (imperio javanés del siglo XIV), que en su cenit tenía colonias en Ternate y Pasei y sus barcos comerciaban con Camboya e, incluso, con China, produciendo la prosperidad de Java? ¿Qué sabemos de las grandiosas ideas que deben haber inflamado la imaginación de los miles de artistas que construyeron el Boroboeder, el Prambanam y muchos otros templos? ¿Qué sabemos acerca de la belleza de la ornamentación del misticismo de la línea y la forma que acompañan un mundo de pensamiento estético en la era dorada de

nuestra arquitectura?”. Más adelante daba razón de sus argumentos: “Nada hay que necesitemos más que la seguridad en nosotros mismos y auto confianza. Debemos zafarnos de nuestra timidez. Es un estorbo para nosotros, nos perjudica. Por el contrario, debemos sentir en nosotros un fuerte sentimiento de nuestro propio mérito, una convicción de que no somos inferiores a nadie” (Citado en Penders 1977, 228 y 230).

Esta discusión puede complementarse con la posición de la princesa Kartini. Musulmana, aunque con simpatías cristianas, quien se oponía a la poligamia islámica, enfatizando la necesidad del progreso de las mujeres. Kartini creía necesaria la educación de las mujeres e insistía en la necesidad de una modernización de la sociedad indígena, oponiéndose a la imitación de las formas de vida europeas.

En su labor de organización, Douwes Dekker se vinculó a los jóvenes de “Doctor Java”, nombre coloquial dado a la institución donde eran preparados los médicos indígenas (Bosma 2002, 27). Compartía con algunos de ellos un compromiso con la teosofía, cuya propuesta budista-cristiana era lo suficientemente ecléctica para una re-aproximación entre Oriente y Occidente. Tomó también contacto con la comunidad de los chinos de más alta posición económica, quienes habían establecido su propia asociación escolar, la Tiong Hoa Hwee Hoan, iniciativa que tuvo convergencia con las aspiraciones javanesas. Estos grupos potenciaron la asociación Universidad Índica, en 1909. En su directorio estaban representados intelectuales javaneses, líderes chinos, así como la comunidad empresarial. Esa asociación lanzó las bases para la más antigua universidad indonesia, la de Bandung (Bosma 2002, 29).

4. Asia Oriental: Meirokushismo, panasiatismo, anticolonialismo.

4.1. En Asia del Pacífico, una nueva fase en la disyuntiva periférica con una formulación madura, se produjo durante la segunda mitad del XIX. Las herencias de “rangaku” y “kokugaku” reelaboradas, permitieron generar nuevas posiciones en las cuales se expresó la disyuntiva periférica. Luego de 1868, con la restauración Meiji, se produjo en Japón un movimiento de renovación que abarcó amplios ámbitos de la existencia, contribuyendo al replanteamiento de formulaciones teóricas preexistentes, es decir, el identitarismo como el centralitarismo del

siglo XIX de la región, se enraizaron en tendencias proto periféricas anteriores. El pensamiento “rangaku” (Escuela del Estudio de lo Europeo) se reelaboró como posición centralitaria occidentalizante, formulándose ahora como meirokushismo, en tanto que el “kokugaku” (Escuela del Estudio de lo Nacional) se hizo identitario conservador, al menos en una de sus versiones, interpretando el periodo Meiji como restauración del pasado, acentuando la dimensión clave del shintoísmo en la cultura japonesa.

Respecto a las posiciones identitarias, Kenneth Pyle considera que 1890 fue una suerte de parte aguas en la historia japonesa de ese momento: el conservadurismo político se fundió con el nacionalismo culturalista, determinando el debate sobre la japoneidad. La filosofía kokugaku se retomaría de acuerdo a las conveniencias y desafíos de la época (Ver Ortiz 2003, 36-7). La referencia a la Kokugaku, ha señalado Renato Ortiz, tenía como objetivo principal rescatar los valores “esencialmente” japoneses en un momento en que la presencia de la cultura china le parecía indeseable. La polémica con los confucianos (sinófilos) tenía varios frentes y uno de ellos era el papel político del emperador. Al compararse con la civilización china, los nativistas decían que varias dinastías se habían sucedido, conduciendo al país al desorden y al caos. El caso de Japón habría sido distinto, pues desde la época Yamato, el pueblo habría reverenciado con ardor a una única casa dinástica (Ortiz 2003, 77-8). Se desarrolló entonces una tendencia identitaria conservadora que aspiraba a la restauración del pasado. Ortiz cita a este respecto un texto identitario conservador paradigmático: “Existen personas que, destruyendo el trabajo de los antiguos gobernantes, turban el espíritu nacional, hieren la organización de la sociedad, minan los fundamentos de la moralidad, injurian el espíritu de lealtad y de patriotismo y, lo peor de todo, tratan de reemplazar el espíritu de nuestro país con las enseñanzas de las naciones extranjeras. Las enseñanzas nacionales conforman el espíritu de nuestra nación. De ellas dependen los templos ancestrales y los altares nacionales, la línea y la política imperial, la moral y la ética. Para que la grandeza del imperio japonés -cuya independencia en el mar oriental existe desde hace 3000 años, sin curvar su cabeza por un instante o perder un palmo de su suelo-, se mantenga eternamente, es necesario respetar escrupulosamente el trabajo de los antiguos gobernantes y desarrollar un espíritu nacional cohesionado, traer orden a la estructura social, cultivar los fundamentos de la

moralidad, elevar el espíritu de lealtad y de patriotismo (citado en Ortiz 2003, 83-4).

4.2. La posición centralitaria se expresó en la Meirokusha (Sociedad del año 6), fundada en 1873, que trazó el rumbo que debía seguir Japón. Su figura más importante fue Fukuzawa Yukichi (1835-1899) el intelectual más influyente del Japón de la época, por sus obras, la fundación de instituciones de enseñanza, el discipulado, los periódicos y polémicas que animó. Fue quien propuso una civilización dirigida hacia la independencia nacional. La Meirokusha introdujo mucho del pensamiento positivista de A. Comte y H. Spencer y del utilitarismo de J. S. Mill, en Japón.

La aparición de la Meirokusha no puede entenderse sin las comitivas previamente enviadas a Occidente. En el marco de la propuesta centralitaria, el envío de comisiones de estudios y/o comitivas de estudiantes hacia el centro ha sido reiterada: aprender y empaparse de la cultura del centro. Un ejemplo importante de esto fue la misión diplomática Iwakura (1871-1873) cuya tarea fue, al recorrer países como USA, Inglaterra, Francia, Alemania, entre otros, recoger informaciones detalladas sobre diversos asuntos: policía, transportes, ciencia, educación, correos, etc. La intención fue llevar a Japón elementos que pudieran ser útiles a la elaboración de una política de modernización. (Ortiz 2003, 39). En una política de recepción y de modernización centralitaria, unos 500 jóvenes fueron enviados a estudiar a USA a entre 1868 y 1873, acogiéndose a casi 200 profesores extranjeros entre 1868 y 1878.

Marta Pena de Matsushita (2002, 113ss) ha desarrollado las ideas respecto a la civilización (o el proyecto civilizatorio) de Fukuzawa, cuya visión de la filosofía de la historia como historia del progreso de la civilización, lo llevaba a entender que el objetivo de la teoría de la civilización era descubrir las leyes que reglan el desenvolvimiento de las sociedades hacia estadios superiores. La tarea de formular una teoría de la civilización fue enfrentada por Fukuzawa desde una filosofía de la historia elaborada sobre la base de Guizot y de Buckle con su *Historia de la civilización en Inglaterra*⁴⁷. Matsushita (2002, 115) afirma que el concepto

⁴⁷**La importancia de Guizot para la obra de Fukuzawa, Sarmiento y Afgani**

La presencia de Guizot es relevante en la obra de Fukuzawa, de Sarmiento y de Afgani, 3 de los más importantes pensadores de las regiones periféricas durante la segunda mitad del XIX. Debe destacarse aquí como Guizot contribuye a hacerles pensar mundialmente y darle un sentido laico a la historia. El progreso de la civilización les compromete y les permite pensar, por una parte, las

“civilización” fue evolucionando en Fukuzawa y que, si para la década de 1870 el optimismo lo dominaba y el logro de la civilización parecía al alcance de la mano, poco a poco el ideal fue alejándose, hasta que, a fines de la década de 1880, estaba muy alejado y quizás nunca llegaría.

Otro cambio de importancia fue que, al principio, era muy concreto, ya que estaba definido por el paradigma de la civilización europea, pero fue convirtiéndose en una noción relativa al tiempo y al espacio: la civilización es limitada (y) no debemos sentirnos satisfechos con la civilización actual de Occidente. Según Fukuzawa, lograr la civilización era una posibilidad abierta a todos los pueblos, y la época Meiji representaba una etapa en el avance del Japón hacia ese fin. Los seres humanos son por naturaleza adecuados a la civilización; la civilización es más natural que la sociedad primitiva, que se basa sólo en la fuerza física y ahoga las aptitudes del hombre. La civilización permite dejar de temer y adorar a la naturaleza, para servirse de ella (2002, 117). Para Fukuzawa, Japón poseía su propia civilización y podía/debía participar en la dinámica de la sociedad moderna, llevando su propia civilización a un estadio superior de desarrollo. Lo que Japón debía hacer era entender, asimilar y participar de la civilización occidental, pero ir más allá, ya que los japoneses estaban en una posición más favorable -que los europeos- para llegar a un conocimiento cabal de ella pues no estaban limitados al marco cultural propio, idea que ha sido considerada como el aporte fundamental de Fukuzawa.

La civilización consistía en una evolución del espíritu, pero no individual sino colectivo, no por los grandes hombres sino por el ‘espíritu de los tiempos’, pero es la intelectualidad la responsable de encauzar las energías del pueblo hacia ese espíritu de los tiempos. La tarea fundamental de ésta consiste en corregir la opinión pública, cosa que era vista como la más urgente tarea nacional: el progreso de Occidente no se debía a que todos los hombres fueran individualmente inteligentes, sino a la presencia de una dinámica de grupo, en la que se lograba un consenso que se iba extendiendo hasta formar una opinión pública nacional. Afirmaba Fukuzawa: todos los intelectuales occidentalistas de hoy,

maneras de incorporar a la periferia en el proceso (civilizatorio) global y, por otra parte, cómo pensar la labor civilizadora de la misma periferia, incluso como aporte al centro y al mundo. Por cierto, en varios sentidos, estos tres pensadores y políticos fueron muy diferentes.

éramos ayer fieles discípulos de Confucio, de Buda o del Shinto (Camino de los dioses). De la clase de los samuráis o no, todos pertenecíamos al sistema feudal; todos nosotros ahora somos orgullosamente demócratas liberales. Es como si tuviésemos dos vidas al mismo tiempo (*Ensayo sobre la civilización*, 1875).

Occidente poseía los niveles de civilización más altos que se han alcanzado y por ello podía constituirse en un modelo, pero no el definitivo y, por ello, Japón no debía contentarse con replicar ese modelo. Occidente debía ser tomado como referencia, no prestándose para una imitación superficial (Pena de Matsushita 2002, 140).

Cómo tantos otros pensadores periféricos, en algún momento de su vida intelectual consideró la civilización como la manera de defenderse del peligro avasallador de Occidente. Así, llegó a afirmar que “la única razón para hacer avanzar al pueblo de nuestro país hacia la civilización, es preservar la independencia de nuestra patria” (Citado por P. de Matsushita 2002, 144). Como tantas otras personas, su pensamiento tuvo matices y acentuaciones. Así, en otro momento señaló: “Dejemos Asia para ser Occidente” Esta línea del pensamiento de Fukuzawa sería desarrollada por otros pensadores japoneses, particularmente por Tokutomi Soho.

4.3. Planteaba Tokutomi Soho: La única elección posible para Japón, si quiere ser exitoso en la modernización, es rechazar el pasado japonés completamente y perseguir tanto los aspectos materiales como espirituales de la civilización occidental. Ello porque el progreso es un fenómeno universal. De hecho, la palabra “occidentalización” es otra manera de decir “universalización”. Los rasgos de la civilización moderna, observable en los países occidentales, son los mismos que deben aparecer en todos los países, en la medida que avancen hacia la modernidad (Glosado por Varley 1980, 174).

Simultáneamente en Japón, Sagiura Jugo, afirmaba en 1887: “Toda la gente sabe que cada uno de los países del mundo que mantiene su honor, tiene su propio y especial estilo. El estilo, obviamente, existe espontáneamente, pero es un hecho indiscutible que toda la gente debe poner gran esfuerzo en cultivarlo y preservarlo. Pienso que las bases para la educación japonesa, o el elemento necesario para ser japonés, reside en la preservación del espíritu peculiar japonés desde los tiempos antiguos”. Refiriéndose y criticando la educación implementada en la época, afirmaba: La

educación actual es una manera de estucar con la civilización occidental a una persona. Pero sus propiciadores no se conforman solamente con el estuco. Éste no es suficiente hasta que el cuerpo no se transforme en el de un occidental, pero también desean cambiar el espíritu por el de un occidental, siendo así que, finalmente, todas las razas humanas se transformarán en razas occidentales (citado en Shively, 1971, 105-6).

Contrariamente a Sagiura, Tokutomi fue centralitario radical. Socialista en su juventud, se orientó más tarde hacia el panasiatismo. Las teorías socialistas penetraron a Japón por intermedio de los cristianos y los adeptos a la filosofía francesa e inglesa de las Luces. J Mutel (1970, 183) señala que los primeros cursos de socialismo fueron hechos en la universidad cristiana de Doshisha por un usamericano, a partir de 1875. En 1887 se fundó la revista *El amigo del pueblo*, en Tokio, por un diplomado de esa universidad, Tokutomi Soho. Ahí escribía artículos intitolados, por ejemplo: "Las masas pauperizadas se hacinan en la capital", o "La voz de los trabajadores", invitando a la constitución de sindicatos y a la huelga. En 1893, la Sociedad de los Amigos del Pueblo (Minyusha), ligada a la revista bajo su dirección, comenzó la publicación de pequeñas obras, la Biblioteca del Pueblo, que tuvo un éxito considerable entre la juventud. El primer volumen tenía como título *El socialismo contemporáneo*.

Desde 1890, Takano Fusataro (1868-1904) y una decena de jóvenes japoneses que se reunían en la YMCA (Asociación Cristiana de Jóvenes Varones) de San Francisco (USA), tenían la idea de crear una asociación de intelectuales que ayudara a los obreros a organizarse en sindicatos. Takano había encontrado a Samuel Gompers de la American Federation Labour, y pensaba inspirarse en su experiencia en materia de organización sindical. En 1896 esos jóvenes japoneses volvieron a su país, y con Katayama Sen, también cristiano y vuelto desde USA a Japón en 1893, fundaron, en 1897, la Asociación para la creación de sindicatos obreros. En octubre de 1898, un grupo de cristianos anglófonos que se reunían en la Iglesia Unitaria de Tokio, fundaron el Círculo de Estudios Socialistas, en el que participaron Katayama Sen, Abe Iso y un no creyente, Kotoku Shusui (Mutel 1970, 183).

4.4. Se ha mostrado que, al igual que en Japón, en China aparecieron, al menos desde los 1840s, varias proto formulaciones de la disyuntiva periférica, especialmente entre quienes se

ocuparon de cuestiones estratégicas, geográficas y traducciones. Sólo **durante la última década del XIX parecen haberse formulado cabalmente las propuestas centralitarias y, todavía más tarde, las identitarias.** En este sentido, la disyuntiva maduró en China dos o tres décadas después que en Japón.

Fue a partir de los 1860s que se constituyó un movimiento en favor del “auto reforzamiento” (Cheng 1997, 586s), es decir, de la necesidad de constituirse como una potencia militar y económica, inspirada en las técnicas europeas. Para que este proceso ocurriera, era necesario que la intelectualidad china se asumiera como formando parte de un Estado periférico en el mundo moderno, abandonando la noción ancestral de representar la civilización en oposición a los bárbaros de todo el resto del mundo. Así, se fue reconociendo la superioridad objetiva de la potencia de Occidente, no sólo en un sentido tecnológico-militar estrecho sino también, en el más amplio de la gestión de los recursos humanos y materiales, asociada a una organización de la sociedad. A Wang Tao (1828-1897), fascinado por Inglaterra, le parecía que no se podían adoptar técnicas extranjeras si no se cambiaban las fórmulas administrativas. Por su parte, Yan Fu (1853-1921), impregnado de ideas inglesas y, particularmente, por el darwinismo social y otras ideologías científicas, estaba convencido de que las sociedades no podían prosperar si sus miembros no eran individualmente fuertes. En consecuencia, llamó a los chinos a una regeneración física, intelectual y moral.

Para numerosos chinos la guerra sino-japonesa (1894-1895) fue la que los convenció de la importancia de la modernidad, puesto que ésta había transformado a la pequeña y débil isla vecina, que había sido Japón, en un importante poder militar, al término de unas pocas décadas. Muchos intelectuales chinos, impresionados por los éxitos japoneses, se instalaron en ese país. Allí conocieron la filosofía política occidental, familiarizándose con conceptos como sociedad, democracia, nación, y socialismo, entre otros. En Japón, vivieron Kang Yuwei, Sun Yat-sen y Lian Qichao, como también Chen Duxiu, Li Dazhao (los dos fundadores del Partido Comunista Chino) además del gran escritor Lu Xun, la figura más importante de la renovación literaria china de 1919.

Kang Youwei (1858-1927), Sun Yat-sen (1866-1925), Liang Qichao (1873-1929), con sus respectivos matices políticos (monarquía constitucional versus república), fueron los principales renovadores del pensamiento chino a hacia 1900, proponiendo un plan de occidentalización de la educación, de la administración y

la burocracia, entre otras instituciones. Igualmente, fueron los renovadores del quehacer político y comunicacional, con el manejo de la prensa, de las organizaciones políticas y con la constitución de redes.

Kang Yu-wei formó parte de la red de intelectuales y líderes políticos chinos que, incluyendo a Sun Yat-sen, cultivaron estrechas relaciones con Japón, especialmente luego de la guerra sino-japonesa. Kang pidió repetidamente a la corte imperial que formara una alianza con Japón, especialmente en el contexto de las crecientes tensiones con Rusia y Alemania, después de 1897. Hablaba de una genuina interdependencia entre Japón y China no sólo en términos de seguridad o de balance de poderes en Asia, sino también, de naturaleza cultural y lingüística. Sugería que había una afinidad cultural natural que posibilitaría que la modernidad japonesa pudiera ser más fácilmente asimilada en China, que la modernidad europea. Por lo demás, decía, Japón se ha dado la mayor parte del trabajo, habiendo seleccionado los más importantes libros y manuscritos de la tradición occidental, traduciéndolos al japonés (Goto-Jones 2005, 801). Luego del ascenso al poder, en 1898, de la Emperatriz Viuda, que aplastó el movimiento reformista de Kang y puso en peligro su vida, éste fue rescatado por el gobierno japonés, donde había simpatizantes del pan asiatismo. Luego, en Japón, fundó una escuela, que dejó a cargo de Liang Qichao.

Kang escribió una biografía de Pedro el Grande, a quien presentaba como monarca ilustrado. Además, penetrado del ejemplo del Japón de la era Meiji, aspiraba a una monarquía constitucional. Se dio como misión modernizar y devolver su rango a China, conservando su espíritu nacional.

El nacionalismo chino de fines de siglo XIX y comienzos del XX, buscó en la historiografía sus bases, tanto para afirmar la crítica a la situación de menoscabo, humillación y dependencia en que se encontraba el país, como para contribuir al renacimiento de la iniciativa y la confianza, sustentando episodios de un pasado glorioso. Liang Qichao ha sido considerado el fundador de la moderna historiografía china y el principal teórico de esta nueva propuesta. Pensaba que la constitución de una conciencia nacional era clave para la existencia de una nación fuerte y moderna. Esta conciencia nacional se articuló con un reclamo democrático por mayor participación, especialmente cuando se atribuía a la capa gobernante, gran incapacidad para enfrentar los desafíos nacionales. Esto se hizo más patente -mostrándose la relevancia de

las guerras y sus desenlaces para el quiebre en la evolución de las ideas- con la derrota china frente al Japón, en la guerra de 1894-1895. Durante su exilio en Japón, escribió, en 1902, su *Nueva Historia*.

En el ambiente intelectual y político chino, se hicieron presentes varias figuras japonesas. Por ejemplo, Tachibana Shirake (1881-1945), fuertemente influido por el panasiatismo quien, en 1906, emigró a Manchuria. Fue un sostenedor de la unificación con China, especialmente luego del inicio de la Revolución China en 1911 argumentando, contra la opinión de Fukuzawa, que China debía ser tomada como una fuerza política en el mundo. Más famoso fue el líder revolucionario japonés Kita Ikki (1883-1937), que viajó a China en 1911 esperando desencadenar una revolución asiática (Goto-Jones 2005, 799). Kita Ikki fue probablemente el intelectual más influyente en la promoción de un nacionalismo radical que, más tarde, incidiría en el terror político. En 1923 publicó su *Plan para la reorganización del Japón*, sosteniendo la lealtad al emperador, medidas económicas de inspiración socialista y la expansión japonesa. Habló del Japón como un proletario internacional

4.5. Ya se ha señalado antes que en Corea la disyuntiva periférica se planteó de manera muy manifiesta en la discusión entre las diversas escuelas en que se agrupaba la intelectualidad de la segunda mitad del siglo XIX. Como se ha mostrado, Shin Yong-ha (2003, 213ss), en sus ensayos sobre historia social de Corea, presenta cuatro escuelas: la “tonghak” o del saber oriental; la “wijong choska”, o de proteger la ortodoxia y rechazar la heterodoxia, siguiendo los principios neo confucianos que pretendían rechazar la influencia de la cultura occidental; la “kaehwa” o de la ilustración y; la “tongdosogi”, que proponía la opción por la cultura oriental y la tecnología occidental. La más vital de estas tendencias o aquella que contó con cultores con más proyección, fue el “kaehwismo”. Sus mentores más importantes fueron Pak Kyu-su (1807-1876), O Kyong-sok (1831-1879), Yu Hong-gi (1831-¿?) y Kim Ok-kiun (1851-1894), discípulo y protegido de Fukuzawa Yukichi.

La primera visita a Japón por parte de Kim Ok-kiun, fue en 1881, cuando viajó como estudiante del budismo para conocer más sobre ese país. Allí se contactó con Fukuzawa. Vuelto a Corea, devino promotor en el envío de otros jóvenes a Japón para buscar las fuentes de la occidentalización nipona, estudiando los sistemas

de impuestos, correos, policía y organización militar. Kim Ok-kiun insistió en la educación de la juventud más dotada, la información del pueblo por medio de un periódico y la preservación de la independencia nacional con relación a China. Fue encargado (1882) por Fukuzawa para la publicación de un periódico gubernamental en Seúl. En su labor fue apoyado por Inue Kakugoro (1859-1938), diplomado en el Colegio Keio, creado por el propio Fukuzawa, contribuyendo a la realización del plan de reformas sugerido por el maestro japonés.

En una línea similar de pensamiento, se ubicó Yu Kil-chun (1856-1914), uno de los importantes pensadores "ilustrados" coreanos. Visitó Japón en 1881 como parte de una misión cultural y estudió también en el Colegio Keio. Fukuzawa influyó fuertemente en él, siendo los tópicos de su pensamiento muy similares a los de su mentor (Ver Jansen 1967 45ss).

4.6. Refiriéndose a las relaciones del pensamiento de algunos intelectuales vietnamitas y el panasiatismo, John Fairbank (Fairbank et al. 1973, 863-864) ha destacado que, para fines del siglo XIX, los académicos -todavía formados en el confucianismo- estaban preparados para responder al programa de reformas chino de Kang Yu-wei (1898), y los subsecuentes programas de reforma y revolución. Esos intelectuales, como los chinos ubicados en Tokio, sabían algo de las ideas de Rousseau, Montesquieu, A. Smith, Mill, Spencer y Huxley, entre otros, como base de sus propuestas. Sólo más tarde, con la difusión de la educación francesa en Vietnam, se ofreció otro canal, más directo, de acceso al pensamiento revolucionario occidental.

La victoria japonesa de 1905 atrajo a unos 200 jóvenes vietnamitas hacia Tokio, en un "éxodo hacia el Este". Un líder entre ellos fue Phan Boi-Chau, quien se acercó a Liang Chi-chao y Sun Yat-sen y a los impulsores japoneses del panasiatismo, Okuma e Inukai. Inspirado en los trabajos de Liang Qichao y Kang Yuwei, Phan Boi-Chau escribió su *Historia de la Destrucción del Estado Vietnamita*, formando una asociación política para conducir a Vietnam hacia la independencia, bajo un régimen de monarquía constitucional.

En 1907, los vietnamitas abrieron la Escuela Libre de Tonkin, en Hanói, imitando la Escuela Keio, de Fukuzawa. Su existencia fue brevísima, pues los franceses la cerraron ese mismo año, exilando a sus creadores. Sólo en 1918 se permitió la fundación de la Universidad de Hanói.

4.7. En los vaivenes de la disyuntiva periférica, se fue generando el pensamiento pan asiático o la ideología (o ideologías) del movimiento pan asiático. Éste fue otro espacio donde se jugó la disyuntiva **periférica de modo particularmente manifiesto. La afirmación de lo asiático, en tanto identidad diferente (y opuesta casi siempre) a la de Occidente, a la del centro,** y la necesidad de afirmar esa diferencia basada en elementos ancestrales - caracterizada las más de las veces por la espiritualidad- fue la clave de este pensamiento⁴⁸. El pan asiatismo, y su pariente intelectual el pan orientalismo, fueron puntos de encuentro entre gente muy diversa a lo largo de varias décadas, permitiendo interpretaciones diversas: desde las más pacifistas a las más belicistas, desde las espiritualistas a las militaristas, desde las esteticistas a las tecnicistas. Unificaron a personas de Japón, de China y de la amplia diáspora China (de la península Malaya, Luzón, Honolulu, y de ambas costas de los Estados Unidos), con algunos coreanos y vietnamitas e, incluso, con algunos indios, indonesios, filipinos, y hasta turcos y egipcios. Este carácter de “punto de encuentro”, hizo de la ideología panasiatista en un espécimen de alto interés para quien se ocupa de los estudios eidéticos. Su dimensión eidética propiamente tal, como su capacidad para convocar redes de personas muy variadas, le otorgan mucho interés. Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, y con numerosas proyecciones posteriores, el panasiatismo, con unas décadas de duración y poca precisión ideológica, fue el sistema eidético más importante para generar redes intelectuales internacionales en el Extremo Oriente.

El panasiatismo, se ha señalado, fue una vaga aspiración que cosechó ideas de diversas procedencias: del meirokushismo, del texto chino sobre Wei Yuan y Lin Zexu y la “proto-geopolítica”

⁴⁸**La intelectualidad del centro contribuye a la creación de imágenes identitarias.** Debe destacarse que la idea de Asia como diferente y opuesta a Occidente se construyó principalmente teniendo en cuenta los elementos entregados por los orientalistas del centro, que fueron quienes elaboraron una contrastada imagen del Asia, respecto de Europa. De hecho, las intelectualidades de China, Japón, India, Indonesia o del imperio Otomano no se concebían como parte de un todo, ni concebían a sus pueblos como Asia. Por, cierto no usaban las denominaciones “Asia”, “asiáticos” u “orientales” antes de la presencia europea. Fueron algunos orientalistas, como William Jones, H. H. Wilson, Monier Monier-Williams, H. T. Colebrook y Friedrich Max Müller, quienes identificaron a India como una fuente de filosofía y religión, en la cual Europa debía inspirarse. Las intelectualidades de esas periferias no necesitaban más: una pequeña señal de la intelectualidad del centro y se aferrarían a ello como “confesión de parte”.

china; del identitarismo indio (R. Tagore), del anti occidentalismo o la posición antiespañola de los filipinos. Su capacidad (heterodoxa) de cosechar o unificar ideas desde diversas procedencias provenía de ser más una reacción que una propuesta, y porque, siendo una afirmación muy básica, permitía lecturas, interpretaciones o aportes muy variados. Las ideas que convergieron en el panasiatismo en esos años pueden ordenarse como sigue: las que proceden de la revaloración de la herencia cultural e histórica asiática; las que apuntan a la afirmación de la autoconfianza, derivada fundamentalmente de los éxitos militares; aquellas relativas a la noción de que Asia es una, con una identidad y especificidad únicas; que Asia debía liberarse de la opresión (opresión entendida como invasión y/o dominio, imperialismo, colonialismo, explotación) de Occidente.

El panasiatismo como movimiento, dio un salto importante con la modificación de la sensibilidad como consecuencia de la victoria japonesa sobre Rusia, en 1905. Este acontecimiento fue leído como la primera victoria de un pueblo asiático sobre una potencia colonial europea. El éxodo de estudiantes e intelectuales hacia Oriente, iniciado en años previos, se acentuó. El éxito de Japón entusiasmó a aquellos que buscaban para sus países perspectivas de progreso y modernización. El Japón fue un modelo y un lugar de encuentro y contacto para personas de muchos lugares de Asia que buscaban nuevas inspiraciones. Por cierto, en otros países, los orígenes de esta ideología no fueron los mismos, sino apenas un vago anti occidentalismo, una vaga asociación de los pueblos asiáticos en vistas a su emancipación, una forma de fundar solidaridad o la demanda de ayuda.

Algunos de los autores que contribuyeron a formular las propuestas panasiáticas en Japón, fueron Okakura Tenshin y Okawa Shumei. El pensamiento de Okakura Tenshin (1862-1913), puede definirse como una suerte de panasiatismo cultural, abogando por la preservación y desarrollo de la riqueza artística nacional. En compañía de Ernest Fenollosa (1853-1908), profesor de filosofía usamericano que enseñaba en Japón, realizó un viaje a China, India y Europa, para estudiar el arte. A su regreso a Japón, trabajó por reivindicar la estética patria como superior a todas las demás, la excelencia de la pintura japonesa -clásica y actual- sobre las obras pictóricas producidas por otros países. González Valles (2000, 291) señala que “fruto de este concepto de superioridad del arte japonés, es *El libro del té*, que, según sus palabras, no es pura y simple apreciación de la belleza, sino que, vinculada a la ética y a

la religión, ofrece explicaciones exhaustivas acerca del hombre y la naturaleza. La inmersión del espíritu humano en la naturaleza se realiza en la ceremonia del té. Para él este encanto no es exclusivo del Japón, porque los países del Asia oriental también poseen este y otros valores culturales comunes, lo le hizo proponer el lema 'Asia es una''. En *Los ideales de Oriente* 1903, *El despertar de Japón* 1904 y *El libro del té* 1906, publicadas en fechas coincidentes con la guerra ruso-japonesa, hizo hincapié en la personalidad y singularidad, manifestando un talante romántico y pan asiático, aunque tanto su romanticismo como su panasiatismo tienen como fondo un japonésismo relativamente moderado, en el sentido de reconocer las excelencias de la cultura asiática, careciendo de las intencionalidades expansionistas que, años después, caracterizarían la *Declaración sobre la gran Asia oriental*, publicada por el gobierno japonés en 1943 (González-Valles 2000, 291-292). Las ideas propuestas por Okakura, sus viajes y su labor, contribuyeron a la constitución de un espacio de contactos y actividades con otros intelectuales asiáticos, especialmente indios. Este clima se proyectaría también hacia las ideas y actividades, algo posteriores, de Okawa Shumei, más radicales en su afirmación de lo japonés, en su anti occidentalismo antimperialista y en su apoyo a las luchas de los indios contra el dominio británico.

Shumei puede ser considerado discípulo de Okakura Kakuzo, por su visión de un Asia que se hermanaba a base de una cultura familiar. Sus trabajos sobre filosofía y espiritualidad indias, sus contactos con pensadores, además de líderes políticos y sociales indios y su solidaridad con los movimientos de independencia, lo formaron como referente en el panorientalismo japonés. Yukiko Sumi-Barnett afirma que el pensamiento pan asiático de ambos fue único, en el sentido de que ellos veían a la India, y no a China (como ocurría con otros panasiatistas contemporáneos), como la cultura más importante para el resurgimiento del Asia. El rol de la India en el imaginario de Okakura y Okawa fue significativo y se debió, parcialmente, a la influencia de importantes pensadores indios, en especial Vivekananda (1863-1902), debido a su obra *Los ideales de Oriente*, que Okakura publicó en 1903. La convicción en la especificidad de los valores espirituales de Asia, iba unida a su concepción de Occidente como una civilización marcada por el progreso científico y el materialismo (Sumi-Barnett 2004, 3). Sumi-Barnett destaca que la conexión entre Okawa y los intelectuales indios residentes en Japón, modificó, progresivamente, las ideas de

éste, ampliando su visión del Asia y la importancia de la India como base inspiradora de lo asiático. En su folleto de 1916 *La misión de nuestro país*, Okawa insistía en la necesidad de remover el control británico sobre la India y de liberar a todos los países asiáticos del dominio occidental para construir el Asia para los asiáticos. Pensaba que los japoneses no podían aspirar a una autoridad dominante en el mundo y ni siquiera pretender unir al Asia. Lo único legítimo, para no repetir los errores de los occidentales, era rescatar a las naciones que estaban sufriendo bajo el yugo de Occidente: “En conjunto podemos obtener la libertad y remover la opresión occidental de nuestras culturas indígenas. La razón por la cual reclamamos Asia para los asiáticos, es porque no puede haber un Asia verdadera mientras se encuentre bajo el control occidental. Podemos rescatar al Asia y, de paso, rescatar Occidente, mediante la reforma de su espíritu. Ésta es la misión de Japón”. Así, Japón se transformaría en el líder liberador tanto de Oriente como de Occidente.

Los contactos de Okawa con los revolucionarios indios lo llevaron a concebir esta misión como asociada, o mediada, por la emancipación política de la India, es decir, la tarea de salvación espiritual pasaba por la emancipación política. Años más tarde, incorporó el islamismo -y el panislamismo- en tanto religión universal, a sus reflexiones y a su misión de remover el poder occidental, planteando la necesidad de que Japón estableciera contacto con los países islámicos promoviendo para ello la creación de una escuela de formación en dicha cultura, cuestionando, por otra parte, la manera en que algunos reformadores, tanto de Turquía como de la India, estaban proponiendo una occidentalización, la que le parecía excesiva (Esenbel, 2004).

Los japoneses fueron, sin duda, los más entusiastas y orgánicos impulsores del panasiatismo, elaborando una ideología que se constituyera en fundamento para contrapesar o desplazar a las potencias occidentales desde la región, en la línea de fortalecer al Oriente contra el imperialismo y el colonialismo. Incluso, se ha dicho, como pretexto para instalar su propia dominación. Como fuere, el caso es que, con mayor o menor convicción, Sun Yat-sen, Rabindranath Tagore, Phan Boi-chau, entre otros, adhirieron a tales ideas y se articularon en redes con personas que las promovían con énfasis. Por cierto, los filipinos no podían imaginar un panasiatismo como la intelligentsia militar-samurai japonesa. El panasiatismo fue una ideología de los japoneses en el poder y de intelectuales y políticos de otras nacionalidades que luchaban por

la independencia (Vietnam: Phan Boi-chau, Phan Chu-trinh, India: Rabindranath Tagore, y Filipinas: Emilio Aguinaldo y Francisco Ponce) o la democratización y la modernización (China Sun Yat-sen, Kang Yu-wei, Liang Qichao y quizás Corea: Kim Ok-kiun). Pero no todo el panasiatismo en Japón estuvo únicamente ligado al expansionismo. Existió otro más cultural o social, más asociado a la hermandad de los pueblos asiáticos, a un identitarismo que destaca la diferencia respecto a Occidente (Nishida Kitaro) y que puede llegar a ser incluso antioccidental, sin apuntar al expansionismo, aunque puede haber servido de fundamento para los expansionistas.

El panasiatismo no fue forzosamente un pensamiento identitario. Afirmó la importancia, la coordinación, la autoconfianza y la relevancia de adquirir mayores niveles de poder, pero hubo panasiatistas que no consideraban, en sentido estricto, que ello fuera a obtenerse reforzando o profundizando la identidad asiática. Hubo, por otra parte, personas que predicaron un discurso centralitario, aunque no por ello servil al centro. Deben marcarse las conexiones de un proto panasiatismo entre agentes que, siendo fuertemente centralitarios, a la vez fueron claramente anti intervención occidental, coordinándose para producir la oposición (o la superación) de Occidente.

4.8. Un cierto panasiatismo se asoció al panislamismo como ya se ha ido viendo. Los intentos de comunicación panasiáticas con lo islámico provinieron más desde Japón que de la intelectualidad islámica, que ha marcado su identidad más en términos religiosos que geopolíticos. Quizás los más proclives a esta asociación hayan sido los panturanistas o panturquistas que, siendo predominantemente islámicos, tendieron a asociarse por razones geopolíticas y étnico-lingüísticas tanto como religiosas.

Como es frecuente, la intelectualidad que viaja tiene una visión más global del mundo, y cuando se instala en una nueva región, busca puntos de contacto con la anterior. Como se ha señalado, una figura clave en este sentido fue Abdurresid Ibrahim (1853-1944), ruso-tártaro panislamista que luchó por la constitución de redes panislámicas internacionales, viviendo cierto tiempo en Tokio, en 1908. No es raro, entonces, que Ibrahim, por sus orígenes, por sus viajes y su residencia en Japón, sea uno de los que teorizó sobre la unidad entre el mundo islámico y el asiático. Argumentando acerca de la necesidad de liberar a “Tartaristán” del dominio ruso, aludía a Japón como un modelo de modernidad

del que se debía aprender. Señalaba que alrededor de 100 millones de musulmanes vivían en China, India, Rusia y Turquía, que representaban una base demográfica importante, y que Japón era un modelo por su constitución y su libertad, lo que hacía de éste un país moderno y progresista en oposición a lo que ocurría en Rusia. Selçuk Esenbel (2004) destaca en su trabajo publicado en Estambul (1910, *El mundo del Islám y la difusión del Islám en Japón*) que Ibrahim abogaba por un concertado esfuerzo misionero para convertir a Japón al islamismo, cosa que garantizaría su nuevo papel como salvador del Islám. La conversión de los japoneses ayudaría a la liberación de los musulmanes de la opresión de Occidente. Como otros panislamistas y reformadores islámicos, Ibrahim se encontraba comprometido con la intención de compatibilizar islamismo y modernidad y, en este sentido, también veía al Japón como un modelo de modernidad, claramente deseable en comparación al que imperaba en Rusia en ese momento. Los contactos entre estos nuevos japoneses islamizados y los musulmanes chinos, permitiría por otra parte, la penetración económica de China, generando importantes beneficios para el Japón. Ibrahim elaboró un programa de colaboración entre islámicos del mundo, incluyendo los de China, India y Java, y más allá, hacia la unificación de Oriente.

Poco más tarde, en ambientes religiosos y menos ocupados de asuntos geopolíticos, se suscitó un panorientalismo tanto en India como en Egipto, que tendía a unificar los pueblos islámicos y/o hindúes, afirmándose en la existencia de una sensibilidad religiosa común, más profunda que la de Occidente. Personas como Rabindranath Tagore y Rachid Rida, formularon ideas en este tenor. En Egipto, Rida participó en la constitución de una Liga Oriental que apuntó a la unión de los pueblos de Oriente y la afirmación de su cultura común, claramente en oposición a las tendencias occidentalistas que se advertían en parte de la intelectualidad del país.

4.9. En Filipinas, a fines del XIX, todavía no se formulaba nítidamente la disyuntiva periférica, sino que apenas se iba esbozando, particularmente entre la intelectualidad residente en España y Europa, más que entre los líderes del movimiento independentista residentes en la patria. Entre los “ilustrados” y, más específicamente, en el “Movimiento de Propaganda”, la Liga Filipina y el periódico *Solidaridad*, se desarrollaron ideas en torno al

motivo de la reivindicación de la propia imagen denigrada por el discurso del colonizador o más ampliamente del centro.

Este es un primer momento de asunción de la conciencia nacional y del desarrollo de un movimiento intelectual de reflexión sobre lo propio, en el marco de arribo de la condición periférica. En el caso de José Rizal, esto lo llevó al estudio de la historia, la cultura, las costumbres, lo étnico-racial, buscando argumentos o respuestas para la defensa de su pueblo ante acusaciones de inferioridad o barbarie. La defensa de la imagen se asoció a la defensa de los derechos menoscabados con relación a esa imagen de minusvalía, de condición infantil o decrepita. Este afán reivindicacionista otorgó al pensamiento del Movimiento de Propaganda, mayor densidad intelectual que la sola reivindicación de derechos equitativos para españoles y filipinos.

De hecho, la disyuntiva yugo-frailes-colonia versus independencia-civilización-libertad, en ese momento era más relevante para esa intelectualidad que la de *ser-nosotros-mismos* versus *ser-como-el-centro*. Esta última, tímidamente, se fue articulando a la otra y diseñándose en los estudios sobre la trayectoria cultural filipina, particularmente en los trabajos de Isabelo de los Reyes Florentino, o en las discusiones en torno a la *Exposición de Filipinas*, en Madrid, en 1887, discusión en la que terciaron Evaristo Aguirre y José Rizal, y donde se discutió, en buena medida, en torno a salvajismo versus ilustración.

Un motivo clave de expresión de las ideas y de constitución de un pensamiento periférico, estuvo con ocasión de la Exposición de Filipinas, presentada en Madrid en 1887, en la cual se presentaron personas, animales, artesanías, costumbres (ver Sánchez 2001, 145ss). Para los ilustrados fue claro que ahí se presentaría a las Filipinas y su gente como expresiones de salvajismo y de exotismo pintoresco. Fue particularmente significativa la posición de Evaristo Aguirre, filipino hijo de españoles, quien calificaba la Exposición como “insulto degradante”, lo que no es sorprendente, por otra parte, si se asume la idea que existía en España de la gente de Filipinas. Según Aguirre, se consideraba que los filipinos “tienen una inteligencia muy limitada, son holgazanes, aunque poseen un admirable instinto imitativo, aman el palo del amo, tienen muchos defectos y pocas virtudes, son maliciosos, socarrones y sólo respetan al cura, quitado el cual lo menos que harían sería volver a remontarse (volverse al monte)” (citado por Sánchez 2001, 148). Aguirre no emprendió, como lo hizo Rizal, una tarea de reivindicación, sino

que se dedicó a denunciar que la imagen degradada no haría sino consolidarse con la Exposición.

Paralelamente, se estaba desarrollando un pensamiento independentista popular y religioso, recogido y reelaborado por la agrupación independentista Katipunan. La revolución de 1896, en cierto modo, mostró su ligazón a los movimientos populares libertarios que venían elaborando una visión liberacionista desde los años 1830 en el seno de las cofradías religiosas lideradas por profetas y mesías indígenas, que exhortaban a sus seguidores a vivenciar una experiencia interna de pasión crística y de unión entre hermanos, con el fin de lograr la ansiada *kalayáan*. Esta idea ha sido desarrollada por Reynaldo Ileto, el importante historiador filipino.

Andrés Bonifacio, fundador del Katipunan -la sociedad secreta que urdió y desencadenó la Revolución de 1896- basó su llamada a la unión a base del sentimiento de compasión para con la Madre-Filipinas, que no podía sino impulsar a todo filipino a poner fin a la tiranía que reinaba sobre el país, y al sufrimiento de sus hijos, devolviéndolos al estado original paradisíaco de *kalayáan* y *kaginhawáan*. Ileto en su libro *Pasión and Revolution* (1979), ha afirmado que el Katipunan fue la continuación histórico-espiritual del movimiento libertario-religioso popular que había surgido a partir de 1832, movimiento liderado por el mesías indígena Apolinario de la Cruz, apodado por sus seguidores "Hermano Pulé". Tras la masacre de Pulé y sus 500 seguidores por la guardia civil en 1841, en 1870 la cofradía se volvió a organizar bajo el liderazgo de Juanario Labios, tras supuestas apariciones -frente a él y a otros- de Apolinario de la Cruz, la Virgen María y Apolonio Purgatorio, un discípulo de Hermano Pulé. De hecho, el *Katipunan* utilizó el lenguaje y las alegorías de los movimientos milenarios del campesinado, de la *pasyon* de Cristo. Logró movilizar a todo el país en la lucha por la redención de la Patria Madre a través de la independencia. El camino a la redención consistía en la purificación interna para que *liwanag* pudiera manifestarse en la interioridad (*loób*) de cada cual, incluso poniéndolos en situación de no temer a la muerte, ya que con ella asegurarían la redención de *Inang Bayan*, la Madre-Filipinas (Medina 2006, 12).

Entre los llamados "ilustrados" -grupo heterogéneo compuesto tanto por hijos de españoles, criollos, mestizos y nativos adinerados educados en Europa, como por mestizos y nativos de clase media y media baja con educación superior en Filipinas-, los componentes del "Movimiento de Propaganda" -

formado por estudiantes residentes en Europa, particularmente en España-, el periódico *La Solidaridad*, editado en Barcelona, y la Liga Filipina, se desarrolló una conciencia nacional con ideas reivindicacionistas de igualdad de derechos, reformas políticas y económicas. Dentro de este grupo, hubo algunos personajes de ideas propiamente nacionalistas, como Marcelo H. del Pilar, Graciano López-Jáena, Apolinario Mabini y José Rizal. Muchos fueron masones y anticlericales.

Los nacionalistas lideraron el movimiento "propagandista". Al tener que exiliarse (varios de ellos) en España, por problemas con los frailes, lanzaron una campaña -a través del periódico-dirigida a los españoles y a la Corte, pidiendo educación para todos los filipinos, igualdad de derechos, libertades civiles, y el fin de los abusos de los curas (ver Medina 2006, 21).

José Rizal (1861-1896), el más importante intelectual filipino de fines del XIX, no alcanzó a proponer, con nitidez, la disyuntiva periférica, aunque haya mostrado varias aproximaciones, particularmente si se tiene en cuenta el *leit-motiv* de su quehacer: reivindicar la imagen de las Filipinas y su pueblo ante el discurso europeo y, más específicamente, el discurso de los religiosos españoles. Rizal asoció el discurso de reivindicación con el de emancipación de Filipinas y del Asia. En 1886 dedicó *Noli me tangere* "A Mi Patria", escribiendo: "Regístrase en la historia de los padecimientos humanos, un cáncer de un carácter tan maligno que al menor contacto irrita y despierta agudísimos dolores. Pues bien, cuantas veces en medio de las civilizaciones modernas he querido evocarte, ya para acompañarme de tus recuerdos, ya para compararte con otros países, tantas se me presentó tu querida imagen como un cáncer social parecido. Deseando tu salud que es la nuestra, y buscando el mejor tratamiento. Y, a este fin, trataré de reproducir fielmente tu estado sin contemplaciones" (Rizal 1982, 5).

En el marco de su propuesta reivindicacionista, sostenía que era "inútil refutar ciertos inconvenientes de algunos lindos escritores sobre las pieles más o menos morenas y los rostros más o menos narigudos. En cuestión de estética, cada raza tiene la suya. Además, si de eso se ha de tratar, tendríamos que aceptar la inferioridad de los latinos, en especial de los españoles respecto de los sajones, que son mucho más blancos. El derecho no tiene piel, ni la razón, narices" (1961, 152). Y en *Sobre la indolencia de los filipinos*, de 1884: "¡Tú eres de una raza inferior!, le dicen al niño y, como tanto se lo repiten, tiene por fuerza que grabarse en su

cerebro, y desde allí sellar e informar todas sus acciones" (1961, 255). Su tarea reivindicacionista asume dos vertientes: una, la de discutir el discurso de centro desde el punto de vista teórico; la otra, mostrar los ejemplos de civilización en su propio pueblo, y sus esfuerzos fueron dirigidos a reconstruir la historia de una floreciente civilización prehispánica que entró en decadencia. Con el dominio español, el pueblo "olvidó su alfabeto nativo, sus canciones, su poesía, sus leyes en orden a repetir como loros otras doctrinas que no comprende" El resultado de esta imitación es que "ellos han perdido toda confianza en su pasado, toda fe en su presente y toda esperanza en su futuro" (Citado por Iletto 1998, 31). Pero Rizal dio un paso más en esto de caracterizar y reivindicar la raza filipina, argumentando que los filipinos debían retornar a su propia "manera de sentir", manera de recuperar "lo que era suyo y nacional" (Hagimoto, 2010, 89).

Claro está, no era posible reivindicar realmente sin mejorar la condición de las Filipinas. Unos años más tarde, en 1989, escribía: "Son bien conocidos el poder y la prudencia de la mujer en Filipinas; por eso ellos la ataron, la cegaron y tornaron pusilánime; y viven sobre seguro pues mientras la madre filipina fuera esclava esclavizarían a todos sus hijos". Enganchando una mirada global sobre Asia, pretendía explicar la postración de esta como resultado de la condición la mujer. "La mujer del Asia es ignorante y esclava; poderosa en Europa y en América, porque allí la mujer es libre e instruida, lúcida de inteligencia y fuerte de voluntad. Por eso nuestro empeño en hacer llegar a vosotras la luz que se cierne sobre vuestras semejantes aquí en Europa (Rizal 1961, 70).

Así y todo, el reivindicacionismo ilustrado pretendió ser superado por otros autores, por considerarlo eurocéntrico (o por pretender validarse eurocéntricamente). Fue el caso de Isabelo de los Reyes F., quien, con un fuerte identitarismo, se distanció del reivindicacionismo que pretendía legitimarse de acuerdo a los valores españoles, siendo incapaz de sostener una alternativa cultural filipina, o tagala. Esta posición fue asumida en el discurso del Katipunan (de la raíz "tipun", reunir), la organización independentista filipina que subrayaba la diferencia no solo étnica sino también cultural, con los colonizadores, tratando de crear una conciencia de la historia nacional al exhumar el pasado como fuerza común, que era la identidad de Filipinas. El Katipunan pedía a los nuevos miembros que respondieran a tres cuestiones: cuál era la condición del país en los primeros tiempos, cuál su condición actual y cuál su condición futura. Las respuestas

correctas eran tomadas del manifiesto de Andrés Bonifacio, fundador de la organización: antes de la venida de los españoles, el país vivía en perfecta armonía, riqueza y con relaciones con los países del Asia. Después vinieron los frailes y enseñaron las formas externas del catolicismo y sus superficiales adornos, cegando los nativos a la verdadera esencia de la religión a través de fiestas vistosas y costosas. Se debía volver a la condición de kalayaan, libertad e independencia, por medio de la fe, el valor y la perseverancia. La imagen del Filipino anterior a la llegada de los españoles que presentó de los Reyes, era: “los filipinos, cuando llegaron los españoles, ya tenían cañones, murallas, buques, vestidos de seda, escritura y legislación propia, gobierno regular y hasta relaciones mercantiles y diplomáticas con Japón, China y Malasia” (ver Loyré 2001, 128-129).

5. Pensar (en) Eurasia: Asia Central, Rusia y los Balcanes

5.1. La historia de la disyuntiva periférica en el mundo eslavo, balcánico y eurasiático, no comenzó ni terminó con la polémica entre occidentalistas y eslavófilos. Por el contrario, se expresó, en numerosas ocasiones, en ambientes intelectuales rusos y no rusos; en otras discusiones más allá de los temas sobre la especificidad o “uniquidad” rusa. Una de los tópicos fue el terruñismo; otro muy significativo fue sobre los “populismos”: narodnismo, poporanismo y samatorismo. De igual forma, la filosofía y, por cierto, las discusiones en torno al neoeslavismo y el neo paneslavismo. En general, se trató de ir más allá de Rusia occidental, conectando con otras dimensiones de la Europa del Este, los Balcanes y del amplio espacio eurasiático.

El pensamiento en la región eurasiática se fue constituyendo débilmente a base de escuelas con un desarrollo teórico que apenas permitía pensar dicho espacio como una unidad. A diferencia de otros lugares ya conformados -política o culturalmente-, la región de Eurasia carecía incluso de denominación, lo que hacía muy difícil pensarla como especificidad. Esta denominación se alcanzaría sólo a partir de 1920, con Trubetzkoi y los eurasitas.

A continuación, se presentan las ideas que, articulándose a la disyuntiva periférica, emergen en el ámbito eurasiático. Se trata de aquellas que intentan pensar la región en su totalidad, como de otras que no aludían a eso. Entre las ideas que no se asumieron regionalmente, se encuentran las del pensamiento islámico en sus diversas formulaciones: jadismo, socialismo islámico. De igual

modo, están los nacionalismos de variadas especies: turco, armenio, azerbaiyano, entre otros. Las ideas que se asumen regionalmente, se han dividido en dos tendencias: una más implícita, con el turanismo y el panturanismo (emergentes entre pensador@s de lengua turca), y otra explícita, con el eurasismo, emergente principalmente entre pensador@s de lengua rusa.

5.2. El primer paneslavismo no se generó en Rusia, si bien fue simultáneo a la polémica entre eslavófilos y occidentófilos en ese país. En el paneslavismo convergieron autores de otras procedencias. El poeta eslovaco Jan Kollár (1793-1852) había reunido ciertos elementos de eslavofilia, como su concepción de la reciprocidad eslava y la idea del paneslavismo. El “terremoto” de la Guerra de Crimea (1854-1856) motivó, en el pensamiento eslavófilo, una acentuación de la dimensión paneslava con la necesaria unión de los eslavos contra los islámicos. El paneslavismo llevó también a algunos a afirmar la necesidad de unificación de los pueblos eslavos bajo la conducción de Rusia, particularmente del zar, tanto para evitar la expansión de las potencias occidentales -en desmedro de Rusia- como para liberar a los Balcanes eslavos del Imperio Otomano.

Más tarde, en los años 1870s, el Estado ruso asumió tales ideas para justificar la “rusificación” dentro del imperio y su política de expansión. N. Danielievski (1828-1855), en su *Rusia y Europa* (1869), propuso la unidad de todos los pueblos que hablaban lenguas eslavas y que poseían objetivos culturales, económicos y políticos comunes. Por su parte, el pensamiento romántico polaco promovió la idea de la unidad eslava, basada en el federalismo y en el republicanismo, yuxtapuestos, por lo tanto, al despotismo paneslavista zarista (Górski 1994, 41). Fue Danilievsky quien elaboró un paneslavismo con implicaciones políticas; su influencia sería muy importante, incluso en el siglo XX, ya que fue capaz de reunir las ideas y elementos de juicio acerca del declive del mundo occidental, y de ofrecer una argumentación coherente en favor de la civilización oriental, fundada en la filosofía griega, la Iglesia Ortodoxa y la autocracia, formulándose una interpretación sobre la misión del Imperio Ruso. Rusia, nación histórica, aparecía como modelo para los demás pueblos eslavos al reunir en ella las cuatro grandes creaciones de la civilización: el monoteísmo hebreo, la filosofía del mundo y del arte griegos, la idea romana del Estado y el desarrollo económico occidental (Sánchez García 1999, 307).

Según Peter Christoff (1991), el eslavofilismo (como el occidentalismo) fue transformándose a lo largo de las décadas. Puede hablarse de uno clásico, temprano y más conservador (pre 1861), y de otro progresista o reformista (post 1861). En la segunda etapa debe ubicarse a Iu. F. Samarin (1819-1876), quien transitó desde intereses sólo intelectuales y morales (tan característicos de los 1830s y 40s) a otros, ocupado de principios prácticos, particularmente la emancipación de los siervos. Samarin adaptó las ideas eslavófilas sobre el campesinado ruso y la comuna con asuntos como la emancipación civil y la disposición de la tierra. El mismo Christoff (1991) define el eslavofilismo reformista con relación a Y. Samarin, V. A. Cherkassy y A. I. Koshelev, estableciendo conexiones entre el eslavofilismo y el “terruñismo” (pochvennichetsvo) de los 1860s, y entre el eslavofilismo y el paneslavismo de las últimas décadas del siglo XIX. Destaca los contactos con el hegelianismo y la influencia del romanticismo alemán en la idealización del campesino. Esta posición se proyectó en el narodnismo. Por su parte, los hermanos Aksakov, Ivan y Konstantin, también contribuyeron a esta evolución. En los 1870s defendieron la liberación de los Balcanes respecto del imperio Otomano. K. Aksakov propuso además la emancipación de los siervos y defendió la comuna rusa. Ambos apuntaban a mantener las tradiciones y a reforzar las conexiones con los pueblos eslavos, destacando, en el caso de Iván, posiciones paneslavistas en que abogaba por la unidad política y cultural entre estos pueblos.

5.3. El movimiento de los Jóvenes Checos también se movió en el marco de la polémica entre occidentalismo y eslavismo. De hecho, existió un eslavismo y un paneslavismo entre los checos, como ya se ha señalado, al menos tan antiguo, sino más, que entre los rusos.

Las propuestas de los Jóvenes Checos calzaban con claridad con el Viejo Partido Checo y con la obra de Jan Kollár quien, como se ha visto, había propuesto un eslavismo basado en las ideas de reciprocidad y de humanidad inspiradas en Herder y Hegel. Asociando la nacionalidad con la religión y la totalidad de la especie, presentó a la nación checa como contribuyendo al desarrollo ético de la humanidad.

El movimiento buscaba el mejoramiento de las condiciones económicas y sociales de los campesinos. Se ocupó de recordar a los checos la contribución de los campesinos a la preservación del idioma materno, cosa que tenía que ver con el logro de la

autonomía nacional sobre la base de derechos históricos y naturales del pueblo. También apoyó la independencia de Polonia respecto de Rusia.

Los Jóvenes Checos fueron, en varios aspectos, análogos a los narodnitas rusos. Su preocupación social por el campesino y sus reivindicaciones políticas los acercaron, aunque los checos insistieran menos en la comunidad campesina como fuente de una especie de futuro socialista. Aunque en el nacionalismo eslavo ha existido frecuentemente una tentación eslavófila, como en J. Kollar, no deben confundirse ambas propuestas. Por ejemplo, no se confundieron en el caso de Masarik.

5.4. La proyección de la disyuntiva periférica formulada como eslavofilia versus occidentofilia, se proyectó de modo manifiesto al narodnismo ruso, como igualmente más tarde, hacia el “poporanismo” rumano. Por cierto, eslavofilia y narodnismo no son sinónimos: hubo eslavófilos narodnitas y no; hubo narodnitas eslavófilos y no, pero entre los eslavófilos de la primera hora y los populistas eslavófilos, hay una continuidad de nombres y de ideas, a lo largo de 4 o 5 décadas. El pensamiento eslavófilo y populista se generó principalmente en Rusia, pero también fue elaborado por autores de otras nacionalidades, especialmente polacos y checos.

Pocos estudiosos del populismo saben que la primera fase de la historia del populismo en Europa del Este no comenzó en Rusia sino en Polonia, y que Herzen tuvo predecesores polacos, ha sostenido Eugeniusz Górski (1994, 141-142). Durante su exilio en Londres, Herzen trabajó relación con algunos socialistas agrarios polacos que se habían establecido allí desde los 1830s. El más importante fue el sansimoniano Stanislas Worcell, organizador de la asociación “Pueblo Polaco”, que suscribió un programa de socialismo agrario. Agrega más adelante Górski que los ancestros polacos del populismo fueron influidos por ideas utópicas francesas. Las ideas populistas eran inherentes a la izquierdista Sociedad Democrática Polaca, cuyos miembros alababan el espontáneo apego a la democracia y a su nacionalidad, por parte de los campesinos polacos. El impulsor más importante de las teorías populistas fue el historiador polaco Joachim Lelewel (1788-1861), quien afirmaba que, en la época pagana, los eslavos habían vivido bajo un sistema de comuna basado en la tenencia colectiva de la tierra.

Por su parte, Isaiah Berlin (1992, 391-392) define a los narodnitas rusos con relación a sus antecesores, los decembristas de

los 1820s, y a los círculos que se reunieron en torno de Herzen o Belinsky en los 1830s y 40s. Los narodnitas consideraban al gobierno y a la estructura social de su país como una monstruosidad moral y política: caduca, bárbara, estúpida, odiosa, y dedicaron su vida a su destrucción total. Sus ideas no eran muy originales. Compartían los ideales democráticos de los radicales europeos de su tiempo; además, que la lucha entre las clases sociales y económicas era el factor determinante de la política. No sostenían esta tesis de forma marxista (que llegó a Rusia en la década de 1870), sino en la forma que la enseñaban Proudhon y Herzen, y antes que ellos, Saint Simon, Fourier y otros socialistas franceses.

Ahora bien, los narodnitas, estando claramente a la izquierda de los eslavófilos, asumieron algunas propuestas identitarias que habían sido sugeridas por éstos: la reivindicación de un cierto comunismo o socialismo de inspiración autóctona, fue una de las más importantes, de modo que los narodnitas elaboraron una imagen del futuro en relación elementos de la historia eslava. Este proceso intelectual ya lo había iniciado Herzen. Éste, decepcionado del resultado de la revolución de 1848, que le pareció demostraba que Europa dejaba de ser el motor del progreso histórico, se alejó del determinismo histórico hegeliano, completamente racional, para ver en la casualidad y la voluntad humana las causas del destino social. Esta decepción de lo europeo hizo que Herzen volviera a mirar a su país de origen, contraponiendo la “vieja Europa” a la fuerza creadora de la “joven Rusia” que, sin las ataduras del pasado, contaba con condiciones para convertirse en el escenario de un cambio social, nuevo y radical. Fue entonces cuando, tomando uno de los postulados de sus antiguos rivales intelectuales (los eslavófilos), comenzó a ver en la *obschina* el punto de partida para el socialismo ruso.

Postula I. Berlin (1992, 393) que las principales metas de los narodnitas eran la justicia y la igualdad social y que, en su mayoría, “estaban convencidos, de acuerdo con Herzen -cuya propaganda revolucionaria influyó sobre ellos en la década de 1850 más que ningún otro conjunto de ideas- de que la esencia de una sociedad justa e igualitaria ya existía en la comuna campesina rusa, la organizada en forma de una unidad colectiva llamada *mir*. Este era una asociación libre de campesinos que periódicamente redistribuían las tierras labrantías que había que trabajar; sus decisiones eran obligatorias para todos sus miembros, y constituían la piedra angular en que, según sostenían los

populistas, podría construirse una federación de unidades socializadas, autogobernadas y concebidas según lineamientos popularizados por Proudhon". Agrega que todos los populistas convenían en que la comuna de aldea era el embrión ideal de los grupos socialistas en que se basaría la sociedad futura⁴⁹. Berlin (1992, 393-394) desarrolla más estas ideas señalando que el sistema, único que brotaría naturalmente de las necesidades humanas fundamentales, del sentido de la rectitud y del bien que tienen todos los hombres, aseguraría la justicia, la igualdad y la mayor

⁴⁹**Teorías socialistas y factores autóctonos, en diferentes sentidos** Son los rusos los primeros en formular un socialismo autóctono o un socialismo diferente del modelo occidental, que se fundamentó en cuestiones no doctrinarias, sino con especificaciones histórico-socio-culturales: la idea de un socialismo basado sobre la *obschina*. En esto fue clave A. Herzen, pero también algunos de los *narodnitsas*. Más de un siglo más tarde, hacia 1965, el socialismo-*ujamaa* del tanzano Julius Nyerere insistió sobre una dimensión muy similar. Nyerere fue el más explícito de los sudsaharianos al formular esta conexión entre socialismo y organización agraria comunitaria ancestral, pero otros autores como Leopold Senghor, Kwame Nkrumah y J. Nyerere aludieron igualmente a un socialismo africano ancestral, que debería ser actualizado. Algo parecido ocurrió con la noción "imperio socialista de los Incas", en el mundo andino, destacando que el sistema económico-social incaico habría tenido una organización proto-socialista, que de algún modo debería inspirar el quehacer contemporáneo. El socialismo islámico, por su parte, aludió más a una inspiración en las doctrinas del Corán que a una práctica ancestral, que estaría asentada en la historia de los pueblos islámicos. Insistieron particularmente en ello A. Sukarno, a mediados de los 1920s, y Z. Buhito en Pakistán y A. Shariati en Irán, durante los 1970s, afirmando que no hay contradicción sino una concordancia profunda entre el Islám y las modernas ideas socialistas. Algo diferente es el razonamiento realizado por el indonesio Tan Malaka, quien afirmaba en la reunión de la KOMINTERN el año 1922, que el pan-islamismo debía ser entendido como una forma de antimperialismo. En otro registro se encontraba la reflexión sobre la especificidad del maoísmo como doctrina socialista, que aludía a peculiaridades, como el indigenismo de José Carlos Mariátegui, y hasta cierto punto el de Víctor R. Haya de la Torre, durante los 1920s y 1930s, destacando un agente no obrero, sino campesino, para llevar a cabo la revolución. Algo de esto quedó en el katarismo, donde hay quienes hablaban de "socialismo incaico". Mariátegui y Luís Valcárcel tendieron a identificar el modo de producción incaico con un comunismo primitivo, siguiendo una tendencia que ya se venía gestando en Perú desde 1912 con los anarquistas, fundiendo de este modo indigenismo y socialismo. Algo parecido propuso el boliviano Gustavo Navarro: una revolución social inspirada en las formas políticas y sociales de la vida incaica (Francovich 1956, 67). China o Indoamérica no podrían esperar que un minúsculo sector de proletariado industrial hiciera la revolución. Las grandes masas campesinas debían ser la base o el motor de ésta. El naxalismo bengalí, heredero del maoísmo argumentó algo parecido hacia 1970 para su región.

oportunidad para el cabal desarrollo de las facultades humanas. Como corolario, los populistas creían que el desarrollo de una industria centralizada y en gran escala no era “natural” y que, por tanto, inexorablemente conducía a la degradación y la deshumanización de todos los que caían en sus tentáculos: el capitalismo era un mal terrible que destruía el cuerpo y el alma, pero no era inevitable. Creían en la posibilidad de mejorar la vida mediante técnicas científicas, sin destruir necesariamente la vida ‘natural’ de la aldea campesina”

En otras palabras, los narodnitas eran de izquierda, antimonárquicos, laicos etc. pero llevaban una fuerte impronta identitaria que los acercaba intelectualmente a los eslavófilos, sin aproximarlos políticamente. Podían ser enemigos políticos y no tener afinidades ni amistades personales con los eslavófilos, pero veían el futuro de Rusia emanando de la propia historia rusa y no como la imitación de un modelo del centro. Más aun, concebían el rumbo que había tomado la historia del centro como una suerte de traición a la condición humana y, en tal sentido, el modelo ruso (o eslavo) de futuro, contribuiría a salvar al centro y a la humanidad del rumbo que iba siguiendo, el de la autodestrucción. Con esto se acercaban a la eslavofilia, al asumir ese caro motivo periférico: nuestra región salvará al mundo de la destrucción a que lo está llevando el centro, aunque ello no significara aceptar la iglesia ortodoxa ni la monarquía zarista. Los narodnitas eran, en buena medida, identitarios progresistas.

Por otra parte, el pensamiento de los narodnitas puede verse también como heredero de algunos de los postulados occidentalistas y esto lo constituye, precisamente, en heredero de la disyuntiva periférica, en la formulación rusa de 1850. Según Berlin (1992, 396-397) los narodnitas, a diferencia de los eslavófilos, “no creían en el carácter y en el destino único del pueblo ruso. No eran nacionalistas místicos. Sólo creían que Rusia era una nación atrasada que aún no llegaba a la etapa del desarrollo social y económico en que las naciones occidentales (hubiesen podido evitarlo o no) habían entrado por el camino del industrialismo sin trabas. No veían por qué Rusia no habría de beneficiarse de la ciencia y de la tecnología de Occidente, sin pagar el aterrador precio que éste había pagado”.

Nicolás Mikhailovsky, por ejemplo, no se oponía al desarrollo industrial como tal; él deseaba simplemente preservar las formas comunales de propiedad, las cuales el gobierno debía proteger si era necesario. Pensaba que Rusia poseía un tipo de sociedad más

elevado que los países de Europa Occidental y debía preservarla, llevándola igualmente a un nivel más elevado de productividad, como el que prevalecía en Occidente. De este modo, criticaba a los apóstoles del capitalismo por su indiferencia moral respecto del destino de la comunidad agrícola. En particular atacaba al defensor ruso más radical del *laissez faire*, Vladimir Orlov-Davidov, que había sugerido una rápida proletarización del campesinado en bien de la nación. Lo acusaba de estar “buscando cambiar las raíces que guían la vida de la sociedad, en vez de desarrollarlas más fuertemente”, insistiendo en la importancia de preservar la estructura social precapitalista. El camino al socialismo que imaginó para Rusia, no conducía hacia al desarrollo económico según el modelo occidental, sino en el sentido moral de la intelligentsia rusa. Durante los primeros 1870s, Mikhailovsky desarrolló, como corolario de su fe en un camino especial para Rusia, un firme antagonismo al prevaleciente patrón económico de Europa Occidental, siendo particularmente enfático acerca de las potencialidades únicas de Rusia (ver Billington 1958, 68-70).

5.5. En los Balcanes la disyuntiva periférica se expresó en las polémicas emprendidas por Junimea, el poporanismo, el nacionalismo novecentista y, más tarde, por el samatorismo. La sociedad Junimea (Juventud, fundada en 1863), liderada por Titu Maiorescu, desarrolló una lucha en pro de la cultura nacional, sus instituciones y el anti occidentalismo, concibiendo el carácter innato del pueblo rumano (Daskalov 1997). Se hablaba de una cultura “sin substancia” y meramente formal, como imitación de Occidente, destacando que se había creado toda una institucionalidad de la cultura antes de tener una cierta cantidad de profesionales que expresaran la cultura propia. Esta institucionalidad copiada de Europa occidental estaba devaluando y falsificando todas esas formas de cultura. Maiorescu destacó la necesidad del uso de un idioma preciso y descalificó el socialismo como una “planta exótica”, polemizando con Constantin Dobrogeanu-Gherea

Dobrogeanu-Gherea (1855-1920) fue el primero que introdujo las ideas *narodnitas* y socialistas en Rumania, dando origen al “poporanismo”, desarrollado luego por Constantin Stere, enfatizando más la dimensión campesina y cooperativista. El poporanismo se ha asociado también a la defensa del idioma y del espíritu rumano. Roumen Daskalov (1997) se ocupa del populismo en los Balcanes mostrando las conexiones eidéticas con

el populismo eslavo anterior y con otras líneas de pensamiento existentes en la región. Destaca precisamente a Constantin Stere, quien negaba la posibilidad de industrialización de Rumania por desventajosa frente a los países avanzados. Rumania era presentada por Stere como una entidad cultural e histórica con un espíritu nacional y con tendencias internas e inherentes hacia el desenvolvimiento. Aspiraba a una suerte de democracia rural. Buscando las fuentes de la cultura rumana, Stere afirmaba que el campesinado era la única “clase positiva” en Rumania, aquella que había sido capaz de preservar el espíritu rumano en forma pura.

Stere fue un socialista que rechazó el marxismo, inspirándose en los narodnitas rusos. Postuló que rechazaba el marxismo pues éste no convenía a un país predominantemente agrario. La ideología marxista sería incapaz de producir un discurso coherente acerca de las masas rurales. Proponía seguir el ejemplo de Dinamarca que había desarrollado una ideología de la ruralidad y de la «populidad», manteniendo su campesinado y que, mediante una red de cooperativas, había transformando en viables las pequeñas granjas familiares y las había asociado al mundo industrial. Estas ideas se proyectaron hacia un estado democrático campesino, donde el pueblo tomara el destino en sus manos (Ver Steukers 2007).

Similar al poporanismo, aunque más nacionalista, fue el “samatorismo” (de “samator”, sembrador) desarrollado por el historiador Nicolás Iorga (1871-1940), a comienzos del siglo XX. Iorga pensaba que la auténtica cultura nacional debía ser buscada en la tradición rural rumana, atacando las importaciones culturales y la ciudad cosmopolita, que tomaba todo de la moda proveniente de Francia. Su modelo de Rumania se afirmaba en una construcción de la imagen del pasado: agraria, patriarcal y libre de conflictos de clases.

El nacionalismo novecentista fue obra de Mihail Eminescu, Aurel C. Popovici, Constantin Radulescu-Motru y Nicolae Iorga. Este nacionalismo conservador se enfrentó a la decadencia rumana de fines del XIX, oponiendo la grandeza de los siglos XV y XVI (hasta el XVIII) donde imperaba la simplicidad patriarcal, una solidaridad natural entre campesinos, boyardos y letrados. La penetración de extranjeros, de valores y costumbres occidentales, destruyó esa armonía. Ahora bien, para estos nacionalistas conservadores, la solución no consistía simplemente en volver al pasado, sino asumir ciertos elementos económicos y militares de la modernidad y ordenarlos según principios no

modernos, que serían los del campesinado, quien dirigiría la sociedad en relación con -compenetrado con- el Estado que, según Cuza e Iorga, debía tomar un papel importante en los dominios de la enseñanza y la formación profesional (especialmente a nivel de la agricultura), cosa que debía unirse al proceso de reforma agraria (Steukers 2007).

Constantin Radulescu-Motru postulaba que los rumanos no habían sido capaces de transformar su cultura rural originaria en una cultura más vasta, semi-urbana, con atención a sus raíces. Esto había permitido que politicastos, instrumentalizando ideas extranjeras, (occidentales) habían reorganizado el aparato del Estado en su beneficio.

Figuras como Mihail Eminescu, Aurel C. Popovici et Nicolae Iorga, efectuaron poco a poco la síntesis entre poporanismo, nacionalismo conservador y antisemitismo. Para Eminescu, Rumania había pasado de la obediencia a los turcos a la obediencia al extranjero (húngaro, judío o alemán), porque se la obligó a dar la nacionalidad a los no ortodoxos estableciendo, de este modo, una ruptura entre la ciudad y el campo. De este modo, planteaba, los mejores puestos eran ocupados por los francófilos, los hijos urbanizados y afrancesados de los boyardos, por judíos y extranjeros, marginando a quienes detentan una cultura auténticamente rumana expresada en la creatividad profunda de su alma y apreciada por todos los pueblos del planeta.

Por su parte, Aurel C. Popovici introdujo la crítica conservadora a los fundamentos del liberalismo apoyándose en Burke, Joseph de Maistre, Gustave Le Bon, Taine, Langbehn, Houston Stewart Chamberlain y Gumplowicz. Con esto buscó destruir los mitos de la "razón pura" que disolvía todo, pues olvidaba que la religión era la base de la moralidad de las gentes simples del pueblo y que, sin ésta, se pierden las formas tradicionales y la integración de la sociedad. Los males del mundo moderno se expresan y son producto de la democracia. (Steukers 2007).

5.6. Luego de la guerra de Crimea (1854-1856) se desataron en Rusia persecuciones contra los turcos y algunos intelectuales de esa etnia emigraron hacia el imperio otomano. La influencia de estos (especialmente tártaros y azeríes) fue decisiva para **la cristalización de la conciencia del pueblo turco**. Formados en el anti eslavismo, como reacción al paneslavismo imperante en Rusia,

fundamentaron su idea de nación turca en la etnia, parcialmente inspirados en el pensamiento alemán. El panturquismo prosperó entre una intelectualidad que recibía influencias liberales europeas, uniéndose a la producción de los Jóvenes Otomanos.

Entre los tártaros de Crimea y del Volga se comenzó a propiciar la unión panturania de todos los pueblos turcófonos del imperio otomano, de Rusia, del Turquestán ruso y chino, de Irán y Afganistán. Los jóvenes tártaros y azeríes que estudiaban en las universidades rusas, habían empezado a ser conscientes de su diferente identidad y de la amenaza que representaban Rusia y las ideas paneslavas. En oposición a ello, se fue elaborando el concepto "turanismo", que designó a un conjunto de pueblos nómades y un legendario imperio opuesto al de Irán, que habría cubierto un territorio desde el oeste de China hasta los Balcanes. Se basaba en la teoría del origen común de las lenguas turca, mongol, finlandesa, húngara y tungús, es decir, lo que se llamaba el 'grupo uralaltaico'. El nombre 'pan-turanismo' venía de la palabra 'turan', con la que en persa se designa a los territorios al norte de Irán, es decir Turquestán.

A esto contribuyeron algunos intelectuales húngaros, quienes también propiciaban ideas contrarias al paneslavismo (Ver Rubiol 2004, 111-112). Muy influyente fue Arminius Vambery (1832-1913) un antropólogo y turcólogo húngaro que pasó muchos años en el Imperio Otomano y Asia Central, considerando a turcos, húngaros, finlandeses y estonios como partes del idioma y la raza del grupo turanio (Shaw y Kural-Shaw 1988, 261). Vambery creó el departamento "Turcológico" en 1870, en Hungría. En 1910 se creó la Asociación Turania, dedicada inicialmente a cuestiones geográficas, donde no tardó en aparecer un pensamiento racial y cultural que tendía a asociar al pueblo húngaro con japoneses, coreanos y chinos, pretendiendo enfatizar la superioridad de los pueblos orientales, dentro de los cuales se ubicaba al pueblo magyar, por sobre los occidentales. En 1913, Pal Teleki inició la publicación del periódico *Turan*. El turanismo húngaro identificó a su pueblo con los pueblos de las estepas del Asia Central y, particularmente, con los turcos (Ver www.wikipedia.org/wiki/Hungarian_Turanism). Maduró entonces el panturanismo⁵⁰. Su

⁵⁰**Panturanismo y panislamismo.** Algunos de los factores que impulsaron el pan-islamismo contribuyeron igualmente a impulsar el pan-turquismo. Mucho del discurso provino de los filósofos y orientalistas europeos, como A. Gobineau, quien sostenía que la sangre y la raza eran las influencias más

mayor efervescencia fue entre 1908 y 1914, con el objetivo de la unión política y cultural de todos los pueblos turcos, tártaros y turánicos, desparramados entre Hungría y el Océano Pacífico. Por otra parte, en términos de origen, propósito y duración, existieron diferencias entre turquismo, panturquismo y panturanismo. Los dos últimos tuvieron sus orígenes fuera de Turquía, uno en Rusia y el otro en Hungría. El primero, dirigido contra el gobierno del zar, el segundo, contra el paneslavismo (Berkes 1998, 344n).

5.7. La escuela de pensamiento “turquista” apareció primero en literatura y luego en política, a finales del siglo XIX, especialmente en Salónica. Los más variados nacionalismos se han dado en la región en concordancia con la existencia diversos pueblos e idiomas. Los más importantes y reconocidos fueron el turquismo y el pan-turquismo, no obstante, el nacionalismo armenio, georgiano y otros, se desarrollaron desde temprano. El turquismo recibió influencias del panturquismo venido de Rusia y de los movimientos de unificación nacional de Italia y Alemania. Difería de occidentalistas e islamistas, aunque compartía elementos con ambos. La conciencia otomana fue cediendo paso a una conciencia turca. La convergencia de intelectuales turcos desde distintos lugares del imperio otomano, así como procedentes del imperio ruso, generó en Estambul un movimiento turquista identitarista y nacionalista, parcialmente inspirado en movimientos árabes y europeos. La “escuela turca” de pensamiento, originada en Turquía con una débil apariencia durante las dos últimas décadas del régimen hamidiano, se consolidó en Salónica, con el movimiento Nueva Vida. El término ‘turquismo’ comenzó a ser usado por el grupo *Nueva Vida*, recibiendo influencias del panturquismo, proveniente de Rusia. El

importantes en el desarrollo humano y en la historia. Los turcólogos europeos habían comenzado a descubrir el pasado turco, la gran civilización del Asia Central y el papel de su idioma, cultura e historia (Shaw y Kural-Shaw 1988, 260). De este modo, la conciencia otomana, focalizada de modo importante en la religión, fue cediendo paso, en el seno de la intelectualidad de la etnia dominante en el imperio, a la conciencia turca, en buena parte como consecuencia e imitación de las rebeliones nacionalistas de árabes y cristianos. En esto jugó un papel el reconocimiento de la lengua turca como elemento destacado de la identidad. Para esto fue necesaria la constitución de una intelectualidad turca de diversas procedencias que convergiera en Estambul y que asumiera como elemento común, cultura y lengua, su turquidad.

grupo realizó reuniones donde se discutían las reformas para Turquía, articulándose en torno a dos revistas *La Nueva Revista Filosófica* y *Plumas Jóvenes* (Berkes 1998, 344).

Ahmed Vefik Pacha (1823-1891), nieto de un griego convertido, que conocía bien la producción francesa e inglesa, se transformó en el campeón de las viejas costumbres y modo de vida turco. Se opuso a la occidentalización y al régimen constitucional. Escribió el primer diccionario otomano (Berkes 1998, 315).

León Cahun (1841-1900), novelista, escribió *Introducción a la historia de Asia*, en la cual destacaba la presencia de los turcos. Retrató al turco (empezando por Gengis Khan) como conquistador del mundo y el mayor constructor de imperios de la historia. Destacó la existencia de una raza turania (turca) en Europa que produjo civilización antes de los celtas, germanos y latinos (Berkes 1998, 315). Cahun insistió en el papel de los turcos en la transmisión de elementos chinos hacia la cultura persa y europea. Ello contribuyó a la convicción de que mucho de la historia turca y de sus aportes a la civilización mundial, habían sido ignorados u olvidados (Shaw y Kural-Shaw 1988, 261).

Ahmed Midhat Efendi (1844-1912) fue el primer escritor otomano popular que presentó una detallada historia turca pre otomana, insistiendo en las conexiones con otomanos y su papel en el desarrollo de la civilización mundial. En paralelo, hacía un esfuerzo por descartar toda conexión otomana con la civilización griega. El nacionalismo turco se radicalizó desarrollando un nacionalismo anatolio. Insistió en que la patria real de los turcos era Anatolia y que las anexiones de la Europa del sudoeste del imperio, era lo que había causado la decadencia. En dicho discurso, los campesinos turcos anatólios fueron glorificados como la verdadera fuerza del Estado, destacando al idioma turco como el que debía ser estudiado y practicado para escapar del dominio árabe y persa en el vocabulario y en la gramática otomana. El campesino anatolio se transformó en el foco del sentimiento patriótico, particularmente durante las guerras contra los Estados balcánicos. Anatolia debía ser preservada si la nación Turca quería sobrevivir a los ataques desde el exterior (Ver Shaw y Kural-Shaw 1988, 263).

Niyazi Berkes distinguió, a comienzos del siglo XX (1908 y 1918) la presencia en Turquía, tres tendencias: occidentalismo, islamismo y turquismo. Los occidentalistas, poseían ideas diferentes a las del periodo anterior, pues, a sus ojos, la esencia de la occidentalización debía ser una radical transformación mental y

moral. El gran problema era un proceso mucho más cultural y moral que material, y consistía en dejar de lado el viejo sistema de valores para desarrollar una moralidad nueva, basada en el sistema occidental de valores (1998, 338). Representante destacado de esta línea fue Abdullah Cevdet (1869-1932), uno de los fundadores de la Sociedad Unión y Progreso, quien huyó de Turquía y fundó la revista *Iqtihad*, en Ginebra, transformándose en órgano de los occidentalistas. Su idea era que el problema era de la sociedad en tanto tal, y no sólo del gobierno de Hamid. Los occidentalistas no estaban satisfechos con las reformas ya hechas en el ejército y la burocracia; querían ampliarlas al ámbito del derecho comercial y penal, a la vida familiar y al papel de la mujer en la sociedad. Uno de sus argumentos para explicar la decadencia de las regiones islámicas, era el degradado papel de la mujer en la sociedad. Cevdet escribió en su periódico "la mujer debe tener exactamente los mismos derechos que los varones en lo concerniente a cuestiones familiares, de herencia y otras materias". En la medida que las masas no fueran ilustradas, los Jóvenes Turcos fracasarían. Algunos occidentalistas llegaron a sostener que la religión era el mayor obstáculo para el progreso social de Turquía, y que ella debía ser reemplazada por la ciencia. La revista mostró interés en los movimientos de renovación religiosa en Turquestán, Egipto y la India. Mohammed Abdú fue invitado a publicar allí. Cevdet argumentó: "No existe una segunda civilización; civilización, significa civilización europea" (Citado por Rubiol 2004, 114).

Yusuf Akçura (1876-1933) procedente de Rusia, (tártaro de Kazan, del Volga) estudió en Estambul y luego en París. En el primer trabajo sobre panturquismo escrito por Akçura, enfatizó en el turquismo contra el otomanismo. En 1904, publicó *Tres tipos de política*. Luego, en 1908, un azerbaiyano, Ali Husseinzade, publicó el artículo "Turquización, Islamización, Modernización", donde continuó desarrollando las ideas panturcas. El mayor aporte teórico fue del turco Ziya Gokalp (1876-1924) quien, con su trabajo *Los principios básicos del turquismo*, (1923) representó la fundación ideológica del panturquismo. (Shaw y Kural-Shaw 1988, 262).

En alguna conexión con estos movimientos, se desarrolló el pensamiento jadista, cuya figura principal fue Ismail Gasprinski. Se ocupó de la asunción, en la condición turco-musulmana, de la coexistencia con los demás pueblos del imperio ruso, postulando ideas muy cercanas a las que más tarde formularía N. Trubetskoi. Éste interpretó la historia rusa reconociendo a los turcos

musulmanes como parte integrante de la identidad rusa. Gasprinski, a su vez, debe ser reconocido como similar desde el punto de vista musulmán. En 1896 expresó “Los musulmanes y los rusos pueden hacer sus vidas juntos, lado a lado. Pensamos que, tarde o temprano, los límites de Rusia incluirán a todos los pueblos tártaros. Si Rusia quiere tener buenas relaciones con Turquía y Persia, debería llegar a ser una con el conjunto musulmán oriental, y debería sentarse a la cabeza de las naciones musulmanas y sus civilizaciones, cosa que Inglaterra trata tan persistentemente de hacer”. Las ideas de Gasprinski acerca de que Rusia debía incorporar a los pueblos tártaros, puede entenderse como una idea eurasita.

5.8. Ziya Gokalp, estimado como el mayor sociólogo y filósofo otomano, fue el más importante teórico del **tránsito desde el imperio otomano al estado nación turco, desde lo religioso a lo secular, de lo oriental a lo occidental** (Shaw y Kural-Shaw 1988, 301-302). Gokalp adhirió inicialmente al panturanismo y al panturquismo, para evolucionar al nacionalismo turco. Tuvo contacto tempranamente con los panturquistas que habían emigrado principalmente desde Rusia. Entre éstos, los había occidentalistas e islamistas. Para ellos, el turquismo consistía en que la nacionalidad estaba constituida principalmente por la etnia. Para Gokalp, en cambio, la nacionalidad era principalmente cultura. Lo que los panturquistas querían era revivir las costumbres de los turcos preislámicos. (Berkes 1998, 345). Con el triunfo de la revolución de los Jóvenes Turcos, organizó en Diyarbakir la sección del Comité de Unión y Progreso; participó en el congreso de 1909, donde presentó su propuesta nacionalista turca. Su posición se encontraba a medio camino entre la aceptación y el rechazo de lo occidental: deseaba recuperar las tradiciones de Oriente y aprovechar los avances culturales occidentales, pero sin convertirse en “serviles imitadores”. En todo caso, fue menos occidentalista que Ataturk y que Cevdet. Para Gokalp era importante rescatar la cultura turca y liberarla de los elementos extraños. Evocando a Rousseau, afirmaba que, así como se debía proteger a la naturaleza de la civilización, había que impedir que la cultura turca fuera destruida por la civilización occidental, aunque también debía ser expurgada de elementos nefastos provenientes de influencias nocivas persas y árabes. Era necesario un retorno a los orígenes preislámicos. Proponía la separación de la religión y el Estado, pero defendía un islam

moderado. Otra idea suya, recogida por Atatürk, era considerar al pueblo turco depositario de una identidad nacional olvidada por las elites cosmopolitas de Estambul, lo que conllevaba un cierto rechazo a la capital, una contraposición entre las provincias anatólicas, donde se conservaba la esencia de la cultura turca, y la capital, superficialmente occidentalizada (Ver Rubiol 2004, 113-114). Defendía la igualdad entre hombres y mujeres que, en su opinión, existía en las sociedades turcas preislámicas monógamas, en las que las mujeres, como encargadas de la magia, tenían una posición preeminente y proponía que la más urgente tarea para los turcos consistía en despertarse como nación para adaptarse a las condiciones de la civilización contemporánea. La sociología debía determinar aquello que los turcos poseían y carecían para ser una nación moderna (ver Kadioglu (1996).

6. Re-africanizar la región Sud-Sahariana.

6.1. Se ha visto suficientemente que una de las tareas más importantes emprendidas por la intelectualidad periférica, ha sido la reivindicación de sus pueblos, como etnias o culturas, frente a las descalificaciones sufridas por el discurso del centro. En este marco, se desarrolló una propuesta centralitaria y de defensa de la raza.

El primer libro publicado por un africano con el explícito propósito de reivindicar la raza negra, fue el de J. A. Horton, *Países y pueblos del África Occidental. Una reivindicación de la raza africana*, en 1868. Horton apuntaba a mostrar que una serie de características atribuidas a la raza negra, de tipo biológico o cultural, no son reales y que, en aquellos casos que puedan aplicarse, son meramente circunstanciales. Arma su discurso para refutar a los “antropólogos” que “no son capaces de ver África con calma, quietud y mente desprejuiciada” (1969, 21) o, peor aún, quiénes como Richard Burton, tienen un odio malvado al negro (1969.VI). Su tarea, en consecuencia, consiste en “decir algunas palabras sobre algunos graves errores a los que los hombres de ciencia han llegado respecto a la capacidad del progreso de la raza africana” (1969, 31).

Inició su libro señalando que pretendía probar “la capacidad del africano para tener un gobierno político real e independencia nacional” (1969, 3), afirmación que lo ubicó también como uno de los primeros en poner en el tapete la cuestión del Estado-nación. Sus argumentaciones se articularon a una suerte de nacionalismo,

a la afirmación de la posibilidad de un Estado-nación, y a un cierto panafricanismo, en la medida que se refirió al pueblo africano como conjunto, como cuando señalaba que “el pueblo africano es un pueblo permanente y sufrido” (1969, 69), incluyendo a la diáspora. Es en este esquema donde debe entenderse la creación de Liberia, una muestra de la regeneración de África (1969, 16), un importante paso en el avance de la historia africana (1969, 20) en la medida que “las naciones de África Occidental deben vivir con la esperanza de ocupar una posición importante en la historia del mundo, y tener una voz en el concierto de las naciones” (1969, 61).

Horton pensaba, sin embargo, que esta posición en la historia mundial se encontraba todavía muy distante. Sostenía que el negro poseía potencialidades no desarrolladas aún y, puesto que era “imposible para una nación civilizarse a sí misma”, proponía que la civilización debía continuar trayéndose desde fuera (1969, 175), de Europa y América. La posición de Horton, más elaborada que la de otros, empalmó con una trayectoria eidética acerca de la civilización como importación, constituida ya varias décadas antes que él.

6.2. La cultura africana y la raza se pensaron, en ocasiones, como “personalidad africana” y ésta fue considerada un hecho y un deber. Se ha visto cómo se fueron formulando una serie de principios a nivel racial, cultural e histórico, que tendían a afirmar la validez de lo africano. Quien realizó una reflexión de mayor vuelo teórico, a la vez que fijó el concepto más fuerte de “personalidad africana”, fue Edward W. Blyden⁵¹.

⁵¹**La importancia de los intelectuales caribeños para el pensamiento africano**

Blyden es el primero de los pensadores caribeños que han marcado el pensamiento africano. No existe otro caso, en el mundo periférico, de importancia tan grande de una región respecto de otra, especialmente, teniendo en cuenta la pequeñísima cantidad de la población caribeña. Se encuentran en primera línea de importancia, además de Blyden, Frantz Fanon, Marcus Garvey y Walter Rodney. Con menos relevancia que ellos, puede citarse a Clyve Thomas, A. Césaire, George Padmore, Arthur Williams. En tercera línea: Eric Williams, G. Lamming, C.R.L. James, Stokely Carmichael. Dereck Walcott no ha sido leído como pensador. Es curiosa la poca importancia en África de autores haitianos que, sin embargo, han tenido algún reconocimiento en América Latina: A. Firmin, J. Price Mars, R. Depestre, G. Pierre-Charles. Fidel Castro y Ernesto Guevara curiosamente han sido casi sólo recogidos por el pensamiento político-militar lusófono. Es curiosa también la bajísima presencia de brasileños, aunque Gilberto Freyre tuvo algún impacto en Cabo Verde, Paulo Freire en Guinea Bissau, Angola, Mozambique y otros lugares y F. H. Cardoso

Los numerosos rasgos identitarios del pensamiento de Blyden adquieren sentido a partir de una idea básica: las razas han sido creadas con la misión de realizar aportes específicos a la humanidad, confluyendo en una civilización universal. En razón de esto, la raza negra debe evitar la copia de los modos de ser de los europeos y forjar un modelo propio que exprese su aporte. Dirigiéndose a los africanos cristianos y de costumbres occidentalizadas, argumentaba: “Su primera deuda es ser ustedes mismos”, asumir que son africanos y no europeos, para contribuir al completo desarrollo y bienestar de la humanidad (citado en Spitzer 1972, 110). Desarrolló esta idea señalando que, “en los asentamientos europeos de la costa, son visibles los melancólicos efectos del fatal contagio de un mímico europeísmo espurio”. Pero ha sido el inhóspito e inexorable clima el que ha evitado que “esta seudo civilización llamada ‘progreso’, se expanda hacia el interior”. De hecho, en esas regiones “Las tribus todavía retienen su simplicidad y permanecen naturales” (1887, 400). Para Blyden, la auténtica personalidad africana residía más bien en esos pueblos del interior que en los occidentalizados de la costa, pero ello no quitó que caracterizara aspectos de los pueblos aborígenes como “paganismo con todos sus horrores y abominaciones” o de “existencia salvaje y bárbara” (citado en Spitzer 1972, 111)

El africano debía estar en comunicación con su pueblo para mantener su cultura, pues ésta no emanaba simplemente de la condición física, sino que se gestaba socialmente. En 1896 escribió que “al estudiar en Europa, el africano se encuentra alienado de sí mismo y de sus compatriotas. No es un africano ni por sus sentimientos ni por sus objetivos. No respira África a través de las lecciones que se le imparten. En éstas no trasciende el olor a la tierra africana: todo es Europa y europeo” (*Correspondance*, Lagos 1896, citado en Diagne 1982, 145). En 1908 publicó *Vida y costumbres africanas* donde expone otra dimensión de lo identitario. “Es en la familia, que en África está en todo, donde se halla la unidad básica de la sociedad”, se halla en el uso en la tierra y el agua comunales y en la vida social comunal. “Ésta es comunista o cooperativa. Todos trabajan para cada uno y cada uno para todos.

algo en Tanzania, Kenia y Senegal. Mayor ha sido la recepción y reelaboración de los afro-usamericanos: M. Delany, A. Crummell. B. T. Washington y sobre todo W. E. B. du Bois. Esto muestra la significación de la cuestión racial y del planteo racial de los problemas, para el pensamiento africano y negro en general.

Esto no lo pueden entender los colonos liberianos que funcionan de modo individualista” (citado en Jaffe, 1988, 121). Por cierto, Blyden no fue el único en pensar que el africano educado se estaba enajenando de su pueblo. Kufileh Tobohku, un discípulo suyo (o quizás pseudónimo del propio Blyden), argumentó que “hemos recibido una educación y una civilización que ha instalado en nosotros un elemento de duda respecto a nuestra capacidad y destino” haciéndonos “indiferentes a nuestra propia originalidad” (citado por Spitzer 1972, 113).

Por su parte, John Davis (quien cambió su nombre a Orishatukeh Faduma) sostuvo en *Avances y retrocesos del trabajo misionero en África. Por un testigo*, de 1895 (citado en Paracka 2002, 4), que “eso que los africanos necesitan, y lo que todas las razas primitivas necesitan, no es aquello que las desnacionalizará o desindividualizará, no lo que las suprime de la existencia, sino lo que Dios ha querido, creando la variedad de razas”. A partir de estas ideas, ha dicho Leo Spitzer, otros autores intentaron explicar los problemas africanos como consecuencias de la perversión de la verdadera personalidad racial africana por la europeización, llegándose a hablar de la “degeneración de los negros civilizados de África Occidental” (Spitzer 1972, 112). La posición identitaria radical llegó a invertir el discurso de quienes habían propuesto la civilización como evangelización con el fin de occidentalizarse, para ser como los del centro. La noción de regeneración africana perdía entonces su carácter “cristianizador” y civilizador” para transformarse en re-africanización. Para los identitarios, paulatinamente la tarea ha sido re-africanizar al continente. Esta re-africanización asumió formas distintas, para unos, como Blyden era “negrizar”, para otros, como Jacobus Du Toit, era “afrikandizar”.

6.3. Los planteamientos en defensa de la capacidad de creación cultural de l@s african@s y/o de la validez de esta producción, fueron continuación y corolario de los planteamientos acerca de la defensa de la raza o la humanidad y se realizaron sobre la base de razonamientos relativamente complementarios. El primero de tales razonamientos se refería a la decadencia actual de los africanos, aunque poniendo en relieve la existencia de un pasado glorioso en que se produjeron grandes obras, cumbres de la cultura humana. El segundo argumento era que África ha generado y conserva valores que el centro o nunca tuvo o ha perdido; el tercero, afirmó la validez de muchas costumbres africanas diversas

u opuestas a las del centro, en razón del buen criterio, particularmente como adaptación exitosa al medio natural; por último, se defendió la legitimidad de algunas costumbres como simples opciones derivadas de la peculiaridad de los pueblos, no necesariamente mejores ni peores que las de otros, pero tan legítimas como aquellas. Este género de argumentos ha llegado a ser motivos muy típicos del pensamiento de las regiones periféricas (ver Conclusión general de este trabajo).

Se ha visto en páginas anteriores que P. D. Boilat concebía al África de su tiempo como “bárbara y salvaje”, pero recordaba que había tenido “su tiempo de gloria y prosperidad”. Este tiempo, marcado por grandes ejemplos de cultura como fue con Agustín, Tertuliano, Cipriano -destacados como “las primeras luces del mundo”- concluyó con la llegada del islamismo, que condujo a la región a la servidumbre y la corrupción (1984, 231-32). Esta misma argumentación fue seguida por otros autores. Horton se refirió al grandioso pasado africano de modo que su cultura había sido la nodriza de la ciencia y la literatura de la cual habían bebido Grecia y Roma; Blyden vio en los constructores de las pirámides a los antepasados de los africanos de su tiempo, por ello había rasgos africanos en la Esfinge, y afirmó que los africanos llevaron la civilización a Grecia; y Charles Marke, por su parte, sostuvo que los antiguos egipcios eran africanos negros (Ver Spitzer 1972, 120-121).

El segundo argumento, relativo a que África poseía valores que el centro no tuvo o había perdido, fue continuación o corolario de lo anterior. África, por su cercanía con la naturaleza, por el comunalismo, por el sentido familiar, por su religiosidad, poseía una superioridad moral que debería ser aportada a toda la humanidad (ver July 1964, 78-79).

Con respecto al argumento del buen criterio o del sentido común, la “Sociedad para la reforma del vestuario” argumentaba la necesidad de abandonar algunos atuendos europeos por parte de los africanos, puesto que era necesario, en climas tan cálidos, permitir la libre circulación del aire por el cuerpo. Algunos vestuarios europeos, afirmaba, eran nocivos para la salud. En este sentido debe ser interpretado el texto siguiente aparecido en el *Sierra Leonean Weekly News* de enero de 1901: “Si la Naturaleza exige la continuación de las costumbres domésticas y sociales de los nativos como precio para la preservación de la raza en estos climas, el precio debe obviamente pagarse o la extinción llegará”.

El último argumento fue el que permitió un desarrollo teórico más elaborado. Los africanos tenían derecho a costumbres diferentes no por ello inferiores, sino que correspondían a la individualidad de ese pueblo, lo que, de una parte, era una especie de mandato divino: hacer un aporte desde su cultura y, de otra, era simplemente una consecuencia de su historia. A partir de este argumento de impronta herderiana, se elabora una propuesta identitaria con amplias repercusiones para la vida cotidiana y política, para la educación y la religión. Sin duda fue Blyden el mayor ideólogo de esta posición. En esta idea, por otra parte, se afirmó un amplio trabajo nativista, de recuperación de la cultura autóctona. Ello se dio por todas partes, aunque no coordinadamente, permitiendo la aparición de una literatura de tema africano que se desarrolló tempranamente en los espacios lusófonos, particularmente en Cabo Verde. Este nativismo no produjo, sin embargo, obras importantes en el terreno de las ideas. Se trata de una sensibilidad donde germinó un protonacionalismo, pero no un pensamiento nacionalista.

6.4. La reflexión identitaria fue parte de un movimiento más amplio de interés por la trayectoria cultural de los africanos. Unos se interesaron en ella con intención utilitaria: para civilizar-cristianizar mejor; otros, para re-africanizar, otros para realizar fórmulas intermedias. Cuestiones como los estudios sobre las lenguas, la sabiduría (refranes, adivinanzas, leyendas, etc.), la recuperación del vestuario, de las artes y artesanías e, incluso, de los nombres propios, fueron elementos que enmarcaron una reflexión teórica sobre la personalidad y la educación.

El reemplazo de nombres europeos o el agregado de nombres africanos, fue uno de los movimientos más interesantes de recuperación identitaria. Numerosas personas del África Occidental que habían sido bautizadas cristianamente en el marco de las misiones y, que como re-cautivos, habían perdido sus nombres nativos, decidieron reemplazar aquellos que les habían sido dados por los misioneros o agregar a éstos alguna denominación africana. El ya citado Kufileh Tubohku, defendía que William Davis hubiera decidido llamarse, en adelante, Orishatukeh Faduma, diciendo que “aquellos que han censurado a Faduma por cambiar un nombre con el cual ha sido conocido desde su nacimiento, deben recordar que cada uno de nuestros Padres Negros Liberados ha tenido un nombre dado en su tierra natal por el cual ha sido conocido desde su nacimiento hasta el

momento de su llegada a la tierra de su exilio. Él tenía un nombre lleno de sentido que preservaba su individualidad tribal o racial. Cuando fue transportado por el funesto tráfico de esclavos a esa tierra, su nombre fue cambiado por otro extranjero vacío de significado e insignificante para él. Es de una profunda y crasa ignorancia pensar que un hombre que debe civilizarse debe abandonar todo lo que posee y es natural para él, cambiándolo por lo que es extranjero y no natural (citado por Spitzer 1972, 113-114).

Otra manifestación importante fue la reforma del vestuario. En Sierra Leona (1887), se creó la Sociedad para la Reforma del Vestuario, agrupando a importantes personalidades de la elite ilustrada cristiana. Ésta denunció la existencia de lo que se denominó “la religión de la levita y el gran sombrero”, que asociaba vestuario europeo a civilización. Esta sociedad pretendía también ocuparse de otras cuestiones y, en la idea de generar progreso social, quería ser el lugar de encuentro para todos quienes desean “una existencia nacional independiente para África y para el negro” (*Methodist Herald* 21-12- 1887, citado en Spitzer 1972, 115). La recuperación del vestuario africano era cuestión de identidad y cuestión de salud, argumentándose que los atuendos europeos eran inoportunos para el clima africano⁵².

⁵²**El vestuario, las apuestas y el juicio del futuro.** La Sociedad para la Reforma del Vestuario es un caso de excepcional interés para entender el carácter del movimiento identitario westafricano, que se produce en el seno de la comunidad y la red de los intelectuales sáros y liberianos. Este movimiento identitario es el más radical del mundo en su época, además de ser muy original y poseer un pensamiento muy elaborado. Por cierto, ello no asegura que haya sido la manera correcta de pensar el África, en relación a la futura felicidad de su pueblo. La intelectualidad periférica de la época, en África y fuera del continente fundó muchas otras agrupaciones, con objetivos parecidos o muy diversos. En el África austral se fundó en los 1870s la Sociedad de los Verdaderos Afrikanders a la que se ha hecho referencia, en 1884 la Asociación para la Educación de los Nativos, guiada por Elijah Makiwane y en 1895 la Sociedad para el Progreso de los Sudafricanos, liderada por Solomon Plaatje, que se proponía cultivar en uso del idioma inglés, que es extraño a los africanos y ayudarse mutuamente, por la honesta y razonable crítica, en la lectura, la composición inglesa y otras tareas

(www.anc.org.za/ancdocs/history/people/plaatje, p 1).

En Japón, por ejemplo, se fundó en 1873, la Meirokusha (“Sociedad del año 6”, de la época de Meiji) en la que participó Fukuzawa Yukishi. A mediados de los 80s se fundó la Sociedad de los amigos del pueblo, cuyo inspirador fue Totukomi Soho. En 1887 ésta comenzó a publicar *El amigo del pueblo*. Este medio de comunicación, de orientación modernizadora-occidentalista, se destacó por sus críticas a propuestas como las de Fukuzawa, que habían querido mantener

cierto equilibrio entre lo japonés y lo occidental. Totokomi argumentaba que se había querido tomar los aspectos materiales de Occidente, pero no su espíritu, pretendiendo que era posible aprender cosas modernas y prácticas, conservando una moral feudal. Para ser exitosos en la modernización, los japoneses debían rechazar su pasado de manera completa para asumir los aspectos materiales y espirituales de la civilización occidental (Varey 1980, 174). En Corea, en 1896, se fundó el Club de la independencia para proteger la soberanía nacional, la reforma política y elevar el nivel social y cultural del pueblo. Sus actividades deberían propender sobre todo a la independencia de los individuos y de la nación (Nahm 1996, 191). Por otra parte, en 1885 se creó el Indian National Congress y en 1894 el Indian Natal Congress por M. Gandhi. En las últimas décadas del XIX se fundaron numerosas organizaciones por una intelectualidad que se encontraba inmersa en la disyuntiva de ser como/ser diferentes al centro. Se ha visto que las respuestas fueron diversas y que los énfasis todavía más. Ahora bien, si al parecer no hubo otras que se abocaran al tema del vestuario como clave, hubo en América Latina, China y Japón consideraciones sobre el cuerpo y el vestuario que aludían a la occidentalización-modernización por una parte y a la identidad por otra. En América Latina el vestuario occidental y autóctono había sido puesto en la disyuntiva tempranamente por D. F. Sarmiento, quien había señalado en el frac y el poncho la oposición entre civilización y barbarie. José Martí, por su parte, años más tarde, llamaría a hermanar la vincha y la toga. En China y Japón además del vestuario se trató del cuerpo: cortarse la coleta y, en el caso de las mujeres, terminar con la reducción de los pies, en China. J. Spence ha señalado que, entre los numerosos estudiantes chinos en Japón en los primeros años del siglo XX, había muchas jóvenes. Señala que, aunque algunos chinos “revolucionarios” llevaran todavía sus concubinas de pies atados para Japón, muchas jóvenes independientes estaban, con el apoyo de sus padres y hermanos, desatando sus pies y luchando por obtener una educación adecuada. Ellas encontraban apoyo moral y social en hermandades que prometían abrigo y ayuda económica si permanecían solteras, había también grupos de hombres que se comprometen a casarse con mujeres de “pies grandes” (Spence 1996, 243). Años más tarde Gandhi asumiría, en su propuesta identitaria e independentista, los atuendos indios, rechazando la ropa de abogado inglés que había llevado hasta entonces. En América Latina, el movimiento más importante en este sentido, se dio en los 1970s con la costumbre de vestir de forma “artesa” (abreviatura de artesanal), es decir, utilizando prendas, motivos, materiales e incluso una forma de portarlos, inspirados en los pueblos indígenas. Estas discusiones y estas agrupaciones creadas por las intelectualidades, fueron maneras distintas de apostar al futuro, al futuro del grupo y al futuro de los pueblos. Blyden y otros en este deseo de afirmar el vestuario y costumbres africanas dejó de lado otras posibilidades. La apuesta cultural de la elite sierraleonesa significó dejar de lado la ciencia, la tecnología, el pensamiento laico, la formación de estudiantes en el extranjero, la creación de una maquinaria de guerra u otros objetivos que se propusieron otros periféricos. Hacia el 2000, en diversos indicadores Sierra Leona aparece entre los cinco países más bajos del mundo. La opción para reformar el vestuario fue la opción por no construir un ferrocarril o por no alfabetizar.

Dentro de este movimiento, aquello que tiene mayor interés para el estudio de las ideas fue la valoración de la trayectoria filosófica o, más ampliamente, cultural, de los pueblos africanos. Por ejemplo, Boilat había exaltado la existencia de una filosofía oral. Pero más allá de la exaltación o condenación de ésta, existió de hecho un movimiento de recuperación. Probablemente el más importante entre los múltiples autores fue A. B. C. Sidthorpe, quien escribió sobre la historia y la geografía de Sierra Leona y otros territorios, entregando abundante información sobre cultura y costumbres. Durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, los periódicos de Westáfrica publicaron, además de los trabajos de Sidthorpe, otros artículos relativos a la vida y costumbres de los pueblos. Estos trabajos tuvieron diferentes orientaciones sirviendo algunos de ellos como argumento o pretexto para mostrar la capacidad de los africanos para crear instituciones y para autogobernarse. Fue también el caso, ya en 1903, de los escritos de otro importante pensador, J. E. Casely Hayford.

6.5. Desde 1870 en adelante, las ideas sobre la creación de instituciones africanas o, más propiamente, la africanización de iglesias y universidades, fue una de las formas de constitución del africanismo y del identitarismo. En esto como en otras cosas, coincidieron algunos pensadores africanos con usamericanos negros e incluso, con algunos ingleses.

Henry Venn, que dirigió la Church Missionary Society en África Occidental británica entre 1842 y 1872, afirmó, en 1851, que el objetivo de la misión era la “instalación de una iglesia nativa, bajo pastores nativos con un sistema autofinanciado” (Venn 1851, citado por Hanciles 1997, 2). En otro texto de 1868, llamaba al clero a “estudiar el carácter nacional del pueblo en el cual trabajan y a que muestre el mayor respeto a las peculiaridades nacionales (...) permitan que se organice una iglesia nativa (...), la posición apropiada del misionero es la de un externo a la Iglesia nativa” (citado en Jaffe 1988, 118).

En relación con este pensamiento originado entre el propio clero europeo, va afirmándose el “etiopismo”, uno de cuyos más importantes representantes fue James Johnson. El etiopismo, una de las ideologías más propiamente africanas, se inspiró en la frase bíblica “Etiopía tiende sus manos a Dios”. La interpretación de esta frase sirvió como fundamento para afirmar la conversión del continente a la fe cristiana y, más allá, a la privilegiada posición de

lo africano en el cristianismo. Esto permitía, según los casos, avanzar en la defensa de las capacidades y peculiaridades africanas o en la necesidad de un clero africano, así como una liturgia y, por cierto, una gestión independiente del poder europeo así como, en ocasiones, una posición antieuropea⁵³.

James Johnson fue uno de los fundadores del etiopismo. Hacia fines de los 1860s y comienzos de los 70s postulaba que el objetivo de la cristiandad africana era hacer que África fuera capaz de “tomar su lugar con las naciones más cristianas, civilizadas e inteligentes de la tierra”. En torno a nosotros “no vemos nada que podamos llamar lo propio nuestro, nada que muestre una capacidad nativa independiente, exceptuando esta joven institución de Pastoral Nativa”. En consecuencia, afirmaba la necesidad de avanzar hacia una iglesia africana, cuya independencia fundamentaba en el “conocimiento que somos una raza independiente, que existe bajo circunstancias peculiares y que posee características peculiares”. Esto era contradictorio con “la dirección proveniente de iglesias extranjeras, que las lleva a seguir sus propias circunstancias locales y que difícilmente pueden generar expectativas de que podamos seguir lo propio nuestro en sus detalles”. En tal dirección pronosticaba “el uso de nuestra propia liturgia y cánones”. Junto a esto proponía transformar el Fourah Bay College en una universidad africana (ver Hanciles 1997, 23). El parentesco con la obra de Blyden es manifiesto, ambos trabajaron en el periódico *Negro*.

Unos diez años más tarde, como Presidente del Colegio (College) de Liberia -que se transformaría en la universidad de ese país-, Blyden planteó que “un Colegio en África Occidental para la educación de la juventud africana por instructores africanos, bajo un gobierno cristiano conducido por negros, es algo único en la

⁵³**Religión propia.** El etiopismo fue una formulación radical en torno a la necesaria creación de iglesias, creencias o liturgias cristianas que llevaran el sello de lo africano, como etnia-cultura. Esta sería la manera de africanizar el cristianismo. La búsqueda de religiones propias o apropiadas ha estado presente en otras regiones, no sólo en el sentido de preservar, defender o desarrollar las de trayectoria ancestral, sino también la búsqueda de adecuación de la religión cristiana. Es el caso del chileno Francisco Bilbao (1823-1865) quien propone la necesidad de un “evangelio americano”, aunque comprendiendo en ello un conjunto de creencias o dogmas más allá de la religión, como también es el caso del bohemio Frantisek Palacky (1798-1876) quien “sugirió la creación de una nueva religión bohemia (o checa), una religión de la humanidad, en un sentido análogo al mesianismo católico, romano-polaco” (Górski 1994, 13).

historia de la civilización cristiana". Pensaba que un criterio clave debía ser que la civilización de la población no tocada por la influencia extranjera, no afectada por hábitos europeos, no debe ser organizada de acuerdo a patrones extranjeros, sino que debe organizarse de acuerdo a la naturaleza del pueblo y del país. El Colegio es sólo un instrumento que contribuye a la realización de nuestro trabajo regular orientado no sólo hacia fines intelectuales, sino por propósitos sociales, por obligaciones religiosas, por objetos patrióticos, por desenvolvimiento racial" (Blyden 1887, 82-83).

Simultáneamente, se estaban generando ideas de independencia o autonomía política. James Horton propuso en 1868 el paulatino autogobierno por parte de los westafricanos, quienes poseían "capacidad para un real gobierno político e independencia nacional" (Horton 1969, 3). Esto, por lo demás, se encontraba en acuerdo con la historia política de los pueblos originarios de la región, quienes habían practicado formas elaboradas de gobierno tanto monárquicas como republicanas (1969, 3-4).

6.6. Entre otros, se escribieron durante la segunda mitad del siglo XIX, dos textos muy importantes y claramente opuestos acerca de la educación de los jóvenes. Estos fueron escritos por P. D. Boilat y E. W. Blyden. Boilat, con una propuesta eminentemente centralitaria y Blyden con una identitaria, representan dos posiciones respecto a la educación, y dos maneras de concebir el futuro de sus sociedades. La propuesta de Blyden alimentó buena parte del discurso africano posterior, aunque probablemente las prácticas del quehacer educacional letrado se orientaron más por las ideas de Boilat. **Blyden formuló su discurso sobre educación en conexión con la personalidad africana, la recuperación de la cultura, la búsqueda de instituciones propias que van convergiendo (o son parte) de un conjunto de reflexiones donde se inserta el tema de la educación.** En un texto relevante por la claridad, la elaboración y la originalidad, Blyden, como presidente del Liberian College, formuló una propuesta de educación africana para los africanos. Se trataba de *Objetivos y métodos de una educación liberal para los africanos*, de 1881. Pensaba que el Colegio debe seguir las exigencias de la nación y de la raza, aunque, argumentaba, las propuestas son provisorias en razón de que "cuando avancemos hacia el interior de África y lleguemos a ser uno con las grandes tribus del continente", las formas de la religión, la política o la

escuela, “deberán tomar la forma que el genio de la raza les prescriba” (1887,82).

“Lo establecido hasta ahora en educación ha seguido los patrones europeos o usamericanos, pero la experiencia ya sugiere algunas modificaciones en relación a las circunstancias peculiares, si el objetivo de toda educación es asegurar crecimiento y eficiencia, para hacer que un hombre alcance todo aquello que sus dones naturales le permiten. Pero el negro, que por cientos de años ha vivido con razas cristianas y civilizadas no ha recibido algo como una educación correcta para producir respeto de sí mismo y aprecio de sus capacidades” (1887, 85).

Decir que esta educación había sido inadecuada, era poco. Blyden precisaba que esta educación de criterios “copiones e imitadores” no sólo es incompatible, sino que destructiva del respeto a sí mismo del negro (1887, 88) pues, en los libros utilizados, se hace referencia constante a las características físicas y mentales superiores de la raza caucásica (1887, 89). Se ha utilizado indiscriminadamente una literatura extranjera y no debe olvidarse que existe toda una producción que ha sido inventada para la degradación y proscripción del negro. Citó, a este respecto, los casos de Shakespeare, Gibbon y Milton, entre otros (1887, 95). Argumentaba que no son obras con las cuales la juventud africana deba ser entrenada. La raza negra, o cualquier otra, no puede avanzar con los métodos de otra raza, sino con los propios y eso es lo que debe hacer el africano (1887,89). “Incluso determinadas cosas que han producido un gran avance en Europa, pueden ser negativas para nosotros” (1887, 91). El camino que ha conducido al éxito a los anglosajones no es el que debe conducir al éxito al negro (1887, 97).

Esto llevó a Blyden a denunciar un tipo de quehacer cultural en el cual “estamos tragando sobredosis de cultura europea” y con relación a ello es que existen personas que piden más y más emigración desde América para que esta cultura extranjera penetre lo más posible hacia el interior de África. Por tratar de avanzar con los métodos de otra raza frecuentemente luchamos contra nosotros mismos. De este modo, el discurso de Blyden se orientó a denunciar y a generar alternativas a la imitación (1887, 107), proponiendo que para el progreso de Liberia y para la recuperación de África, debía crearse un modelo educacional que hiciera conocer los idiomas africanos y el árabe, que recibiera la inspiración y las nuevas ideas de las tribus del interior, que cultive las matemáticas (1887, 97ss); es decir, un modelo alternativo al

inspirado en la cultura europea moderna que había denigrado al negro.

6.7. El sentimiento nativista afloró durante la segunda mitad del siglo XIX en África Occidental y Sur, en el seno de grupos anglo, luso, afrikander e, incluso, francoparlantes. Los movimientos nativistas conllevaron, en algunas oportunidades, la recuperación de idiomas africanos, cosa que permitía asumir cierta identidad africana a personas de trayectorias culturales mestizas u occidentalizadas. El reivindicacionismo lingüístico como parte del nativismo, permitió la aparición del pensamiento proto nacionalista e, incluso, nacionalista propiamente tal, como en el caso de J. S. du Toit. Pero el problema del idioma no siempre apuntó en el sentido de *ser nosotros mismos*, sino también hacia *ser como el centro*. Es el caso de quienes reivindicaron el uso del inglés como la lengua de la civilización.

El pensador que alcanzó la formulación “nacionalista” más nítida -en el sentido tradicional del término en la región sudafricana en la época- fue el sudafricano Stephanus Jacobus Du Toit. La lengua afrikaans, según él, era la clave de la constitución de la nación afrikander. Fue el campeón del identitarismo por la vía de un idioma que otorgara unidad y diferencia. Para esto escribió una gramática, una historia nacional, y creó, en 1876 el periódico *El patriota afrikander*. El grupo fundado por él, la Sociedad de los Verdaderos Afrikanders, postuló además el establecimiento de pequeños bancos, el boicot a los comerciantes extranjeros y mayores fondos para la educación holandesa.

Como prácticamente todos los pensadores sudafricanos del siglo XIX que se expresan en lenguas de raíz europea, Du Toit parte de una visión providencialista. La nación sudafricana es creación divina. Dios ha juntado miembros de procedencias nacionales diversas (aunque se refiere sólo a los europeos) dándoles un idioma común. Dios, junto con reunirlos, les ha entregado una misión que tiene dos dimensiones: por una parte, conservar su libertad, particularmente frente a las ambiciones de los imperios europeos; por otra, cristianizar y civilizar a los infieles⁵⁴.

También Alexander Crummell se ocupó de la relación entre lengua y nación, aunque argumentando de manera diferente a la de Du Toit. Refiriéndose a Liberia, sostuvo que el idioma inglés era

⁵⁴ <http://wesley.nnu.edu/DACB/DACBCDFILES/stories/southafrica>

clave para la construcción de la nación. Piensa que posee una capacidad de guardar y expresar las constituciones, que son elementos esenciales del libre gobierno y las principales garantías de la libertad personal. Crummell considera que el idioma inglés y la libertad son aportes de los afrosamericanos a África.

6.8. El pensamiento panafricanista, a medida que acumulaba planteamientos, fue evolucionando sin renunciar a elementos anteriores sino incorporando otros nuevos que pasaban a ser distintivos de cada etapa, es decir, no se realizó como negación de las etapas anteriores sino como su ampliación. **El panafricanismo de primera generación⁵⁵, formulado hacia 1900 por Henry S. Williams y F. Peregrino, se estructuró a base del principio de defender a los negros del mundo** de todas las formas de abuso y explotación.

En 1900, en Londres, el abogado trinitario Silvester Williams organizó el primer Congreso Panafricano, en el cual se apuntó a generar una conciencia o solidaridad pannegrista más allá de las fronteras coloniales y continentales, así como protestar contra el acaparamiento de las tierras comunes de los indígenas por parte de los europeos en África. Ese mismo año, Williams y un ghanés que había vivido en USA alrededor de una década, F. Z. S. Peregrino, se trasladaron al África del Sur. F. Peregrino ligó su panafricanismo con la trayectoria del pensamiento filosófico y teológico del siglo XIX, especialmente con la obra de E. W. Blyden y con el etiopismo. A través de su periódico dio a conocer a figuras del pensamiento negro y africano.

El etiopismo se había desarrollado desde mucho tiempo antes como un proyecto de independencia de los cristianos negros respecto de la tutela de las iglesias manejadas por los blancos. Esto se fue formulando tanto en América como en África. A comienzos

⁵⁵**Otros panafricanismos.** El de segunda generación, formulado hacia 1920 por W.E.B. Du Bois, consistió en articular a los negros del mundo con el objetivo de obtener la igualdad de derechos. El de tercera generación, sin renunciar a lo anterior sino para completarlo y realizarlo, se propuso la independencia de los pueblos africanos de la tutela colonial. Quienes formularon esta versión fueron principalmente George Padmore y Kwame Nkrumah, durante los años 1940, alcanzando su cristalización en el Congreso Panafricano de Manchester en 1945. Pronto habría, a comienzos de los 1960s, una nueva versión: un panafricanismo de cuarta generación, formulado por K. Nkrumah y que apostaría a la unidad de los estados del continente africano para luchar contra el neocolonialismo y construir el socialismo africano.

del siglo XX se produjo una innovación en este planteamiento que consistió en la hibridación entre etiopismo clásico y pan negrismo. Dicho de otra manera, los panafricanistas concibieron la necesidad del etiopismo y éste se fue transformando en una suerte de ideología de la coordinación intercontinental de los negros, proceso que había sido ya iniciado por Blyden. Peregrino quiso potenciar este proceso, viendo las posibilidades de relación entre los cristianos africanos y la Iglesia Metodista Episcopal Africana, de USA.

6.9. J. E. C. Hayford ha sido probablemente el primero que ha reflexionado sobre el “pensamiento africano”, construyendo una trayectoria de este. En la presentación que redacta en 1905 al libro de Blyden *West Africa Before Europe*, describía al autor como “universal, cubriendo la raza entera y la totalidad del problema de la raza”, en comparación con los usamericanos Booker T. Washington y W.E.B. Du Bois, que eran sólo provinciales, es decir, se ocupaban de aspectos parciales. Por su parte, Blyden intentó “revelar en todas partes al africano en tanto que si mismo” y su lugar “en la economía (el orden) del mundo” (Hayford 1905, i). Confrontó la escuela afroamericana de pensamiento -que busca intelectual y materialmente mostrar que el negro tiene un lugar en el progreso definido por el hombre blanco- con la “escuela africana de pensamiento”, representada por el Dr. Blyden, donde el negro está comprometido en una tarea sublime: “el descubrimiento de su verdadero lugar en la creación de acuerdo a líneas naturales y racionales” (1905, ii).

Pensaba Hayford que en ese momento Blyden era el primer pensador de esta escuela, líder entre los líderes del pensamiento aborigen africano y era quien estaba mostrando la manera según la cual debía actuar la raza, en una palabra: “Hombre conócete a ti mismo” (1905, iii). Años más tarde, en 1911 en *Ethiopia Unbound (Etiopía-África desatada)*, Hayford reprodujo los mismos textos que ya había publicado sobre Blyden, pero les agregó mayor desarrollo. Planteaba entonces que la tarea de Blyden consistía en conducir a los africanos hacia el respeto de sí mismos por medio del descubrimiento de su verdadero lugar en la creación, según líneas naturales y nacionales (1969, 163-4). A partir del trabajo de Blyden, puede igualmente mostrarse a los africanos de América aquellos primeros principios y las primeras concepciones originales y raciales a las que deben acudir como fuente para abreviar su alma (1969, 165). Se formula aquí una confrontación

importante con el pensamiento de los usamericanos negros que se habían pensado como salvadores de África. Hayford planteaba con mucha fuerza, en oposición con B. T. Washington y W. E. B. Du Bois, que eran los africanos quienes debían salvar a los usamericanos negros, quienes estaban perdiendo su alma en la medida que olvidaban el contacto con el pasado de su raza (1969, 172). En definitiva, planteaba que el africano en América estaba cometiendo suicidio nacional (1969, 173).

En la región sudafricana, una tarea parecida a la que Hayford había emprendido, estaba llevando a cabo F. Z. S. Peregrino poniendo en relieve a las figuras importantes del pensamiento africano y afro americano, y reconociendo en dicho marco la trayectoria de Blyden entre otros⁵⁶.

6.10. Si durante la segunda mitad del siglo XIX diversos autores se ocuparon de la reivindicación de los africanos ante las acusaciones de inferioridad racial (J. A. Horton, E. W. Blyden y otros), en las primeras décadas del XX esto perdió significación al darse **mayor énfasis al reivindicacionismo frente a las acusaciones de inferioridad cultural y barbarie**. La reivindicación cultural fue lo más elaborado teóricamente entre los temas abordados por los pensadores africanos de la época. Los desarrollos realizados en estos años, particularmente en el caso de Hayford, fueron herederos de los planteamientos de Blyden que, por lo demás, continuó produciendo hasta su muerte, en 1912. La de Blyden fue la propuesta identitaria más importante a nivel mundial durante el siglo XIX.

Para Hayford la identidad se halla ligada a la cuestión del respeto: auto respeto y respeto recibido de los otros, pues, tener identidad y expresarla, genera respeto. Refiriéndose a las instituciones políticas de los ashanti, Hayford destaca que su evolución hacia el gobierno representativo -una expresión de la cultura de ese pueblo- debía suscitar respeto y consideración (1903, 14). Por otra parte, cuando afirma la necesidad de recuperar las costumbres cotidianas de los africanos, renunciando a la copia

⁵⁶**Hacer la historia del pensamiento y la cultura.** Algo similar ocurre en América Latina en las primeras décadas del siglo: también se está intentando la redacción de historias del pensamiento y la literatura a nivel nacional y más allá. La historia de la literatura peruana escrita por José de la Riva Agüero, la historia de la literatura argentina de Ricardo Rojas, el ensayo sobre filosofía en América latina de Francisco García Calderón son pruebas de ello. La tarea cartografiadora es una manera de hacerse cargo de la trayectoria cultural.

servil de los modos occidentales de ser, pensaba que ello ganaría el respeto hacia los africanos (1911, 175).

El vasto movimiento de recuperación de expresiones culturales que se había iniciado décadas antes y que se mantuvo durante todo el siglo XX, se asoció, en este período, al deseo de probar que las culturas africanas son civilizaciones y no manifestaciones de barbarie. Esto es utilizado como argumento para fundamentar la lucha por los derechos a la participación política o al voto. A Hayford le interesaba particularmente mostrar que las costumbres de los fanti y los ashante posean numerosas características, especialmente respecto del tema de la tenencia y herencia de la tierra, que debían ser mantenidas y, más allá, que estas costumbres ofrecían numerosas potencialidades.

Sin duda, la discusión sobre la recuperación o reivindicación de las formas culturales se dio siempre en el marco de la disyuntiva *ser como el centro versus ser nosotros mismos* en la que se juega el pensamiento periférico. En este sentido es relevante la referencia al caso japonés y al caso indio. El caso japonés fue particularmente aludido por Hayford al formular el sentido que pretendía darle a la recuperación de las culturas autóctonas y cómo articularlas con lo moderno. En su *Ethiopia Unbound* alude a la exitosa absorción del conocimiento técnico por una sociedad que mantiene su integridad cultural; se admira de los logros políticos y de la filosofía cívica shintoísta. Japón podía ser un modelo de síntesis para otras regiones del mundo (1969, 107ss). Pero más, le preocupa el reconocimiento por parte de los africanos de la propia trayectoria cultural, porque es a partir de ahí que van a construir su futuro y van a realizar su aporte a la humanidad (1969, 174 y 215).

Afirmándose en los criterios que se han señalado, J. E. C. Hayford continuó una línea de reflexión y un movimiento cultural que se expresó en la sociedad para la Reforma del Vestuario, en Sierra Leona, a fines del siglo XIX. Hayford realizó una fundamentación respecto de la defensa de los usos y costumbres de los africanos, acudiendo, como estrategia legitimadora, al exitoso caso japonés, que luego de 1905 ha ganado mucho prestigio entre numerosos intelectuales periféricos, aunque no le faltaba antes de esa fecha⁵⁷. Si el conocimiento es propiedad común de la

⁵⁷**La importancia del ejemplo japonés para numerosos intelectuales del mundo periférico.** Es muy poco conocido y extremadamente interesante el hecho de que hacia 1900, existieron polos intelectuales de importancia, fuera de

humanidad y, por tanto, unos pueblos lo toman de otro - argumentaba Hayford- existen, por otra parte, cualidades específicas de raza, país o pueblo que no pueden ser ignoradas sin detrimento de esa misma raza, país o pueblo. Japón ha logrado recibir y respetar: ha asimilado aportes occidentales, pero existe algo distinto, oriental, en él: mantiene el uso de su lengua y su literatura, enriqueciéndola con traducciones; respeta las instituciones y costumbres de sus ancestros; no descarta su vestimenta nacional.

Como se ha visto, el respeto y la admiración de los demás son suscitados no por la imitación sino por la originalidad y la iniciativa natural. En consecuencia, los africanos debían no sólo

la Europa occidental. Para los africanos anglófonos, la costa Este de USA era más importante que Europa; para muchos islámicos, El Cairo era un centro de peregrinación e inspiración intelectual, no solo en el mundo árabe sino también entre persas, turcos e indonesios; para el Extremo Oriente, Japón era un lugar de estudio, de exilio o de inspiración.

A comienzos del siglo XX en Japón residieron más de diez mil estudiantes chinos, y habitaban o iban en viajes de trabajo numerosos intelectuales y políticos. Son los casos de Sun Yat Sen o Lu Xun, dos personalidades de las más importantes en la política y la cultura china. También estuvo en Japón el más importante reformador intelectual de Viet-Nam, Phan Boi Chau, y el líder de la independencia filipina José Rizal. También permanecieron y se inspiraron en Japón algunos coreanos, sin menoscabo que su nacionalismo estuviera dirigido contra ese país que, a la sazón, dominaba sobre la península. Luego de 1905, Japón aparece como el abanderado de lo no occidental, pues ha sido capaz de vencer a Rusia, vista por muchos como una potencia occidental. Esto exalta el sentimiento de seguridad. Los no occidentales pueden vencer a Occidente. Debe mencionarse como caso relevante, la aparición en Etiopía del grupo de los "japonesistas", quienes adoptando con tal entusiasmo el ejemplo nipón se granjearon este apelativo. Entre ellos se encuentra Takla-Hawaryal Takla-Maryam redactor de la Constitución de 1931, quien lo hizo inspirándose en la constitución Meiji de 1889 (para mayor información ver Zewde 1991, 110).

Japón se constituye en un modelo para la intelectualidad de ideas modernizadoras por su capacidad de asimilación de la tecnología y para la de ideas identitarias por su capacidad de modernizarse, no renunciando a su cultura. Para ambas tendencias, Japón ha sido capaz de conservar su independencia impidiendo la penetración colonial y aún más, ha obtenido victorias bélicas. La imagen positiva como paladín de lo no occidental se va a mantener en buena medida hasta la II Guerra Mundial, cuando los nacionalistas indonesios reciben, en 1942, la llegada de los japoneses como una liberación respecto del dominio holandés: por cierto, es esta la visión de Sukarno y su gente, liberados de las cárceles coloniales. Pero esto no es unánime. La visión de Mao y del PC chino durante los 1930s fue la de Japón como potencia colonial y buena parte de su lucha está destinada a expulsarlo de China, donde cometió un genocidio de los mayores de que haya memoria.

adquirir capacidades en las artes y en las ciencias, en lo técnico e industrial, sino que debían realizar una investigación científica que pudiera revelarles las dimensiones positivas de su propia nacionalidad, que aún no habían reconocido. El vestuario y los hábitos cotidianos se encuentran en las raíces del auto respeto de los africanos. En la medida que supere la imitación servil, el negro va a ser tomado más seriamente que hasta ahora. De este modo, el uso de un vestuario distintivo en el africano culto significaría un paso adelante y una ganancia en la causa del progreso y el avance. Es por ello que los westafricanos cultos deben iniciar una reforma⁵⁸ que, sostuvo Hayford, va a tener muy amplio efecto en el resto de los africanos, recordando que tenemos nuestro status, costumbres e instituciones. Fue clave para Hayford la diferencia entre los africanos negros sudsafricanos y los negros de América, que han perdido su cultura, siendo su cautiverio peor que el de los judíos en Egipto. Éstos al menos no perdieron su idioma. Hayford realizó, de esta manera, una cierta conceptual: ya no son los negros africanos quienes deben aprender de los americanos, como tanto se repitió en el XIX, sino los americanos quienes deben aprender de los africanos pues en éstos residía la identidad (Hayford 1911, 173-175).

Plaatje también se ocupó de la recuperación y traducción de proverbios, actividad cuyo objetivo era “salvar del olvido las expresiones proverbiales del pueblo bechuano”. Le parecía que era una materia importante y urgente que él, como traductor que había sido, podría preservar mejor que otros. Pero Plaatje quería mostrar también la verdadera naturaleza de su pueblo, que había sido presentado como pacífico e incluso tímido, destacando

⁵⁸**Discusiones sobre el vestuario y la identidad.** Hayford propuso una reforma del vestuario, pero en esto no hay novedad alguna. Más de dos décadas antes en Sierra Leona se había creado la Sociedad para la Reforma del Vestuario, que había generado una discusión sobre identidad y vida cotidiana y uno de cuyos inspiradores había sido Blyden. Hayford parece no hacerse cargo de lo que había ya ocurrido pues su argumentación es muy similar (Ver nota **El vestuario, las apuestas y el juicio del futuro**). Es de notar, por otra parte, que el tema del vestuario ha sido de mucha importancia para numerosos intelectuales periféricos, pues a partir de este problema, entre otros, han podido articular la discusión en torno a la disyuntiva periférica: cómo ser modernos, cómo tener identidad. Por esta misma época se discutía en China, ligándolo al tema del cuerpo, el uso de la coleta en los hombres y los pies vendados en las mujeres, y en la Universidad de Al Azhar de Egipto, discusión que desde Egipto se proyectó al espacio islámico de Indonesia (Véase Dorothy Woodman 1955, 151).

aspectos contrarios a esto, a la vez que, por otra parte, dar a conocer un idioma que, a pesar de sus limitaciones, tenía capacidad para expresar pensamientos e ideas. Acentuaba la variedad y adaptabilidad de la cultura de su pueblo⁵⁹. La reivindicación cultural, como en el caso de Hayford y Sarbah, tenía que ver con la tierra. Se trataba de estudiar la cultura y las instituciones como forma de sustentar el derecho a la tierra, tal como en el XIX se habían estudiado apuntando a la posibilidad de cristianizar. Aunque es cierto que Horton ya en 1868 había estudiado las instituciones para mostrar capacidad de autogobierno.

Más culturalista y más racial, y claramente en la línea de Blyden, se encontraba Orishatuke Faduma (William Davis). Pensaba que cada pueblo o nación tenía un camino diferente, aunque no necesariamente de diferencia absoluta. En cuestiones de educación, el africano debe tener todo lo ventajoso del siglo XX, no debe imitar servilmente, pero debe adaptar y adoptar. El Nuevo Negro Africano no debe ser ni inglés, ni escocés, ni boer, ni francés, ni americano, sino un Negro Africano con un espíritu cosmopolita y un horizonte mental abierto (1918).

Si hubo un movimiento africanista anti sajón -si así puede llamarse-, en oposición a la cultura del negro sajonzado de América, éste tuvo su paralelo en el espacio boer con un movimiento de "afrikandismo neerlandizante", en oposición a la sajonización de Sudáfrica. En la región boer se desarrolló un proceso de revitalización de la conexión entre la cultura boer y la holandesa, asunto que pasaba por el fortalecimiento del idioma, de la educación, de las conexiones eclesiales y de la teología. El identitarismo boer, en su versión culturalista-europeista, se interpretó como holandés y opuesto al movimiento de sajonización que se estaba llevando a cabo como producto de la presencia y dominación británica⁶⁰. La afrikandización o la neerlandización

⁵⁹ www.anc.org.za/ancdocs/history/people/plaatje, 5-6

⁶⁰**Latinismo y neerlandismo** Al interior del pensamiento identitario se ha reiterado un motivo, que ha considerado a lo sajón como la expresión más fuerte y "fría" (en el sentido de lo fabricado en serie, de lo carente de espíritu) de lo moderno. El proceso de neerlandización es paralelo al de latinización que emprendió, por la misma época, parte de la intelectualidad latinoamericana. La idea que Latinoamérica era parte de la cultura ibérica o hispánica permitió una alianza anti-sajona. La lectura de la identidad como hispanidad generó entre los años 1920s y 1960s un pensamiento conservador, antidemocrático y anti-indígena, que en numerosas ocasiones se aproximó al fascismo. En Sudáfrica el

fueron también interpretadas como formas de ganar respeto. Gustav Preller se propuso hacer del afrikaans un idioma respetable y del afrikánder alguien con auto respeto por la posesión de un idioma. Para contribuir a ello intentó ligar lo holandés con la tradición clásica greco-romana (Véase Isabel Hofmeir 1990), oficiando así al holandés como mejorador del afrikaans. Esta ideología fue acompañada de la creación de sociedades para la defensa del idioma, academias y cátedras.

7. Positivismo y arielismo en el pensamiento Iberoamericano

7.1 A continuación se verá cómo, al interior de una tendencia específica, como fue el positivismo, se marcaron énfasis y diferencias e, incluso, progresiones. Precisamente por ser ésta una filosofía que marcó tan ampliamente a la intelectualidad, así como a la clase política latinoamericana, pudo modularse de manera muy diversa según los países, los grupos, las décadas, combinándose con otras tendencias: con el anarquismo (Manuel González Prada), con el socialismo (Juan B. Justo), con el escepticismo (José Varona), con el krausismo (Alcides Arguedas), con el espiritualismo

Pero no sólo eso, el positivismo fue dejando de ser una tendencia algo abstracta, racista, teórica y fuertemente centralitaria, para acercarse a posiciones más heterodoxas en lo filosófico y más identitarias en su posición respecto a la realidad continental. Se observa que la corriente positivista centralitaria se debilita, haciéndose permeable a otras ideologías, y se desprenden de ella tendencias que apuntan hacia el reforzamiento de la identidad.

Si la época de mayor vitalidad positivista en América Latina fue durante las dos últimas décadas del siglo XIX, particularmente en países como Argentina, Brasil, Chile, México y Perú, este movimiento no dejó de proyectarse hacia el primer tercio del XX. El positivismo de comienzos de siglo sufrió modificaciones respecto del anterior: de ser más ideológico fue haciéndose más científico, de ortodoxo se hizo más heterodoxo, de teórico se hizo más aplicado. Importantes fueron las obras de Rui Barbosa, Manuel González Prada, José Ingenieros, Valentín Letelier, Justo

neerlandismo fue obviamente anti-sajón y anti-negro y, como en Latinoamérica, se asoció a lo espiritual, lo moralizante y lo religioso.

Sierra, Enrique José Varona; menos importante, aunque relevante, fue la presencia de dos mujeres: Clorinda Matto de Turner y Marietta Veintimilla.

El positivista más importante en la época, tanto por su producción intelectual cuanto por su influencia e irradiación, fue el argentino José Ingenieros. Muy precoz, ya desde su memoria de medicina *La simulación en la locura* con una introducción sobre “La simulación en la lucha por la vida”, marcó una posición en el quehacer científico de su país, entroncándose con el maestro del positivismo criollo José M. Ramos Mejía. En este sentido descalificaba a quienes “no habiendo jamás practicado ciencia alguna creen que la Ciencia -con mayúscula y en abstracto- es una entidad metafísica susceptible de fijar nuevos dogmas que sustituyen a los viejos” (1961).

Fue optimista al pensar que en la Argentina se habían ido dando pasos importantes en una “filosofía científica” ajena a los dogmas y propia de una nación nueva (1963), y lo fue también cuando abordó el tema de la raza: Argentina le parecía el lugar donde se materializarían los deseos de Alberdi y Sarmiento de educar y construir los Estados Unidos de la América del Sur. Afirmaba que “la mejor parte del territorio pastoril fue ocupada por los agricultores; a los gauchos les sustituyeron los colonos; a las carretas, los ferrocarriles; a los comandantes de campo los maestros de escuela. Una nueva raza “euroargentina”, culta, laboriosa y democrática creció a expensas de la colonial raza gaucha, analfabeta, anarquista y feudal” (Citado por Zea 1976, 323). Esta raza nueva (raza no entendida como pura biología sino como cultura y costumbres) representa la superación y la confianza en una Argentina que, en diversos planos, se acerca a la era científica positivista y a la época democrática liberal-socialista. Este mensaje triunfalista de Ingenieros sonó seguramente en América Latina como digno de seguirse, de imitarse, y más cercano que el modelo norteamericano o europeo: lejano (por sus características) y alejado (por su avance).

Valentín Letelier se ocupó también en cierto modo de hacer una filosofía de la historia, aunque en términos más teóricos y ortodoxos que el argentino. Publicó en 1900 *La evolución de la historia* donde expuso una concepción muy manifiestamente marcada por el positivismo. Resumiendo su posición, Leonardo Fuentealba (1990, 70) ha sostenido que Letelier consideró el acaecer histórico como un proceso natural, determinado por el principio de causación social. Allí la función de la individualidad desapareció

prácticamente absorbida por la situación que surge de la acción de las tendencias sociales. Consecuente con esto, el conocimiento del pasado histórico debía afirmarse en la lógica de las ciencias positivistas, consistiendo en la aprehensión inferencial de los hechos a través del testimonio histórico. Y por ello la explicación de los acontecimientos no se obtiene a partir de la motivación sino merced al establecimiento de las conexiones de coexistencia y sucesión. En este sentido, es de fundamental importancia la ley del desarrollo social o de la filiación histórica que se fundamenta en el principio de causalidad social.

Enrique José Varona, recién iniciado el siglo XX, redactó varios documentos referidos a la educación en Cuba y, particularmente, a “la renovación que se ha intentado en la Enseñanza Secundaria y en la Profesional” (1901, 25-26). De acuerdo a su posición, la clave era que “el cubano ha de aprender a sacar de su suelo todas las utilidades que encierra, y para esto necesita renovar sus conocimientos técnicos al tenor de lo que exige la civilización coetánea”. En otras palabras: “debe defender con su pericia la ventaja no despreciable de estar en su propio territorio, y de estar adaptado étnica y socialmente a las condiciones de la comunidad humana que en él se ha formado. Es decir, el cubano debe saber tanto para dirigir la explotación industrial de su tierra, como el que se sienta atraído de fuera a participar en esta obra civilizadora”. Abundando sobre un punto específico señalaba que en los “institutos” lo que se ha pretendido con estas reformas es “responder de un modo real, y no teórico, a ese propósito, se ha buscado la manera de que cambie por completo la forma de la enseñanza, dejando de ser puramente verbal y retórica, y pasando a ser objetiva y experimental, haciendo que el alumno no se limite a leer y oír, sino que aprenda a investigar y trabajar personalmente”. En este mismo proyecto se reformó también la educación universitaria porque afirma Enrique Varona que “una verdadera universidad ha de ser principalmente un laboratorio de ideas generales, tanto en el orden especulativo como en el científico”. Los cubanos, sostiene, necesitamos que “la nuestra, sin dejar de ofrecer campo para el cultivo de la filosofía, las letras y las ciencias abstractas, fuese también un grupo de altas escuelas profesionales”, y en ello la inspiración es similar a la de otros niveles educativos. Dice: “He pensado que nuestra enseñanza debe cesar de ser verbal y retórica, para convertirse en objetiva y científica. A Cuba le bastan dos o tres literatos, no puede pasarse sin algunos centenares de ingenieros. Aquí está el núcleo

de mi reforma". Porque "hoy un colegio, un instituto, una universidad, deben ser talleres donde se trabaja, no teatros donde se declama" (Varona 1900, 11).

Esta polaridad entre lo antiguo y lo moderno se hace, como en otras partes de América latina, muy patente en la discusión en torno al tema del latín. Según Varona "el latín en nuestra Segunda Enseñanza era sólo un peso muerto, una carga inútil" (Varona 1900, 17), oponiéndose radicalmente a restaurarlo. Lo que necesitamos, afirmaba, es, "recuperar el tiempo perdido", esto es, "abrir caminos, muchos caminos, canalizar ríos, alcantarillar poblaciones, limpiar puertos, encender faros, desmontar bosques, explotar minas, mejorar en todos sentidos nuestras condiciones de vida material, para que se morigere e ilustre la gran masa inerte de nuestra población, es lo que necesitamos, antes de sentarnos a saborear a Virgilio o descifrar a Horacio" (Varona 1900, 17).

Como Ingenieros, Letelier y Varona, el mexicano Justo Sierra fue un educador y se ocupó de cuestiones relativas a la educación y a la universidad. Fue quien, en cierta manera, lideró al grupo de los "científicos" mexicanos (Porfirio Parra, Francisco G. de Cosmes, Francisco Bulnes, entre otros) llegando a ser ministro de Porfirio Díaz. Aunque negó determinadas ortodoxias, fue sin duda fue el positivista más representativo de su país. Con trabajos múltiples, especialmente su *Evolución política del pueblo mexicano*, donde hace una interpretación de la historia nacional desde el positivismo, Sierra perseveró hasta el final de su vida en la doctrina de Comte y Spencer. En 1910, con motivo de la refundación de la Universidad afirmaba: "pretendemos lograr que esta universidad nueva que, según la esperanza de uno de los personajes más representativos y más inteligentes del clero mexicano debe ser la reproducción de la antigua universidad para ser vividera, sea precisamente todo lo contrario; no pueden los elementos que compusieron aquella universidad componer a esta. Aquellos estudios se preparaban por medio de la retórica y la gramática, subían a la filosofía y a las pseudo ciencias, entre las cuales estaba comprendida la astrología, y luego formaban doctores en derecho, en teología, etc. Nuestra universidad es un centro donde se propaga la ciencia, en que se va a crear la ciencia" (Sierra 1910a, en Zea 1980, 80). Precisa todavía más sus ideas sobre esta institución en el discurso que pronuncia cuando inaugura la universidad. Allí señala que ésta no debe ser una pirámide "cada vez más alejada de su función terrestre, cada vez más indiferente a las pulsaciones de la realidad social turbia, heterogénea, consciente

apenas". Sino que allí deben proponerse los medios para "nacionalizar la ciencia", para "mexicanizar el saber" (Sierra 1910b, en Zea 1980, 88). Justo Sierra, en sus trabajos de inicios del siglo XX, abordaba otras cuestiones que mostraban las diferencias de su pensamiento respecto al prototipo positivista decimonónico. Son importantes a este respecto sus ideas sobre la libertad social, la concepción de la raza mestiza como la más importante para el progreso de México y la idea de que el indio, que está sentado, debe ponerse de pie, concibiendo el problema indígena como nutricional y educativo

Más sensible al problema campesino e indígena que Justo Sierra fue su compatriota Andrés Molina Enríquez. Este escribió en 1908 *Los grandes problemas nacionales*. Sostiene Abelardo Villegas que, "Molina decía que los diversos grupos y razas sociales que integran la nación mexicana se encuentran al mismo tiempo en diferentes etapas de la evolución, desde los indígenas nómades hasta los grupos urbanos del siglo XX; que toda esa multiplicidad debía acceder a una sola etapa, pero que el proceso de hacer a todos los mexicanos contemporáneos de sí mismos era largo y complicado y solo podía ser promovido por un gobierno fuerte" (Villegas 1993, 16). Sostenía que el interés nacional debía primar sobre el individual y que ello debía expresarse en el dominio de la tierra, restringiéndose la propiedad privada si esta no consolidaba la nacionalidad ya que la nación tiene derecho sobre las tierras y las aguas. El derecho de propiedad así concebido permite a la nación retener en su dominio todo cuanto sea necesario para el desarrollo social, como las minas, el petróleo, etc., no concediendo sobre estos bienes a los particulares más que los aprovechamientos que autoricen las leyes respectivas (Villegas, 1993, 19). Constató que la Iglesia estaba vencida y despojada, pero ello no había cambiado el carácter precapitalista y no productivo de la gran hacienda (Villegas, 1974, 90). En todo caso, la clave de su pensamiento que orienta su posición social (su preocupación por el indio, por la tierra, por la posibilidad de hacer una nación viable) es lo que se ha denominado su "mestizofilia" (Basave 1993), es decir, el hecho que el mestizaje es la esencia de la mexicanidad. Por otra parte, Molina Enríquez sostenía que el México salido de la colonia estaba lejos de ser nación; era apenas un organismo en vías de constitución, considerando esta limitación de inmadurez como producto de un sistema de propiedad muy desigual o defectuoso. Ello empalma obviamente con las ideas de no contemporaneidad de unos habitantes de México con otros. El tema de la desigualdad

de la temporalidad nacional (tema que lo emparenta con Octavio Paz, Haya de la Torre y Alejo Carpentier, entre muchos otros) deberá resolverlo el Estado con cambios en la tenencia de la tierra, cosa que redundará sobre una evolución económica constitutiva de la nacionalidad. Desde este punto de vista, Molina Henríquez se transforma en un teórico del poder político fundado en el problema de la tierra (Córdova 1985, 52).

En el Perú, el positivismo floreció luego de la Guerra del Pacífico en que también participaron Bolivia y Chile (Pacheco 1993, 90-91). Para la elite peruana la derrota fue un golpe duro que la llevó a revisar muchas cosas y maduró procesos intelectuales en gestación. La discusión sobre las causas de la derrota y sobre el modelo de sociedad que se quería para el Perú se realizó en buena medida adoptando las ideas positivistas. Adolfo Villagarcía, Federico Villarreal, Joaquín Capelo, Javier Prado U., Mariano H. Cornejo, marcaron una primera etapa más filosófica y doctrinaria. Más aplicados a la realidad peruana en su análisis son Manuel González Prada y Manuel Vicente Villarán (Mejía Valera 1987). Villarán publicó, en 1900, *Las profesiones liberales en el Perú* y González Prada, en 1908, *Horas de lucha*. Este se plantea frente al problema social mezclando elementos de corte positivista con otros de corte libertario. Su preocupación por el indio no representa un proyecto modernizador como Villarán. Del mismo modo que otros coetáneos, con un positivismo heterodoxo e instrumental analiza la realidad social.

Puede ser considerada también como abordaje de un problema social, la obra de Clorinda Matto de Turner -la mujer más importante en el ensayo latinoamericano del cambio de siglo- abocada al tema de las mujeres, de su labor de emancipación e ilustración. Publicó, en 1902, *Boreales, miniaturas y porcelanas* (1902) donde se agrupan diversos textos y, particularmente, se reproduce su conferencia intitulada "Las obreras del pensamiento en la América del Sur", pronunciada en 1895 y dedicada a exaltar a numerosas mujeres que están creando intelectualmente. Allí presentaba una interpretación de la historia reciente como un campo de batalla donde se enfrentaban el egoísmo, "vestido con las ya raídas telas de la reyecía y el feudalismo", y la razón, "engalanada con los atavíos de la libertad y alentada por la Justicia". Se trata, nos decía, de una lucha heroica entre lo viejo y lo nuevo, de la noche con la alborada, bajo el cielo republicano. "Entre las ruinas del pasado oprobioso, aparece la figura de la mujer con los arreos de la victoria, alta la frente, alumbrada por los

resplandores de la inteligencia consciente; fuerte el brazo por el deber y la personería" (1902, 245ss).

El positivismo brasileiro se realizó en dos tareas fundamentales: la república y la abolición de la esclavitud, ambas a fines de los 80. Un conjunto de autores inspirados inicialmente por Tobías Barreto y Benjamín Constant configuraron el grupo más importante de América latina: Teixeira Mendes, Miguel Lemos, Capistrano d'Abreu, Araripe Junior, Joaquin Nabuco, Rui Barbosa. En oposición relativa a este grupo se encuentra otro que fue más bien evolucionista, darwiniano, racista, menos teórico y doctrinario y más asociado a la realidad: Silvio Romero, Nina Rodríguez, Euclýdes da Cunha, João Batista de Lacerda. Entre estos y otros, en los primeros años del siglo XX, se impuso un social-darwinismo. Fueron frecuentes las citas de Spencer, Le Bon e Ingenieros (Skidmore 1989, 70). Esta postura propuso la teoría brasileira del "blanqueamiento" que fue aceptada por la mayor parte de la elite brasileira durante los primeros 25 años de la república, hasta la Primera Guerra Mundial (Skidmore 1989, 81). Desde la teoría del blanqueamiento se pasó a la confianza en el blanqueamiento. Brasil parecía beneficiado en relación a EEUU: se evitaban las divisiones que habían provocado los rígidos preconceptos anglosajones y se incorporaba al elemento negro de manera natural, por la vía del amor (sexual). Es decir, los latinos -portugueses- brasileiros de elite eran menos racistas y por ello más capaces de incorporación que los sajones. De este modo la virtud moral era a la vez funcional al blanqueamiento. En otras palabras, desde la tesis sajonzante de la raza inferior, negra, y de la sub raza también (aunque menos) inferior, latina, se transitaba hacia la valorización de lo propio. El latino resultaba ser mejor por muchos aspectos que el sajón, el mulato aparecía como susceptible de rápida incorporación cultural y étnica. El negro se idealizaría por la música, el sufrimiento o la lealtad. Casi sin darse cuenta el propio racismo había facilitado el antirracismo y las posiciones sajonas-modernizantes habían derivado en latino-mestizófilas e identitarias. La selección genética había sido superada, absorbida por el amor (a la manera de José Verissimo).

Un segundo gran tópico que se trabajó a comienzos de siglo XX fue el referido al carácter de los americanos del sur. El mismo Carlos Octavio Bunge afirma toda su concepción del caudillismo y de los vicios de la política nustramericana en los respectivos vicios psicológicos de sus habitantes: pereza, indolencia, inarmonía, esterilidad, falta de sentido moral, entre otros. El

chileno Nicolás Palacios, aunque con otro objetivo, se detiene también en los “rasgos de la psicología chilena”, respecto de lo cual señala cuestiones alusivas a la sensibilidad, al pudor, al ornato. A Alcides Arguedas le interesa, por su parte, considerar las razas desde el punto de vista psicológico, especialmente al indio cuyo “ánimo no tiene fuerza para nada” y al cholo del cual destaca esa “innata tendencia a mentir y engañar”. También intentan descripciones con afán psicológico Francisco Encina, Cecilio Báez, así como Euclides da Cunha, José de la Riva Agüero, Affonso Celso y Manoel Bonfim, entre otros.

Rui Barbosa en sus *Cartas de Inglaterra*, había denunciado: “nuestra indiferencia para con esas señales del tiempo es el más desgraciado indicio de ese fatalismo que, si no encuentra en los sentimientos íntimos de la nación desorganizada una poderosa reacción moral, acabará por convertirnos en el enfermo de la América del Sur. Después de habernos acostumbrado a dolernos de la servidumbre, sólo nos preocupan las divisiones intestinas; sólo nos atraen los grandes espectáculos fraticidas. Nunca decayó tanto entre nosotros el sentimiento de nacionalidad, a la vez que se desarrolla furiosamente ese nacionalismo cuya manifestación fundamental es el odio contra todo lo extranjero, estúpido sentimiento de pueblos impotentes” (195,6).

En 1900, Affonso Celso había publicado *Por qué me ufano de meu país*, iniciando la corriente llamada “ufanismo”, donde se exaltaban las características étnicas y psico-culturales del brasileño. El ufanismo fue el correlato del arielismo por un lado y del nacionalismo por otro. Manoel Bonfim publicó, en 1903, *A América Latina: Males de Origem*. En esta obra retrataba el atraso de Latinoamérica y de Brasil, que se mantenían aprisionados por una serie de herencias coloniales. Portugal y España habían perdido el liderazgo y habían transmitido diversos vicios a sus colonias. Le interesaba a Bonfim explicar la patología de América ibérica y para ello se adentraba en el carácter y en la historia de nuestros países. Rechazó, por otra parte, el racismo acusándolo de ser un instrumento de los países fuertes para dominar a los débiles; de ese modo su antirracismo se hizo nacionalista y en cierto sentido antimperialista.

Tanto en Brasil como en otros países el ufanismo fue menor. Más frecuentes y mayores fueron las obras que se refirieron a los vicios y patologías. Con un espíritu de médicos sociales, de psiquiatras o de cauterizadores escribieron textos sobre los caracteres y las patologías. Después que Rui Barbosa y antes que

Bonfim, en 1898 el venezolano César Zumeta publicó *Continente enfermo*, en 1902 aparece *Os Sertões* donde se pasa revista a las “monstruosidades” de Canudos, en 1906 Salvador Mendieta dio a la luz *La enfermedad de Centroamérica*, en 1909 aparece la primera edición del *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas. Francisco Encina desde Chile se refiere a que el desarrollo económico del país viene manifestando un “verdadero estado patológico”, Capistrano de Abreu se preguntaba si el pueblo brasileño estaba (era) decrépto en 1911, y en 1914 Víctor A. Belaunde se refirió “a ese grande y amado enfermo que se llama Perú”. Así como para el ámbito filosófico se ha definido para esta época el grupo de los “fundadores” habría que definir un grupo de médicos sociales, patólogos, enfermeros o “alienistas” como se decía en la época. Algunos de los alienistas, especie de psiquiatras de nuestra identidad, tan críticos de una manera de ser cuanto reivindicadores nacionalistas, fueron Da Cunha, Alcides Arguedas, C. O. Bunge, Alejandro Venegas y L. Vallenilla Lanz, Salvador Mendieta, entre otros.

Euclides da Cunha en *Os Sertões (campanha de Canudos)*, su obra de 1902, intentó probablemente el trabajo más ambicioso de este grupo: ligar suelo, clima, raza, cultura, etnia e historia en una síntesis que debería explicar el comportamiento de Antonio Conselheiro y del gran movimiento religioso, social y bélico que se produjo en Canudos. Planteándose, a la Taine, la necesidad, la idea de sentir como los bárbaros y siguiendo a Gumplowicz en su idea que estas razas o sub-razas deben desaparecer, intentó narrarnos, transmitirnos, lo que fue Canudos con sus acontecimientos y sensibilidades. Comenzó su trabajo tratando de explicar cómo se formó el medio natural y humano sertanejo. Según da Cunha el ser humano hizo el desierto, desde los indígenas hasta comienzos del siglo XX. Ya en la agricultura primitiva el fuego era instrumento fundamental, cosa que se agravó durante la colonia con el pastoreo (1905, 53-54).

Por otra parte, ahondó en la formación de la población sertaneja que, según él, se constituyó “de una manera original” a partir de las tres razas básicas (1905, 93). Lo que salió de ahí es un tipo humano fuerte que “no posee el raquitismo exhausto de los mestizos neurasténicos del litoral” (1905, 114). Su religión es mestiza como él: un monoteísmo con elementos de fetichismo provenientes del indio y del africano (1905, 139). A partir del terreno, de las costumbres coloniales, del tipo étnico, de la religión e incluso de otros factores se abocó al caso de Canudos, declarando

que quería explicar al líder Antonio Conselheiro a la manera del geólogo, aludiendo a las capas profundas de la estratificación étnica. Así el historiador puede evaluar la actitud de aquel hombre que por sí nada valió, considerando la psicología de la sociedad que lo creó. Aislado se pierde. Puesto en función del medio, asombra. Es una diástesis y una síntesis porque condensa todas las creencias ingenuas del fetichismo bárbaro, las aberraciones católicas, todas las tendencias impulsivas de las razas inferiores, libremente ejercidas en la indisciplina de la vida sertaneja. Todo ello se condensó en su misticismo feroz y extravagante (1905, 149-150).

Esta diástesis y síntesis es monstruosa. Para da Cunha el Conselheiro era un monstruo, producto de la monstruosidad y creador de una sociedad monstruosa. Lo describió diciendo que surgía en Bahía el anacoreta sombrío: pelo largo hasta los hombros, barba descuidada y larga, rostro demacrado, mirar fulgurante; “monstruoso dentro de un hábito azul de brin americano”, apoyado en el clásico bastón de los peregrinos (1905, 162). Canudos, la ciudad creada por él y sus seguidores, no lo era menos: “urbe monstruosa de barro como la ciudad siniestra del error”. El poblado nuevo surgía ya hecho ruinas. Nacía viejo. Tenía el aspecto de una ciudad cuyo suelo hubiese sido sacudido y brutalmente doblado por un terremoto. No se distinguían las calles. Las casas eran una parodia grosera de la antigua morada romana. Como si todo aquello hubiera sido construido febrilmente en una noche, por una multitud de locos (1905, 184). Las imágenes sagradas de esa multitud y las armas con que combatían poseían ese mismo sello híbrido y contrahecho: San Antonio mal acabados, de líneas duras, proteiformes y africanizados, con el aspecto bronco de fetiches; Marías-Santísimas feas como megeras. Las armas representaban la misma revivencia de lo remoto mezclado con lo brasileño: el facón “yacaré” de hoja larga y fuerte; la “parna hyba” de los cangaceiros larga como una espada, la “guiada” de tres metros de largo, sin la elegancia de las lanzas (1905, 185).

Pero toda esa monstruosidad no bastaría sino hubiera sido porque el Conselheiro “rezaba contra la república”. Ahí es donde el antagonismo entre dos formas de vida se hacía irremediable. Canudos, según da Cunha, fue un reflujo en la historia brasileña: apareció resurrecta y en armas una sociedad vieja (1905, 204). Este peligro debía ser eliminado.

La raza y el carácter interrelacionados fueron dos de los tópicos en torno a los cuales más se especula, con profundidad y

liviandad, a comienzos de siglo. El sentimiento de crisis, el descrédito de nuestra raza y el afán por reivindicarla, así como reivindicar nuestros caracteres culturales y psíquicos, hemos visto que motivaron a numerosos pensadores. Affonso Celso, Báez, Palacios y Mendieta defienden y exaltan diversos aspectos de brasileños, paraguayos, chilenos y centroamericanos. La defensa de nuestra cultura, de nuestra manera de ser, de nuestra raza serían bases importantes para la constitución de un discurso identitario y/o nacionalista.

7.2. El pensamiento del haitiano Antenor Firmin (1850-1911), quien publicó en 1885 su tratado *De la igualdad de las razas humanas*, es expresión cabal del discurso reivindicacionista en respuesta al libro del francés A. Gobineau. Éste, en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, había formulado la tesis de que, habiendo razas superiores e inferiores, y siendo superior la aria, debía preservarse de todo mestizaje, pues la decadencia provenía precisamente de mezclas que degeneraban las razas.

El pensamiento de reivindicación de Firmin se estructuró sobre la base de uno de los motivos más recurrentes. Se trataba de “responder a quienes niegan a la raza etíope una participación activa en el desarrollo histórico de nuestra especie” (s/f, 2). Firmin organizó su respuesta para argumentar respecto de los elementos más ciertos que pudieran aportar pruebas contra el aserto de la igualdad de la raza negra. En su trabajo se puede encontrar una clave epistemológica y una clave histórica. Sobre la primera, sostenía que la “curiosa tesis de la inferioridad radical de los pueblos negros ha podido sostenerse con una ciencia falaz y una complacencia culpable”, que han querido mantener oculto el hecho histórico decisivo “que los Hijos de Ra eran de raza blanca. Pero hoy, cuando una crítica histórica que ha alcanzado su grado más alto de elaboración permite que todos los espíritus perspicaces y sinceros conozcan la verdad sobre este punto de importancia capital, ¿es posible cerrar los ojos a la luz y seguir propagando la misma doctrina?”. Una vez que las investigaciones históricas han refutado el paradigma básico de esa ciencia, se destruyen las consecuencias no científicas que desprendía. Señalaba entonces Firmin: “Difícil la tienen los partidarios de la desigualdad de las razas humanas. En efecto, ahora que sabemos que los antiguos ribereños del Nilo eran de raza negra”.

Luego de sentado este argumento apuntó a destacar aquellos elementos que podían mostrar “lo que la humanidad debía a esta

raza. En cuanto al desarrollo intelectual de la humanidad, ya no cabe la menor duda: todos los rudimentos que han contribuido a la edificación de la ciencia moderna se los debemos a Egipto". Es consensual, afirmaba, que "los griegos, que fueron los educadores de toda Europa a través de la influencia romana, debieron tomar de Egipto los principios más prácticos de su filosofía, lo mismo que hicieron con todas las ciencias que cultivaron y ampliaron, más adelante, con una inteligencia maravillosa". Pero no sólo ello, también la cultura de la humanidad le debía cosas importantes a los negros de otras regiones del mundo y "no insistiré", acotaba, "en la influencia del budismo o del pensamiento de los negros indios en el espíritu filosófico de todo Oriente".

Los aportes a la humanidad de la raza etíope, escribía Firmin, no se encontraban únicamente en los tiempos remotos, sino que en los siglos XVIII y XIX ha habido aportes fundamentales a la humanidad, y quien lo ha hecho ha sido el pueblo de Haití que ha influido en "la evolución social de los pueblos civilizados de Europa o América". Debe destacarse, señalaba, el modo como "este pequeño pueblo, formado por hijos de africanos, ha influido desde su independencia en la historia general del mundo. Apenas una docena de años después de 1804, Haití estuvo llamado a desempeñar uno de los cometidos más notables de la historia moderna". Pétion, que gobernaba la parte occidental de Haití, lo recibió con los brazos abiertos y el gobierno de Puerto Príncipe puso a disposición de Bolívar todo lo que necesitaba (s/f 3).

Pero más allá de la independencia de América hispana, los aportes de la República de Haití merecen "la estima y la admiración del mundo entero, pues la independencia de ésta influyó positivamente en el destino de toda la raza etíopica que vivía fuera de África" (s/f, 3-4), produciendo, además, un "cambio en el régimen económico y moral de todas las potencias europeas que tenían colonias" impactando la abolición de la esclavitud, pues "la conducta de los negros haitianos desmentía completamente la teoría de que el nigriciano es un ser incapaz de actos grandes o nobles y, sobre todo, incapaz de resistirse a los hombres de raza blanca". En conclusión, argumentaba Firmin, "sin que se me pueda acusar de exageración en la defensa de mi tesis, puedo certificar, a pesar de todas las afirmaciones en contra, que la raza negra posee una historia tan positiva, tan importante como todas las demás razas".

7.3 Durante la década de los 90 un grupo de latinoamericanos venía rompiendo con el positivismo sajonzante de rasgos spencerianos y evolucionistas: José Enrique Rodó, el franco-argentino Paul Groussac y el mismo Rubén Darío, entre otros. La obra clave de esta nueva tendencia se publicó en 1900 y fue *Ariel* del uruguayo Rodó. Esta obra expresa el cambio de paradigmas, abriendo el pensamiento latinoamericano del siglo XX. De manera simultánea, en una porción pequeña del pensamiento latinoamericano, se advierte por esos años una preocupación por la acción de los Estados Unidos. Es el caso del venezolano Pedro Manuel Arcaya quien se alarmaba en 1899: “Y ahora triunfantes de España, los Estados Unidos, fuertes por el apoyo de Inglaterra y en la confianza que les inspira la potencia de sus máquinas de guerra y el oro de sus arcas, no hacen misterio de sus miras de expansión territorial que forma el objetivo de su política internacional. Y no ocultan que esa expansión habrá de efectuarse a costa de las nacionalidades latinas de este continente” (Arcaya 1981).

Pero antes el nicaragüense había destacado ya frases de corte pro hispánico y había criticado duramente el modelo sajón o yanqui. En Darío, Rodó o Groussac lo latino, lo hispánico, estaba marcado por el signo de la cultura, de la civilización y nuestro espíritu, pues se trata de algo que llevamos dentro y nos pertenece. En ese esquema se debe reconocer que lo mejor es, a la vez, lo nuestro. Arturo Roig lo ha formulado de la siguiente manera: fue necesario que la idea de olvidar la tradición española fuera suplantada por la de recordar y la de borrar por la de escribir (reescribir) la propia historia (Roig 1981, p.44 y ss). Unamuno expresó esto mismo de otra manera cuando valorizó el hecho que el chileno Ross Mujica estuviera “exento y libre de casi todos los prejuicios que acerca de España y las cosas y los hombres españoles abrigan aún tantos americanos” (Unamuno 1909, VII).

Por su lado, Manuel Ugarte, aunque casi medio siglo más tarde, señaló: “Sin la raíz que dio nacimiento a la patria nueva, todo se derrumba. Sin el punto de arranque en el pasado, sin el respaldo de los siglos, carece de consistencia la construcción. Lo único que nos puede defender del cosmopolitismo, es la recia osamenta española, que sostiene y concentra la nueva vitalidad. Con esa convicción hice el primer viaje a España, alrededor de 1900” (Ugarte 1947, 49). Ello permite mostrar que quienes iniciaron contacto con España a nivel intelectual y fueron configurando una red en la que latinoamericanos y peninsulares tejieron lazos,

debieron, para hacerlo, dejar de lado el positivismo sajonzante y asumir ideas y sensibilidades en las cuales España valiera la pena.

Este anti sajonismo debe entenderse también asociado a cierto espiritualismo y orientalismo que en las dos primeras décadas del siglo XX se hizo sentir en la región, aunque en verdad fue más relevante la llegada de las ideas teosóficas que los contactos entre personas, aunque no faltaron algunos contactos y en esto es particularmente relevante la gira del Niño Krishnamurty por algunas ciudades de América Latina. Entre la intelectualidad y las organizaciones feministas y, más allá, entre organizaciones e instituciones de la clase media latinoamericana, le teosofía tuvo impacto importante, unida a una curiosidad por lo oriental, a la búsqueda de nuevas expresiones de la espiritualidad, a la reacción anti positivista. Es particularmente importante la presencia teosófica en México y su impacto sobre José Vasconcelos, figura clave en el pensamiento y en el diseño de políticas culturales en la segunda y tercera décadas del siglo XX en América Latina. Estos contactos e influencias se prolongan y adquieren más importancia después de la Guerra Mundial, en la tercera y cuarta décadas del siglo, con implicaciones en el movimiento aprista y sandinista.

7.4 El pensamiento latinoamericano durante las primeras décadas del siglo XX correspondió a un ciclo identitario. Según los países, las disciplinas o ámbitos, se ha dicho que en las primeras décadas del siglo se produjeron movimientos de tipo anti positivista, latinista, indigenista, espiritualista, entre otros. *Grosso modo*, estos movimientos son expresiones diversas de un gran fenómeno que es la reivindicación de la identidad continental; ciclo que sucede al anterior, de corte modernizador.

El positivismo finisecular que informó el proyecto centralitario modernizador, había puesto énfasis en la racionalidad científica, había exaltado la tecnología, acentuado el determinismo, propuso el modelo sajón en lo cultural y económico, ensalzando a Inglaterra y los Estados Unidos; había asimilado lo humano a lo natural en la idea del progreso.

El siglo XX se inició en el pensamiento latinoamericano con el *Ariel* de José Enrique Rodó, publicado el último año del siglo XIX. Esta obra fue la manifestación de un cambio, de un quiebre en varios sentidos: a nivel de las ideas, estableció una demarcación tajante entre aquello que retrataba (caricaturizaba) como filosofía de fin de siglo y la que sostenía como alternativa. A nivel de las sensibilidades, *Ariel* fue un manifiesto anti utilitario que apuntó a

la cultura, a la razón y al sentimiento por sobre un "calibanismo" positivista y norteamericano que achataría a los seres humanos. A nivel etéreo, fue claramente un llamado a la juventud para transformarse en protagonista de una cruzada que envuelve y supera el afán "positivista": porque la humanidad va renovando de generación en generación su activa esperanza y una ansiosa fe en un ideal (1910, 14), correspondiendo al espíritu juvenil la iniciativa audaz y la genialidad innovadora (1910, 25). A nivel del proyecto, y ello es lo que define con mayor fuerza el texto, se trató de la formulación de un modelo identitario de reivindicación, defensa e, incluso, exaltación de la manera propia de ser: la latina, por valores, idiosincrasia, cultura y etnia, diversa a la defendida por la generación finisecular que se definía por la "nordomanía", identificación con un modelo extraño (1910, 81).

La posición identitaria de Rodó, consolidada desde muy temprano (sin menoscabo de acentuaciones), articuló las diversas dimensiones de su ideario. Estas fueron: espiritualismo, lucha contra el utilitarismo, sus reservas respecto a cierta forma de democracia y a la inmigración, su crítica a la imitación, su exaltación de las humanidades y la latinidad. Quien sintetizó todo ello fue Ariel: "razón y sentimiento superior. Ariel es el sublime instinto de perfectibilidad por cuya virtud se magnifica y convierte en centro de las cosas, en la arcilla humana a la que vive vinculada su luz. Ariel es para la naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminar el proceso de ascenso de las formas organizadas, con la llamada del espíritu. Ariel triunfante significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres" (1910, 64-65). Dichos valores que corresponden prioritariamente a una posición humanista que se identifica con lo latino, con lo propio, eran contrarios a lo sajón, especialmente en su versión estadounidense. En otras palabras, "la concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu de 'americanismo' "(1910, 79).

Se decía que la poderosa federación (EE.UU.) iba realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros dirigentes y, aún más, en el de las muchedumbres fascinables por la impresión de la victoria y, de admirarla, se pasa por una transición facilísima a imitarla De

este modo es que se ha instalado entre nosotros la "nordomanía" (1910, 79-80). Ante ello protestaba Rodó, que no veía "la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos -su genio personal- para imponerles la identificación con un modelo extraño, al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu" (1910, 81). Este mismo argumento, desde otro punto de vista, es el que cuestionaba determinados aspectos de la inmigración, esa "enorme multitud cosmopolita que se incorpora a un núcleo aún débil, para verificar un activo trabajo de asimilación" (1944, 42-43).

En síntesis, Rodó estaba relativizando una serie de tópicos que caracterizaron al pensamiento más difundido a fines del siglo XIX en América Latina: una mixtura compuesta de positivismo, utilitarismo y darwinismo social donde el modelo sajón y de imitación del centro era la clave para el progreso. El tono o estilo de su discurso era igualmente marcante en este sentido. Desde dicho punto de vista, no interesaba tanto estudiar hasta qué punto concebía de manera exacta el pensamiento finisecular (que sin duda exageraba y caricaturizaba), sino, más bien, constatar un afán de cuestionamiento y superación.

Rodó, sin embargo, no fue un tradicionalista, tal como podrían tender a interpretarse algunas de sus alusiones a lo espiritual o sus observaciones respecto a la democracia. Es necesario, en este sentido, distinguir entre una posición identitaria y una tradicionalista, que sería su extremo conservador, renuente al cambio. Sostuvo, para diferenciarse, que "los partidos conservadores se adhirieron a la tradición y a la herencia española, tomándolas no como cimiento ni punto de partida, sino como fin y morada; con lo que confirmándolas en su estrechez las sustrajeron al progresivo impulso de la vida y cooperaron a su descrédito" (Citado en Rodríguez Monegal 1957, 102).

En *Motivos de Proteo* (1909), Rodó planteó la necesidad del cambio como un ideal tanto para los individuos como para los pueblos, realizándose la renovación constante sin la pérdida del carácter intrínseco (Skirius 1994, 57). Exaltaba la voluntad, particularmente la voluntad de un pueblo, así como su personalidad. Mantener esta personalidad, decía, es la epopeya ideal de los pueblos, a pesar que muchas veces ésta se repliega por imitación o artificio, ahogando la originalidad o el genio tradicional de cada pueblo. Ahora bien, por otra parte, "sin abdicar de esa unidad tradicional, sin romper las aras del numen que se llama genio de la raza, los pueblos que realmente viven, pensaba

Rodó, cambian de amor, de pensamiento, de tarea, varían el ritmo de aquel culto, luchan con su pasado, para apartarse de él". Este cambio no debe ser una traición a la identidad, no debe ser "al modo del humo fugaz que se aparta de la tierra" sino "a la manera del árbol que se aparta de su raíz". "Gran cosa -sentenció el uruguayo- es que esta transformación subordinada a la unidad y persistencia de una norma interior se verifique al compás y ritmo del tiempo".

Algo más tarde destacaba que existían por lo menos dos tendencias que parecían destinadas a prevalecer en la orientación de la nueva literatura hispanoamericana. Es la una, la vigorosa reanimación del abolenjo histórico como medio de mantener el carácter consecuente de la personalidad colectiva. La otra consiste en la creciente manifestación del sentido idealista de la vida, que es universalmente uno de los signos del espíritu nuevo que ha sucedido al auge del positivismo. Ambas notas, estima Rodó, forman acorde con el superior designio de contribuir al alma latinoamericana (Citado Henríquez Ureña 1914, 40-41). Esta nueva literatura en cierto modo supera al positivismo y al modernismo que él mismo había alabado, es en cierta forma su autocrítica. Sostuvo que "el movimiento modernista americano, que en relación al arte fue oportuno y fecundo, adoleció de pobreza de ideas". Ahora, por el contrario, "llegamos en América a tiempos en que la actividad literaria ha de manifestar clara y enérgicamente conciencia de su función social" (Citado en Henríquez Ureña 1978, 40).

El primer arielismo más espiritualista e individualista, así como fuertemente culturalista se hizo más social. Por una parte, Rodó probablemente se ha hecho cargo de una serie de críticas; por otra, se permeabilizó al ambiente que, en el pensamiento latinoamericano de hacia 1910, se cargó de ideas sociales, tendiendo a proyectarse socialmente.

7.5 Rodó ejerció fuerte impacto sobre la joven generación de comienzos de siglo, generación que publicó sus primeros escritos entre 1900 y 1910. Sabemos de las comunicaciones de Rodó con varios de estos escritores: Francisco García Calderón, Alcides Arguedas, Pedro Henríquez Ureña; sabemos de la admiración de otros: Carlos Arturo Torres y Juan Vicente Ramírez. Este impacto no generó sin embargo obras parecidas al *Ariel* o a *Motivos de Proteo*. Más aún, las obras de las personas cercanas a Rodó son muy distintas a las suyas, y esto en dos sentidos: acusan elementos

ideológicos no importantes en el uruguayo; se ocupan de estudiar la realidad político social careciendo del sentido poético-místico.

Pero Rodó fue clave y su *Ariel* fue un símbolo, por ello divide el antes y el después, más que Martí, Groussac o el mismo Darío, cuya presencia en las ideas es relativamente menor. De hecho, hubo una serie de autores de ideas y obras que, de una u otra manera, disconformes con el proyecto modernizador (sajonizante, utilitario, oligárquico), fueron reunidos por la obra del uruguayo. Éste catalizó una serie de inquietudes e, incluso, puede afirmarse que fue causa (parcial) del desenvolvimiento del arielismo en diversos países; sin embargo, es evidente que en forma simultánea y no como consecuencia de la obra de Rodó, se venían gestando planteamientos, así como una sensibilidad de que por diversos aspectos coincidían o empalmaban con los del uruguayo.

Pedro Henríquez Ureña, más mexicano que dominicano para estos efectos, recuerda cómo “en el grupo a que pertenecía, el grupo en que me afilié a poco de llegar de mi patria (República Dominicana) a México, pensábamos de otro modo. Éramos muy jóvenes (había quienes no alcanzaban todavía los veinte años) cuando comenzamos a sentir la necesidad del cambio”. Recuerda, enseguida, la situación psíquica o emocional de su grupo y generación diciendo: “sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país” y, en el caso particular del grupo Ateneo, “veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles y en la literatura no nos confinamos dentro de la Francia moderna” (1960, 612).

Además de Henríquez Ureña, el núcleo pensante de este grupo lo componían Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes. De acuerdo al mismo Reyes, la lectura de Rodó contribuyó a darles un sentimiento de solidaridad, de fraternidad con nuestra América (1941, 32). Una fuente importante de inspiración para los ateneístas fue la *Crítica de la Razón Pura* de Kant (Villegas 1993, 37), que les dio armas para refutar el empiricismo positivista mostrándoles el mundo de los *a priori*. Señala Abelardo Villegas que, para una generación impulsada por el ímpetu del cambio, la idea de una evolución mecánica, en cierta forma independiente de la voluntad humana, no era congruente con el establecimiento de una nueva educación que se convirtiera en instrumento de ese

cambio (Villegas 1993, 40). Estaban todas las condiciones dadas para volcarse hacia un planteamiento identitario.

Francisco García Calderón dejó dos obras importantes y muy tempranas: *El Perú contemporáneo* (1907) y *Las democracias latinas de América* (1912). Para nuestros efectos, es destacable que escribió también algunos textos sobre las ideas en Perú y en América latina, mencionando una serie de trazos que caracterizarían esa nueva generación a la que pertenecía. De acuerdo con sus afirmaciones, a comienzos del siglo XX se había producido un cambio: la tradición positivista tendía a ser suplantada en la nueva generación por otras tendencias. Cita como maestros de esta juventud a Tolstoi, Clarín y Rodó. Dentro del Perú mismo, cita a Alejandro Deústua (García Calderón 1904, 208-209). En otro texto insiste en que la supremacía del positivismo provoca lentamente una reacción idealista, corriente que tiende a predominar ahora en la América Latina. Aunque afirmaba que el nuevo movimiento “no es sino reflejo de la evolución filosófica europea” o “nueva imitación de las tendencias que principian a imperar en Francia, en los EE.UU., en Alemania”. Afirmaba igualmente que “existe un verdadero idealismo de raza y cultura en la América Latina” en la primera década del siglo. Una vez más citaba a Rodó como “brillante defensor del idealismo y del latinismo”, como el más alto representante de un movimiento que, con mucho, lo trasciende porque “todas las figuras interesantes del pensamiento contemporáneo en América Latina llevan cierto sello de idealismo” (1954).

Además de García Calderón se ha reconocido como los más importantes novecentistas peruanos a José de la Riva Agüero, a Víctor Andrés Belaúnde y a Pedro Zulen, el más adicto a Rodó. El primero publicó muy temprano (1905) su *Carácter de la literatura del Perú independiente*, en la cual se transparentan sus posiciones identitarias, aunque no del todo rodonianas, marcadas por una concepción de jerarquización étnica: “Dos razas, aunque en diverso grado, han contribuido en el Perú a formar el tipo nacional: la española y la indígena”. Ahondando en su idea racial, señala más adelante que la raza española trasplantada al Perú degeneró sus caracteres en el criollo.

Otro de los arielista fue el colombiano Carlos Arturo Torres quien escribió *Los ídolos del foro*, libro prologado por Francisco García Calderón y que trasunta una sensibilidad parecida a la de Rodó y una temática similar a la del peruano. Torres, utilizando el concepto de Francis Bacon “ídolos del foro”, quiere dar cuenta, así

como desenmascarar aspectos claves de la política hispanoamericana. Se refirió particularmente a “aquellas fórmulas o ideas -verdaderas supersticiones políticas- que continúan imperando en el espíritu a pesar que una crítica racional ha demostrado su falsedad” (Torre s/f, 17). De acuerdo al colombiano “la sugestión de una palabra sonora, el prestigio de una fórmula incomprendida, la brillantez de los colores de una bandera, la idolatría de una tradición ciegamente aceptada, todas las formas primitivas de esa gran ley de imitación que estudió admirablemente el filósofo Tarde, han llevado a hombres y partidos, plenos de entusiasmo generoso, pero desatentado, a la inmolación estéril, al sacrificio colectivo y al aniquilamiento nacional en el sangriento histerismo de nuestras revoluciones” (s/f, 19). Hizo la crítica de quienes pretendían dar o daban la vida por ideas que no siempre conocen y, sobre todo, que creen definitivas e inmutables no siéndolo verdaderamente. Criticó igualmente a quienes pretendían dar fundamento absoluto a sus ideas afirmándolas en una ciencia que pretenden ya constituida de forma definitiva. También hizo la crítica de lo que denominó la “superstición democrática” y la “superstición aristocrática”, inspirándose como tantos latinoamericanos de esos años, en Gustavo Le Bon y su psicología de las multitudes. Culminó señalando que su afán ha sido sustituir el criterio de lo inmutable por el de lo progresivo y que, a las convicciones tradicionales e inquebrantables, quiere anteponer las convicciones racionales y perfectibles (Torres s/f 278).

Sin duda pueden también incluirse en este grupo los argentinos Manuel Ugarte, Ricardo Rojas y Manuel Gálvez, quienes reivindicaron lo hispánico de la formación argentina. Enrique Zuleta Álvarez ha destacado que Gálvez, después de sus viajes a España en 1906 y 1910, definió una posición que llamó nacionalista con *El diario de Gabriel Quiroga* (1910) y *El solar de la raza* (1913). Estas y otras obras significaron una reacción contra el cosmopolitismo que desnacionalizaba el país, vulnerando la personalidad tradicional en función del progresismo materialista de Buenos Aires. Manuel Ugarte también viajó a España y lo hizo antes de Rojas y Gálvez. Allí encontró a varios miembros de la generación del 98, particularmente a Unamuno, con quien ya tenía contacto pues el español había prologado uno de sus libros. Ugarte fue quizás el primero que contribuyó a la formulación de un arielismo explícitamente antimperialista. En él se fundieron el arielismo y el latinismo con el socialismo y el antiimperialismo.

Realizó, a comienzos de la segunda década, una gira por diversos países de América latina difundiendo su ideario.

7.6 En Centroamérica se desarrolló también una tendencia paralela al arielismo y que tuvo en el mundo de las ideas un sentido análogo: el “paganismo”. Este se definió principalmente por un acercamiento a la naturaleza, así como por una exaltación de lo clásico. Los paganos buscan sus raíces en lo indígena y en lo helénico; como el arielismo, exaltan lo propio y lo clásico. Constantino Láscaris Comneno ha señalado que la actitud pagana es la culminación de todo el proceso de secularización del siglo XIX, así como de un enconado deseo de hallar las raíces vitales; que por sobre el desconcierto del localismo, es a la vez la búsqueda de lo universal y del terruño; que la vibración telúrica es elevada a la categoría estética y a visión cósmica (Láscaris 1970, 121). El paganismo se expresó principalmente en literatura y particularmente en poesía (Rubén Darío, Juan Ramón Molina, Fernando Centeno Güell, entre otros) y sólo secundariamente en el plano de las ideas: Gómez Carrillo, García Monge y, sobre todo, Roberto Brenes Mesen.

El más importante pensador “pagano” fue el costarricense Roberto Brenes Mesen. Éste se formó en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile en un positivismo ya relativizado a fines de los años 90 pero que, igual que a Rodó o a los ateneístas, le resultó asfixiante. Entonces estudió la naturaleza del conocimiento científico y, con verdadero deleite, halló los límites de las ciencias (Láscaris 1970, 32). Superó el positivismo volcándose hacia el paganismo del que escribe que “para el bien de los hombres, no fue jamás vencido del todo. Por largo tiempo enmudeció su lengua, pero sus secretas adoraciones sobrevivieron a la crueldad de las edades. El paganismo es ingénito al alma humana, decía en 1905. Las naturalezas primitivas retornan al paganismo ¿Retornan? No, las criaturas primitivas, en el sentido hesiódico, como si estuviesen más cerca de la naturaleza, penetran mejor en sus secretos”. Y esto lo señalaba a propósito de Juana de Ibarbourou de quien dice que “su actitud ante la naturaleza y la vida es esencialmente pagana. Del original, auténtico, bello paganismo, cuya savia imperecedera no ha cesado de fluir, secretamente en el alma de los arios” (1928, 128). Este no ha perecido jamás “porque responde a recónditas urgencias de la naturaleza humana” (1928, 129). Sin duda, desde este punto de vista, el paganismo es un ecologismo. En el paganismo de Brenes Mesén se encontraron el

ecologismo, el espiritualismo, la admiración por lo griego y lo oriental con la teosofía. Todo esto busca armonías con el positivismo, así como posibles maneras de superarlo. “Quien con mente despejada de todo prejuicio -nos dice- establezca la comparación entre las conclusiones científicas de los positivistas y las afirmaciones del teosofista, quedará convencido de que no son las de éste las menos científicas, ni las menos filosóficas, ni las menos fecundas en perspectiva de desenvolvimiento de las facultades intelectuales del hombre” (1917, 21). Insistía en esta posición, cuando afirma que “el hombre de ciencia nada tiene que objetar a la concepción metafísica del teosofista, para quien la materia es la totalidad de la existencia cósmica, que cae bajo posible percepción en cualquiera de los planos. Las Energías de la Naturaleza del teosofista son inteligentes, son vivas y son conscientes. La sabiduría de las leyes de la Naturaleza, para el físico materialista es la obra del caso; para el teosofista, la expresión de una vida, de una conciencia, de una Sabiduría perfecta” (1917, 59).

Enrique Gómez Carrillo, por su parte, acentuaba más la dimensión ecológica. En *Cultos profanos*, afirmaba que “los árboles merecen ser amados en todas partes como lo son en Extremo Oriente, donde la buena religión budhista ha puesto en cada tronco, en cada rama, en cada hoja, una sensibilidad, una sentimentalidad, un alma” (s/f, 1). Destacó la actitud de H. Taine, quien consideraba a un árbol como su mejor amigo a la vez que su maestro de ética. Gómez Carrillo piensa que “otros árboles podrían ser, como el de H. Taine, nuestros profesores de ética, otros de lógica”, pero que es “cual consejeros de vida tranquila, enérgica, cual grandes guías de existencia instintiva, como hay que considerarlos. En momentos de duda o de tristeza, de inquietud o de angustia, ningún ejemplo superior al suyo” (s/f, 2-3). Según él, “los chinos y los japoneses también tienen, gracias a las leyendas budhicas, nociones menos crueles que los occidentales en lo que se refiere al mundo vegetal” (s/f, 9). Valorización de Oriente y ecologismo acercan a Gómez Carrillo al paganismo.

El paraguayo Rafael Barrett se detuvo en el aspecto teosófico. Para él “lo que es más simpático de la teosofía es la moral. Todos los teósofos que conozco son buenísimas personas. Les horripila la violencia; incapaces de verter sangre, respetan la de las bestias y se vuelven vegetarianos intransigentes” (1943, 571). Recordaba las conexiones entre la teosofía y las filosofías de la India, poniendo en

relieve una ética de la tolerancia por la cual Oriente es superior a Occidente (1943, 572).

El chileno Luis Ross Mugica puso también en relieve algunos valores no occidentales y particularmente los del pueblo marroquí. Enfrenta el modo europeo ("civilizado") de ser y el de los moros. Inspirándose en Pierre Loti destaca lo amurallado e impenetrable, la capacidad de dar la espalda a Europa, la permanencia en el sueño, la existencia de un país donde los hombres oran (1909, 181-182). Ross avanzó más en su planteamiento al constatar y denunciar el impotente afán civilizador europeo como una rapiña económica. Se pregunta dónde queda la civilización en todas las invasiones y explotaciones a las cuales Europa está sometiendo a Marruecos. "¿Y la civilización? ¡Ah! La civilización es el tapabarro: Marruecos está en la anarquía; hay dos sultanatos en vez de uno; las pasiones religiosas exaltadas y el amor salvaje a la independencia de los kabilas ha aumentado. Luego no exageramos al decir 'la impotencia civilizadora de Europa'" (1909, 192). Si Europa ha sido impotente al introducir la civilización, se pregunta ¿Por qué no habrían de entrar los marroquíes dentro de la civilización en el futuro, y quién puede prever el tipo de civilización que creará su genio particular, su manera de ver la vida? (1909, 197). En definitiva, aparece el mismo dilema de los latinoamericanos: civilización o barbarie, tradición o modernización, europeísmo o autoctonismo, y aquella que las engloba: modernización e identidad. Se respondió a sí mismo diciendo que tenía fe "en algunos de estos pueblos nuevos, víctimas de la codicia europea". Él pensaba que barrerían la vieja civilización y crearán una nueva etapa. "Turquía, Persia, la India y algunos países de la América del Sur, son la humanidad del porvenir" (1909, 197).

Gabriela Mistral, por su parte, se acercó a la teosofía, como lo ha demostrado Grinor Rojo: teosofía, hinduismo y un cierto ecologismo. Al comienzo la seduce el llamado teosófico a la "hermandad universal", pero luego se acerca a otras dimensiones como los misterios ocultistas y las especulaciones astrológicas (Rojo 1997, 197). Las lecturas de Allan Kardec y Annie Besant se funden con las de Tagore, con las de Tolstoi y otros autores para formar en ella, como en Barret o en el costarricense Omar Dengo y, algo más tarde, en el salvadoreño Alberto Masferrer (1948, 18ss) y en Augusto Sandino (Wunderich 1995, 281ss), un espiritualismo social con ribetes de una proto teología de la liberación heterodoxa y más brahmánica que católica. Aquí también puede ubicarse a

José Vasconcelos con sus *Estudios Indostánicos*. El pensamiento latinoamericano ha tenido como clave los temas que se refieren al continente, a su historia, a su constitución y a su destino. En un sentido, sus mayores esfuerzos han ido hacia lo político. Sin embargo, en otro, allí mismo aparecen otra serie de temas y reflexiones que, conectados con los grandes tópicos de la modernización y la reivindicación de la identidad, no se agotan en lo político, con cuestiones más metafísicas, religiosas, éticas, sobre la naturaleza americana o sobre nuestro ser como latinoamericanos.

El paganismo, el arielismo, el espiritualismo ecológico o político y un cierto orientalismo, ponen en relieve dimensiones menos frecuentes, más secretas si se quiere, de la historia de nuestras ideas.

7.7 En conclusión, tanto Rodó como otros autores de la primera década en Perú, Brasil, México, Colombia, reivindicaron una cultura y forma de vida marcada por elementos diversos (opuestos) a los del proyecto sajónizante-naturalista-utilitario, como ellos lo definían. Su propuesta identitaria reivindicaba una forma propia de ser, marcada por lo latino, por lo espiritual, por el vitalismo y la libertad. En torno a este proyecto se creó una red en América Latina y Europa en la cual se interconectaron los arielistas residentes en América, con otros, residentes en Europa, así como con algunos europeos, usamericanos e incluso, uno que otro asiático.

Simultáneamente pervivía una línea positivista continuadora de la tradición de pensamiento de fines de siglo XIX, aunque modificada por algunas características específicas: heterodoxia y afán de investigación.

Muy cercanas al positivismo se encontraban las ideas socialistas y, en menor medida, las anarquistas. El pensamiento socialista se constituyó también a partir del marxismo y del krausismo. Antes de la Primera Guerra Mundial, los planteamientos socialistas no alcanzaron grados importantes de elaboración y eran más bien doctrinarios y repetidores de ideas adquiridas, poco sensibles a la cuestión nacional. Obviamente destacaba con mucho énfasis lo social, que sería una cuestión decisiva en el pensamiento latinoamericano inmediatamente posterior a la guerra. A nivel de la sensibilidad, lo más notorio es el tono ético que insiste en la regeneración de los individuos y de la sociedad: lo socialista es más moral.

Más elaboradas y originales fueron las obras del grupo de autores que se abocaron al tema de la nación, la raza, el carácter o el caudillismo. Difícilmente puede decirse que constituyeran una escuela en sentido estricto, aunque sí pertenecieron a una generación. La tendencia más fuerte es el nacionalismo, pero varios de ellos sólo a duras penas podrían incluirse en ésta. Más aún, algunos ni siquiera pueden caracterizarse claramente como identitarios. Todos fueron formados en un ambiente más o menos positivista, pero todos se han abierto a ideas que lo trascienden; son generalmente bastante eclécticos, poco doctrinarios y particularmente orientados hacia el estudio de la realidad mucho más que a la exposición de doctrinas o de grandes ideales. La afición por lo psicológico ha reemplazado a los temas jurídicos o teológicos; incluso los temas educacionales han decaído. Cuestionan y revisan las ideas del siglo XIX. Normalmente se ocupan de estudiar la realidad y muchas veces de reivindicar lo propio: casi siempre cuestionan la adopción de costumbres, ideas, pautas venidas de los países más desarrollados, como inadecuadas para entender y para proyectar los nuestros. Esto fue lo articulador en un espíritu identitario.

No debe entenderse, por cierto, que el aspecto centralitario haya sido totalmente inhibido en el pensamiento latinoamericano de comienzos de siglo. No fue así. Si por un lado se mitigó, por otro, se reformuló y, sobre todo, apareció con mayor énfasis un afán identitario. ¿Cómo se expresó esto específicamente en relación a las diferentes escuelas o tendencias de pensamiento?

En síntesis, puede señalarse que las diferentes tendencias, escuelas, influencias, temáticas, etc. fueron articuladas por la preocupación identitaria. En otras palabras:

1. Que el arielismo, el latinismo, un cierto hispanismo, así como el protoindigenismo, participaron de una perspectiva identitaria, es algo evidente.
2. Es menos evidente, sin embargo, que el desarrollo en el ámbito filosófico de una tendencia espiritualista, idealista, de la voluntad, guarde relación con el movimiento identitario. Ahora bien, es importante advertir que, a partir del positivismo mecanicista, era coherente pensar que los pueblos de nuestro continente debían seguir el mismo destino que habían marcado los más modernos. Al reivindicar en cambio lo espiritual, lo volitivo y la libertad creadora, se hacía más fácil imaginar un destino propio, que debía construirse.

3. Los recientes psicólogos, sociólogos y antropólogos de orientación positivista se abrieron a la realidad y aunque no debe confundirse la preocupación por ésta con su defensa o reivindicación, en diversas ocasiones tiende a ocurrir lo que ha señalado Leopoldo Zea: “la conciencia de la propia realidad originará también la revalorización de ésta” (1976, 424).
4. En este mismo sentido debe entenderse el desarrollo de un movimiento socialista y anarquista que, si bien sería torpe reducir a un afán identitario, se articuló con lo identitario a través de elementos como: la reivindicación de lo popular, la denuncia de la penetración imperialista, el énfasis en la justicia y la igualdad en desmedro del crecimiento.
5. Más fácil es ligar, ya en un ámbito que no es propiamente pensamiento pero que lo acompaña, la existencia del criollismo y del telurismo en la plástica y en la literatura.

Sin duda, en los primeros años del siglo, hasta la Guerra Mundial, no aparecieron sólo pensadores emitiendo una sola voz monocorde e idéntica. Hubo voces cabalmente opuestas y hubo matices, aunque el concierto suena identitario.

El planteamiento identitario originado en 1900 se prolongaría hasta muy avanzado el siglo. Durante los años 30 y sobre todo luego de la Segunda Guerra Mundial, se formuló un nuevo proyecto centralitario modernizador articulado en torno al concepto de industrialización. Entre tanto, lo identitario que se había iniciado como reivindicación de una manera de ser propia, centrado principalmente en lo cultural, evolucionaría orientándose hacia la defensa del pueblo. Apareció así un identitarismo social que también evolucionó para orientarse particularmente hacia lo económico.

Capítulo IV

El desarrollo de un pensamiento de los movimientos de liberación, nacionalismos e identitarismos radicales, 1920-1950

El período que fue entre las dos guerras mundiales, incluidas ambas y hasta un poco más tarde (1950), estuvo marcado por la confrontación -posiblemente la más fuerte de la historia del pensamiento periférico- entre posiciones centralitarias e identitarias, con polarizaciones muy extremas. Este período de marcado énfasis identitario se cerró hacia 1950 con la instalación de las ciencias económico-sociales en diversas regiones periféricas y, casi siempre, éstas comprometidas con las teorías de la modernización.

1920-1950 fue un período de ascenso de los movimientos de liberación de Asia y África que apuntaron por lo corriente a la elaboración de un pensamiento propio muchas veces alimentado por posiciones nacionalistas europeas, incluso fascistas y, en otras, alimentado desde otras regiones periféricas, como el nacionalismo nipón o el chino. Ello alcanzó su máxima expresión en la reunión tercermundista de Bandung, en 1955, a comienzos del período siguiente.

Se comienza estudiando las redes intelectuales en siete ambientes intelectuales; luego se ven los modos cómo se fue expresando la disyuntiva periférica en cada uno de estos. El desarrollo de los movimientos de liberación en Asia y África y el desarrollo de un marcado antiimperialismo en el pensamiento latinoamericano, otorgan a este período un carácter de fuerte impronta social, donde lo identitario es asociado a los movimientos sociales, anti coloniales, de liberación, casi todos éstos anti europeos.

1. Las redes de la intelectualidad periférica en el período de entreguerras

1.1. Se trata de entender el siguiente problema: ¿de qué manera las redes intelectuales se desarrollaron en diversos lugares del mundo periférico y cómo se articularon entre sí, constituyéndose en agentes en los espacios metanacionales (más allá del estado-nación), intentando en ocasiones ganar presencia en el espacio mundial?

En relación a esto, el objetivo general del acápite consiste en estudiar las redes intelectuales de las regiones periféricas durante el período de entreguerras, para lo cual se procede, en primer lugar, a cartografiar las redes intelectuales más destacadas en cada uno de los ambientes intelectuales de las regiones periféricas, en el periodo entre las dos guerras mundiales. Estos son: el espacio hispanoamericano, el islámico, el África Sud Sahariana y los afrodescendientes, el del panasiatismo de segunda generación, el nacionalista del Subcontinente Indio, el eslavobalcánico-euroasiático, y el espacio indonesio; en segundo lugar, se trata de mostrar las instancias de conexión entre las redes intelectuales existentes en estos subespacios, para lo cual se aludirá a las principales figuras, publicaciones, instituciones, reuniones y factores eidéticos que cumplieron funciones articuladoras.

1.2. Entre las principales redes emergidas en los medios eidético-culturales, deben mencionarse las redes intelectuales panasiáticas de segunda generación, destacándose, en primer lugar, que Japón como Estado-nación, incluso desde antes de 1920, se había propuesto la articulación de las intelectualidades de los pueblos asiáticos, asumiéndose (en colaboración con algunas asociaciones de la sociedad civil japonesa) como gestor del panasiatismo y del panorientalismo. Y ello, aunque después de 1920, el protagonismo del panasiatismo japonés -como articulador de las intelectualidades de Asia- debió compartirse con otros agentes, siendo el más importante la KOMINTERN soviética. El panasiatismo se realizó a través de elementos propiamente intelectuales: estudios de lo oriental, de lo islámico, de las lenguas, de las religiones, en tanto que la tarea de la KOMINTERN fue más específicamente político-social. El panasiatismo japonés apuntó a devolver Asia a los asiáticos, en tanto que la KOMINTERN se pensó como propulsora de la emancipación de los explotados del mundo, al margen de la dimensión geo cultural.

Desde antes de 1920 hubo interacciones entre panasiatistas y panislamistas. Hubo emigrados panislamistas y panturquistas, como también bolcheviques, rusos "blancos" y fascistas, entre otros que, huyendo de la dominación Romanov u otomana, y luego de la soviética, hallaron algún refugio en Manchuria, que en los 1930s cayó bajo dominio japonés. Algunos de estos exilados pasaron luego a Japón, donde formaron, con gentes procedentes de los dominios británicos en India y dominios holandeses en Indonesia, la comunidad musulmana de Japón. El ejército japonés

trabajó con algunas de estas personas, intentando una política contra la URSS, inspirándose en cierta hermandad “altaica”. Un caso importante fue el de M. G. Kurban Galiev (1892-1972) un turcófono, líder militar y religioso de los emigrados en Manchuria, que representó el papel de la diáspora musulmana como “hermanos altaicos” y se ligó a la inteligencia japonesa y a sus políticas en el norte de Asia (Esenbel, 2004).

Esta noción de “hermandad altaica” provenía de las teorizaciones de Shiratori Kurakichi, el fundador de la historiografía oriental de Japón, quien postulaba que la historia de su país era diferente y separada tanto de la occidental como de la versión oriental marcada por el sino centrismo, afirmando que las raíces japonesas estaban en el norte de Asia, particularmente en los pueblos nómades altaicos. La historiadora turca Selcuk Esenbel destaca también la figura de Abdurresid Ibrahim (1857-1944), quien ya en 1911, girando en torno a estos mismos asuntos, había postulado que los tártaros eran similares a los japoneses, particularmente en sus costumbres cotidianas y en sus fiestas (Esenbel 2004, nota 46 y 47). A lo largo de las décadas, Ibrahim realizó numerosos viajes por Asia, estableciendo conexiones entre panasiatismo y panislamismo.

Durante la segunda década del siglo XX era posible advertir la creciente solidaridad de algunos intelectuales japoneses, siendo central la figura de Okawa Shumei (1886-1957), con los movimientos de protesta o de independencia en la India, correlativamente con la presencia de intelectuales del Subcontinente en Japón. Son los casos, por ejemplo, del srilankés, identitario radical y revivalista-budista, Anagarika Dharmapala (1864-1933), como también de Moulavi (Muhammad) Barkatullah (1870-1927), quien fue el primer profesor de idioma urdu en la Universidad de Estudios Extranjeros de Tokio y miembro del partido Ghadr, que publicaba la revista *Fraternidad Islámica* (Sumi-Barnet 2004, 6), como también fue el caso de las visitas de Rabindranath Tagore.

Por otra parte, en 1915, se había ya formado lo que se denominó el “Comité de Berlín”, comprendiendo a estudiantes indios de unas 30 universidades de Alemania, entre los cuales se destaca Virendranath Chattopadhyaya. Luego de la Revolución Rusa, algunos de estos comenzaron a viajar a Moscú. Mijail Borodin, por su parte, los visitó en Berlín, instándoles a formar un comité comunista. Se gestó, de este modo, la conexión entre japoneses e indios en Alemania, con importantes grupos de

estudiantes en numerosas universidades, articulándose en torno a la lucha contra el nazismo y por la independencia de las naciones asiáticas.

Ello dio lugar a la Asociación de Revolucionarios Asiáticos, en la cual se reunían sobre todo japoneses, aunque también indios, algunos chinos y coreanos⁶¹. Chattopadhyaya, que vivió luego en Moscú, se mantuvo en contacto con Manabendra Roy y con Willi Munzenberg, y en 1927 contribuyó a organizar y participó en la reunión de la Liga Antimperialista. Chattopadhyaya fue el secretario de la Liga en Alemania, y Sen Katayama contribuyó a establecer las relaciones de la Liga con los japoneses.

Debe señalarse que desde Japón habían salido, a fines de los 1920s y comienzos de los 30s, cientos de estudiantes hacia las universidades europeas. Algunos de estos fueron clave en la formación en Europa de la Asociación de Revolucionarios Asiáticos que sacó al menos 5 números de la publicación *Revolucionarios Asia*, entre 1932 y 1933 y organizó mítines antibélicos en Berlín.

Un paso más en el panasiatismo se dio cuando, en 1933, alrededor de 40 políticos, burócratas, intelectuales y militares fundaron la Sociedad Gran Asia, para promover la unidad asiática. Desde mayo de 1933 publicó el periódico *El Gran Asiatismo*, incluyendo información acerca del mundo musulmán, el Sudeste Asiático, y Asia Central. En 1938 el periódico promovía la noción de una "Nueva Asia", con Japón como líder⁶² (Sattar 2008, 16). Los japoneses intentaron dar mayor consistencia e institucionalidad a estos contactos fundando varias asociaciones, como la Sociedad de Cultura Islámica, fundada por Tejiro Sakuma, en 1935 y la Gran Liga Islámica de Japón, en 1938 (Sattar, 2008, 45-46). El ya mencionado Abdurresid Ibrahim se constituyó en figura clave en

⁶¹**Algunos miembros de la Asociación de Revolucionarios Asiáticos.** Entre los japoneses se contaban: Teido Kunizaki, médico, Koreya Senda, director de teatro, Seicho Katsumoto, crítico literario, Seki Sano, director de teatro, Ousuke Shimazaki, pintor, Seikichi Fujimori, novelista, Kazuo Waida especialista en literatura alemana, Hiroshi Kitamura, economista, Heiji Nomura, especialista en derecho laboral, Makoto Ohiwa, cientista político, entre otros. También pertenecieron algunos chinos como Ryao Chon Chii y el coreano Lee Kang Kuk. Chattopadhyaya mantuvo igualmente contactos con Chu En-lai, más tarde, Primer Ministro de China. (members.jcom.home.ne.jp/katori/Chatto.html)

⁶² **La Sociedad Gran Asia.** Esta sociedad incluyó entre otros al importante intelectual Tokutomi Soho, al general Ishiwara Kanji, Konoe Fumimaro (1891-1945), Matsui Iwane (1878-1948), e Hirota Koki (1878-1948).

los contactos entre japoneses e islámicos por esos años, viajando a Tokio en 1933 con el objetivo de potenciar los contactos del panasiatismo con el panislamismo.

Igualmente, un gran número de estudiantes e intelectuales chinos se diseminaron por el mundo en las dos primeras décadas del siglo XX. El destino principal fue el Japón, donde residieron varios miles, aunque circularon también por lugares del Asia-Pacífico: Honolulu, Singapur, Filipinas, Indonesia, Estados Unidos, y por numerosas ciudades y universidades de Europa. Los más importantes líderes del movimiento de renovación cultural que remató en 1919 (Chen Duxiu, Cai Yuanpei, Hu Shi), habían estudiado en el extranjero. Los grupos nacionalistas y republicanos también contaban con miembros en muchos lugares fuera de China.

La más importante red política e intelectual china de los años 1920s en el extranjero, fue la del Kuomintang, representada en numerosos lugares del Asia, del Pacífico, de Europa (Alemania, Bélgica, Francia, Gran Bretaña y Holanda, desde donde provinieron chinos que se hicieron presentes en el congreso de la Liga Antimperialista en 1927) y de USA. A la reunión de la Liga habrían concurrido unos 30 chinos, entre los cuales estuvieron la viuda de Sun Yat-sen, Soong King-ling, el general Lu Chunglin, el general Shao Lizi, Xiang Gungxuan, Liao Huanxing y Chen Quan.

En el marco de la reunión de la Liga Antiimperialista, Jawaharlal Nehru intentó organizar una reunión en India entre el Congreso Nacional Indio y el Kuomintang, la que finalmente no pudo realizarse.

Las redes japonesas y panasiáticas también se extendieron durante los 1930s y 40s con los jóvenes birmanos. De hecho, en Myanmar-Birmania, como en otras regiones del sudeste asiático que fueron cayendo bajo la influencia japonesa, los políticos locales colaboraron con entusiasmo con los nuevos conquistadores. Su presencia significaba un cambio y los japoneses no se contentaban con explotar los sentimientos anti occidentales, prometían también la independencia nacional. En Birmania, tal como en Indonesia, un grupo de jóvenes nacionalistas, despreciados o perseguidos bajo el régimen precedente, fueron los colaboradores más convencidos de los nuevos amos, llegando a luchar al lado de los japoneses contra las fuerzas británicas (Mende 1955, 33).

1.3. Con respecto a las redes de la intelectualidad india, debe destacarse que ésta estableció un conjunto de contactos dentro y

fuera de las fronteras, las pueden ordenarse de la siguiente forma. Una red se constituyó a través de las organizaciones socialistas, comunistas y antimperialistas, otra a través de grupos pan asiáticos, donde hubo al menos dos vertientes, una más política y otra más culturalista.

Otra red importante fue la que se constituyó a través de las relaciones teosóficas, conectándose con la intelectualidad europea periférica, en algunos casos con gente de otras regiones del subcontinente y también de América Latina. Los viajes de Tagore, Jeedu Krishnamurty y de Annie Besant, tuvieron importancia en el establecimiento de contactos en Asia y en América Latina, a veces a través de conexiones europeas (Romain Rolland). Fueron particularmente importantes las conexiones establecidas entre Tagore, Victoria Ocampo y el Grupo Sur.

Otra red fue a través de conexiones nacionalistas e independentistas. Importantes figuras como Rabindranath Tagore, Annie Besant, y luego Gandhi y Nehru, asociaron redes teosóficas y redes nacionalistas tanto dentro como fuera del subcontinente. Ya se han mencionado algunos de los contactos políticos e intelectuales entre ciertas figuras indias y las redes panasiáticas y antiimperialistas. Hubo un conjunto de contactos entre la intelectualidad india y las redes políticas socialistas, comunistas y antiimperialistas. Los casos de Chattopadhyaya, de Nehru y de Manabendra Roy son los más conocidos, pero hubo muchos otros. Las relaciones de Manabendra Roy con el medio mexicano, ruso y, en general, de la Tercera Internacional, fue más amplia y variada que las relaciones de otras figuras, pero ni mucho menos la única. Por ejemplo, hubo contactos incluso con la militancia irlandesa antiimperialista.

Por otra parte, en el propio subcontinente se produjeron relaciones al interior de la intelectualidad y la política del nacionalismo indio, tanto en su versión hindú como musulmana, generando relaciones intelectuales y políticas entre sus más importantes figuras: es el caso de las existentes entre Gandhi y Nehru con el filósofo Muhamad Iqbal y el jurista Muhamad Jinnah, considerados más tarde como los padres de la patria en Pakistán.

1.4. En el espacio islámico pueden detectarse varias sub redes que se distinguieron por razones geográficas e ideológicas. La más significativa fue la red revivalista iniciada décadas antes y gestionada en buena medida por la dupla Yamal Afgani y

Mohamed Abdú, reforzada a partir de 1898 por el periódico *El Faro*. La circulación de este periódico fue muy importante en el mundo islámico entre Marruecos e Indonesia, contribuyendo a la creación de grupos revivalistas en diversos lugares y atrayendo estudiantes hacia Egipto.

Como organización, la más reconocida ha sido la Unión Oriental que se fundó a inicios de los 1920s en el Cairo, cuando un número de eminentes figuras se reunieron en la casa de Mirza Mahdi Rafie Mushki Bek, director de la Sociedad de Comerciantes. La Unión se fundó sobre la base de intelectuales, figuras religiosas, miembros de la familia real, educadores, gente de letras, parlamentarios, abogados y periodistas egipcios o residentes en ese país (sirios, persas, indios, iraquíes, marroquíes, y turcos), principalmente de corte revivalista-orientalista. En los meses siguientes, los miembros se dieron a la tarea de crear estatutos y objetivos, entre los que estaba diseminar las ciencias, artes y literatura de Oriente, promover la colaboración entre intelectualidades y estrechar lazos entre las naciones orientales, las que no debían reducirse al mundo árabe, sino ir más allá, hacia el turco y berebere, sin atender a su filiación étnica o religiosa (ver Rizk 2001).

La fundación de esta Unión fue producto y motivo para una discusión acerca de qué entender por Oriente, acerca de si era o no necesaria esta colaboración, acerca de los alcances que podía tener y los objetivos que podían alcanzarse como región. El más importante miembro de esta Unión fue el revivalista islámico Rachid Rida. En la época, y desde décadas antes, se venía desarrollando en Egipto y en otros lugares un pensamiento de afinidad y unidad oriental entendida como principalmente dirigida al Medio Oriente. Uno de los principales ideólogos de esto fue Husayn Haykal, para quien Oriente y Occidente correspondían en lo fundamental a civilizaciones distintas e, incluso, opuestas. James Jankowski (1981, 647) se ha referido a su idea de Oriente entre el Mediterráneo y China, como poseyendo una civilización peculiar y superior a la de Occidente, en virtud de las mayores religiones del mundo y de los más altos valores. La occidental era en cambio una civilización de la ciencia y la industria. La oriental era fuente de humanidad, en tanto que la occidental fuente de destrucción, pues carecía de fe y tenía en su origen el escepticismo. En la lucha entre civilizaciones, la oriental vencería debido a las profundas verdades en que se sostenía.

En una comunicación al periódico de la Unión, *Al-Ahram*, Tawfiq Iskaros, destacaba objetivos como: establecer un lugar para reuniones con intelectuales visitantes, reunir información acerca de las relaciones entre Egipto y los países de Asia y África, establecer una biblioteca especializada. Otro de los miembros, el profesor de filosofía Mansour Fahmi, decía en el mismo periódico: "Sabemos que Oriente es la mitad de la Tierra y que la función de la Unión es la dificultad de resistir a la cultura occidental, por lo que los pueblos de Oriente deben trabajar por adaptarla a sus necesidades y prepararse para este proceso".

La Unión Oriental decidió formar varios "comités": el Árabe, que cubriría Arabia Saudita y el Levante; el Comité Turco que se ocuparía de Anatolia y Asia Central, el Persa para Irán, Afganistán y Beluchistán; el Indio, especializado en asuntos de la India e Indochina; el Lejano Oriente, India, Siam, China y Japón, el de Magreb para el Norte de África; y el Comité Africano, orientado hacia Sudán, Etiopía y el África al sur del Sahara. Entre los poquísimos intelectuales de otras regiones de Oriente con los que tuvieron oportunidad de contactarse, estuvo Rabindranath Tagore (Jankowski 1981), probablemente el intelectual asiático más internacionalizado de la época.

Otro movimiento intelectual importante fue el que derivó de la maduración de los Jóvenes Turcos, quienes extendieron sus redes principalmente en dos direcciones: la intelectualidad pan turquista y pan turanista, conectándose principalmente con la intelectualidad turco-islámica del Asia Central, Unión Soviética y Balcanes, y la intelectualidad masónica, en ocasiones, traslapadas. La Gran Logia de Turquía agrupaba hacia 1930 más de 60 logias, entre las cuales estaban las de Egipto, Siria, Irak, Grecia, Líbano y Palestina.

Por otra parte, en París, los nordafricanos residentes crearon, en 1926, la asociación de La Estrella del África del Norte, que luego se extendió hacia Argelia publicando el periódico *La Lucha*. El argelino Tlemcenien Messali (1898-1974), residente en Francia, fue enviado por el PC francés para ponerse a la cabeza del movimiento en Argelia. Messali concurrió a la reunión de Bruselas de 1927, pidiendo lo que se llamó "las reivindicaciones argelinas", entre las cuales estaban: la independencia, la constitución de un ejército nacional, la confiscación de las grandes propiedades agrícolas y la educación escolar en árabe (Nouchi 1995, 91-92).

1.5. Respecto al medio indonesio, la segunda generación nacionalista de 1920 se fue gestando en el marco de numerosas organizaciones gremiales, políticas y educacionales que existieron en diversos lugares del archipiélago, particularmente en Java y Sumatra, aunque también en Holanda. Importantes en este sentido fueron en los 1920s la Joven Java y la Joven Sumatra, entre otras instancias.

De hecho, Ahmed Sukarno, la figura política e intelectual más importante de esta segunda generación nacionalista, en su adolescencia estuvo en contacto y recibiendo la inspiración de Tjipto Mangun-kusumo, quien había contribuido a la fundación de la Budi Utomo, la asociación que marcó el inicio del nacionalismo en Indonesia en 1908, siendo de los más radicales entre sus miembros. Mangunkusumo fue muy crítico del colonialismo, asociándose en 1912 con Douwes Dekker y Soewardi Surianingrat, en la formación del Partido de las Indias, el cual permitió la cooperación entre criollos e indonesios (Legge 1972, 69).

La Joven Sumatra y la Joven Java contaron con apoyos y conexiones de las redes teosóficas y religiosas de Holanda. El periódico *Joven Sumatra*, publicó varios artículos escritos en jerga teosófica. La diversidad filosófica, que enfatizaba conceptos budistas e hindúes y el ideal de hermandad de la humanidad, aparecieron fuertemente en el movimiento nacionalista hacia 1920. Los principales teósofos holandeses fueron A. van Leeuwen y P. Fournier, presidente de la Sociedad Teosófica de las Indias Holandesas que guio la breve existencia del Grupo de Estudios de Ciencia Política, de la Unión Joven Sumatra y Joven Java hacia 1920. Uno de los mayores ideólogos de la Unión Joven Sumatra, Mohammed Amir, que además fue su presidente entre 1920 y 1922, escribió artículos teosóficos y completó sus estudios médicos en Holanda entre el 24 y el 28, gracias a una donación de la Sociedad Teosófica. La Unión Joven Sumatra se propuso la unidad entre los pueblos de la región, la creación de lazos íntimos entre sus líderes futuros y los estudiantes de Sumatra, y por la promoción de sus culturas (Van Miert 1996, 64). Por su parte, en 1919, la Joven Java llevó a cabo un congreso en Madang, organizado por Amir, Bahder Djohan y M. Hatta, donde concurrieron unas 3000 personas. Muchos miembros de la Joven Java se refirieron a tópicos como el idioma, y las culturas de Sumatra, promoviendo la Gran Patria Sumatra (Van Miert 1996, 59-60).

Luego apareció la Unión Indonesia creada en Holanda en 1923 por estudiantes indonesios, entre los que destacaban M.

Hatta, S. Sjahrir y Ali Sastroamidjojo. Regresando a Indonesia, estos y otros intelectuales crearon el Partido Nacionalista Indonesio. El líder de este partido -que luchaba por la independencia y un gobierno democrático- fue A. Sukarno. Se extinguió en 1931 y fue reemplazado por un club para la Educación de Indonesia, liderado por M. Hatta y S. Sjahrir.

Los primeros contactos internacionales de este grupo (varios de cuyos miembros, como se ha visto, estudiaron en Holanda) fueron con la Liga contra el Imperialismo, en 1927. Al congreso de la Liga concurren: Hatta, Semaun, Nazir Pamutjak y Subardjo. Por su parte, Suwardi Surianingrat, durante su exilio en Holanda, había tomado contacto con los fundadores del Partido Comunista, y particularmente con Hendrik Sneevliet, que luego estuvo en China al servicio de la KOMINTERN con el nombre de Maring (Legge 1972, 54).

1.6. Respecto al espacio afrosudsaariano y afrodescendiente de luego de la I Guerra Mundial, se produjo un salto en su densidad en Europa, particularmente en Londres y París, proveniente, en buena medida, de quienes habían sido enganchados en los ejércitos coloniales. Estos se organizaron, iniciaron la publicación de periódicos, crearon instituciones, se coordinaron para recibir a jóvenes estudiantes y emigrados en general, y aumentaron su comunicación con África y con América. En los años 1930s se habían consolidado redes en las dos capitales antes nombradas⁶³.

⁶³El muy escaso conocimiento recíproco entre las intelectualidades de la periferia El conocimiento personal entre las intelectualidades de las regiones periféricas, durante el siglo XIX y comienzos del XX fue muy bajo, excepción hecha del ámbito cubierto por el panasiatismo y el pan-islamismo. En los pocos casos que se produjeron grandes encuentros, como en la reunión de la Liga Antimperialista (ver nota sobre "La Liga Antimperialista"), en Bruselas en 1927, no hubo casi contacto entre gentes de los continentes periféricos. Los viajes a las otras periferias son poquísimos, comparados con los que se emprenden hacia regiones centrales. Tokio, Estambul y, en menor medida, El Cairo fueron las ciudades privilegiadas de las periferias, donde se produjeron contactos entre personas de regiones muy alejadas. El conocimiento de obras e ideas fue algo mayor que entre personas, pero bajo y frecuentemente sólo a través de la información de los periódicos del centro. Los periódicos británicos, franceses y usamericanos hicieron conocer movimientos, líderes, ideologías y abrieron sus columnas a ideólogos de la periferia. Las lecturas de las obras mismas de otros periféricos fueron escasas. Muy relevantes fueron las referencias de Víctor Haya de la Torre a las obras de Sun Yat-sen; las de Li Dazao (Li Ta-chao), el maestro de Mao, a los narodnitas (populistas) rusos. Fueron importantes, y por excepcionales muy interesantes, las relaciones entre los caribeños anglófonos y

En París, durante los 1930s, se consolidó lo que más tarde se ha denominado la “red de la negritud”, instalándose sobre una serie de contactos y organizaciones previamente existentes, que no poseían un concepto que las articulara y diera sentido. Senegaleses y caribeños (L. Senghor, A. Cesaire, L. Damas, J. Roumain), marfileños, malgaches y gente de otras procedencias, dio vida a tertulias, como la sostenida por las hermanas Paulette, Jane y Andrée Nardal, a asociaciones como la de Estudiantes del África Occidental y a publicaciones efímeras como *El Estudiante Negro*, *Raza Negra*, *El Grito de los Negros*, *La Revista del Mundo Negro*.

El medio afro londinense fue menos dinámico que el parisino, aunque también aumentó la presencia negra y se generaron organizaciones y publicaciones. Probablemente la más importante fue la Oficina del Servicio Internacional Africano, una organización panafricana creada en 1937 por G. Padmore, C. L. R. James, N. Azikiwe, J. Kenyatta, T. R. Makonnen e I. T. A. Wallace-Johnson, entre otros, que tenía por misión informar a la opinión pública en Gran Bretaña acerca de los problemas coloniales, protestar contra las injusticias y políticas abusivas en las colonias y obtener apoyo para las reformas constitucionales (Denzer 1982, 167). El beneficio permanente de Londres respecto de París, fue una comunicación más fluida y frecuente con América y esto es muy relevante

francófonos y los africanos. El caso más importante de conocimiento, para las primeras décadas del siglo en la región sudahariana, fue respecto de la experiencia del Indian National Congreso, pero más política que intelectual. El erudito Ricardo Melgar-Bao ha señalado algunos contactos entre Víctor R. Haya de la Torre y otros apristas con el Kuomintang, a través de figuras como Tam Si, entre 1926 y 1927 quien estaba radicado en Londres y representaba el ala juvenil del Koumingtang. Esta referencia se encuentra en Haya 1927, (Comunicación personal de Melgar-Bao al autor). Ahora bien, no se trataba únicamente de falta de conocimiento de personas y obras entre los continentes sino incluso dentro de cada continente. Asia es muy grande y escribe en muchas lenguas, ello dificulta las relaciones. Japón, sin embargo, ejerció una atracción fuerte sobre la intelectualidad china y vietnamita en las dos primeras décadas: miles de estudiantes y muchos intelectuales viajaron y residieron en Japón, pero Japón estaba dejando de ser periférico. África también es muy grande y escribe en numerosas lenguas. Latinoamérica es más pequeña y homogénea idiomáticamente, los hispanoamericanos viajan y se conocen dentro y fuera del continente, pero casi no existen contactos con los brasileños. Los hispanoamericanos establecieron bastantes contactos con los españoles, a medias entre el centro y la periferia por esos años. Durante el segundo tercio del siglo XX, esto cambió muy poco. El tercer tercio registraría mayores contactos, aunque todavía muy inferiores a los que han mantenido las intelectualidades periféricas con las del centro.

respecto a los trinitenses G. Padmore y C. L. R. James, al jamaicano M. Garvey y a los usamericanos W. E. B. Du Bois y Alain Locke.

La red intelectual de afro descendientes y africanos más importante en esta época, fue la que articuló a gente que vivía en la Costa Este de USA, con gente de Canadá y algunas islas del Caribe. Las universidades Lincoln y Howard y las instituciones educacionales en general, las organizaciones panafricanas o pan negristas, como la Asociación Nacional para la Gente de Color y la Unión para el Progreso de los Negros, esta última diluyéndose en los 1930s, los periódicos, casas editoras e iglesias, generaron, congregaron y otorgaron densidad a una intelectualidad numerosa y con capacidad de atracción e irradiación hacia otros ecosistemas, una intelectualidad sostenida por una importante sociedad civil.

Segunda en importancia debe considerarse la red que articuló a la intelectualidad anglófona de las ciudades de la costa occidental de África. La creciente producción de Lagos y de otras ciudades de Nigeria, junto a Accra, Freetown y Monrovia, constituyeron un espacio intelectual como no hubo otro en África durante esa época. Dentro de África, además, esta región, por razones geográficas e idiomáticas, fue la que se encontraba en mayor relación con los otros focos de producción intelectual africanista. La aparición durante el segundo tercio del siglo de organizaciones políticas y laborales en la zona, generó una densidad y circulación desconocidas en décadas anteriores.

En la República de Sudáfrica, la presencia intelectual, la creación de medios de comunicación y enseñanza, de instituciones, fue creciendo más que en todos los otros lugares del África Sudsahariana, a pesar o debido al apartheid. El desarrollo económico de la República de Sudáfrica, las migraciones de grupos judíos, de asiáticos y de misioneros negros y blancos, iba generando un medio intelectual notoriamente más activo que en otras regiones del continente, superando cada vez más al África Occidental entre Senegal y Nigeria que durante el siglo XIX, había constituido el espacio intelectual más importante. El crecimiento de la cantidad de gente con educación formal fue correlativo a lo anterior. Es de notar que, en Sudáfrica, a pesar del apartheid creciente (cuya formalización se realizó en 1948), la circulación de ideas entre los distintos grupos étnicos: negros, de color, asiáticos y blancos, fue mayor, porque era mayor en términos absolutos la densidad de producción y circulación que en otras partes de África. La Young African Ligue, tanto como el Partido Liberal,

Comunista y Nacionalista, el Congreso Nacional Africano, el Congreso Indio, la Unión para el Progreso de los Africanos y las numerosísimas iglesias, constituyeron una sociedad civil, política, intelectual y religiosa notoriamente mayor que en otras áreas de África. En este ambiente coexistieron numerosas lenguas escritas, siendo el inglés la lengua franca.

1.7. Respecto del medio ibero-americano, la red que articuló entre tantas otras personas a José Vasconcelos, Gabriela Mistral, José Ingenieros, José Carlos Mariátegui, Pedro Henríquez Ureña, Víctor Raúl Haya de la Torre, Manuel Ugarte, Joaquín García Monge y la revista *Repertorio Americano*, **fue la red más importante, desde el punto de vista de la producción y circulación del pensamiento latinoamericano en los años 1920s y 1930s.** Además, se conectó con otras redes menores, asociándose e irradiando hacia el grupo aprista, con el que llegó casi a fundirse, hacia el indigenista, el vitalista, el kominternista, el agrarista y, más remotamente, el afro-americanista del Caribe.

Fue Vasconcelos quien se constituyó en el nodo más importante de esta red, tanto por su gravitación intelectual cuanto por las posibilidades que le ofrecía el escenario en que actuaba. Gracias a su cargo, Vasconcelos facilitó que Pedro Henríquez Ureña emprendiera una misión cultural en la Argentina en 1921; invitó a Gabriela Mistral a México, tuvo como asistente a Víctor R. Haya de la Torre y estimuló los movimientos de reforma universitaria en diversos países generando además contactos y donaciones de libros a bibliotecas de la región (Ver Melgar-Bao 2003).

Los viajes de José Vasconcelos, de Gabriela Mistral y de Haya de la Torre fueron importantes para la constitución de esta red. Vasconcelos durante 1925 estuvo en París donde participó en una conferencia antimperialista al lado de José Ingenieros, Miguel de Unamuno y Haya de la Torre entre otros, con lo cual se pone de manifiesto la órbita en la cual giraba. Ya en 1922, siendo Ministro de Obregón, había realizado un viaje por Brasil, Uruguay, Argentina y Chile, en compañía de Pedro Henríquez Ureña, Julio Torri y Carlos Pellicer (Fell 1986). Antes todavía, en 1916, había estado en Lima, en San Marcos, dictando algunas conferencias. Estas giras lo habían puesto en contacto con mucha gente llegando a transformarlo por sus ideas, su personalidad y su gestión, en uno de los más importantes puntos de referencia de la discusión intelectual contemporánea.

Fuera de la región, las dos ciudades más importantes donde se constituyeron redes por esos años fueron París y luego Madrid. En París donde por esos años se constituyó la Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos (AGELA), reuniendo sobre la base de ideas integracionistas y antimperialistas a estudiantes de numerosos países de la región, varios de los cuales serían muy relevantes en el quehacer intelectual y político posterior. El que sería más relevante fue el guatemalteco Miguel Ángel Asturias (sobre las redes de Asturias en estos años en París ver Bellini s/F).

Se realizó en 1925 la reunión de la Unión Americana que reunió a una amplia intelectualidad del mundo ibero-americano. José Ingenieros, aprovechando su estadía en Francia, convocó a un acto público del que formaron parte numerosos intelectuales, entre los cuales pueden destacarse Miguel de Unamuno, Víctor R. Haya de la Torre, J. Vasconcelos, Manuel Ugarte, Carlos Quijano, Hugo Barbagelata, Alcides Arguedas, Alberto Zerega Fombona, Eduardo (no José) Ortega-Gasset y el propio Asturias.

Es importante que esta red de la intelectualidad mestizófila, aprista e indigenista fue la primera entre las que ha creado el pensamiento latinoamericano, donde existió una significativa presencia femenina. Y no sólo ello, Gabriela Mistral se constituyó en uno de sus nodos claves. Más allá de la chilena hubo otras mujeres que ganaron presencia: Magda Portal, Juana de Ibarbourou, Teresa de la Parra, Amanda Labarca, Emilia Bernal.

En el marco de estas redes se dieron las discusiones entre posiciones identitarias y centralitarias, en relación a temas como el mestizaje, el indio, el socialismo, la democracia, la descolonización y el antimperialismo. Esta red funcionó con tres o cuatro ideas claves que unifican (amarran) a sus miembros: la primera es un afán de unidad latinoamericana, en oposición al avance de los Estados Unidos; la segunda es un antimperialismo de diverso pelaje; la tercera idea es un énfasis en lo popular-social, donde confluyen posiciones indigenistas, posiciones socialistas, con posiciones afroamericanistas como las de algunos “minoristas” cubanos y posiciones agraristas; la cuarta idea que es más una acción que una teorización es el afán por dar a conocer la producción intelectual hispanoamericana (no latinoamericana en general, ya decía que lo luso queda fuera). El tópico de despreciar la imitación ya se ha instalado en la sensibilidad de nuestros más destacados intelectuales.

Martin Bergel (2007) ha sintetizado las relaciones entre algunas de las agrupaciones reunieron a la gente que formaba

parte de esa red. Ha señalado que la aparición del APRA coincidió casi exactamente con el nacimiento de un abanico de organizaciones que buscaban también dar cauce a la extendida sensibilidad americanista y antimperalista del período. Hemos mencionado ya a las principales: la Unión Latino-americana (ULA) de Alfredo Palacios y José Ingenieros, y la Liga Antimperalista de las Américas (LADLA), con sede principal en México. Pero junto a ellas, ligas antimperalistas disidentes de LADLA, la Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos (AGELA) impulsada por Carlos Quijano desde París, y la Alianza Continental (un desprendimiento de la ULA), entre otras, desarrollaron asimismo una ferviente actividad en el mismo campo, procurando alcanzar también resonancia internacional. Y aunque en algunas ocasiones, sobre todo en los primeros momentos, primó una actitud cooperativa entre ellas, finalmente prevalecieron las tensiones.

1.8. El movimiento eurasita apareció en Sofía en 1921, aunque se consolidó en Praga, con la instalación allí de sus principales teóricos, el geógrafo y economista Petr Savitski (1895-1968), el historiador Georgi Vernadckij (1887-1973) y el lingüista Nicolás Trubetskoy (1890-1938), profesor en la Universidad de Viena y miembro del Círculo Lingüístico de Praga. Algunas figuras importantes se instalaron en París, como Lev Karsavin (1882-1952), filósofo e historiador, y Petr Suvcinski (1882-1985), músico y crítico. Ligado a ellos, aunque residiendo en Inglaterra se encontraba el crítico literario Dmitrij Svjatopolk-Mirskij (1890-1939?) (Laruelle s/f).

Los eurasitas se fueron dividiendo progresivamente, los parisinos se acercaron al bolchevismo, en la medida que se fueron siendo atraídos por N. V. Ustrialov, M. Gorki y las teorías del “cosmismo” de N. Fedorov (1828-1903). El eurasismo parisino maduró en la fundación de la revista *Eurasia* publicada durante 1928 et 1929 (35 números), que según Marlene Laruelle “oficializó el cisma” entre ambas corrientes. Esta publicación desde sus inicios definió claramente su objetivo de ligar los postulados filosóficos y políticos eurasitas de Rusia al despertar de una conciencia política marxista (Laruelle 208-209).

Otra red muy importante y que se traslapó con la de los eurasitas fue la de la lingüística, asociada a las teorías de la cultura, a la etnología y a la filosofía, que cristalizó en el Círculo Lingüístico de Praga. Éste se formó en 1926 parcialmente sobre la base del Círculo de Moscú y teniendo como figura clave a Roman

Jakobson. A poco andar se incorporó también N. S. Trubetskoy. Participaron igualmente Vilém Mathesius, Bohuslav Havránek, Bohumil Trnka y Jan Rypka, Jan Mukarovsky y Petr Bogatyrev. Esta iniciativa llegó a contar con unos cincuenta miembros.

1.9. Las articulaciones entre redes periféricas

Se han retratado hasta aquí con algunos trazos 7 medioambientes en que se constituyeron redes intelectuales bastante reconocibles. Ahora se tratará de la articulación entre estas redes, considerando cinco criterios: figuras, organizaciones, publicaciones, reuniones e ideas que cumplieron funciones articuladoras. Como siempre la intelectualidad periférica más conectada fue la que residió o pasó largas temporadas en las más importantes ciudades del centro, particularmente en esta época en París y Londres.

a. Entre las **figuras intelectuales** que gestionaron redes en grandes medioambientes culturales-idiomáticos, deben destacarse: Rachid Rida, José Vasconcelos, Víctor Raúl Haya de la Torre, Sun Yat-sen, desde décadas anteriores, y Malcolm Nurse, conocido como George Padmore.

Entre quienes circularon, que viajaron mucho y que conectaron espacios por su correspondencia y por sus mismos viajes: @s iberoamerican@s Manuel Ugarte, Gabriela Mistral, José Ortega-Gasset; los indios Rabindranath Tagore, Manabendra Roy, Viren Chattopadhyaya y Jeedu Krishnamurty; los rusos León Trotsky, Nicolás Trubetskoy, y el indonesio Mohamed Hatta.

Entre las figuras originarias de la periferia que específicamente participaron de la KOMINTERN y que contribuyeron a conectar redes de diversos lugares del mundo: el ruso Mijail Gruzenberg, conocido como Mijail Borodin; el vietnamita Nguyen Tat Thanh, conocido como Nguyen Ai Quoc o mejor como Ho Chi-min; el japonés Yabuki Sugataro, conocido como Katayama Sen, el indio Manabendra Roy y el azerbaiyano Mirsaid Sultán-Galiev.

Entre los importantes intelectuales y políticos del centro que lograron contactos con las periferias y que favorecieron redes periféricas deben destacarse Annie Besant, Henry Barbusse, Romain Rolland, Willi Munzenberg. Fueron claves ciertos intelectuales protestantes, progresistas y más o menos agentes de la política usamericana: Samuel Guy Inman y Waldo Frank. También deben ponerse en relieve los españoles en una situación

intermedia entre el centro y la periferia: Miguel Unamuno, José Ortega Gasset y todavía Pablo Iglesias, aunque ya poco relevante en esta época

Debe destacarse la presencia de alguna intelectualidad proveniente de las regiones centrales que participó y contribuyó a animar estas redes: en Indonesia con la teosofía; la existencia de las misiones pro-testantes, particularmente en Corea, y en todos los países en algún grado, con la relativamente importante YMCA; luego, la presencia de profesores originarios centro, invitados para enseñar en las instituciones de Oriente; también, la presencia de los “orientalistas”, numéricamente muy escasos, aunque importantes por sus ideas; la presencia de diplomáticos y agentes de la burocracia colonial en algunos países, como Vietnam y sobre todo en la India, pero que tampoco fue relevante en la conformación de las redes.

Hubo también importantes académicos -antropólogos, orientalistas, pedagogos- que tuvieron impacto personal, más allá de su obra en la intelectualidad de la periferia. Ya en el periodo anterior los orientalistas europeos habían facilitado algún diálogo entre intelectuales de diversos países orientales. Ahora antropólogos como Franz Boas o Bronislaw Malinowski establecieron contactos con Jomo Kenyatta, con Gilberto Freyre, con Fernando Ortiz; el afro-usamericano W. E. B. Du Bois, clave para la realización de los congresos pan-africanos.

Entre los periféricos que mantuvieron importantes medios de comunicación: Rachid Rida con *El Faro*, en El Cairo, y J. García Monge con *Repertorio Americano*, en San José.

b. Hubo en esta época importantes **publicaciones** que oficiaron de articuladoras de redes, aunque ninguna de éstas haya logrado trascender su medioambiente eido-cultural. Ya se han señalado los casos de *Repertorio Americano*, que apareció entre 1919 y 1958, sostenida por Joaquín García Monge y de *El Faro*, órgano de una red de renovación islámica anti occidentalista, sostenida por Rachid Rida, entre 1898 y 1935.

Atenea que apareció en Concepción en abril de 1924, con el subtítulo de “Revista Mensual de Ciencias, Letras y Bellas Artes” y que se mantiene hasta la actualidad. *Atenea* fue una revista chilena de publicación regional, fundada en 1924 por un grupo de investigadores y profesores de la Universidad de Concepción, presididos por el rector Enrique Molina. Su objetivo fue difundir el

pensamiento y la obra de intelectuales, políticos, artistas y académicos del ámbito cultural chileno y latinoamericano

Eurasia fue revista de la fracción parisina de la red eurasiática. Algo más tarde en México aparecieron *Cuadernos Americanos* y *El Trimestre Económico*

Entre las publicaciones que permitieron articular los diversos ámbitos unos con otros deben destacarse únicamente las publicaciones aparecidas en el centro, en las lenguas francas, inglés y francés. Fue muy importante *L'Humanité*, periódico del Partido Comunista francés, que abrió sus páginas a la intelectualidad de diversas regiones periféricas, particularmente de las colonias, cosa que permitió a unas periferias conocer algo de las otras y especialmente entre quienes vivieron en París.

c. Hubo importantes **asociaciones o federaciones** que contribuyeron a la articulación de las redes. Hubo un esfuerzo específico, desde diversos movimientos, promovidos en el centro, por expandirse hacia las periferias: hubo políticas de expansión político-intelectual, por parte de la Tercera Internacional, la Sociedad Teosófica Internacional, la masonería y desde la Iglesia Católica, a través de su proyecto de creación de redes y partidos social-cristianos. En menor medida, hubo también esfuerzos desde la Segunda Internacional y algunas instituciones dependientes de iglesias de USA, principalmente la YMCA.

En América Latina la APRA fue el más importante de los partidos (o agrupaciones políticas) que acompañaron la creación de redes intelectuales y se traslaparon con éstas en el período de entreguerras. También hubo agrupaciones relativamente pequeñas que deben relevarse: la Unión Vitalista Americana (ver Casaus 2006), la Unión Oriental, el Círculo de Praga-Viena, la AGELA, la Unión Americana, y el Baaz (Movimiento Nacionalista Árabe, iniciado en 1932 y transformado en partido en 1947, y también en 1947 la Organización Demócrata Cristiana de América⁶⁴).

⁶⁴ **Organización Demócrata Cristiana de América** El brasileño Alceu Amoroso Lima, en 1947, participó en la creación de un movimiento para promover la Doctrina Social Cristiana en la política latinoamericana. Junto con Eduardo Frei Montalva (Chile), Dardo Regulés (Uruguay), Manuel V. Ordóñez (Argentina), Andrés Franco Montoro (Brasil) y otros jóvenes de diferentes países, creó lo que hoy se llama la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA) a partir del "humanismo integral" de Jacques Maritain. (ver es.catholic.net/empresarioscatolicos/articulo.php?)

d. Respecto de **reuniones**, debe señalarse que, en esa época, a diferencia de épocas posteriores, salvo excepciones, no existieron las reuniones periódicas, que en la actualidad son fundamentales para conocerse, reconocerse y organizar otras actividades. Con el objetivo de crear una suerte de Liga de Naciones Musulmanas se realizaron reuniones en la Meca (1926), en Jerusalén (1931), y en Ginebra (1935) (Sattar 2008, 39-40). Deben destacarse los congresos Panafricanistas (en 1919, 1921, 1923, 1927 y 1945), la reunión de la Unión Americana en París en 1925, y sobre todo la más importante de la época, la reunión de la Liga Antimperialista, en Bruselas en febrero de 1927.

De hecho, varias de las redes mencionadas confluyeron o se expandieron a partir de la Liga y particularmente de su reunión en Bruselas. Se trató de la reunión donde convergieron más personas claves de la intelectualidad y la política de numerosos países. La reunión más amplia tenida hasta ese momento y la que comprendió más gente de las regiones periféricas. Por otra parte, sirvió como articuladora de numerosas organizaciones preexistentes o generadas a partir de allí y que establecieron algún tipo de vínculos: Argelia, China, Cuba, Egipto, India, Indonesia, Perú, Senegal y Sudáfrica, fueron algunos de los lugares desde donde procedían personas claves y con vastas proyecciones: Nehru, Haya de la Torre, Hatta. Y personas que no asistieron pero que estuvieron en conexión muy cercana con quienes sí lo hicieron fueron M. Gandhi, con Nehru, A. Sukarno, con Mohamed Hatta, J. Vasconcelos con Haya de la Torre. La reunión de la Liga, convocada por sectores claramente de izquierda no estaba, sin embargo, destinada sólo a sectores de obreros o de la izquierda radical, sino a sectores que sufrían la opresión colonial o imperialista, cosa que permitió entender el progresismo como anti-colonialismo y anti-imperialismo y no únicamente como socialismo.

Según la documentación del congreso, a la reunión de la Liga, concurren 152 delegad@s y 22 invitad@s, representando 137 partidos y 15 organizaciones de 37 países (Piazza, 2002, 169).

Manifestaron interés, aunque no siempre concurren, ante el llamado: el Congreso Nacional Indio, Perhimpoean Indonesia, el Partido Nacional Egipcio, el Poale Zion, la Estrella Nord-Africana, el Comité de Defensa de la Raza Negra, el Congreso Nacional Africano, el NAACP, la Unión Americana para las Libertades Civiles, la Liga Antimperialista de las Américas, la Liga Internacional Femenina para la Paz y la Libertad, así también como

importantes figuras: Albert Einstein, Manuel Ugarte, Henri Barbusse, Ernst Toller (Piazza 2002, 169).

e. Además de personas, revistas, reuniones y asociaciones, hubo un **pensamiento**, o al menos ciertos conceptos básicos, dadores de sentido, que facilitaron estas redes: indo americanismo, orientalismo, otomanismo, pan-turquismo, internacionalismo de los explotados del mundo, ¡Uníos! Es decir, estas redes se desarrollaron también debido a la legitimidad de ciertas ideas de integración y colaboración, válidas para determinados sub-espacios, por ejemplo, la Liga Oriental o Unión Oriental de Egipto en los 1920s. Pero estos valores cohesionan en el sub-espacio, aunque muchas veces dividieron la periferia global, pues se trataba de valores que operaban sólo al interior de un ámbito geo-cultural e, incluso en ocasiones, se plantearon en lucha contra otras civilizaciones. El pensamiento socialista-antimperialista fue el primer sistema eidético que permitió imaginar redes intelectuales y políticas globales y, por poco tiempo, también lo permitieron algunos nacionalismos-anticoloniales, que apuntaban a buscar aliados en sus luchas, por sobre las marcas identitarias regionales.

2. El Asia Extremo Oriental: Renovación, revivalismo, panasiatismo

2.1. El Movimiento del 4 de mayo de 1919, ha sido considerado el hito más importante en la historia intelectual y cultural de la China moderna y se trató de un movimiento de matriz claramente centralitaria. Lucien Bianco (2000, 60-61) ha señalado que numerosos signos testimonian un verdadero frenesí occidentalista: los eslóganes de moda como occidentalización total, las revistas con títulos o subtítulos en idiomas occidentales y las traducciones de obras occidentales, entre otros. Los tres líderes o animadores del movimiento estudiaron fuera de China. Chen Duxiu regresó de Japón en 1915, Cai Yuanpei desde Francia en 1916 y Hu Shi desde USA en 1917. Las visitas de John Dewey en 1919 y de Bertrand Russel en 1920 fueron significativas, cosechando éxitos extraordinarios. Russel ejerció en ese momento más influencia en los jóvenes chinos que cualquier otro pensador occidental. Elementos como fe en el progreso, democracia, ciencia, confianza en las posibilidades infinitas de la razón humana, son algunos de los que marcan este movimiento. Préstamos y negaciones fueron unidos: la occidentalización fue el complemento natural de la crítica a los valores nacionales: como se estaba

convencido de la inutilidad de la tradición china, se buscaba en otras partes algo para reemplazarla. Los detractores más encarnizados del pasado nacional fueron los más acalorados apologistas de la cultura occidental.

Chen Duxiu postulaba que “el pensamiento chino lleva mil años de retraso con respecto al pensamiento occidental”. Si persistimos en soñar con nuestras dinastías pasadas, nuestro pueblo quedará fuera del siglo XX y será reducido a vivir como los esclavos y las bestias. En verdad no sabemos cuáles de nuestras instituciones tradicionales puede ser adaptada a las condiciones de la supervivencia en el mundo moderno. Preferiría ver la ruina de nuestra ‘quintaesencia nacional’ antes que la extinción definitiva de nuestra raza, por culpa de su incapacidad para sobrevivir. Los babilonios ya no existen ¿De qué les sirve su civilización? El mundo avanza sin parar y no nos esperará” (Citado por Bianco 2000, 62). Todo esto fue argumentado para defender China del sometimiento extranjero, sobre la base de una mirada darwinista social. Chen Duxiu llegó a ser el tipo perfecto del occidentalista radical. Un occidentalista tan convencido y tan poco orgulloso de los valores de la tradición china, que rehusaba adherirse al grupo revolucionario de Sun Yat-sen, cuyo nacionalismo juzgaba excesivo (Bianco 2000, 55). Era tan occidentalista como anti-confuciano y sus conceptos claves eran democracia y ciencia. En su revista *La Jeneusse* (La juventud, título en francés) destacaba: “Han acusado a esta revista de querer destruir la ‘quintaesencia de lo nacional’, la castidad de las mujeres, la moral tradicional, las artes tradicionales, la religión tradicional, la literatura antigua y la política al estilo antiguo. Para predicar tanto la democracia como la ciencia debemos atacar el culto a la ‘quintaesencia nacional’ y a la literatura antigua” (Citado por Bianco 2000, 60-61).

2.2. Por esos mismos años, el discurso de Sun Yat-sen mostraba evolución en sus planteamientos pan-asiáticos, enfatizando rasgos identitarias. Si en 1894, Sun pensaba que China para ser poderosa debía inspirarse en los métodos occidentales, imitar la técnica militar de los extranjeros, como también los métodos de producción que le permitieran desenvolver la economía, adoptar un sistema de administración moderna, y proceder a una reforma de la enseñanza que le permitiera una mejor utilización de los talentos, porque sólo así sería posible balancear el poder de Occidente (Ver Brizay 2007, 51 y 61), en 1924, en cambio, en su discurso *Panasiatismo* afirmó que en los años que vivió en Europa

comenzó a “comprender que a pesar de sus grandes conquistas militares y materiales, las grandes potencias no habían tenido éxito en procurar la felicidad de sus pueblos y que los reformadores de esos países procuraban la revolución social. Yo quise, en ese momento, crear en un solo impulso un plan eterno que resolvería simultáneamente los problemas del socialismo, del nacionalismo y de la democracia. El Triple Demismo que he defendido nació de esa idea”. El Triple Demismo consistía en el nacionalismo (la reivindicación de la independencia de la China), la democracia (los derechos del pueblo) y el socialismo (sinónimo de progreso social y elevación del nivel de vida del pueblo). Además de un principio: La tierra debe pertenecer a quienes la trabajan. El problema es la regeneración de Asia entendida principalmente como independencia, o resignación de los tratados humillantes.

Sun relacionaba esto con la incapacidad, la degeneración, y con la falta de confianza motivada por las sucesivas humillaciones. Todo ello había llevado a la pesimista idea de creer que la civilización europea representaba el progreso en ciencia, industria, manufactura y armamento y que Asia no tenía nada que comparar con ello. Eso llevaba a pensar que la opresión de Europa no podría nunca ser desafiada. Señalaba también que el triunfo de Japón sobre Rusia y la resignación de los tratados (la obtención de su independencia) había proporcionado un modelo de acción que permitía a los asiáticos re-ganar su confianza, generando nuevas esperanzas. De hecho, los triunfos japoneses motivaron o incentivaron los movimientos de liberación en diversos lugares de Asia, como los movimientos egipcios, turcos, afganos, árabes e indios, que son pruebas del progreso de la idea nacionalista en Asia. Los asiáticos deben fundamentar esta misma confianza en que poseen una civilización antigua y valiosa, que ha sido incluso fuente de la civilización occidental. Pero es una civilización de la justicia, no una civilización del poder, como la occidental. Los occidentales se consideran a sí mismos como los únicos que poseen una verdadera cultura y civilización; los otros pueblos con alguna cultura o ideas independientes son considerados como bárbaros en rebelión contra la civilización. Cuando comparan la civilización occidental con al oriental, ellos sólo consideran su propia civilización como lógica y humanitaria. Sin embargo, incluso en Asia, en numerosos países la moralidad ha degenerado. Así y todo, una cantidad de estudiosos europeos y usamericanos que han comenzado a ocuparse de la civilización oriental afirman que moralmente Oriente es superior a Occidente.

En consecuencia, Sun planteaba que el pan-asiatismo debía afirmarse en estos trazos culturales para la autodefensa y no para la invasión. La benevolencia y la virtud debían ser los elementos fundantes del pan-asiatismo. Podemos aprender la ciencia de Europa para nuestro desarrollo industrial o para el progreso de nuestros armamentos, no, sin embargo, con la intención de oprimir o destruir otros países y pueblos, como los europeos los han hecho, sino únicamente en nuestra defensa. Ahora bien, el triunfo del pan-asiatismo va a ser un beneficio para el Asia y para todo el mundo. ¿Qué apunta a resolver el pan-asiatismo? El problema de cómo terminar con los sufrimientos de los pueblos asiáticos y cómo resistir la agresión de los poderosos países europeos. En el mundo, el pan-asiatismo representa la causa de los pueblos asiáticos oprimidos. Los pueblos oprimidos no están únicamente en Asia sino también en Europa.

2.3. Ho Chi-min realizó una interpretación de la realidad de Indochina a la luz de un marxismo que fue elaborando, sobre la base de Lenin, aunque acentuando cuestiones muy típicas de las escuelas periféricas como la cuestión racial, el desprecio, las diferencias entre los trabajadores de la metrópoli y de las colonias y otras que lo convierten en antecedente de Frantz Fanon.

En 1922, destacó que Lenin había planteado claramente, en su tesis sobre la cuestión colonial, que los trabajadores de los países colonialistas estaban moralmente obligados a dar la asistencia más activa a los movimientos de liberación de los países sometidos. Los trabajadores de la madre patria deben estar enterados de lo que en realidad es una colonia, deben estar al tanto de lo que ocurre ahí, y conscientes del sufrimiento -mil veces más agudo que el suyo. Este predicamento de Lenin, no se cumplía, pues de hecho los trabajadores franceses miraban a los nativos como seres humanos inferiores e insignificantes, incapaces de entendimiento y menos de acción (1968, 27-28).

La visión de Ho acerca de la colonización estaba construida en buena medida como oposición al discurso civilizador, que se manejaba en el centro. Ya en 1922 señalaba que ésta era en sí misma un acto de violencia del más fuerte contra el más débil. El sadismo colonial es increíblemente amplio y cruel (1968, 31). En 1924, insistía en que bajo una máscara de democracia el imperialismo francés trasplantó a Annam (Vietnam) todo el abominable régimen medieval, incluyendo e impuesto sobre la sal, y que el campesinado anamita (vietnamita) se ve crucificado por la

bayoneta de la civilización capitalista y por la cruz de la cristiandad prostituida (1968, 39), de modo que el capitalismo opera como una sanguijuela, con una ventosa puesta sobre el proletariado de la metrópoli y otra sobre el proletariado de las colonias (1968, 113).

Ante esta situación de doble explotación, presentaba la figura de Lenin como una alternativa, pues los proletarios de los pueblos de Oriente, acostumbrados a ser tratados como gente atrasada e inferior, le consideran a él como la personificación de la fraternidad universal (1968, 41). Una de las manifestaciones de esta postura de Lenin ha sido la Revolución Rusa y el congreso de los Trabajadores de Oriente en Bakú en el cual, recordaba que 22 países de Oriente enviaron sus delegados y que tomaron parte también representantes de los partidos obreros de Occidente. Por primera vez en la historia, el proletariado de los países conquistadores y el de los países conquistados se tendieron la mano y buscaron juntos los medios efectivos de combatir al capitalismo, su común enemigo (1968, 113).

Años más tarde, en 1939, dando ya un salto en los temas y postulados, Ho Chi-min destacaba que recientemente, el frente Vietminh convocó al congreso del pueblo de Vietnam y designó el Comité de Liberación Nacional para guiar a todo el pueblo en una lucha decidida hasta conquistar la independencia nacional (1968, 137).

2.4. Dos movimientos intelectuales, de muy diverso carácter, reclamaban la identidad en China durante los 1930s.

La aparición de las ciencias sociales y en particular de la sociología en su formulación académica en China, data desde los 1930s, fecha en que se fundó la Sociedad China de Sociología, y estuvo marcada por un proyecto de “sinificación”, que reaccionaba ante un quehacer repetitivo que no consideraba la propia realidad (Wong 1979, 19).

Existen sin duda, numerosos antecedentes y la emergencia de las ciencias sociales, en el sentido convencional occidental, se inició en China hacia 1900, gracias a las traducciones de un conjunto importante de obras realizadas por Yen Fu y a la presencia de numerosos misioneros usamericanos que fundaron cátedras de sociología, en las instituciones educacionales que habían creado en China.

Luego de una práctica de 20 años de la sociología con textos extranjeros, durante los que se formaron los primeros

profesionales chinos, varios de los cuales se post-graduaron en el extranjero, se produjo un movimiento por “sinificar” la sociología. Señala Wong (1979, 22) que la madurez de la sociología china puede advertirse hacia 1930 con el inicio del proceso de “sinificación” que tendía a reemplazar el proceso de imitación. Buscando su identidad, los sociólogos chinos manifestaron su insatisfacción con los trasplantes sociológicos desde Occidente, declarando la independencia intelectual e insistiendo en que las teorías debían ser testadas y modificadas en relación a la realidad china. Este proceso de sinificación comprendía obviamente la realización de investigación sociológica sobre la realidad nacional. En este sentido fueron importantes los trabajos acerca de la historia social china, cuestiones etnográficas, estudios agrarios y de la estructura social.

También durante los 1930s, el Kuomintang y Soong, Mailing animaron el proyecto “Nueva Vida” que se fundamentó en “la desmoralización y ruina que caracterizaron a la región”. Según se decía, China recuperada de las hordas de bandidos comunistas, inspiró al generalísimo Chiang Kai-chek a poner en marcha el que ya se conoce como el “Movimiento Nueva Vida”. El chino de nuestros días parece haber olvidado la antigua fuente de la grandeza de China, en su afán por conseguir algún beneficio material; pero naturalmente si se desea hacer resurgir el espíritu nacional, deberá recurrirse a bases estables. Tenemos estas bases en los cuatro principios que rigieron en la antigüedad: Li, quiere decir cortesía; I, obligaciones hacia nuestros conciudadanos y hacia nosotros mismos; Lien es honradez y respeto a los derechos de los demás, y Chih, significa altura de miras y honor. Para que estos principios puedan aplicarse a las actuales condiciones y ayuden a que el carácter moral de la nación alcance su más alto nivel, se ha iniciado hace un año el Movimiento de la Nueva Vida. El primer paso consistió en aplicar los 4 principios a las necesidades universales e indispensables de la vida: la alimentación, el alojamiento, el vestido y la conducta, y fueron estos principios los que cautivaron la imaginación del pueblo.

2.5. En Corea, se desarrolló un quehacer historiográfico con fuerte impronta identitaria y etnicista, aunque teniendo a Japón como referencia central, más que a Europa. De hecho, la historiografía coreana se comenzó a construir como un contra-relato del discurso japonés sobre Corea, aunque conservando una estructura muy similar (ver Mohan 2002). Shin Chae-ho (1880-

1937) marcó con mucho énfasis la unidad racial y comunitaria de Corea, desafiando las teorías japonesas acerca de la historia coreana, intentando promover el fortalecimiento y el movimiento intelectual, atacando los procesos de sinificación o confucianización de la historia coreana. Organizó el relato de la historia a partir de la etnicidad coreana el “minjok”, transformando a ésta en la clave del devenir histórico del pueblo coreano. Con su discurso acerca del minjok, Shin pretendía separar la historia coreana de la china y japonesa, centrando precisamente el quehacer en el pueblo coreano en vez de centrarla en el pueblo chino como hacía el confucianismo, estableciendo de este modo la consistente identidad del pueblo coreano. Shin concibió el minjok como una entidad orgánica y biológica, enfrentando este yo (o sí mismo) a un no-yo (u otro). La adopción de darwinismo social como marco comprensivo. Su discípulo Choe Nam-son (1890-1957) definió el período pre-budista, el Tangun, como el que representaba la verdadera identidad coreana, cuestionando a los historiadores japoneses por no haber sido capaces de criticar sus fuentes elaboradas por los propios japoneses.

2.6. El ensayo sobre el carácter japonés (nihonjinron) tuvo en esta época una línea importante de trabajo, marcada por la relación con el budismo zen, ello se expresó en autores como D. T. Suzuki (1870-1966), Nishida Kitaro (1870-1945) y Hisamatsu Shinichi (1889-1980). La preocupación de Suzuki Teitaro con los temas nativistas y del carácter japonés, nihonjinron, especialmente aquello que distingue la espiritualidad japonesa del Occidente se expresó en un conjunto de libros como Zen y el carácter del pueblo japonés (1935), Zen y cultura japonesa (1940), Espiritualidad japonesa (1944), Construyendo un Japón espiritual (1946), Oriente y Occidente (1948), El renacimiento de Oriente (1954), (Sharf, 1993, 25)

Nishida y la escuela de Kyoto jugaron un papel muy importante en la reflexión sobre el carácter japonés y más ampliamente en la instalación de este problema teórico. Nishida intentó definir la cultura japonesa como una cultura del puro sentimiento, con una propensión mayor que Occidente hacia lo emocional, lo estético y lo comunal. En contraste, las culturas occidentales serían más racionales y más científicas. Esto daría pie para la elaboración del Nuevo Budismo Japonés y para marcar entonces la superioridad de Japón y su contribución a una nueva

cultura mundial (Sharf 1993, 23-24)⁶⁵ y esta superioridad japonesa vendría precisamente de sus orígenes en el budismo zen, que se encontraba en las raíces de la cultura, la espiritualidad, la estética y la moralidad japonesa (Sharf 1993, 35)

En este marco, se desarrolló una tendencia que reinterpretó el pan-asiatismo como niponismo extremo, durante II Guerra Mundial. De hecho, el que ha sido considerado el más importante u original de los filósofos japoneses del siglo XX, Nishida se hizo cargo también en los años 1940s de la “asiaticidad” y/o de la misión de Japón en el Asia. Sostiene Ortiz (2003, 38) el filósofo Nishida Kitaro decía que para encontrar la verdad era necesario ‘seguir simplemente el camino que lleva a las cosas’. Los cielos preconizaban sin embargo una moralidad muy distinta a la de los tiempos Tokugawa. Ahora ya no le bastaba a Japón confinarse en su aislamiento geográfico, le cabía en cambio la misión de edificar el Asia Oriental. Sólo así su cultura caracterizada hasta entonces por la ‘verticalidad’ es decir por la restricción a los límites de la isla, podría ‘espacializarse’. En 1943, en sus *Principios del nuevo orden mundial*, señalaba que “la verdadera paz mundial debe extenderse a todo el género humano. Pero esta paz sólo se conseguirá si cada nación y cada pueblo, conscientes de su misión en la historia universal, estructuran su peculiar mundo o campo de actividad en conformidad con su destino y su tradición y, tras realizar un mundo verdadero, es decir, un mundo universal mediante una nueva acción conjunta. Ahora bien, la estabilización de esta zona de florecimiento y la realización de ese mundo universal creado con la colaboración de cada zona próspera es precisamente el con que se enfrenta la generación actual” (Citado en González-Valles 2000, 309).

Nishida consideraba la participación de Japón en la II Guerra mundial y la participación de los países asiáticos en general prácticamente como una guerra de liberación, por parte de Asia. Sostenía “La gran guerra de Asia es una guerra santa ordenada a

⁶⁵Kang Yu-wei y Nishida Kitaro Mientras Kang fue un académico confuciano y Nishida mostró fuertes afinidades con el budismo-zen, ambos bebieron de fuentes similares, tales como Wang Yang-Ming (Oyomei) y ambos se inspiraron en pensadores occidentales similares, tales como E. Kant. Ambos argumentaron que la historia estaba caracterizada por un movimiento hacia mayores niveles de unidad social, ambos veían al siglo XX como un importante escalón en este camino y ambos abogaban por la creación de un bloque regional incluyendo (tanto a China como Japón) como el próximo estadio en la evolución histórica de Asia (Goto-Jones 2005, 795-796).

que los diversos pueblos del Asia Oriental realicen esa histórica misión mundial. Como enseña la historia claramente, el insaciable imperialismo de América e Inglaterra, al humillar bajo sus pies por largo tiempo a los pueblos del Asia Oriental, impidió su desarrollo (González Valles 2000, 309). El camino para sacudir el yugo del imperialismo y devolver el Asia a estos pueblos orientales, es imprescindible que ellos, por sí mismos, destruyan conjuntamente este imperialismo de Inglaterra y América y se unan para extirparlo de raíz. Es decir, defender la seguridad de Asia con cada guerra y fortalecer la zona de co-prosperidad del Asia Oriental y compartir la prosperidad común, es el primer problema histórico que tiene el Asia Oriental actual” (citado por González Valles 2000, 309-310). En esta guerra santa de liberación, los pueblos de Asia tienen incluso aliados en Europa. “Los países de Europa como Alemania, Italia y otros, que ahora están decididos a hacer esto, luchan valientemente para establecer en el mundo europeo un nuevo orden. El día en que se lleven a cabo estas dos grandes obras en los continentes asiático y europeo, se realizará ese mundo universal que traerá consigo la verdadera paz mundial. El trabajo por la realización de este mundo universal, a través de esta zona de co-prosperidad asiática oriental, es el segundo tema histórico de los pueblos del Asia Oriental” (citado por González-Valles 2000, 310).

Esta posición que comprendió una cierta filosofía de la historia, del fundador de la escuela filosófica de Kyoto, fue desplegada y difundida, a nivel menos elaborado, por diversas personas, a veces agentes del estado japonés, cosa que se dejó ver por ejemplo durante la ocupación de la península malaya. Se trató de un pan-asiatismo claramente niponizante, focalizado extremadamente en el Japón como líder liberador de la región. La propaganda japonesa atacó la explotación occidental de Asia y las faltas de respeto de Occidente por los pueblos asiáticos y sus culturas, y retrató a Japón como el líder y libertador de la nueva Asia unida. Diversos periódicos reproducen artículos, editoriales, discursos y materiales orientados hacia la propaganda. Paul Kratoska (1998, 132-133) extracta una serie de notas de diversa procedencia para mostrar algunas de estas ideas, como, por ejemplo: “El Oriente ha aceptado el desafío de Occidente y, con el avance victorioso del ejército japonés, se están realizando los sueños de libertad. Libertad de la dominación blanca de la injusticia y libertad de la opresión. Los nipones han mostrado la vía hacia la liberación de Oriente”. Algunos periódicos criticaban

el régimen británico por seguir una política de “divide y gobernarás” y acusaban a los británicos y usamericanos de buscar “la subyugación del pueblo de Asia a sus deseos”, a través de “sutiles intrigas”, con “la constante de poner a una nación asiática contra otra y nutrir las odiosidades entre pueblos con una herencia común”. Es la deuda del pueblo y una “expresión de agradecimiento hacia el Imperio Nipón” relegar “todo lo inglés, como su vida indolente y fácil al pasado” y “poner la vida bajo el control humanista y espiritual del Imperio Nipón”. El pueblo debería eliminar ‘los hábitos y costumbres dejados por los arrogantes y maliciosos británicos’, tales como el materialismo, el oportunismo y el individualismo y “trabajar para revivir la cultura Oriental basada en principios espirituales y morales y apurar la causa del crecimiento de la conciencia racial y de la prosperidad de las razas orientales”. Para superar el daño causado por el dominio occidental, Asia necesita emular al Japón y adquirir el espíritu japonés. Uno de los periódicos publicados en la región malaya comenta “Debemos preguntarnos a nosotros mismos por qué la nación nipona es la más fuerte en el mundo, y la superior racialmente” y funda su respuesta en el espíritu nipón, que “contiene virtudes tan grandes como bravura, lealtad, limpieza (aseo), fe, simplicidad y auto-sacrificio” y debe ser emulada por “todo asiático, no sólo para hacer de ellos buenos ciudadanos sino también para crear una raza superior en el porvenir”.

2.7. Se desarrolló también un pan-budismo y un pan-mongolismo como identitarismo anti-occidental. Luego de la revolución soviética y todavía en el marco de las luchas militares entre rojos y blancos en las regiones fronterizas de Mongolia y Manchuria se desarrolló un pensamiento pan-budista y pan-mongol, en cierta forma una derivación del pan-asiatismo, movimiento parcialmente inspirado por autores japoneses. De acuerdo a las ideas de Tanaka Tigaku (1861-1939), ha señalado Irina Morozova (s/f, 3), la enseñanza budista había aparecido en Japón para combinar el carácter de esa doctrina con la fortuna de la nación japonesa y para transformar entonces el resto del mundo en un vasto país budista. Estas ideas contribuirían al militarismo y al expansionismo japonés posterior. A comienzos de los 1920s, R. F. Ungern-Shternberg fue inspirador de una de las expresiones del pan-asiatismo, como unidad de la raza amarilla contra Occidente, que se desarrollaría a partir de la constitución de un estado budista, en las regiones de los nómades de Asia Central y el Tíbet.

Irina Morozova postula que Ungern-Shternberg seguía las inspiraciones de los ideólogos del imperialismo japonés, tendientes a crear un estado centro-asiático que apuntaría a liquidar la presencia europea en la región. En cualquier caso el pan-mongolismo de Ungern-Shternberg debía mucho al pan-asiatismo japonés. Imaginaba el estado centro-asiático como el resurgimiento de una monarquía tradicional que sería pionera en el restablecimiento de las monarquías a nivel mundial, destruyendo así la tendencia de los bolcheviques y del republicanismo europeo. Este monarquismo pan-mongol pretendía afirmarse en una identidad no-occidental, diferente y opuesta a los vicios occidentales. Apelaba a al glorioso pasado de la época de Gengis Kan y al budismo que había jugado un papel decisivo en las sociedades nómades de la región, asumiendo una especificidad nacional exclusiva y la derivación hacia un expansionismo militar (s/f, 4-6).

2.8. De este modo, se fue constituyendo una suerte de pan-orientalismo cultural y político. Como se ha visto, por todas partes en China, Japón, Corea, y más allá hacia la estepa central y el Tíbet se desarrollaron diversas tendencias, algunas centralitarias, aunque sobre todo identitarias, afirmando las especificidades y diversas formas de exclusivismos, contra el centro o contra dominadores regionales.

Varias de estas tendencias identitarias fueron coincidiendo en un identitarismo asiaticista-orientalista poco preciso, de ribetes espiritualistas y con diversas connotaciones políticas. La unidad de Asia se construiría mejor sobre la base de una (espiritualidad) cultura oriental que, sobre una unidad o coordinación política, cosas que, por cierto, eran coherentes, pero no necesariamente debían ir juntas. Tagore, Aurobindo, Okawa, Nishida y muchos otros se sentían mejor aludiendo a una cierta hermandad o similitud cultural-espiritual, que les diferenciaba de Occidente. En ese sentido, les resultaba más fácil elaborar un discurso identitario y entenderse o identificarse unos con otros, gente de India, Japón y China, permitiendo a su vez que pudieran sumarse otros pueblos asiáticos, pueblos predominantemente budistas como Sri Lanka (Ceilán) y el Tíbet.

3. El Asia del Índico: Nacionalismo radical.

3.1. En el pensamiento indio las posiciones centralitarias e identitarias también estuvieron presentes y, en estos años, se modularon particularmente en el seno de los movimientos de independencia. Ser como el centro o ser sí mismos fueron dos opciones que se debían justificar en conexión con el proyecto independentista en que se encontraba embarcada la intelectualidad del subcontinente.

Desde una perspectiva claramente identitaria, Mohandas Gandhi escribió “La nación no puede ser mantenida en el camino de la no-violencia por la violencia. Debe emerger desde dentro de nosotros todo aquello a que el estado pueda aspirar. Por tanto, la cuestión que se debe analizar es la siguiente: ¿Cuál es nuestra aspiración inmediata? ¿Qué-remos primero copiar a las naciones occidentales y después, en un futuro nebuloso y distante, en medio de mucha agonía, volver atrás en nuestros pasos? ¿O queremos encontrar un camino original y así conquistar y consolidar nuestra libertad? El encanto superficial de Occidente puede ofuscarnos hoy y consideramos erróneamente como progreso la danza embriagante que nos domina día a día. Nos negamos a comprender que eso nos está llevando inevitablemente a la muerte. Por encima de todo, debemos reconocer que competir con las naciones occidentales, en sus términos, es un convite al suicidio” (s/f, 90-91).

Aurobindo, hacia 1920 y en el marco de una conceptualización marcada por las disyuntivas del darwinismo social que aludía a la supervivencia o no de las culturas y las naciones en la lucha por la vida, se ocupaba de considerar la civilización india y su renacimiento, señalando que una poderosa creación nueva en todos los campos es nuestra mayor necesidad, siendo ésta la única vía para preservar esta civilización. Confrontada con el enorme apresuramiento de la vida y el pensamiento modernos, invadida por otra civilización dominante, casi su opuesta o al menos inspirada en un espíritu muy diferente, India puede sólo sobrevivir confrontando este tosco, nuevo, agresivo y poderoso mundo con divinas creaciones frescas de su propio espíritu, salidas del molde de sus propios valores espirituales. Es decir, trató de poner las cosas en lo que estimaba los términos justos, la disyuntiva entre la “influencia externa” y la “creación de lo nuevo desde dentro” (1959, 439). Continuaba: No es correcto lo que se ha hecho al tratar de imitar a Occidente,

tratando de llegar a ser como Occidente. Por el contrario, de lo que se trata es del “completo retorno hacia nosotros mismos, que es nuestra única vía de salvación” (1959, 440-441) para la creación de una India nueva y más grande (1959, 449).

Con anterioridad, Aurobindo ya se había detenido en estos problemas enfrentando la idea de la senilidad de la India, tan presente en el orientalismo europeo del siglo XIX, y por tanto de su necesario renacimiento. “lo que necesita la India es fuerza, fuerza física, fuerza mental, fuerza moral, pero sobre todo fuerza espiritual, que es la inextinguible e imperecedera fuente de todas las otras”, (1972, 64) si la India debe sobrevivir “ella debe ser hecha joven nuevamente” “nuestra propia elección es o creamos una nación o perecemos”, pero “India no puede perecer, nuestra raza no debe extinguirse, porque entre todas las divisiones de la humanidad es a la India que está reservado, el más alto, y el más espléndido destino, el más esencial para el futuro de la raza humana. Es ella la que debe llevar a cabo desde ella misma la religión futura de todo el mundo, la Religión Eterna que consiste en armonizar todo, religión, ciencia y filosofías y hacer un alma universal. In la esfera de la moralidad, por ejemplo, es su misión purgar la barbarie fuera de la humanidad y arianizar el mundo. En orden a esto, la India debe en primer lugar re-arianizarse a sí misma” (1972, 65-66). Y discutiendo con los centralitarios argumentaba que “todos los grandes despertares de la India han extraído su vitalidad desde las fuentes de algunos profundos despertares religiosos” y que era precisamente la persistencia de este fenómeno aquello que probaba que estaba “engranado en el temperamento de la raza”. Por ello “si se intentan métodos diferentes y extranjeros debemos llegar a nuestro fin con tediosa lentitud, dificultad e imperfección, o quizás ni siquiera llegar a él”. Entonces “¿Por qué abandonar el terreno que Dios y la Madre han marcado, escogiendo caminos fatigosos y desviados de su propia huella?” (1972, 68).

Rabindranath Tagore se enfrentó al mismo problema, distinguiendo modernización de europeización y nacionalismo de patriotismo o identitarismo. “Modernismo (modernización) no es vestirse a la europea. El verdadero modernismo (modernización) es libertad de mente, no esclavitud de los gustos. Es independencia de pensamiento y acción, no tutelaje bajo profesores europeos” (citado por Banerjee, 1979, 167). En 1934 afirmaba, “hemos visto a Europa, sin el menor escrúpulo y cruel en su política y en su comercio, extender la esclavitud por la faz de la tierra”. “En las

Indias nos hemos vuelto materialistas. Hemos perdido la fe y el valor. Pues en nuestro país los dioses duermen; entonces cuando los titanes vienen, devoran nuestras ofrendas de sacrificio –y nadie piensa en combatirlos. Los gérmenes de enfermedad están en todas partes; pero el hombre sólo puede resistir a la enfermedad si su fuerza vital es activa y poderosa” (1994, 44). El que no tiene fortuna sólo puede mendigar, y los que piden limosna a las puertas de los seres intelectualmente ricos, pueden procurarse algunas migajas fortuitas de alimento espiritual, pero están seguros de perder la fuerza de su carácter intelectual, y sus espíritus están condenados a volverse timoratos en pensamiento y en esfuerzo creador” (1994, 45).

Su afirmación de un patriotismo identitario es muy patente en sus *Recuerdos de mi vida*, donde señalaba que “mirándola desde fuera, podía parecer que nuestra familia había adoptado más de una costumbre extranjera, pero en su corazón ardía una llama de orgullo nacional que jamás ha vacilado. El respeto sincero que mi padre sentía por su país no lo abandonó nunca. En sus descendientes, ese sentimiento tomó la forma de un patriotismo ferviente. La fiesta del Mela hindú era una solemnidad anual que nuestra familia había contribuido a instituir. Fue, tal vez el primer ensayo de manifestación destinada a celebrar la India como nuestra tierra natal. El himno nacional bien conocido fue compuesto para esta ocasión por el segundo de mis hermanos. Cantos a la gloria de la patria, recitaciones de poemas patrióticos, exposiciones de artes y oficios indígenas y premios a los talentos y personalidades nacionales, figuraban en el programa de estas fiestas” (1952, 119)

Por su parte, y afirmando un centralitarismo radical completamente opuesto a las posiciones que se acaban de presentar, el comunista indio Saumyendranath Tagore (sobrino de Rabindranath), en una carta de 1933 a Romain Rolland, escribía: “Todo lo extraño que pueda parecer, he sido impactado por la similitud entre el gandhismo y el hitlerismo. Hitler quiere crear una cultura nórdica ‘pura’; del mismo modo que Gandhi quiere reemplazar la cultura occidental ‘no espiritual’, por la cultura india ‘espiritual’. Hitler ha quemado libros y Gandhi ha quemado vestimentas. Esos dos autos de fe tienen sus raíces en el terreno irracional y romántico de espíritus extremadamente primitivos y antisociales, el hitlerismo y el gandhismo se basan sobre el racismo. Sosteniendo el gandhismo, usted ha reforzado la cruzada, de las más reaccionarias, de Gandhi contra la civilización así

llamada occidental. Dudo que sea adecuado llamar esa civilización "occidental", debido a que es la única civilización que existe hoy día. Las otras civilizaciones han perdido su vitalidad interior, y nuestro tiempo ha roto los límites puestos por esas civilizaciones. Los aspectos más grandes de la civilización moderna, uno de los cuales es el comunismo, están completamente más allá del horizonte mental de Gandhi. Nuestra tarea en India es hacer la guerra sin cuartel contra el gandhismo. El gandhismo debe ser completamente pulverizado, si la India quiere ponerse a nivel de los otros países del mundo y avanzar hacia el ideal de una sociedad sin clases, que es la misión histórica de nuestro tiempo" (citado en Rolland 1953, 379ss).

3.2. En este mismo marco debe entenderse la reflexión sobre el carácter y allí el tema de la "indianidad" como "hindunidad".

Como en muchas otras partes del mundo, la intelectualidad india generó una reflexión sobre el carácter nacional, que tanto apuntaba a detectar una cierta esencia de la sociedad-cultura como a cuestionar algunos trazos que parecían indeseables. El concepto de hindunidad (hindutva), el ser de lo hindú, fue popularizado en Bengala durante los 1890s por Chandranath Basu y luego acogido por figuras como L. Tilak, aunque fue Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966) quien le otorgó su significado más permanente (Bhatt 2001,77). Savarkar pensó la hindunidad fundamentalmente sobre la base de los aportes hechos por el orientalismo inglés y germánico. La llegada de un pueblo, exterior al territorio indio, sería el origen de esa hindunidad (Bhatt 2001, 87ss), aunque luego este pueblo habría venido degenerándose en sucesivas etapas, siendo la primera la adopción de elementos provenientes del budismo, con sus ideas de amor, tolerancia, no-violencia, hermandad universal y otras. Por esta razón los indios cambiaron la espada por el rosario y perdieron la capacidad de entender la ley de la naturaleza: lucha y agresión. Por ello pudieron ser invadidos por los hunos y los shakas. Este proceso habría continuado con las contaminaciones provenientes de musulmanes y occidentales. El "afeminamiento" del pueblo indio lo ha mantenido en el sometimiento. El planteamiento acerca de la hindunidad, basada en el territorio, la raza y las castas, como elementos naturales, se aproximó en lo de belicosa al nazismo y al fascismo, en oposición a Gandhi y a Nehru, asociados por Savarkar con los valores budistas del afeminamiento.

El tema del carácter no fue tratado únicamente con conceptos como indianidad o hindunidad. Hubo quienes lo hicieron sin recurrir a tales conceptos, aunque intentando definir lo que se ha llamado precisamente el “carácter nacional” o “la esencia nacional”. Este tipo de reflexión fue un antecedente (aunque, por otra parte, también fue un obstáculo) en la conformación de las ciencias sociales, que se fundamentaron en la necesidad de estudiar y de entender más detalladamente, ese carácter. La constitución de las ciencias sociales en el Subcontinente Indio, como en otras partes, pasó por un período que luego se caracterizó como proto-científico. Este periodo “proto-científico” que para el mundo periférico fue hasta 1950-1960 normalmente, en la India fue un periodo en que las ciencias sociales se articularon a problemas tradicionalmente tratados por el ensayo filosófico, y que se conceptualizó como la discusión sobre la indianidad, decayendo posteriormente, sin desaparecer. En este marco debe entenderse la obra de Dhurjati Prasad Mukerji (1894-1961), en que se encuentra el desafío sociológico, con elementos psicológicos y con una discusión acerca de la identidad nacional como problema histórico y como desafío de constitución.

Abhijit Mitra presenta el pensamiento de Mukerji como una adopción y como una reacción frente al quehacer sociológico de Occidente, que denunciaba como parcial e inadecuado para comprender y construir la India. La reflexión sobre la indianidad se dio completamente en el marco de la disyuntiva periférica y Mukerji apostaba a una sociología como un quehacer propio para ser nosotros mismos. Mukerji señaló que, en un momento, comenzó a pensar por sí mismo, en tanto que indio y el desarrollo de su personalidad sólo podía hacerse comprendiendo la cultura india (Ver Mitra 1979b, 238). Pero las ciencias sociales (a la occidental) se habían focalizado únicamente en el individuo y en su cultura como aspecto individual, sin asumir que un individuo es sólo una personalidad potencial. Las ciencias sociales han tomado sus conceptos de la física dejando de lado la filosofía. Esta limitación de las ciencias sociales es parte de la misma limitación que señala en la cultura y la sociedad occidental. Este tipo de quehacer científico y este tipo de sociedad y cultura no pueden concebir cabalmente la personalidad. Mitra continúa señalando (1979b, 247ss) que Mukerji, defraudado de Occidente, se abocó a estudiar las culturas indias, antiguas y modernas. Postuló la necesidad de un socialismo que correctamente construido debía ser una nueva religión que socializará la ética, la psicología, la

lógica, la economía y la educación individuales a través de grupos y limitaría sus actividades en búsqueda del objetivo para el cual fueron creadas, sea, la evolución de la Personalidad. Esto se realizaría originariamente en la cultura india, como “auto-cultura”, una cultura que tiende a la autorrealización en armonía con el Absoluto, a través de la meditación. Los británicos destruyen este tipo de vida produciendo un nuevo tipo de clase media bastarda, que no es ni india ni occidental. Mukerji pensaba que la forma de recuperar la personalidad en la India de su época consistía en desalienar (Mitra 1979b 254), no pretendiendo volver a la India antigua cosa que no consideraba posible.

3.3. En Indonesia, hubo una segunda generación nacionalista, si puede decirse así, a mediados de los 1920s, que se expresó a través de la Joven Java y la Joven Sumatra, entre otras instancias. **El problema de la disyuntiva periférica está completamente presente varios de los más importantes pensadores de esta generación como lo había estado 20 años antes.** Los escritos de Ahmed Sukarno, Mohamed Hatta y Sujtan Sahjarir son ejemplos de ello.

Las raíces ideológicas de los líderes de la Unión Joven Sumatra no se limitaron a Occidente. Es también relevante la influencia de Tagore y en algunos la de los reformistas islámicos, como ocurrió con Mohammed Hatta (Van Miert 1996, 599). Según los líderes de la Unión Joven Sumatra, que fueron además sus ideólogos, la nueva identidad de Sumatra consistía en tres factores, cultural, histórico y económico. Los jóvenes de Sumatra asumían que todos los pueblos de la isla, aunque tuvieran diferentes culturas y tradiciones, eran descendientes de la misma raza malaya y, aunque el aislamiento de cada uno y las diversas influencias desde fuera, habían provocado la variedad, su base era una y la misma (Van Miert 1996, 605). En general los líderes se inspiraban de tendencias occidentales y eran seculares.

Esta tendencia secular no fue la única. Ya se ha visto como desde décadas antes se venía produciendo un movimiento islámico reformista y político, asociado a movimientos sociales y reivindicaciones nacionalistas. En esta línea debe entenderse la obra de Agus Salim, asociado a la trayectoria del Sarekat Islám (Unión Islámica). Este fue un gremio islámico, aunque hubiera también gente cercana a la teosofía en su dirección, organizado originalmente para luchar contra la concurrencia comercial de los chinos. Según Agus Salim, afirmaba en 1928 que la fundación de

Sarekat Islám se había realizado siguiendo la inspiración de lo que había pasado en China o con los chinos. China había aprendido a aceptar el poder superior de los europeos, los terribles 'demonios extranjeros'. Pero cuando los japoneses, un tipo similar de pueblo, fueron capaces de hacer sentir su importancia, los chinos tuvieron el coraje de resistir. Fue la victoria de Japón sobre Rusia, que quebró el prestigio mágico del Occidente. Todo esto llevó a la revolución de 1911. Luego de ello los chinos se sintieron un pueblo libre, igual a los japoneses y a los occidentales. Esto llevó a un cambio en el comportamiento de los chinos residentes en la región y ello impulsó a un despertar de los propios indígenas, que hasta el momento habían aceptado el gobierno holandés (citado en Penders 1977, 258-259). Agus Salim antes había todavía afirmado que el Profeta expuso el materialismo histórico doce siglos antes de Kart Marx naciera (Woodman 1955, 155).

Ahmed Sukarno, quien a través de las conexiones de su padre había tenido acceso a la biblioteca de la Sociedad Teosófica, se entroncó en la trayectoria del Budi Utomo y del Sarekat Islám, participando en el círculo de Tjokroaminoto (uno de sus fundadores), donde confluía gente de numerosas ideologías. Interesándose originalmente por la democracia jeffersoniana, el fabianismo de los Webb y el marxismo, leyendo también a Hegel, Kant, Rousseau y Voltaire (Legge 1972, 52). Con la fundación de la sociedad Tres Objetivos Nobles, Sukarno dio un paso, introduciendo en el camino del nacionalismo (Legge 1972, 54). Esta sociedad, que fue creada en cierto sentido como una subsidiaria de la Budi Utomo, intentaba reunir estudiantes para conversar sobre Indonesia como nación, apreciar su cultura tradicional, uniendo a los javaneses con los sundaneses y los madureses. En 1918 se transformó en la Joven Java, lo que ofreció a Sukarno una nueva y mejor plataforma (Legge 1972, 56).

En 1926, Sukarno, en su artículo "Nacionalismo, Islám y Marxismo", afirmaba que los pueblos de Asia estaban profundamente insatisfechos con su suerte en todos los aspectos. Por su parte, los pueblos de Europa han celebrado su dominio sobre los pueblos de Asia. Por décadas, las ganancias desde Asia han ido a Europa occidental, la que ha amasado una gran riqueza. Esta es la trágica historia de las colonias y esto mismo ha despertado a los pueblos colonizados. Pero, incluso si está derrotado y sometido, el Espíritu de Asia es eterno. Se encuentra vivo todavía, como una llama inextinguible. Hoy existe un movimiento en Indonesia, un movimiento hacia un mismo

objetivo, aunque con tres aspectos: nacionalista, islámico y comunista. Es la unidad de estos tres aspectos lo que puede darnos la realización de nuestros sueños: una Indonesia libre (1969, 35-36).

Recordaba Sukarno que Ernesto Renán, en 1882, había expresado sus ideas acerca de la nación. Señalaba que para Renán la nación tiene un alma, una fundación intelectual, que consiste en dos cosas: en primer lugar, el pueblo debe haber compartido una historia común; en segundo lugar, el pueblo debe poseer la voluntad y el deseo de vivir unido y que ni raza, idioma, religión, necesidades comunes ni fronteras del estado hacen una nación (Sukarno 1969, 38). Sukarno dando muestras de un sentimiento continental asiático hacía referencia a líderes políticos indios (hindúes e islámicos), chinos, a sociedades, partidos. Más aún hacía referencia al Asia como totalidad, al espíritu de Asia, al mundo árabe, a Egipto, etc. De hecho, se refería a Sun Yat-sen, a Gandhi, a Afgani, a Abdú, a los hermanos Ali y, por cierto, a varios antecesores en los movimientos políticos indonesios.

Es algo cierto que el sentimiento nacional da origen a un sentido de auto-confianza, y ello es algo absolutamente esencial si queremos defendernos en la lucha contra condiciones que pueden vencernos. ¿Puede el sentimiento de nacionalismo –que tan fácilmente se transforma en arrogancia nacional- ser acoplado con el Islám, que en su esencia no conoce naciones y que de hecho ha sido adoptado por una variedad de naciones y razas? ¿Bajo los sistemas coloniales, puede el nacionalismo aliarse con el marxismo, que es internacional e inter-racial? Con completa convicción, respondo Sí (Sukarno 1969, 39).

El propósito de este artículo es mostrar que la amistad entre estos tres sectores puede ser alcanzada (Sukarno 1969, 40) y muestras de ello son los casos de unión entre Gandhi y los islámicos en la India o del Kuomintang y los marxistas en China. Esto es posible para el verdadero nacionalismo cuyo amor a su país está basado en el conocimiento del sistema económico mundial y de la historia y que no crece sobre la arrogancia nacional, un nacionalismo que no es chovinismo, que no es meramente una copia del nacionalismo occidental, sino que nace del amor a la humanidad (Sukarno 1969, 41).

He tratado de mostrar, afirmaba, que en los países coloniales los conceptos de nacionalismo, Islám y marxismo coinciden en varios aspectos (Sukarno 1969, 61). Estoy convencido que todos los líderes indonesios están conscientes que sólo la unidad puede conducirnos hacia la grandeza y la independencia. Queda ahora

crear una organización que pueda realizar esa unidad, queda por encontrar un organizador que pueda ser el mahatma de esta unidad (Sukarno 1969, 62). Argumentaba que nacionalistas y marxistas culpan al Islám de la decadencia de las naciones musulmanas, de su actual atraso y del hecho de haber caído bajo la dominación occidental. Pero están confundidos, pues no se trata del Islám, sino de la culpa de algunos adherentes. De hecho, es difícil encontrar una civilización cuya grandeza sea comparable a la del mundo islámico temprano. La caída se debe a la decadencia moral de algunos de sus líderes, que suprimieron la verdadera naturaleza del Islám. El verdadero Islám es socialista por naturaleza e impone obligaciones que también son obligaciones nacionalistas (Sukarno 1969, 47-48). Estoy convencido que no hay barrera fundamental para la amistad entre musulmanes y marxistas. Ya he explicado que el verdadero Islám posee un carácter socialista. Incluso si ese carácter socialista no es necesariamente marxista, incluso si sabemos que el socialismo islámico no tiene las mismas fundaciones que el marxismo, puesto que el socialismo islámico está fundado sobre la espiritualidad, mientras que el socialismo marxista está basado en el materialismo, así y todo los verdaderos musulmanes comprenden inmediatamente que es equivocado ser hostiles hacia el marxismo, que combate el sistema de plusvalía, así como no debe olvidar que el verdadero Islam combate igualmente este sistema, el verdadero Islam prohíbe estrictamente la usura y el cobro de intereses. Entiende que la usura básicamente no difiere de la visión marxista de la plusvalía (Sukarno 1969, 50-51).

3.4. Otros indonesios incidieron sobre similares preocupaciones, asumiendo también la alternativa periférica.

Mohamed Hatta afirmaba en 1927 que el pueblo indonesio poseía la capacidad de gobernarse a sí mismo. Desde tiempos antiguos las instituciones políticas de los indonesios han crecido con el principio del autogobierno, incluso en las pequeñas villas. El pueblo indonesio tiene un sentimiento natural por la democracia (Citado por Woodman 1955, 161).

Por su parte Sujtan Sjahrir, reflexionando en el marco de la misma disyuntiva, sostuvo que el Occidente significa vida potente, dinámica y activa, se trata de una suerte de Fausto que admiro. Yo admiro y estoy convencido que sólo por la utilización de este dinamismo de Occidente puede el Oriente ser liberado de su esclavitud y subyugamiento. El occidente está ahora enseñando al

Oriente a mirar la vida como lucha y como competencia, como un movimiento activo ante el cual el concepto de tranquilidad debe ser subordinado. *Goethe nos enseña a amar la competencia por amor a la competencia*, y en esta concepción de la vida está el progreso, el mejoramiento y la ilustración. El concepto de competencia no está, sin embargo, necesariamente conectado con destrucción. Por el contrario, incluso en *Fausto*, competencia y lucha tienen implicaciones (Sjahrir: 1949, citado por Penders 1977, 327) como trabajo constructivo y significan grandes proyectos para el beneficio de la humanidad. En ese sentido, significa una lucha contra la naturaleza, y esa es la esencia de la lucha: el hombre aspira a someter a la naturaleza y a gobernarla por su voluntad. Las formas que toma esta lucha indican el desarrollo y el refinamiento de los individuos que están comprometidos en este esfuerzo. Lo que nosotros necesitamos no es quietud -o muerte- sino una forma más alta de vida y de competencia. Nosotros debemos extender e intensificar la vida, y levantar y hacer progresar los objetivos hacia los cuales nosotros competimos. Esto es lo que Occidente nos ha enseñado, y eso es lo que yo admiro de Occidente, a pesar de su brutalidad y de su vulgaridad. Estoy dispuesto a aceptar esa brutalidad y esa vulgaridad como rasgos asociados del nuevo concepto de vida que Occidente nos ha enseñado. Estoy dispuesto a aceptar incluso el capitalismo como un progreso en relación a las muy mentadas sabiduría y religión que no nos hacen capaces de entender el hecho que estamos sumergidos hasta lo más profundo que el hombre puede llegar: estamos sumergidos hasta la esclavitud y hasta la subyugación permanente. Aquello que nosotros en Oriente admiramos más de Occidente es su indestructible vitalidad, su amor por la vida y por la totalidad de la vida. Cada hombre o mujer joven en el Oriente debe mirar hacia Occidente, para poder aprender sólo del Occidente a mirarse como un centro de vitalidad capaz de cambiar y mejorar el mundo. El Oriente debe llegar a ser Occidente en el sentido que debe adquirir la grandeza y vitalidad de Occidente. Fausto debe revelarse al hombre y la mente orientales. Yo soy frecuentemente considerado sospechoso por quienes están fanáticamente inclinados hacia la civilización y la cultura orientales y que rechazan el "materialismo" occidental. Pero esto no debe hacer creer que idealizo el Occidente tal como es hoy. Al contrario. Soy completamente consciente que Occidente también existe fraude y deterioro, pero siento, sin embargo, que representa un progreso en relación a lo que normalmente es considerado en el

término 'Oriente'. Lo que más altamente valoro en el Occidente es su elasticidad, su vitalidad, su racionalidad –y sólo la racionalidad hace posible el control de la vida humana” (Sjahrir: 1949, citado por Penders 1977, 328).

Por su parte, en 1934, Farid Maruf joven docente del Colegio para Profesores de la Muhamadijah en Jogjakarta, que había estudiado varios años en el Cairo, argumentaba que para el desarrollo de una nación era necesario obtener conocimiento, en el más amplio sentido del término, puesto que el conocimiento había conducido a las naciones de América, Europa y Japón a su posición de poder en el mundo. La ausencia de conocimiento ha llevado a los pueblos de Oriente a su caída (1977, 166). Los pueblos musulmanes deben proponerse como objetivo salir de su estado de decadencia por medio del conocimiento moderno. El Corán mismo exhorta a los musulmanes a buscar el conocimiento. Existen también muchos dichos del Profeta en los cuales el creyente es en exhortado a introducirse en las artes y en las ciencias. Hubo un tiempo en que los musulmanes diligentemente adhirieron a esas prescripciones: en la Edad Media, bajo los Califas de Bagdad y España las artes y las ciencias florecieron, mientras Europa se encontraba todavía sumida en la estupidez y la barbarie ojo motivo ya utilizado para. Pero, aunque es un deber de los musulmanes obtener el conocimiento, existen grandes peligros al seguir la ciencia occidental ciegamente. El estilo occidental de educación aliena a los musulmanes de su pueblo y de su religión. Este peligro puesto por el Occidente debe ser enfrentado por el reforzamiento de la educación musulmana. Nosotros no debemos mirar hacia Europa buscando una guía, sino a los más desarrollados países musulmanes, tales como Egipto, Palestina y Siria donde, existiendo una firme conciencia musulmana, colegios primarios, secundarios y hasta universidades han sido establecidas basándose en el Islám, y donde todas las ramas de la ciencia pueden ser estudiadas libres del peligro de Occidente (citado por Penders 1977, 266-267).

3.5. En Myanmar (Birmania) se fundó en 1930 la **Asociación Nosotros los Birmanos, dirigida por Ba Thuang. Afirmó la raza, el idioma y la religión, destacando el orgullo de pertenecer al pueblo birmano**, con un lema en extremo parecido al de la asociación de Ulemas Argelinos, fundada por esos mismos años. "Birmania (Argelia) es nuestra patria, la literatura birmana nuestra literatura, el idioma birmano nuestro idioma (el árabe nuestro idioma, y el Islám nuestra religión). Amar nuestro país, mejorar los

estándares de nuestra literatura, respetar nuestro idioma". Simultáneamente los jóvenes nacionalistas de Birmania se acercaron mucho al socialismo fabiano (Mende 1955, 38n y 115).

En el marco de esta asociación se formó la figura intelectual y política más importante de Myanmar-Birmania en la época, Aung San (1915-1947), uniendo budismo, nacionalismo y marxismo. Con inicial formación en una escuela budista, estudió en la Universidad de Rangún graduándose en Historia, Ciencias Políticas y Literatura inglesa, resultando elegido presidente de la federación de estudiantes. Desde fines de los 1930s se transformó en activista del movimiento nacionalista, liderando y organizando diversas huelgas en contra de la ocupación británica. Fundó el Partido Comunista de Birmania y en 1940, asistió al *Congreso Nacional de la India* pero a su vuelta, acusado de incitar a la rebelión, se vio forzado a exiliarse. En Japón se reunió con una treintena de jóvenes nacionalistas birmanos, formando la unidad de los *Treinta Camaradas* embrión del que sería el *Ejército Independiente de Birmania* constituido en diciembre de 1941 en Tailandia. Este ejército, en colaboración con el japonés, desplazó a las fuerzas británicas y organizó la ocupación japonesa. Luego que en 1943 Japón declaró la independencia de Birmania, aunque permaneció ocupando el país, Aung San ocupó el cargo de Ministro de Guerra y organizó la rebelión contra la ocupación japonesa. En 1947 con la colaboración de otros líderes étnicos se llegó a la Unión de Birmania (ver Aung San Suu Kyi 1990, 68 y wikipedia.org/wiki/Dobama_Asiayone).

4. Mundo Árabe y Medio Oriente: Nacionalismo igualmente radical.

4.1. Las disputas entre centralitarios e identitarios se dieron con particular nitidez y radicalidad durante este período. Los centralitarios en general no abominan de su identidad, sino que más bien la reinterpretan, negando la identificación entre lo árabe y/o lo mediterráneo y/o lo egipcio y/o lo turco con lo musulmán, es decir, negando la reducción de la identidad al Islám. En una visión que divide sociedad tradicional y moderna, se ha visto estas polémicas como expresiones de laicización o reacciones contra ésta. Juan Antonio Pacheco (1999, 100-101) ha destacado que partir de lo 1920s, sobre todo en Egipto, se abre además un proceso intelectual que podría calificarse de 'codificación del laicismo'. La introducción de formas jurídicas nuevas, la sistematización del

derecho clásico islámico para dar respuesta a la nueva ordenación política y a las revisiones históricas de la tradición, que vendrán de la mano de dos pensadores egipcios cuya influencia será notable: Ali Abd al-Raziq (1888-1966) y Taha Husayn (1889-1971).

En el marco de estas polémicas, de la acentuación de una u otra posición y de las búsquedas de armonizaciones, puede entenderse, por ejemplo, la obra de Sakib Arslan (1870-1946), un libanés discípulo de Afgani y Abdú, fundador del periódico *La Nación Árabe*, que escribió *¿Por qué están atrasados los musulmanes y han progresado los demás?* Allí planteó un catálogo de causas: la ignorancia, la corrupción de las costumbres, la corrupción de los gobernantes y la pereza y falta de energías renovadoras. El objetivo planteado fue el resurgimiento, afirmando que dicho anhelo no debe adscribirse a un modelo religioso o nacional exclusivamente, siempre que los espíritus maduren a la sombra de la ciencia y del saber. La educación religiosa es perfectamente compatible con la educación científica y la introducción de las ciencias en la cultura árabe no ha de corromper ni destruir el mensaje coránico (Pacheco 1999, 118).

4.2. Otra de las manifestaciones es la discusión entre cultura egipcia entendida como “faraonismo”, es decir como **una cultura que se remonta milenios antes de la llegada del Islám, y quienes la conciben casi como sinónimo de lo islámico**, se ha podido advertir en la oposición entre Salamah Musa y Al-Manar, o entre el occidentalismo y el orientalismo o entre los “afrancesados” versus “orientales”, según quien sea el que la nombre.

Rachid Rida en su obra *El califato o el imanato supremo*, argumentaba: “Estos ‘afrancesados’, que quieren imitar a los europeos, creen que la religión es irreconciliable con la política, la ciencia y la civilización contemporáneas y que todo estado que se acerque a la religión de una forma efectiva no sabrá hacerse respetar, mostrarse poderoso y llegar a ser igual a los grandes estados. Los afrancesados se reclutan sobre todo entre aquellos que han recibido una educación a la europea, en las escuelas en las que se enseñan las lenguas europeas y las ciencias modernas; la mayor parte de ellos piensa que el estado debe ser laico. Tienen un partido poderoso y bien organizado entre los turcos; en Egipto no hay organización alguna; aún es débil en otros países, como Siria y las Indias. Su programa incluye suprimir el califato, debitar la religión musulmana en la nación y emplear todos los medios necesarios para reemplazar el sentimiento de solidaridad islámica

por el sentimiento nacional o racial” (citado por Ramadán 2000, 156). Rachid Rida denunció a los “afrancesados”, a los “librepensadores occidentalizados” y el “frenesí de occidentalización”, denunció complementariamente la corrupción de la moralidad musulmana, por la que los Jóvenes Turcos consentían al admitir que las mujeres suprimieran el velo y se mezclaran con los hombres (Sahinler 1998, 193). Para Rida la traducción del Corán era en sí misma un sacrilegio, el conocimiento del árabe era la base del cumplimiento de los deberes religiosos e imponer el idioma turco en vez del árabe se oponía a la unidad lingüística de la umma, de allí el rechazo del alfabeto latino utilizado de ahí en adelante por los turcos (Sahinler 1998, 192). Estas discusiones se extendieron por varios años, asociando el nacionalismo y con el identitarismo incluso con el vestuario. En 1926, Zaghulul señalaba que la ropa era un elemento constitutivo y distintivo de una nacionalidad y se refería a quienes cambiaban sus propias tradiciones por las de otros, “como los que reniegan de su propia genealogía para asumir otra ascendencia, creyendo ganar en honra, cuando lo único que consiguen es ganarse la maldición de sus padres” (Sahinler 1998, 194).

Por su parte Salamah Musa sostenía que los egipcios estaban en peligro de presumir con las glorias de una civilización de hace mil años mientras otras naciones estaban dejando atrás a Egipto en la tarea de industrializarse, con todas las consecuencias que ello traía a nivel de ética, estructura social, visión del mundo y poder nacional. El debate en el que entró Musa se definía por la oposición entre Oriente y Occidente. La defensa de Occidente puede encontrarse con la defensa del imperialismo por lo que la discusión se desplazó hacia la pertenencia originaria de Egipto al Oriente o al Occidente⁶⁶ (Egger 1986, 124). Por cierto, la visión que Musa tenía

⁶⁶ El “faraonismo” y la reelaboración del pensamiento identitario en Egipto

Cuando en Egipto se descubrió la tumba de Tutankamon, generándose consecuentemente una euforia faraonista, se capitalizó para la discusión en torno a la disyuntiva periférica. Salamah Musa es muy interesante en este sentido, pues reinterpretó la historia de Egipto como una historia occidental: desde Egipto a Grecia y a Europa, con lo cual el verdadero Egipto dejaba de ser una nación o una cultura oriental (Egger 1986, 137). Pero además sirvió para la discusión entre “arabófilos”, como M. Aflaq, y los “faraonófilos” como el propio Musa (Ver Egger 1986, 132ss). Egger ha destacado que “para numerosos intelectuales el faraonismo fue una etapa temporal, aunque importante, en su concepción de la identidad cultural egipcia, durante los 1920s y hasta en los 1930s. Fue una respuesta al interés demostrado por el mundo luego de los

del Oriente estaba fuertemente determinada por la visión Europea (por el "orientalismo", Egger no usa este concepto, ojo) donde Oriente aparece como irracionalmente apegado a sus tradiciones y valores arcaicos, en tanto que Occidente era caracterizado por el cambio y el progreso. Musa no tuvo reservas en llamar a la occidentalización de la cultura egipcia, adoptando la posición más extrema posible en ese aspecto. Su libro más importante de los 1920s fue precisamente un manifiesto en pro de la occidentalización radical, insistiendo en la necesidad de emular las costumbres y tecnologías europeas. Abogó por la emancipación económica y social de la mujer, por modelos educacionales europeos, contra la influencia de la religión en el sistema educacional, proponiendo que los colegios fueran guiados por personas especialistas en ciencias" (Egger 1986, 125). Ello, porque pensaba que Egipto exhibía una civilización osificada, incapaz de crecer y de enfrentar los desafíos planteados por la ciencia y la tecnología modernas. Esta osificación no debía ser entendida como algo esencial, como una suerte de orientalidad irremediable, pues Japón, geográficamente la más "oriental" de las naciones, había alcanzado avances remarcables hacia la europeización, rompiendo con su pasado (Egger 1986, 128-129).

Por todo esto, Salamah Musa se oponía a la idea de una Liga Oriental, argumentando que nada podían aportarles países atrasados, anclados en su pasado a otros países igualmente atrasados y que sería mucho mejor asociarse a una Liga Occidental "en la cual podremos viajar en aeroplanos, y también manufacturarlos, vivir en casa limpias y fabricarlas, leer buenos libros y escribirlos, pero ¿qué beneficio podemos obtener de una liga con Oriente?" (Citado por Egger 1986, 132). Sintetizaba Musa: "Quiero que nuestra cultura sea europea".

La ideología de afirmación de lo oriental, era precisamente la antítesis de la insistencia de Musa en la necesidad de una renovación en todos los aspectos de la cultura egipcia, acudiendo a los modelos europeos. A pesar de su naturaleza ecuménica, este orientalismo tuvo por función estimular el orgullo egipcio. Tomado la forma de un renacimiento de interés por la literatura árabe medieval y la glorificación de otros logros de la civilización islámica en los campos de la ciencia y la filosofía. El tema central del carácter religioso de la civilización oriental, daba particular

descubrimientos arqueológicos, y fue un intento por encontrar un vehículo para el orgullo nacional egipcio (1986, 136).

importancia al crecimiento del factor religioso en la sociedad egipcia. Algunos miembros de la Liga Oriental compartían con intelectuales de otras partes del mundo la idea que el ámbito de las ideas era distinto del ámbito tecnológico. Creían que sus sociedades podían asimilar la tecnología europea dejando intacta su estructura social, sus valores culturales y su visión del mundo, realizando una copia selectiva, llevada a cabo por los guardianes del legado cultural (Egger 1986, 139).

Parecida discusión se reprodujo con motivo de la guerra del Rif y las declaraciones de Abdelkrim. “He admirado, escribía éste, la política seguida por Turquía. Los países musulmanes no pueden hacerse independientes sin liberarse primero del fanatismo y seguir la huella de los pueblos europeos. Pero los rifeños no me comprendieron”. Ante esto el periódico *Al Manar*, editado por Rida, respondía que el líder rifeño “supo aprovecharse de las técnicas militares que aprendió con los españoles” pero que, al mismo tiempo, “se dejó fascinar por los aspectos de la civilización europea que debilitaron la fuerza espiritual de los rifeños, que derivaba de su cohesión comunitaria”. Más aún, Abdelkrim “quiso sustituir los vínculos comunitarios religiosos por un sentimiento político nacionalista” (Citado en Laroui 1994, 141-142).

4.3. Esta polémica se proyectó igualmente en la tensión entre el pensamiento de Muhamad Iqbal y Mustafá Kemal-Ataturk. Como tantos otros M. Iqbal también constató el estancamiento de las regiones islámicas. Pensaba que, aunque hubo un tiempo en que el pensamiento europeo recibía su inspiración del mundo islámico, durante los últimos 5 siglos el pensamiento religioso del Islám se ha mantenido prácticamente detenido. Pero en la actualidad la propia Europa, que otrora se inspirara en los aportes venidos del Islám, se ha transformado en el mayor obstáculo para su progreso. Sostiene que “la Europa de hoy en día es el obstáculo más grande que se erige en el camino del progreso ético. Por el contrario, el musulmán está en posesión de las ideas últimas. Deseamos que el musulmán de nuestros días sepa apreciar su posición, reconstruir su vida social a la luz de los principios últimos y cumplir los designios del Islám parcialmente revelados hasta ahora, en esta democracia espiritual que es el fin último del Islám” (Citado por Ramadán 2000, 187). Pensaba Iqbal que existía una doble dependencia política y cultural: “En la conciencia del pueblo que antiguamente conquistó el mundo, he visto la dependencia de la religión junto a la de la patria. El alma está

muerta en el cuerpo a causa de la debilidad de la fe: ha perdido la esperanza en el poder de la religión evidente. Turcos, iraníes, árabes, todos están embriagados por Europa. Todos han mordido el anzuelo lanzado por Europa. Oriente está arruinado por el dominio de Occidente, mientras que el comunismo ha arrebatado todo el esplendor a la religión y a la comunidad". Y exclama: "¡Oh tú prisionero de la imitación! ¡Libérate! ¡Refúgiate en el Corán y libérate!". "El *lord* de Occidente no es más que un cúmulo de ardides y engaños de pies a cabeza. A las gentes de religión les ha dado la noción de 'patria'. Sueña con concentrar todo en torno suyo, mientras que vosotros estáis inmersos en la división: dejad de hablar de Siria, de Palestina, de Irak" (Citado por Ramadán 2000, 189). El nacionalismo, el patriotismo eran, según Iqbal, la trampa de la división en las que Occidente pretende hacer caer a aquellos a los que quiere someter. Decidido a luchar por la independencia, Iqbal se opone a los nacionalismos y reivindica la solidaridad musulmana por encima de las fronteras" (Ramadán 2000, 189).

Planteaba que Iqbal el renacimiento del mundo islámico consistiría en extraer la dinámica de antaño y, frente a Occidente, trabajar de forma selectiva para evitar que el 'deslumbrante aspecto exterior de la cultura europea pueda detener nuestro movimiento e impedirnos alcanzar esta cultura en su verdadera profundidad'. Iqbal no limita la cultura europea a la enseñanza de las ciencias y las técnicas y es consciente de que el Islám tendrá que plantearse en profundidad su postura ante los retos de esta enseñanza: no se puede ahorrar esfuerzos al tratar la cuestión de las finalidades y de la moral Ramadán 2000, 185). Iqbal consideraba necesario liberarse de la tutela europea y recuperar la independencia total. En consecuencia, vio la acción de Kemal como claramente positiva y en la línea de su pensamiento (Ramadán 2000, 188). Sin embargo, no captó inmediatamente el afán occidentalizante de la política kemalista. Según Iqbal, la adopción del laicismo significaba que los turcos sustituyeran la fuerza creadora del Islám, por un racionalismo mimético (Sahinler 1998, 189-190). Pensaba que la acción nacionalista era buena, siempre y cuando su fin fuera liberar a un pueblo para que éste pudiera vivir de acuerdo con sus principios. Ello le llevó a rechazar posteriormente las posiciones de Kemal, pues lo juzgó como un imitador de Occidente.

Ningún otro pensador-político del mundo islámico ha sido caracterizado como un centralitario, un europeísta, con tanta

radicalidad Kemal-Ataturk. Él representaría la quintaesencia de la posición occidentalizante, aunque como siempre en estos casos, en su pensamiento se encuentren muchos matices. Reiterando uno de los tópicos más recurrentes en las regiones islámicas, sostenía en 1921: "Estoy convencido que los métodos aplicados hasta aquí a los estudios y a la educación se encuentran entre las causas más graves de la decadencia histórica de nuestro pueblo". Poniendo en relieve este tópico y siendo completamente sensible a la disyuntiva periférica dentro de la cual se ubica, señala que, "es por ello, que, hablando de un programa de educación nacional, tengo en vista una cultura conforme a nuestro temperamento nacional, a nuestra historia". Pero claro está, para él se trata de "una cultura igualmente alejada de las supersticiones del antiguo régimen como de las ideas extranjeras incompatibles con las cualidades inherentes a nuestra raza; una cultura alejada de todas las influencias extranjeras en general, vengan éstas de Oriente o de Occidente. Ya que el pleno florecimiento de nuestra causa nacional exige una cultura tal. La adopción de una civilización extranjera sea cual sea, podría conllevar los efectos nocivos debidos a las civilizaciones extranjeras que hemos seguido hasta aquí. La cultura debe ser adaptada al terreno. Ese terreno es el carácter nacional (Kemal, M. 1981, 15).

Estas frases con numerosas referencias alusivas a su desprendimiento del Islám: como antiguo régimen, influencias extranjeras de Oriente e influencia extranjera, fueron los elementos que suscitaron oposición radical entre su postura y la de los pensadores islámicos. Insistía Ataturk: "Esta vida no es posible sino gracias a la ciencia y a la técnica. Tomaremos la ciencia y la técnica donde las encontremos y las inculcaremos en nuestro país a todos los espíritus (Kemal, M. 1981, 18). Insistía en ese mismo año de 1922, que los pueblos que permanecen apegados a ciertas tradiciones que no reposan sobre ninguna base racional, ven su progreso dificultado, puede ser incluso completamente detenido. Los pueblos que no llegan a sobrepasar las restricciones que son obstáculos para su progreso, no pueden ver la vida desde un ángulo racional y práctico. Estos pueblos están destinados a ser esclavizados por otros pueblos que tienen visiones más amplias sobre la filosofía de la vida (Kemal, M. 1981, 19). E insistía ese mismo año: "Vemos que la instrucción pública es entre todas las tareas la más importante y fecunda. Es necesario que seamos victoriosos en esta empresa. La verdadera liberación de un pueblo tiene este precio. Pienso que es necesario un programa que

comporte los siguientes dos puntos esenciales: 1-Debe estar adaptado a las necesidades de nuestra vida social y 2-Debe tener en cuenta las condiciones modernas. Nosotros no deberíamos cerrar los ojos e imaginarnos que estamos solos en el mundo. Por el contrario, como pueblo cultivado, pretendemos vivir en el plano de la civilización. Esta vida no es posible sino gracias a la ciencia y a la técnica. Tomaremos la ciencia y la técnica donde las encontremos y las inculcaremos en nuestro país a todos los espíritus (Kemal, M. 1981, 18).

Todos estos elementos, que deben ser leídos en el marco de las disputas intelectuales entre occidentalistas, "turquistas" e islamistas, hacen entender cómo se planteó la lucha por la identidad y la disyuntiva periférica en algunas regiones del mundo islámico hacia 1920-1930. En 1923, Kemal destacaba: "Una sociedad que se contenta con ver a uno solo de los sexos que la componen adaptarse a las condiciones modernas, se condena así a permanecer sumergida más que la mitad en la debilidad. El desprecio en el cual hemos tenido a nuestras mujeres, es la causa de la quiebra de nuestro tipo social. Si nuestra sociedad tiene necesidad de ciencia y técnica, es necesario que hombres y mujeres las adquieran en la misma medida" (Kemal, M., 1981, 27).

Su visión de lo propio, de lo nacional, es la independencia nacional y no el Islám. Así afirma en 1922 "A nuestros niños y jóvenes que cumplirán con sus ciclos de estudio, es necesario enseñar en primer lugar, la necesidad de luchar contra todos los elementos hostiles a la independencia, a la individualidad propia de las tradiciones nacionales de Turquía. En la situación internacional, los individuos que no están dotados de las cualidades morales que requiere esta lucha, así como las sociedades compuestas de tales individuos, no tiene derecho ni a la independencia ni a la vida (Kemal, M. 1981, 16). "Debemos enseñar a nuestros niños y jóvenes, durante sus años de formación, la necesidad de luchar contra todos los elementos extranjeros, particularmente contra aquellos que ataquen su existencia, su derecho y su unidad; la necesidad de defender con todas sus fuerzas las convicciones nacionales, de defenderlas con heroísmo y abnegación, contra todas las convicciones incompatibles con ellas. Es importante que inspiremos a la generación que viene, para fecundar sus fuerzas espirituales, esas cualidades, esas facultades. La filosofía que se desprende de la vida de los pueblos, que ofrece el espectáculo de una lucha incesante y terrible, exige imperiosamente de todo

pueblo que aspire a vivir feliz e independiente, la posesión de dichas cualidades” (Kemal, M. 1981, 16).

4.4. Otra de las manifestaciones de polémica entre posiciones centralitarias e identitarias, que se emparenta con la anterior, se produjo en la discusión en torno a la posibilidad de una **cultura mediterránea-árabe no necesariamente islámica y la posición de quienes las veían como inseparables**. Taha Husayn y Hassan al-Banna, el fundador de los Hermanos Musulmanes, representan ambas opciones. Son disputas entre identitarios y centralitarios en un sentido, pero en otro son disputas acerca de cómo entender la propia identidad: ¿Cercana y emparentada con Occidente o diferente y opuesta a Occidente?

H. Al-Banna fundó en 1928 los Hermanos Musulmanes, en buena medida inspirado en las ideas de Rida y *Al-Manar* y la práctica del reformador sirio Muhibb al-Din al-Khatib. Khatib, además de mantener una biblioteca islámica y un periódico, contribuyó a fundar la Asociación de Jóvenes Varones Musulmanes, en 1927, institución que apuntaba a revitalizar la sociedad musulmana a través de un regreso al verdadero Islám, adhiriendo a la moral musulmana, a la solidaridad musulmana y asimilando la ciencia moderna (Commins 1994, 130). Hasan al-Banna compartía con los tempranos reformadores islámicos como Afgani y Abdú la convicción que la debilidad musulmana y la vulnerabilidad ante la dominación europea provenía de la desviación respecto del espíritu del verdadero Islám. El dominio árabe fue remplazado por otros dominadores, los turcos, y esta subordinación hizo al mundo islámico susceptible de la influencia cultural europea. Aprobó el nacionalismo cuando busca inculcar en el pueblo orgullo en su historia y solidaridad entre los ciudadanos. En ese sentido contribuyó a un objetivo común. Pero consideraba negativo un nacionalismo que apuntara a revivir costumbres paganas de la época pre-islámica teniendo en mente el faraonismo de Egipto y el fenicianismo del Líbano y el nacionalismo sirio. Condenó el nacionalismo agresivo por el cual unas naciones buscaban dominar sobre otras y, en todo caso, postulaba que las creencias religiosas ofrecen una base superior para la solidaridad social que el nacionalismo (Commins 1994, 137).

Taha Husayn, por su parte, publicó en 1936 *El futuro de la cultura en Egipto*, donde ponía de manifiesto la vocación mediterránea de la cultura nacional, aduciendo como ejemplo de

partida el contacto pacífico entre la cultura faraónica y la griega, apuntando así hacia la constitución de una cultura nacional autóctona y señalando que la unidad de religión o de lengua no alcanza como base suficiente para construir la unidad política, ni como fundamento para la constitución de un estado. Relacionó con esto el hecho que Egipto, entre todos los estados islámicos, fue el primero que conquistó una personalidad propia y que es precisamente esto lo que garantiza que la adopción de los logros de la cultura europea no amenace la integridad egipcia (Pacheco 1999, 117).

En definitiva, la disputa por la identidad fue clave pues según la propuesta que se asumiera se fundamentarían los proyectos futuros. Según como se la conciba, podrá sentarse sobre tales cimientos un proyecto de tal o cual carácter. En el África del Norte o en Turquía hubo interpretaciones diversas que permitían entender la identidad fuera asociada al Islám o a la trayectoria cultural indo-europea. El proceso de occidentalización propuesto entonces, resultaba ser criticable como para al-Banna, Iqbal y Burguiba o coherente con su interpretación de la identidad de tales pueblos como lo postularon, por ejemplo, Taha Husayn o Ziya Gokalp, inspirando a Atatürk.

4.5. En Argelia, desde los años 1920s, se comenzó un movimiento reivindicativo de la civilización arabo-musulmana. Éste fue iniciado por un grupo de intelectuales arabófonos animados por Abdelhamid Ben Badis, que fundó en 1925 con algunos de sus discípulos un movimiento de reforma religiosa cuyas actividades fueron el fortalecimiento del Islám y de la lengua árabe escrita en Argelia, por medio de la predicación, de la publicación de periódicos, de la fundación de la “Asociación de Ulemas Reformistas”, clubes culturales y, sobre todo, de escuelas libres en las cuales el árabe era la única lengua. Propusieron como lema: El Islam es mi religión, Argelia mi patria y el árabe mi lengua; complementario con: Argelia no es Francia, nunca lo ha sido y no quiere serlo (Souriau 1975, 382). Esta fuerte posición identitaria, se continuó elaborando en Argelia en relación al idioma árabe.

4.6. En los 1930s y 1940s se consolidó el arabismo, cuyo postulado básico fue que “todos los países cuyos habitantes hablan lengua árabe son árabes”. Éste fue el postulado principal de Sati al Husri (1882-1968) quien asumió un nacionalismo árabe

independientemente de las creencias religiosas, señalando que su religión es el arabismo. Vivió en Irak, Siria y Egipto y también en algunos lugares de la Europa otomana, apoyando al otomanismo y los Jóvenes Turcos, pero luego apuntó hacia el arabismo. Su identitarismo árabe estuvo fuertemente marcado por las lecturas de los románticos alemanes, especialmente por Fichte. Más ampliamente él y varios de los arabófilos como Arzusi, Aflaq y Bitar se inspiraron en los románticos alemanes. Los sirios, los iraquíes, los libaneses, los jordanos y los yemenitas pertenecen todos a una sola nación árabe. Piensa que Egipto debe hacer de cabeza de la unidad árabe, como Prusia y el Piamonte hicieron la unión de Alemania e Italia (Carré 2004, 52-53). Al Husri sostenía que "cualquiera sea el número de Estados de los que hayan salido, cualesquiera que sean las diferencias en las banderas que ondean en sus edificios gubernamentales, cualesquiera que sean las complicaciones y la complejidad de las fronteras que separan las distintas secciones políticas. Quienquiera que forme parte de los países árabes y hable la lengua árabe es un árabe, cualquiera que sea el nombre del estado del que es oficialmente natural y ciudadano, cualquiera que sea la doctrina a la que pertenezca, cualquiera que sea su origen, su filiación, la historia de su familia. Los árabes son una única umma (comunidad). Egipcios, iraquíes, magrebíes nos son más que los pueblos y las ramas de una misma umma que es la umma árabe" Husri, (reproducido en Segura i Mas 1994, 260).

Saki Arsuji (1899-1968), quien fue el creador de la noción renacimiento árabe (baaz), construye su arabismo en un discurso acerca del idioma y su carácter y es uno de los inspiradores del pensamiento de Michel Aflaq y Salah Bitar, quienes fundarían en 1947 el partido Baaz. B. Ghalioun (1992) plantea que Arzusi fue el primero en dar una definición moderna de lo que él denomina "la nación árabe", que sería el tema central del movimiento nacionalista durante varios decenios, introduciendo en el seno del movimiento, la idea de un nacionalismo separado de toda connotación religiosa, superando el marco de la definición étnica y afirmándolo en el fundamento lingüístico e histórico del nacionalismo, cosa que le permitió sacar al arabismo de su encierro de Oriente Próximo y abrirlo hacia el Magreb. El establecimiento de fronteras entre los países árabes, que son consideradas como el resultado de una deliberada estrategia colonial de división y no como el reflejo de particularismos o de diferencias nacionales justificados. "Los Estados árabes actualmente existentes no son el

resultado de coacciones naturales, sino (han sido creados) más bien (como) resultado de acuerdos y tratados entre las potencias que se repartieron el mundo árabe para dominarlo". "Los egipcios, iraquíes, magrebinos, son sólo las ramas de unamisma y única nación".

Según Olivier Carré (2004 70-72), Arsuzi afirmaba que la estructura morfológica del árabe probaba su carácter primordial. Su "raíz" tri-consonántica de su morfología significa que la lengua árabe es la lengua "raíz", la auténtica, la natural, porque es la propia de la naturaleza del ser humano. Esa raíz morfológica significa arraigamiento de los vocablos árabes en la naturaleza misma de las cosas y entonces el árabe es la lengua natural porque es expresa la naturaleza misma de las cosas. Arsuzi apuntó a desprender de la morfología propia de las lenguas semíticas su carácter primordial y superior. Sostuvo "las otras lenguas no tienen tales raíces en la naturaleza. Por consecuencia, la nación árabe tiene una esencia propia, ella es la auténtica. Esto quiere decir que la aparición de la nación árabe sobre la escena de la historia coincide con la aparición del humanismo. Este humanismo ha sido transmitido por los profetas árabes, semíticos, al mundo, de modo que sus conclusiones le llevan a uno de los motivos del pensamiento periférico: en realidad los árabes han aportado mucho, casi todo, a lo que es el Occidente actual que, por su parte, poco y nada puede aportar a los árabes.

Como en los casos de otros pan-arabistas, para Arsuzi existía un socialismo baaz. Pensaba que el pueblo debía participar en la construcción y en la marcha del estado por la creatividad propia del hombre árabe y por la expresión libre y constructiva de la "elite consciente", de la "vanguardia auténticamente baazista". De hecho "todo hombre árabe es baazista por naturaleza". Un Partido Baaz auténtico nada tiene que temer del debate parlamentario. Al contrario, es por este debate que el socialismo real comienza, al sentirse cada uno movilizado y creador, especialmente obreros y campesinos que son árabes auténticos, que no han sido adulterados por las influencias imperialistas (Carré 2004, 60)

5. El África Sud-Sahariana: Nacionalismo no menos radical.

5.1. Los subgrupos intelectuales, bastante aislados, se fueron constituyendo poco a poco en una gran red, gracias a la circulación de algunas pocas personas a fines de los 1930s y durante los 1940s. Entre estos años se **manejaron ideas garveyistas que se iban**

diluyendo, mutando e hibridándose, ideas de la negritud que emergían con mucha fuerza, panafricanistas de segunda generación, igualdad de derechos, defensa y empoderamiento de los negros del mundo; ideas de “new negro” de la Harlem Renaissance que se fundieron con y en la negritud, en tanto necesidad de asumirse como no-blancos; ideas anticolonialistas y antimperialistas. Por cierto, en París había mayor presencia de ideas anticolonialistas y antimperialistas por la difusión que realizaba el Partido Comunista; en Londres y África Occidental el laborismo y el fabianismo estaban más presentes que en otros lugares; en el ámbito usamericano el panafricanismo, el nuevo-negrismo, el garveyismo y el neo-bookerismo; en Sudáfrica las ideas anti-apartheid, el neo-bookerismo y el gandhismo. Desde 1950 en adelante, las ideas “independentistas” formuladas por el panafricanismo de tercera generación, se hacen hegemónicas.

El hecho que hubiera ideas que se compartían de manera bastante amplia permite concebir los avances en la constitución del pensamiento africano sudsahariano, aunque, no debe imaginarse de manera completamente homogénea, particularmente si se tiene en cuenta la existencia de una intelectualidad blanca y otra asiática, que llevan trayectorias intelectuales relativamente distintas a la negra, que tampoco es completamente homogénea. Ahora bien, debe notarse que el pensamiento africano de la época gana madurez y densidad constituyéndose, no sólo en la medida que comparte numerosos trazos sino también, en la medida que reconoce, recupera y asume su propia trayectoria. Existen varias muestras del proceso de auto-reconocimiento y del crecimiento de un caudal que va ganando identidad.

5.2. Hacia 1920 se produjo un cierto quiebre en el pensamiento africano madurando el panafricanismo de segunda generación.

Como en otros lugares del mundo: los impactos de la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa posibilitan en ocasiones la irrupción de una nueva generación, desarrollándose el “juvenilismo”, que había nacido antes en algunos lugares. Además, entre 1919 y 1927 se realizaron congresos panafricanos en varias ciudades europeas y en Nueva York, cuyo mayor inspirador fue W. E. B. Du Bois. Durante esos mismos años, se produjo el desarrollo del movimiento de la UNIA (Unión para el Progreso de la Raza Negra), inspirado por el jamaicano Marcus Garvey desde USA. En los congresos panafricanos se apuntó a temas como la salvaguarda de los intereses de los indígenas de África, en los

ámbitos sociales, educativos, económicos y políticos. Por ejemplo, se señaló en el de 1919: Será un derecho de todo niño indígena aprender a leer y escribir en su propia lengua y en la de la nación mandataria; el Estado instruirá también al mayor número posible de indígenas en la enseñanza técnica superior. En 1921 se afirmó que la raza negra posee una civilización, a la vez que se expresa la voluntad de combatir la injusticia y la segregación. Allí se habla en nombre de la raza negra, la cual, por intermedio de su inteligencia pensante, exige que los negros civilizados sean reconocidos como tales, la libertad de conservar sus religiones y costumbres, la cooperación en materias de gobierno y la creación de una institución para el estudio de los problemas de los negros. El movimiento garveyano, de inmenso impacto en USA, el Caribe, algunas regiones de América del Sur, de Europa y de África, exaltó la capacidad, la diferencia y los derechos de los negros, así como la necesidad de desplegarse autónomamente en África, de acuerdo a criterios propios, expulsando a los blancos del continente (Véase Lewis 1988).

5.3. El surgimiento y el desarrollo del concepto “negritud” son inseparables del medio ambiente afro-parisino, aunque ello no baste para explicarlo. En un contexto muy diferente, E. W. Blyden había creado décadas antes el “african personality”, aunque tuvo mucho menos desarrollo y proyecciones, y por ello mismo no fue capitalizado por L. Senghor y A. Cesaire, los creadores de la negritud. Fue sin duda el senegalés quien más desarrolló el concepto, quedando asociado permanentemente a su persona. Pasando desde breves y elípticas alusiones en su poesía hacia formulaciones conceptuales, es sólo en los años 1950s que la negritud alcanza precisión suficiente para ser considerada una ideología. Su formulación inicial respecto a que “la razón es helénica y la emoción es africana”⁶⁷, le fue exigiendo a Senghor una serie de matices y precisiones, para ir sorteando las acusaciones de neo-racismo que le fueron cayendo a lo largo de las décadas. Más tarde, en 1956, Senghor plantea que el “negro por tradición no está desprovisto de razón”. “Por tradición vive del suelo y con el suelo,

⁶⁷**Negritud y latinoamericanidad** Miguel Ángel Asturias formuló una afirmación muy parecida cuando sostuvo que la diferencia entre la literatura europea y la latinoamericana «reside en que los latino-americanos sentimos las cosas y después las pensamos, y los europeos piensan las cosas y después las sienten» (Bellini s/f, 23).

en y con el cosmos. Es sensual, un ser con sentidos abiertos, sin intermediario entre sujeto y objeto, es él a la vez sujeto y objeto. Es, ante todo, sonidos, aromas, ritmos, formas y colores; yo diría que es tacto antes de ser vista, como los europeos blancos. Siente más de lo que ve y se siente a sí mismo" (1968, 192). Para llegar a estas formulaciones Senghor debió en cierta forma renunciar a su autoimagen de francés, asumirse como "nuevo negro", siguiendo las inspiraciones del movimiento del "Harlem renaissance" y luego trascenderlo hacia una negritud, conceptualizada a partir de las elaboraciones de etnólogos europeos (A. Gobineau, L. Frobenius, M. Delafosse o R. De la Vignette), de pensadores existencialistas y personalistas. Las formulaciones de la negritud senghoriana sólo se entienden en el marco del pensamiento francés y de las críticas que le fueron siendo hechas ante sus primeras formulaciones.

El negro, argumenta, no está desprovisto de razón "pero su razón no es discursiva: es sintética. No es antagonista: es comprensiva. Constituye una forma diferente de conocimiento, la razón del negro no empobrece las cosas, no las moldea según normas rígidas eliminando las raíces y la savia: fluye en las arterias de las cosas, se identifica con los contornos para habitar el corazón viviente de la realidad. La razón blanca es analítica mediante la utilización; la razón negra es intuitiva mediante la participación" (1968 192, 3). Todo esto "indica la sensibilidad del hombre de color, su poder emocional" (1968, 193). "Esta fisio-psicología del negro es la que explica su metafísica, y por tanto su vida social" (1968, 193). Inspirándose en 1956 en la obra *La filosofía bantú* de Placide Tempels, utiliza las formulaciones de este autor para expresar algunas de sus ideas sobre negritud. Aquellos a quienes los europeos denominan "primitivos"; "viven" más de lo que lo hacen los europeos, "por sus ideas y de acuerdo con sus ideales", pues el negro identifica el ser con la vida o, más específicamente, con la fuerza vital. Su metafísica es una ontología existencial. La estética de Senghor, que el intenta desprender de su antropología se funda precisamente en ese carácter sensual o sensitivo del negro-africano.

5.4. Paralelo al movimiento de la negritud, sin influencias ni contactos directos, pero formando parte de una amplia sensibilidad que rechazaba e intentaba responder al discurso europeo y colonialista, varios autores anglófonos publicaron trabajos en esta línea: H. Dhlomo con su novela *Malaria*, M. Kayamba con *African problems*, y J. Kenyatta con *Facing mount Kenya*. Estos autores contrastan el mundo africano autóctono con el

occidental o de la colonización que, como en el caso de la negritud, es concebido como poseedor de otra racionalidad y en pugna con lo africano, que es golpeado, contaminado o destruido por lo occidental (ver Roberts 1990, 250ss).

Jomo Kenyatta, en 1938, se presentó como portavoz de su pueblo, como alguien que quiere mostrar al mundo la cultura gikuyu, disputando el monopolio de la palabra que se han auto-atribuido algunos no-africanos para referirse a la mente y a la gente de África (s/f, XVIII). Afirmaba que estaba autorizado para hablar en nombre de su pueblo por el conocimiento de su cultura y porque fue elegido para representarlo en organismos sociales: ha sido secretario general de la Asociación Gikuyu y editor del primer periódico gikuyu entre 1928 y 1930. Su punto de partida, argumentaba, es la tenencia de la tierra, que es el factor más importante en la vida social, política, religiosa y económica de su pueblo (s/f, 22), un pueblo de un millón de personas que vive en la parte central de Kenia. Kenyatta puso particular énfasis en describir el proceso educativo y de iniciación (en verdad, uno solo donde se dan ambos elementos) y sus diferencias con el sistema que los europeos están practicando en África y con el que se practica y/o propone en Europa o U.S.A. Afirmaba que los africanos de hecho cumplen con las aspiraciones de los educacionistas más innovadores de la época (s/f, 119). Destacó, entre otras cosas, el carácter permanente de la educación gikuyu, la relación de ésta con la vida cotidiana y la importancia de la educación para la vida en sociedad, así como los usos y costumbres en las relaciones humanas, cosas que la educación europea, y sobre todo europea en África, no considera pues, argumentaba Kenyatta, se imagina como civilizadora de pobres africanos bárbaros sin cultura (s/f, 120). Ahora bien, esto debe entenderse también en relación a la idea que para los europeos la individualidad es el ideal de vida en tanto que para los africanos “el ideal es la correcta relación con, y el comportamiento hacia los demás”. Es cierto, afirmaba, que se puede hacer una síntesis entre ambas, pero, no es menos cierto, que el europeo enfatiza la primera y el africano al segunda (s/f 118). Por otra parte, el método gikuyu de educación tribal guarda remarcable similitud con “las modernas prácticas en Inglaterra y América, en la importancia que se da a aprender a través de la experiencia de vida en una comunidad” (s/f 119). Los objetivos de la educación apuntan a la ayuda mutua y la solidaridad tribal en los servicios sociales, en las actividades políticas y económicas, no son los que se buscan en la educación

entregada por los europeos. Estos valores son menos practicados por los gikuyus ya des-tribalizados o europeizados. Por eso el pueblo dice que el hombre blanco ha perjudicado y deshonrado a nuestro país (s/f 116).

Su razonamiento se dirige a explicar el sentido de cada costumbre en el marco de una trayectoria cultural, como por lo demás lo declara. Dicho así, cada comportamiento adquiere coherencia o racionalidad. Igualmente, de esta forma explica la clitoridectomía y la circuncisión. Se trata de costumbres que los gikuyus poseen y que al no respetarse sacan a ciertos individuos de la norma, transformándolos en inaceptables para la comunidad. No respetar ciertas normas es herir personas (s/f 126-127). Por otra parte, la clitoridectomía se practica casi en toda África y es una ceremonia de alto contenido cultural para los pueblos, lo que no es sino otra expresión de lo mismo: el sistema de vida y la racionalidad que anima a la cultura gikuyu son diferentes a los europeos y ello precisamente explica las diferencias que se encuentran en todo nivel, como el hecho que entre los gikuyus el status se obtiene a través de la familia y no a través de la propiedad, como en la sociedad europea (s/f168), o que el sistema de gobierno se afirme en una verdadera democracia (s/f 179). Pero las racionalidades distintas no son simplemente paralelas, sino que la africana es superior, pues tiene a su haber una mayor democracia y libertad, que han sido negadas por la colonización inglesa (s/f 189-190) y la menor agresividad o intención destructiva, que se manifiesta en guerras breves que causan relativamente poco dolor al pueblo, muy lejos de las dimensiones de las guerras occidentales (s/f 202).

5.5. La Liga Juvenil del Congreso Nacional Africano se fundó en 1944 teniendo entre sus fundadores e ideólogos a Nelson Mandela. En sus documentos fundacionales advierte que se propone incentivar el africanismo, esto es que los africanos luchen por su desenvolvimiento, por el progreso y la liberación nacional, de modo de ocupar el lugar que les corresponde entre las naciones del mundo (Mandela 1989, 33). Teniendo en cuenta que los africanos fueron derrotados por los blancos, éstos pretenden consolidar más y más su poder, lo que no estamos dispuestos a aceptar. Por el contrario, lo que pretendemos es vivir en pie de igualdad con cualquier otro grupo racial, ello contraviene la idea de la mayoría de los blancos que piensan que su raza está

destinada a ser líder y gobernante en el mundo para siempre, dominando y tutelando a la gente de color (1989, 34-35).

Para explicar esta intención de los blancos, Nelson Mandela y la Liga Juvenil elaboran un razonamiento antropológico: los africanos encaran el universo como un todo compacto, una entidad orgánica que se dirige hacia la conquista de la armonía y la unidad, en la cual las partes individuales existen sólo como aspectos interdependientes de un todo, realizando los objetivos de su vida en la vida colectiva, donde la felicidad de la comunidad es el parámetro absoluto de los valores (Mandela 1989, 35). El hombre blanco, postula Mandela y la Liga Juvenil, encara el universo de manera opuesta a como lo hace el negro. Para el blanco se trata de “una gigantesca máquina avanzando por el tiempo y espacio en dirección a su destrucción final”. En esta cosmovisión, los individuos son pequeños organismos con vidas privadas que llevan a muertes privadas: éxito, poder, personal y fama son las medidas absolutas de valor”. “Precisamente esta visión sobre la vida, divide al universo en una serie de pequeñas entidades individuales que no pueden evitar el constante conflicto, acelerando de esta forma, la aproximación del momento de la destrucción final” (1989, 34-35). Los blancos, basados en su cosmovisión y elevándola como la única válida, pretenden tutelar a los africanos para que alcancen idéntico tipo de civilización. Pero de esta forma no hacen más que mutilar los derechos de los africanos, tanto a la propiedad, a la residencia, a la circulación y a otras cosas. Los africanos se oponen a tal tutela “optando por construir su futuro por sus propios esfuerzos” (1989, 39). Los africanos en ese sentido exigen su derecho a buscar libremente su destino, para dar su contribución legítima al desenvolvimiento de la humanidad (1989, 38). La autodeterminación es, por tanto, su filosofía de vida (1989, 39). Teniendo en cuenta esta visión de las cosas y tales aspiraciones la Liga Juvenil pretende constituirse en la coordinadora de todas las fuerzas jóvenes comprometidas en elevar la conciencia política de la población y en lucha contra la opresión y la reacción (1989, 42). El Congreso Nacional Africano, plantea la Liga Juvenil, es un movimiento de liberación nacional y esta liberación nacional sólo podrá ser conseguida por los propios africanos (1989, 43), por ello precisamente se aspira a la unión de los africanos desde el mar Mediterráneo hasta los océanos Indico y Atlántico, para que hablen con una sola voz (1989, 45). Sin mencionarse los conceptos, son sin duda las ideas de “negritud” reelaboradas, las de “personalidad africana” y las del

“panafricanismo” de tercera generación, las que están inspirando la posición de la Liga Juvenil en sus primeros años.

La época de mediados del siglo XX es la mejor del pensamiento africano. La mejor en términos de creatividad, de grandes figuras, de impacto o proyección más allá de la región. Ello tiene que ver con un ascenso del optimismo y de la autoconfianza de los propios africanos. La maduración desde mediados de los 30s de la negritud y poco más tarde, del panafricanismo independentista o de 3ra generación y del “socialismo africano”, representan una superación de la etapa anterior (1900-1935), de gestación, aunque relativamente pobre en ideas. El optimismo que impregna los mediados de siglo y la ingenuidad con la cual se hacen grandes propuestas, contrasta con la época posterior, el tercer tercio del siglo, cuyo pensamiento es más académico, más descreído y no trata principalmente de construir un continente sino de explicar sus fracasos.

5.6. Para concluir: Se ha señalado que una de las claves fue el establecimiento de importantes redes de intelectuales y políticos africanos y afrodescendientes en grandes ciudades: París, Londres, Nueva York. Esto permitió una densidad de comunicación, circulación de ideas, densidad de personas en un grado incomparable a las épocas anteriores. La ubicación fuera de África puso en contacto a esta intelectualidad con ideas nuevas para ella: el nuevo-negrismo usame-ricano y caribeño, los socialismos de variado pelaje, el existencialismo, el social cristianismo, el anticolonialismo. Tales ideas también eran conocidas al interior de África, pero no es comparable la facilidad para manejarlas con que se contaba en las grandes ciudades del primer mundo. Esto facilitó la aparición de ideas nuevas: negritud, con-ciencismo y socialismo africano.

El pensamiento pan-africanista fue evolucionando en la medida que acumulaba planteamientos, sin renunciar a los anteriores sino incorporando elementos nuevos que pasaban a ser los distintivos de cada etapa; es decir, no se realizó como negación de las atapas anteriores sino como su ampliación. El panafricanismo de primera generación, formulado hacia 1900 por Henry Silvester Williams, se estructuró sobre la base del principio de defender a los negros del mundo de todas las formas de abuso y explotación. El de segunda, formulado hacia 1920 por W.E.B. Du Bois, consistió en articular a los negros del mundo con el objetivo de obtener la igualdad de derechos. El de tercera generación, sin

renunciar a lo anterior sino para completarlo y realizarlo, se propuso la independencia de los pueblos africanos de la tutela colonial. Quienes formularon esta versión fueron principalmente George Padmore y Kwame Nkrumah, durante los años 1940, alcanzando su cristalización en el Congreso Panafricano de Manchester en 1945. El panafricanismo de tercera generación se inspiró, además del panafricanismo anterior, en el negrismo de Marcus Garvey, en las teorizaciones de otros pensadores africanos y afro-descendientes como Alain Locke y C. L. R. James, en las doctrinas socialistas y en algunos pensadores que habían teorizado (y practicado) las luchas de liberación como M. Gandhi.

Otros trazos definitorios fueron: la presencia de elementos socialistas en numerosos autores; la insistencia en la necesidad de la independencia, tan predominante y propia del periodo; la existencia de un pensamiento de alto vuelo, en dos sentidos: intenta interpretaciones globales, de grandes conceptos, con visiones holísticas; por otra parte, posee un carácter utópico, por transmitir una visión muy optimista, favorable o confiada en las posibilidades de Africa.

6. El espacio Iberoamericano: Identitarismo social y económico, indigenismo y afroamericanismo.

6.1. El pensamiento latinoamericano, como otras expresiones del pensamiento periférico, ha tenido como sus principales ejes o desafíos, en los siglos XIX y XX el afán de ser-como el centro, por un lado y la reivindicación de la identidad, por otro. **Se trata en este acápite de mostrar de qué manera entre 1915 y 1930 el fuerte carácter social que se dio en el pensamiento latinoamericano, estuvo articulado a un énfasis en lo identitario.** En otras palabras, mostrar cómo la reivindicación de lo social, y luego de lo económico, fue la manera específica que adquirió la reivindicación de lo auténticamente americano. El tema latinoamericano fue visto primordialmente como el problema del campesino, del indio, del interior, de la sierra.

A partir de la segunda década del siglo y durante la tercera con mayor claridad, se había comenzado a bifurcar la herencia arielista, que inaugurara desde 1900 José Enrique Rodó, entre los arielistas de izquierda y los de derecha. Fue probablemente en Perú donde esta división se dio con más nitidez en los años 1920s: se desarrolló la posición indigenista y aprista, así como el

marxismo peruanizado y, por otra parte, surgió el hispanismo conservador, emparentado más tarde con el fascismo y el franquismo. Estas tendencias se fueron haciendo manifiestas en los diversos países de la región: en el Partido Nacionalista chileno, que funcionaba a partir de 1913 y algunos de cuyos postulados fueron: nacionalización de ciertas industrias, protección a las industrias nacionales, intervención del Estado en la protección de la clase trabajadora, adopción de una política comercial que nos conduzca a la unión económica con las naciones limítrofes; en el grupo arielista peruano, agrupado en el Partido Nacionalista Democrático "Es en el Perú, aspecto peculiar y principalísimo de la cuestión social, la desdichada condición del indio que debe remediarse" (citado por Cornejo Polar 1981, 54); en Paraguay, por esos años (1916), escribía Ignacio A. Pane una serie de ensayos en que daba cuenta del tema social, destacando la cuestión obrera: "Hemos llevado a la práctica nuestras ideas socialistas. Tenemos en nuestro haber una prueba irrefutable: el proyecto de jornada de 8 horas" (Pane 1946, 212); algo similar señalaba Abelardo Villegas respecto del grupo mexicano que se ha llamado de los "Siete Sabios", un grupo de jóvenes abogados que en 1916 fundaron una sociedad de conferencias, cuyo propósito era continuar la obra del Ateneo. Sin embargo, no tenía ya el mismo carácter del Ateneo, porque su temática era social y no literaria (Villegas 1993, 76); en Argentina, según José Luís Romero, para el movimiento de la Reforma Universitaria, la "realidad" fue, por excelencia, la realidad social (Romero 1983, 46). De hecho, en el Segundo Congreso Nacional de Estudiantes Universitarios, celebrado en Buenos Aires en 1932, se estableció como principio inspirador de la acción futura que "la reforma universitaria es parte indivisible de la Reforma Social" (Romero 1983, 51). Gustavo Navarro, en Bolivia, propuso para América Latina la revolución social inspirada en las formas políticas y sociales de la vida incaica, pues la irrupción de los conquistadores españoles había aniquilado un régimen que, a su juicio, había sido el ideal para los hombres de América, según lo ha sintetizado Guillermo Francovich (1956, 67).

Agustín Basave Benítez, en su obra *México mestizo* (1992), establece que fue Andrés Molina Enríquez quien alcanzó ya en la primera década del siglo una formulación madura del proyecto mestizófilo, como idea de que el fenómeno del mestizaje -es decir, la mezcla de razas y/o culturas- era un hecho deseable (1992, 13). También desde una perspectiva que destacaba lo mestizo y lo no-blanco, aunque claramente más indigenista, fue escrita *Forjando*

patria (1916), la obra de Manuel Gamio, quien propuso la "indianización" del no indígena. Pensaba que al indianizarse, al mimetizarse parcialmente, el mestizo podría transmitirle al indígena ciertos trazos culturales que necesita. Destacaba la igualdad de nivel de los elementos artísticos y, a la vez, la inferioridad de la ciencia autóctona respecto a la europea. En este sentido debe realizarse un mestizaje de culturas. Antropólogo de profesión y discípulo del germano-norteamericano Franz Boas (como lo sería algo más tarde Gilberto Freyre), Manuel Gamio sostuvo que "el transcurso del tiempo y el mejoramiento económico de la clase indígena contribuirán a la fusión étnica de la población" y agregaba que con ello y la integración cultural surgiría la verdadera patria mexicana (citado por Basave 1992, 126). Según Gamio, la colonia y la república habían significado un progresivo deterioro para el indígena. La constitución mexicana de 1857 resultó exótica e inapropiada para los indígenas, aunque la cultura católica colonial tampoco fue positiva. Estos perdieron lo propio siendo incapaces de asimilar lo ajeno; se constituyó una mezcla sin valor. La cultura europea ha estado pugnando inútilmente por arraigarse íntimamente entre nosotros, sin embargo, sólo en reducidos grupos sociales existe con vida dicha cultura. Lo que ha resultado, en cambio, es una cultura "cismática". En 1922, sostuvo que es curiosa, atractiva y original esa vida arcaica que se desliza entre artificios, espejismos y supersticiones; más en todos sentidos sería preferible para los habitantes estar incorporados a la civilización contemporánea de avanzadas ideas morales que, aun cuando desprovista de fantasía y del sugestivo ropaje tradicional, contribuye a conquistar de manera positiva el bienestar material e intelectual a que aspira sin cesar la Humanidad (1922, 52).

Este elemento social se hizo muy nítido con la generación llamada del Centenario en Perú (1924), en que según indican Flores Galindo y Burga (1980), los temas y problemas centrales en la vida intelectual peruana son la difusión del pensamiento marxista, el indigenismo y "el interés por el problema nacional, en torno al cual alcanzaron coherencia los otros dos aspectos marxismo e indigenismo". Puede esto confirmarse con las palabras de Haya de la Torre que ya en 1924 se enunció la primera parte del ideario aprista que postulaba la unión política y económica de los dispersos y por eso débiles países indoamericanos como tarea histórica del Frente de Alianza Popular de sus trabajadores manuales o intelectuales (1956, 35). Más radical en esta acentuación

de lo social fue Mariátegui, quien señalaba que "El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral, para reconocerlo concretamente como problema social, económico, político" (1927, 11). Por su parte, en Cuba, Julio Antonio Mella afirmaba que "de los tres postulados fundamentales de la Revolución universitaria: democracia universitaria, renovación del profesorado o docencia libre y lucha social, ninguno de más interés que este último" (Mella 1975, 25). Alejandro Korn en *Las nuevas bases*, de 1925, realizando una especie de síntesis de todo esto señalaba que "ninguna ideología argentina puede olvidar el factor económico, el resorte pragmático de la existencia", pero afirmaba en seguida que "el progreso material puede dignificarse con el concepto ético de la justicia social". Sirvan estas citas para terminar el recorrido por diversos autores, que de uno u otro modo van enfatizando lo social, articulando este elemento con la acentuación de lo propio, que Alejandro Korn llamó cultura nacional (1949). En Brasil este movimiento del pensamiento hacia la consideración de lo social se manifestó con claridad a partir de la publicación de *Populações Meridionaes* de Oliveira Vianna, con un fuerte interés por los problemas sociales que pretendían desentrañar: la historia de los pueblos americanos y el rol que les corresponde, el carácter del alma del pueblo, la mentalidad colectiva. De allí el desarrollo del criollismo como tendencia cultural que apunta al indígena, al negro, a lo auténticamente brasileño; de allí el énfasis en las nuevas ciencias: Gilberto Freyre decía que *Casa grande y senzala* es una obra de historia social, Oliveira Vianna señala la necesidad de desarrollar la antro-po-geografía, la antro-po-psicología, la psicología colectiva y la ciencia social.

Sobre este carácter social del pensamiento, es clave, en este sentido, la obra del mexicano José Vasconcelos hacia mediados de los años 1920s, tanto *La raza cósmica* como *Indología*. Vasconcelos heredero, por un lado del arielismo y por lo tanto, reivindicador de lo latino contra lo sajón y, por otro, de la preocupación por el pueblo latinoamericano, visto con el prisma de la raza (como Manuel González Prada, Alcides Arguedas, Nicolás Palacios, Octavio Bunge, etc.), planteando la idea de una raza síntesis que expresaría lo propio continental, en sentido socio-genético y cultural, logró la más acabada formulación del proyecto arielista (que contemplaba elementos como la reivindicación de lo hispánico latino, la oposición a la invasión de lo sajón, la exaltación

de lo cultural-espiritual más que lo tecnológico), en términos sociales, concibiéndolo como tarea de un pueblo o de una raza e incluyendo en esta latinidad, concebida antes más "aristocráticamente", elementos indígenas y campesinos, más populares (Ver Ossandón 1985).

Ya se ha señalado que desde comienzos de siglo y hasta fines de los años 30, predominaron en el pensamiento latinoamericano las concepciones de tipo identitario. En los primeros años, el "arielismo" había resaltado la defensa de una cultura propia, humanista en oposición al sajonismo utilitario y a la nordomanía. Luego de la I Guerra Mundial, la identidad se relacionó con lo social: el indio, el campesino, la ruralidad, el interior; también en algunos países con lo afroamericano: todo un movimiento que exaltó lo no blanco. La posición de José Vasconcelos fue la formulación que ha sido más reconocida en torno a la cuestión del mestizaje. Pero el mexicano fue, en cierta forma, la culminación de una trayectoria que se venía desarrollando tanto en su propio país como en otras latitudes. La mestizofilia vasconceliana fue total y metafísica pero otros autores aludieron a cuestiones más específicas o parciales antes que él. En la "raza cósmica" convergieron y alcanzaron plenitud todas las razas, llegando allí a su realización y superación.

Vasconcelos pretendía realizar un discurso desde las Indias, que consistía en explicar el proyecto implícito en la constitución de las mismas. Planteaba las cosas desde la polaridad latinidad y sajonismo, como la gran pugna que se percibía en Europa en siglos anteriores y actualmente en América, hacia donde se ha trasladado esa oposición. América es el escenario de este conflicto, pero en ella y por ella es también que se va a resolver: es en América donde se gestará la raza cósmica. En *La raza cósmica*, sostenía que se trataba, en primer lugar, de una "raza síntesis" o "raza integral" que terminaría con la dispersión y realizaría la unidad del género humano, y ello porque en América se encuentran los hombres nórdicos, los africanos y los indígenas tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes, y es por ello que se podrá plasmar esta raza universal o cósmica. Fuera de eso, existe un factor de orden espiritual: los grupos étnicos ya no se unirán en anárquico hibridismo o por razones de simple proximidad, sino que, a medida que las condiciones sociales mejoren, el cruce de sangre será, cada vez, más espontáneo, a tal punto que no estará ya sujeto a la necesidad sino al gusto. La "raza cósmica" es también la manera de formular un proyecto de mejoramiento humano donde,

superado el nivel de lo material o guerrero y el de lo intelectual o político, liberándose del imperio de la necesidad, se vaya transitando hacia el momento de la raza cósmica, momento de sentimiento y fantasía, de gusto, emoción y belleza, en que, superada la pobreza, la educación defectuosa y otras lacras, se llegará a la era de la universalidad y el sentimiento cósmico. Vasconcelos veía la realidad sobre la base de la oposición latinidad contra sajonismo, que ha llegado a ser y sigue siendo, decía, pugna de instituciones de propósitos y de ideales. Esta pugna, que expresa el carácter de la sociedad de su época, será superada por la síntesis que se está produciendo y que se producirá en la América española. No será este otro ensayo parcial, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, no será una raza más, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras. Lo que de allí va a salir, nos dice, es la raza definitiva, la raza de síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal. Pero en tanto no se haya desarrollado esa quinta raza, continúa la oposición entre lo hispano-latino-indígena, por un lado, y lo sajón por otro. El sajonismo victorioso conquista territorios, pero sobre todo conciencias y es particularmente importante la obra de penetración que realiza sobre la propia inteligencia latinoamericana del siglo XIX, que en gran parte ha renegado de lo indígena y de lo hispánico.

Vasconcelos formuló ideas que se fueron haciendo hegemónicas en la intelectualidad latinoamericana. Así como Vasconcelos escribió *Indología*, Ricardo Rojas escribió poco antes *Eurindia* (1924). La obra del argentino apuntaba igualmente a marcar un énfasis en la presencia de lo autóctono como configurador de la realidad latinoamericana, pero más allá que eso destaca lo propio, lo nativo, como un impulso que mueve o una atracción que tira a la nacionalidad a intervalos. Exotismo y nativismo se sucederían configurando modelos opuestos y sólo una adecuada combinación aseguraría la felicidad de Eurindia y, por esa vía, se alcanzaría la "argentinidad integral" (1924,41). Según Rojas, podemos observar que "si la evolución europea se realiza por ritmos cronológicos dentro de su propia tradición continental, en América el proceso de 'antes y después' se entrecruza con las mareas sociales del aquí y del allá, o sea de afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera, en una especie de ritmo intercontinental. Eso es lo que he llamado 'indianismo' y 'exotismo'" (1924, 20). La mestizofilia de Ricardo Rojas alcanzó,

como la de Vasconcelos, aunque con anticipación, un carácter también cósmico, pero no referido a la etnia sino a la producción humana, en tal sentido su indigenismo, muy moderado en lo que se refiere a la reivindicación del indígena existente, se elevó a categoría clave en la interpretación y sobre todo en la propuesta para el continente, generando una doctrina eurindiana.

También en la línea mestizófila y vasconceliana se ubica, algo más tarde, el ecuatoriano Benjamín Carrión. Se ha definido su pensamiento, especialmente a partir de la publicación de *Atahualpa* (1934) como una búsqueda de afirmación nacional teniendo como clave la integración étnico-cultural (Ver Handelsman 1991, 136-139). En esta misma línea, es particularmente sintomático el texto de Gabriela Mistral, en 1923 refiriéndose al México de Obregón, en que estampaba una de las declaraciones más sintéticas del proyecto identitario-social que caracterizó la época, no carente sin embargo de algunos rasgos centralitarios. Decía de la reforma educacional que "es de tal trascendencia, realiza una síntesis tan admirable de las mejores ideas pedagógicas que dominan hoy en el mundo, que no ha podido menos que imponerse a la admiración del continente. Lo que se destaca más vigorosamente en ella, su esfuerzo en favor de la enseñanza del indio, la preponderancia de la educación primaria sobre la universitaria y la índole radicalmente práctica con la que se busca hacer de México una nación industrial de primer orden. Así se podrá detener con la invasión económica, la invasión política. El movimiento educacional en México, el esfuerzo de cultura estupendo que significa un presupuesto aumentado en siete o diez veces superior al de guerra" (1994, 243).

Probablemente aquello que contribuyó en primer lugar a caracterizar este movimiento fue la ligazón entre el indígena y el tema de la tierra. El indígena fue visto como productor agrícola más que como raza o etnia, más que como objeto de salvación moral o pedagógica, más que como preocupación de la medicina o la psicología, y ello, sin menoscabo que tales cuestiones también se hayan articulado secundariamente con el problema de la tierra. Se fue estableciendo, de esta forma, la polaridad indígena versus no indígena, como expresión de la polaridad latinoamericano versus no-latino-americano. En otras palabras, al ser la realidad latinoamericana concebida como lo indígena, ello pasó a representar lo más propio y profundo de nuestra realidad; suplantando por esta vía al arielismo latinista que había marcado los años anteriores, suplantando por ello la polaridad arielista:

latino-sajón, y suplantando asimismo lo culturalista por lo social. En síntesis, desde 1915 en adelante se produjo un conjunto de escritos que reivindicaban lo propio del continente entendido como indígena, se desarrolla así lo que hemos denominado "identitarismo social". Dicho identitarismo social sin duda se ligó a un movimiento mundial de ideas y sólo maduró luego de tres grandes hechos: la Revolución mexicana, la Revolución rusa y la I Guerra Mundial. Estos hechos generaron un impacto suficientemente grande en la intelectualidad latinoamericana para motivar que la nueva generación sintiera la necesidad o tuviera el pretexto para instalarse en el escenario, esgrimiendo un nuevo paradigma. Al interior del pensamiento latinoamericano, el sentido del indigenismo fue más bien la defensa de lo propio, reivindicación de los valores y la cultura indígenas, acentuación de la presencia indígena al interior de la cultura nacional, reivindicación de derechos económicos y otros, aunque ubicándose dentro del pensamiento periférico, es decir jugándose en la disyuntiva ser como el centro versus ser nosotros mismos. Así Haya de la Torre podía afirmar en una carta a Guillermo Guevara, en mayo 1928: "Yo prefiero mil veces que miremos hacia nosotros con exageración a que nos perdamos en un internacionalismo simplista y necio o en un europeísmo de remedo, vicio de nuestros intelectuales, barniz de nuestras mediocridades. Soy indoamericanista porque creo con Engels que la realidad no se inventa, se descubre. No pertenezco a los que buscan el remedio de nuestros males fuera de nosotros mismos [...] He vuelto de Europa más indoamericano que nunca. He visto desde lejos a nuestra América con interés y con admiración. Convencido de la urgencia de su unidad, para defendernos del imperialismo amenazador, creo que cada país debe buscar sus verdaderos valores, reivindicarlos y ofrecer a la gran tarea histórica de luchar contra el enemigo del Norte y de afirmar nuestra soberanía (Citado en Pakkasvirta 2000, 6).

Desde un comienzo lo social se encontraba ligado a lo económico, pero poco a poco esto último se va haciendo más notorio. A fines de la década del 20 el tema del imperialismo como la relación entre el tema del indio y la tierra son muestras del énfasis creciente de lo económico. La crisis económica precipitó esto haciendo que, durante los 1930s, la gran tarea fuera la defensa y reivindicación de la economía latino-americana. Ello representó una tercera forma en lo identitario: cultura, sociedad, economía.

6.2. El indigenismo ha sido uno de los movimientos más interesantes del pensamiento latinoamericano y ello por tres razones, al menos: en torno a esta temática se generó una reflexión de bastante autonomía, donde este pensamiento, al no tener suficientes antecedentes extra-latinoamericanos, estuvo obligado a desplegar creatividad; convergieron un conjunto de autores de importancia, configurando un núcleo de discusión de gran riqueza y donde se gestaron ideas importantes que se proyectarían posteriormente hacia otros temas: carácter nacional o continental, nacionalismo, etc.; se interconectó con un movimiento cultural que trascendía con mucho el nivel de las ideas, impactando sobre el quehacer científico social (antropología, sociología, psicología social), sobre las artes (pintura y música, principalmente), así como sobre la actividad política. Confluyeron allí planteamientos como el indigenismo radical, el afroamericanismo, el antillanismo e incluso el agrarismo, en cierta forma, así como el nativismo o el criollismo, más cercanos estos últimos a la literatura que al ensayo. Se consolidó un tipo de trabajo intelectual en que coinciden tres géneros: el ensayo, el estudio antropológico y el discurso político. Los tres géneros no siempre muy delimitados configuraron un conjunto de proposiciones que diagnostican la situación del indígena, a la vez que proponen una serie de medidas para mejorarla.

Durante los 1920s, surgió el segundo indigenismo que se transformó en el indigenismo clásico, el grande, el que agrupó al mayor número de pensadores políticos y creadores culturales, en torno a un problema desde el cual emergía una utopía para el continente. Obviamente, no hubo una posición única, las hubo diferentes y opuestas, pero eso precisamente muestra la vitalidad del tema.

Gabriela Mistral se ocupó del indigenismo agrarista, pero también de la belleza autóctona. En los años 1920s y 30s, muy emparentada con la problemática mexicana, produjo un conjunto de textos breves sobre la cuestión indígena. Se refirió en 1923 a la india mexicana que “tiene una silueta llena de gracia. Muchas veces es bella, pero de otra belleza que aquella que se ha hecho costumbre a nuestros ojos⁶⁸. Su carne sin el sonrosado de las

⁶⁸**Concurso de belleza de la India Bonita.** Probablemente Gabriela Mistral conocía los concursos de belleza llevados a cabo en México, llamados de la “India bonita”, cuya primera versión se realizó en 1921 (Véase Pérez Monfort 1994).

conchas, tiene la quemadura de la espiga bien lamida del sol. El ojo es de una dulzura ardiente; la mejilla de fino dibujo; la frente mediana como ha de ser la frente femenina; los labios ni inexpresivamente delgados ni espesos; el acento, dulce y con dejo de pesadumbre como si tuviese siempre una gota ancha de llanto en la hondura de la garganta..." (1978, 99). La india, continuaba Gabriela, "camina cubierta bajo la lluvia, y en el día despejado, con las trenzas lozanas y oscuras en la luz atadas en lo alto. A su lado suele caminar el indio". "Van silenciosos, por el paisaje lleno de reconocimiento; cruzan de tarde en tarde una palabra, de la que recibo la dulzura sin comprender el sentido. Habrían sido una raza gozosa; los puso Dios como a la primera pareja humana en el jardín. Pero cuatrocientos años como esclavos les han desteñido la misma gloria de su sol y de sus frutas; les han hecho dura la arcilla de sus caminos, que es suave, sin embargo, como pulpas derramadas" (1978, 100-101). En 1930 recordaba que "Carlos Mariátegui, el noble maestro de la juventud peruana que acaba de morírse, inició hace unos siete años, con valiosos grupos universitarios de Lima, de Arequipa y el Cuzco, una buena campaña indianista. La segunda de América. La honra de la primera corresponde a México, y aunque contenga las exageraciones que sabemos es, en todo caso, un movimiento de los más realistas" (1978, 169). El tema del mestizaje, del indigenismo y, en menor medida de la herencia africana no puede desligarse del tema agrario y de las reivindicaciones agraristas. El mestizaje étnico y la consolidación de una cultura mestiza (como arte o como técnica) se asocian mucho más a la ruralidad que a la urbe. La Revolución Mexicana, expresión de esto mismo, no pudo sino hacer más sensible esta preocupación. Gabriela Mistral hacía referencia a que en la actualidad (1928) el obrero industrial acapara toda la atención de los partidos democráticos, pero "la clase campesina comprende de un 50%, un 70%, 80% formidables en aquellas poblaciones" (1990, 40).

En 1928 César Arroyo, por su parte, manifestaba que era urgente "dar acceso a la vida a los millones y millones de indígenas que aún se hallan entre nosotros en situación de siervos". Para este agrarista ecuatoriano, que está escribiendo en el momento más álgido de la guerra de Sandino, "después de la defensa de las autonomías, el problema más urgente para las repúblicas del sur, es el de la tierra" (1928, 148). Ese mismo año otro agrarista, el peruano Abelardo Solís, sostiene que el latifundio es la clave de todo el sistema agrario de su país, al interior del cual

se encuentra el problema indígena. El enemigo principal de la comunidad indígena es el latifundio, afirma refutando a los indigenistas que querían defender la comunidad sin hacer referencia a la estructura agraria global. Piensa que únicamente suprimiendo el latifundio será posible el mejoramiento moral y económico de las comunidades indígenas (ver Piel 1982, 83).

Por otra parte, en Brasil apareció tímidamente, durante la segunda década del siglo, un esbozo de indigenismo. Miguel Calmon hacía elogios del indígena, destacando su "intransigente espíritu de apego al suelo y de independencia que llevó a Brasil a repeler las invasiones sucesivas y a afrontar y transformar una naturaleza tropical tan poco clemente" (citado en Skidmore 1989, 183). Por esa misma época, Gilberto Amado pasando revista a la historia del país destacaba el rol del indígena en ese devenir. Durante los años 20 el grupo modernista, más en la literatura que en el ensayo, destacó temas nativos. En un afán de "endogenismo" se buscaron nuevos temas para la literatura, apareciendo allí lo regional, la selva, lo interior, lo indígena. Sin embargo, más importante en la acentuación de lo propio entendido como los grupos sociales autóctonos, fue el énfasis en la gente del campo, sea como caboclo sea como curiboca. Allí el mestizo de indígena y/o africano con europeo fue visto como base de la nacionalidad y de la cultura. Es particularmente destacable en este sentido la obra de Francisco Oliveira Vianna y luego de la década de los treinta Plinio Salgado quien señalaba a las poblaciones interiores como la verdadera fuente de la nacionalidad brasilera, marcando un identitarismo social de raigambre netamente conservadora (ver Amaro-Vieira 1976, 93). Mariátegui señaló con fuerza por su parte que el indigenismo en Perú constituía un substrato de inspiración política y económica; traducía un estado de espíritu, un estado de conciencia del nuevo Perú. Insistió en que el indigenismo como corriente literaria (en el amplio sentido) no está aislado de los otros elementos nuevos. Muy por el contrario, se encuentra del todo imbricado. Según él, el problema indígena a la orden del día en política, en economía y en sociología, no puede estar ausente de la literatura y el arte (1968, 260). Dicho indigenismo ha sido identificado, sin comprender estrictamente a todos los miembros, con la generación del centenario peruano. Mariátegui, ubicándose en la línea del indigenismo agrarista mexicano, así como en la de Gabriela Mistral, insistió en la idea de "peruanizar el Perú"; consigna netamente identitaria, especialmente si el Perú era concebido, sobre todo, en términos de la sierra y su habitante. Este

afán peruanizador no se asoció en primer lugar a una propuesta cultural sino social, la emancipación del indígena; a su vez dicha emancipación tendría un carácter netamente económico. Concibió el problema del indio como el de la tierra y éste tenía dos dimensiones claras: latifundio y servidumbre. Continuando la idea originaria de su compatriota González Prada, pero igualmente empapado de un movimiento de ideas "agraristas" que por esa época inundaba el continente, se puede afirmar que no es "de los que piensan que la solución del problema indígena es una simple cuestión de alfabeto.

Luís Valcárcel, por su parte, se refirió a un renacimiento del indígena, destacando la aparición del "nuevo indio", cuestión en la cual coincide con Mariátegui, quien señala que pasa "por la aldea y el agro serranos una ráfaga insólita. Aparecen los 'indios nuevos': aquí el maestro, el agitador, allá el labriego, el pastor, que no son los mismos de antes. El 'nuevo indio' no es un ser mítico, abstracto, al cual preste existencia sólo la fe del profeta. Lo sentimos viviente, real, activo, lo que distingue al 'nuevo indio', no es la instrucción sino el espíritu (el alfabeto no redime al indio). El 'nuevo indio' espera. Tiene una meta. He ahí su secreto y su fuerza" (Mariátegui 1927). Valcárcel en *Tempestad de los Andes* (1927) plantea que el indio lo hizo todo mientras holgaba el mestizo y el blanco entregábase a los placeres y que es en la sangre india donde están aún todas las virtudes milenarias (1927, 10) e insiste en que "el Perú esencial, el Perú invariable no fue, no pudo ser sino indio". El Perú es indio (1927, 116), la sierra es la nacionalidad (1927, 120). El nuevo indio se ha descubierto a si propio. ¿Quién sino él resolverá su problema? Es probablemente el único autor que rechaza lo mestizo poniendo énfasis total en lo indígena. Curiosamente el racismo de Valcárcel se afirma en autores que inspiraron también la Alemania de los años 20 y 30: Spengler y Nietzsche. Para el peruano, el híbrido hereda las taras de las razas que lo produjeron. "El mestizaje de cultura no produce sino deformidades" (Citado Vargas-Llosa 1996, 69).

Tal vez por ser Valcárcel el indigenista más extremo, varios otros autores, sin estar del todo acordes con él, lo tomaron como un punto de referencia. También lo hizo Haya de la Torre, quien se refería particularmente al autor de *Tempestad en los Andes* y al "Grupo Resurgimiento" del Cuzco. Reflexionaba Haya que "al ver hecho realidad un movimiento de la nueva generación cuzqueña en favor del indio, he recordado que hace 7 años, el Primer Congreso Nacional de Estudiantes, reunido en el Cuzco como un

símbolo de su labor precursora, proclamó entre los grandes deberes de nuestra generación, la reivindicación material y espiritual del indio” (Haya 1931, 34). Recordaba entonces: “Valcárcel ha dicho, y coincidimos, que el problema del indio es internacional” (1931, 37). De este modo “la causa del indígena peruano -como la del ecuatoriano, boliviano, argentino como la del indígena todo de América, que constituye el 75% de nuestra población- es causa sagrada, no porque el indio sea indio, vale decir que no sea blanco, sino porque el indio en su gran mayoría es explotado” (1931, 35). Como Castro Pozo, Mariátegui y Gabriela Mistral entre otros, Valcárcel une el problema del indio al del latifundio y la tierra. Piensa que “la lucha de 400 años de la Comunidad contra el latifundio y la decadencia de éste, prueban históricamente que las bases de la Comunidad incásica, constituyen las bases de la restauración económica nacional” y dado, por otra parte, que el imperialismo “plantea hoy para nuestra América su problema capital” (1931, 41-42), este mismo imperialismo “es el peor enemigo del indio” (1931, 44). Es, por tanto, en coherencia con tales premisas que puede llegar a concluir que “el problema indígena es, pues, económico, social y eminentemente internacional” (1931, 41).

Una nueva dimensión fue explorada por Uriel García en *El nuevo indio* (1930). Allí apareció el telurismo en el sentido de una poderosa fuerza mística que ejercía la tierra sobre los que la habitan; es la tierra más que la biología lo que moldea al ser humano, según la síntesis de Martin Stabb (1969, 134-135). Eran en consecuencia indios “aquellos cuyo interior responde al contacto con los estímulos que ofrece la naturaleza de América y que siente que ese espíritu está enraizado en la tierra” (Citado por Stabb 1969, 135). García quiere en cierto modo revivir el *apu*, especie de espíritu unificador de la vida indígena, que podría o debería ligarse a las nuevas necesidades políticas y sociales de la región (Stabb 1969, 135). Esto lo emparenta con Mariátegui y su idea del mito, que mueve e ilumina a las masas de la sierra. Para García, aunque hay que educar, elevar económicamente e incorporar el indio al mundo moderno, hay que conservar el espíritu indígena, “esa magnífica retorta de la química espiritual de la nueva América” (Citado en Stabb 1969, 136). Pero García postulaba un nuevo indio que debería diferenciarse respecto al indígena tradicional. Este “nuevo” indio es un mestizo. Los modelos a que echó mano (el inca Garcilaso, el Lunarejo y Tupác Amaru) eran ejemplos de ello. Pero también destacaba el mestizaje de las

expresiones religiosas y festivas ibéricas, indianizadas en los Andes: allí se presenta el "serranismo", el "materialismo andino", la "barbarie creadora neo-india". En la actualidad, señalaba, hay personajes y lugares donde se expresa lo propio nacional, ya no indio puro: la mujer mestiza, la chola como ejemplo de trabajo y emprendimiento, el vestuario, los instrumentos de las bandas musicales y la chichería "caverna de la nacionalidad" (Vargas-Llosa 1996, 74ss).

El boliviano Gustavo Navarro propuso una revolución social inspirada en las formas políticas y sociales de la vida incaica (Francovich 1956, 67). Pensaba que América no alcanzaría su plenitud de vida, ni saldría de su calvario, si no tomaba como dogma político el comunismo, pues con ello no haríamos sino revivir el sistema incaico que duró tantos siglos y agregaba "la América de los incas se levantará en una nube de ternura y civilización" (Francovich 1956, 68-69). Proponía que la reforma del indio tenía que ser producto de una reforma de su ambiente, de una distribución racional de sus tierras y de los recursos para explotarlas. No se trataba de "civilizar" al indio, pues ello sería perjudicial para éste. Pensaba que el indio "civilizado" se pervertía, perdía su parquedad, se hacía exigente, "dejando de sentir el amor noble y puro a la naturaleza" (Francovich 1956, 76).

Pero antes que Navarro, Valcárcel, Mariátegui o Sánchez, Hildebrando Castro Pozo había escrito en 1924 *Nuestra comunidad indígena*. Castro Pozo, que había residido durante años en medio del mundo indígena, tanto por razones familiares como laborales, acumuló un conjunto muy importante de información que se compila en su obra. Constata Carlos Franco que por las páginas de su libro desfilaban temas "tan distintos y complementarios como la organización y funciones de la comunidad, las modalidades de trabajo de la tierra y cuidado del ganado, las características de las familias, las relaciones entre los sexos, la función de las mujeres, las condiciones del matrimonio y el régimen de los bienes conyugales, la educación de los niños, el papel de las escuelas y maestros" (Carlos Franco 1990, 164), entre otros todavía. Pero lo más importante de la obra sería, para su época, el planteamiento en torno a la comunidad indígena y su importancia para el Perú y para un proyecto socialista. Según él, la comunidad podía resolver los problemas ante los cuales el latifundio se había mostrado inepto y por lo mismo en la comunidad residía una alternativa de modernización económica como expresión de su propia identidad (Carlos Franco 1990, 166).

Poco después, el colombiano Juan Clímaco Hernández planteó un “pan-indianismo”. Escribió *Raza y patria* (1931); *Prehistoria colombiana* (1937) y *Escenas y leyendas del páramo* (1938). De Hernández se ha dicho que considera que existe una nación indígena y un espíritu de raza aborígen en toda América, que defiende su autenticidad cultural y lucha contra la sociedad dominante. Piensa que la identidad colombiana encuentra su autenticidad en Indoamérica, la patria grande, manifestándose partidario de que los indígenas luchen por sus propias formas sociales y características culturales. Al proclamar el pan-indianismo concluye que el primer paso hacia la liberación de América es reconocer que se trata de un mundo indígena, por ello no es en la imitación europea donde encontramos la autenticidad americana sino en el mundo aborígen (Ocampo López 1986, 96). Hernández, como Uriel García y, con más fuerza que ellos, poco más tarde Miguel Othón de Mendizábal, Manuel Gamio y Luís Villoro, abordaron el tema del indígena desde el punto de vista del carácter nacional. Particularmente los mexicanos, se preguntaron por el papel del indígena como de su cultura material y simbólica tanto en la historia del país como en la constitución de lo se llamaría la mexicanidad.

6.3. Durante las primeras décadas del siglo se produjo en el pensamiento latinoamericano un movimiento de reivindicación de la identidad. Éste se asoció, en un primer momento, con la cultura latina (el arielismo) para luego -después de la I Guerra Mundial, de la Revolución mexicana y la Revolución rusa- ser asociado prioritariamente con las masas populares: indígenas, campesinos, afroamericanos. **El afroamericanismo fue un movimiento que se estructuró en los años 1920s, en el cual se fundieron una dimensión científica (antropología, estudios culturales), una artística (plástica, música, literatura) y una política (agrupaciones, partidos).** Todo ello configuró un clima de ideas que, poseyendo un nivel teórico de no mucha relevancia, terminó por constituirse en uno de los “actores” de las discusiones del pensamiento y la cultura latinoamericanos de esa época: uno de los focos desde donde se irradió un pensamiento.

Así como en México y en los países andinos floreció el indigenismo, en el Caribe como en el Brasil se desarrolló un clima de afroamericanismo, que se expresó sobre todo en las artes, la antropología y el discurso político. Indigenismo y afroamericanismo suponen acentuaciones parciales e incluso

antagónicas. Así Mariátegui, defensor del indio, tiene palabras harto rudas para el descendiente de africanos (ver Forgues 1994) como para el descendiente de asiáticos.

El pensamiento latinoamericano durante todo el siglo XX, y también antes, ha desarrollado una serie de líneas de trabajo que apuntaron al tema de la identidad y la diferencia. Una cuestión tan central como la identidad latinoamericana ha sido pensada normal-mente desde la diferencia: desde el contraste con el mundo occidental, con el mundo moderno o con el mundo precolombino. Temas como el indigenismo o el afroamericanismo, así como el latinismo fueron expresiones de este fenómeno. Obviamente respecto de estas cuestiones no hay una posición única y homogénea; más bien han sido temas sobre los que múltiples autores han convergido mostrando así la vigencia e importancia que les atribuyen.

Esta puesta en relieve de lo latino, lo indígena o lo afro se ubicó dentro de un movimiento global que comenzó a reivindicar lo mestizo y lo no blanco. Se alcanzó, durante los 1920s, la formulación de una sofisticada tesis mestizófila por parte de autores como el mexicano José Vasconcelos o el argentino Ricardo Rojas, quienes postularon respectivamente una "raza cósmica" y una "eurindia". En el discurso mestizófilo confluían tendencias como el nacionalismo, el relativismo cultural, el anti-positivismo, el anti-sajonismo. Vasconcelos elevó el proyecto mestizófilo a propuesta antropológica y, por qué no, utópica y metafísica; pero diversos países contaron con sus respectivos defensores del mestizaje. Las primeras manifestaciones de esta tendencia afro-americanista se percibieron en la literatura de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. Desde la literatura se pasó a las ciencias sociales y al ensayo, por cierto, a los escritos políticos.

Se fue gestando un amplio clima afro-americanista en diversos lugares de la región. Respecto del Brasil, se ha dicho que el romanticismo apuntaba intencionalmente a la documentación directa de la realidad y, por otro lado, la idealizaba con la concepción del hombre americano, mestizo y colonizado, que precisaba ser ennoblecido con el aura del mito (Genro-Apel 1995, 36-37). A mediados de la segunda década del siglo hubo un conjunto de personas, Miguel Calmon, Gilberto Amado y Basilio de Magalhaes, que insistieron en el mestizaje étnico del brasileño y destacaron la necesidad de reconocerlo y comportarse en consecuencia. Según estos autores, el indígena y el mestizo habrían sido capaces de enfrentar y transformar la naturaleza poco

clemente de los trópicos. En los años 1920s continuó esta preocupación, pero comenzaron a aparecer algunos estudios sobre la contribución africana y afro-brasileña. Es el caso del trabajo de Mario de Andrade (líder reconocido del movimiento modernista) que se ocupó de (del) samba, en Sao Paulo, y de las imágenes en los festivales folclóricos de Recife. Otro caso es Edison Carneiro, que produjo trabajos sobre las religiones africanas en Brasil. Durante la siguiente década se consolidó definitivamente la preocupación por el mestizaje cultural en Brasil, siendo *Casa grande y senzala* de Gilberto Freyre la obra cumbre, aunque ni mucho menos la única. Alfonso Arinos, quien ya desde antes de la Guerra Mundial había llamado a la investigación y recuperación del acervo cultural y folclórico de su país, en su obra *Conceito da civilização brasileira*, sostuvo la necesidad de atender al “examen del triángulo brasileño”, es decir, “al encuentro de sus tres lados: indo-africano-europeo”. Según él, lo que quiere es aludir a la conciencia de las influencias culturales negra e india en la formación nacional, la aceptación imparcial de esos elementos en la constitución del organismo social, conciencia y aceptación que son hoy día unánimes y pacíficas en todos los círculos verdaderamente representativos de la inteligencia brasileña (1936, 95). Tanto es así que ya se ha llegado a viciar este asunto del encuentro de las “tres fuerzas ancestrales -el triángulo blanco, verde, negro-” transformándose en asunto común a los estudios verdaderamente (o seudo) científicos, así como en los discursos patrióticos y literarios. Por su parte otro brasileño Arthur Ramos, médico de profesión, publicó en los años 1930s y 1940s, obras destacadas sobre la presencia cultural y étnica de procedencia africana en Brasil. Ramos se concibió como continuador de la obra de Raimundo Nina Rodrigues, iniciador de los estudios afro-brasileños, reinterpretándola a la luz de las nuevas categorías psicológicas en boga. Publicó *El negro brasileño*, *Etnografía religiosa*, *Folklore negro en Brasil* y *Las culturas negras en el nuevo mundo*. Este conjunto de trabajos se orientó en buena medida a descubrir la psiquis colectiva. Pensaba que el inconsciente folclórico podía ser considerado como una antigua estructura indiferenciada que irrumpe en la vida del civilizado bajo la forma de supersticiones, valores y supervivencias. Su metodología se centró en el análisis de los totems, la danza, las adivinanzas, los proverbios, la música, las narraciones y otras manifestaciones de la cultura popular, buscando allí elementos peculiares y constitutivos que contribuyan a la comprensión del Brasil. Se trató de comprenderlo como un

pueblo donde participan múltiples tradiciones y mestizajes o “transculturaciones”, como afirmaba, haciéndose eco explícito de la obra del cubano Fernando Ortiz y comentando a Bronislaw Malinowski. Ramos dio cuenta, es una expresión, del florecimiento de los estudios afro-americanos: muestra cómo se constituyen, marca algunos temas, relaciona otros con el ambiente intelectual de la época, destaca la realización del I y II Congreso Afro-brasileño, comenta y discute los trabajos de otros estudiosos, intenta afirmar una conceptualización, crea glosarios, instala categorías.

Con un carácter menos científico y más político social, el tema afroamericano se instaló también en Cuba durante la segunda década del siglo. Ya en los 1920s, fue en Cuba donde, entre los países iberoamericanos, hubo mayor repercusión de las posiciones de la UNIA, liderada por el jamaicano Marcus Garvey. El garveyismo se difundió abundantemente en EEUU y en las regiones no latinas del Caribe. La UNIA formó importante cantidad de secciones en Cuba y Panamá. Los antillanos de habla inglesa, inmigrantes en Cuba, ha dicho Rupert Lewis, “como proletariado explotado económicamente, y además como comunidad cultural minoritaria, se sintieron muy atraídos por el movimiento de Garvey”. De acuerdo a Lewis, “el espíritu movilizador que reinó tras la introducción de la UNIA en Cuba, fue el jamaicano Leonard Bryan, quien fue el editor del periódico *Havana Post*. Laboraba junto con un grupo de cubanos negros que conocía la literatura de la UNIA” (Lewis 1988, 72). Cuando Garvey visitó Cuba en 1921 manifestó que trataba de ganarse “el apoyo de los negros cubanos para lograr un entendimiento entre todos los negros del mundo y el desarrollo económico y social de todos nosotros”. Decía el líder de la UNIA que preveía “la edificación de un gran Estado en África el cual, actuando en concordancia con las grandes naciones, hará que la raza negra sea tan respetable como las demás”. Argumentaba que “los negros cubanos se beneficiarán con la edificación de este Estado africano, pues cuando éste exista serán considerados y respetados como descendientes de este país poderoso que tiene fuerza suficiente para protegerlos”. Continuando con la reivindicación de lo africano, reivindicación que es afirmación de una identidad básica a la vez que propuesta de un panafricanismo, sostuvo que “las naciones europeas se han repartido a toda África. Sin embargo, África es la patria de nuestros antecesores y tenemos un derecho inalienable sobre ella”. El “Negro nuevo” sabe que “cuando le dijeron que no pensara en África, porque era una tierra oscura de gente salvaje y caníbales,

querían que el negro no tuviera nada que ver con su patria, con el fin de facilitar la usurpación llevada a cabo por los europeos” (citado en Lewis 1988, 77).

Durante la tercera década del siglo, maduró el movimiento afro-cubanista, con sus matices más o menos negristas. Alejo Carpentier recordaba que “al calor de la abortada revolución de ‘Veteranos y Patriotas’ (1923), que fue típico ejemplo de pronunciamiento latinoamericano, sin cohesión, ni dirección, ni ideología concreta, algunos escritores y artistas jóvenes que se habían visto envueltos en el movimiento, sacando provechosas enseñanzas de una aventura inútil-mente peligrosa, adquirieron el hábito de reunirse con frecuencia para conservar una camaradería nacida en días agitados. Así se formó el ‘grupo minorista’, sin manifiestos ni capillas, como una reunión de hombres que se interesaban por las mismas cosas. Sin que pretendiera crear un movimiento, el ‘minorismo’ fue muy pronto un estado de espíritu. Gracias a él se organizaron exposiciones, conciertos, ciclos de conferencias; se publicaron revistas; se establecieron contactos personales con intelectuales de Europa y de América que representaban una nueva manera de pensar y de ver” (Carpentier 1946, 235). Es en este ambiente descrito por Carpentier donde se fue gestando “la posibilidad de expresar lo criollo”. La presencia de Fernando Ortiz fue inspiradora, apareciendo, de ese modo, la “tendencia afro-cubanista, que durante más de diez años alimentaría poemas, novelas, estudios folklóricos y sociológicos” (Carpentier 1946, 236). Este mismo “grupo minorista” en una declaración, especie de manifiesto dado en La Habana, mayo 7 de 1937, entre otros puntos declaraba: “Por la revisión de los valores falsos o gastados; por el arte vernáculo y, en general, por el arte nuevo en sus diversas manifestaciones; por la introducción en Cuba de las últimas doctrinas, teóricas y prácticas, artísticas y científicas; en pro del mejoramiento del agricultor, del colono y del obrero de Cuba; por la independencia económica de Cuba del imperialismo yanqui” (*Repertorio Americano* 06-08-1927).

Fue precisamente durante la dictadura de Gerardo Machado, cuyo gobierno se inició en 1924, que el tema se consolidó. Fue probablemente la presencia de Gustavo Urrutia en el *Diario de la Marina*, con su página “Ideales de una raza”, aparecida desde 1928 hasta 1931, aquello que dio mayor impulso y presencia a la preocupación por lo afroamericano. Urrutia invitó a escribir en dicha página a intelectuales importantes como Fernando Ortiz, Jorge Mañach, José Antonio Ramos, Marinello, Castellanos, así

como a Nicolás Guillén quien ha recordado esta época. Ha destacado Guillén que en "Ideales de una raza" se planteó, asimismo, "y creo que yo tuve ocasión de hacerlo varias veces, la formación afro-hispana de nuestro pueblo y la necesidad de que ambos elementos se tomaran unidos si se quería expresar la naturaleza auténtica de nuestro país. En suma, la página de Urrutia fue una página reformista, que animó un debate muy importante en un medio amplio, el más amplio que había habido hasta entonces, y a cuyo calor surgieron varios nombres importantes en el seno de la población negro cubana" (citado por Fernández Robaina 1990, 127).

Durante los 1930s apareció la revista *Adelante*, de corte más político, y *Estudios Afrocubanos*, órgano oficial de la Sociedad de Estudios Afrocubanos, liderada por Fernando Ortiz, quien pocos años más tarde publicó su obra clave *Contrapunteocubano del tabaco y del azúcar*. La revista *Adelante*, en la página editorial de su primer número en 1935, señalaba que nacía "para ser vocero de los lineamientos ideológicos que la Asociación Adelante sustenta y que son en amplio sentido y general sentido: luchar contra la injusticia social y por la completa igualdad social, económica y política de todas las personas. Esa lucha la iniciará ésta revista desde el punto de vista del individuo negro, por ser este el más bárbaramente oprimido y criminalmente explotado de todos los núcleos integrantes de la población cubana" (citado por Fernández Robaina 1990, 139). Por su parte, Emilia Bernal destacaba que "ciertamente que hoy no somos, sino por la excepción, ni el castellano ni el andaluz que colonizó la anchurosa llanura camagüeyana; ciertamente que no somos ni el Congo ni el lucumí de las expediciones africanas, tipos puros ya muy raros entre nosotros y repito que aparte de los cruces sanguíneos, hay un cruce étnico fraguado en el crisol que constituye la prueba más fuerte de la fusión absoluta en la esencia de Cuba de los elementos que la integran" (1937, 13). Más aún, para Emilia Bernal, "Cuba es el África misma" (1937, 14).

Cuestiones muy similares puso en relieve el puertorriqueño Luis Palés Matos. Éste, en su propuesta de un antillanismo literario, señaló la presencia de la tierra y de la etnia-cultura como factores decisivos en la constitución de una raza nueva. Para él, "el medio antillano tiene que haber influido tan poderosamente en ellos (los colonizadores) y en nosotros (sus descendientes), que hoy poseemos rasgos, actitudes y características de raza nueva" (1978, 215). Esta novedad de la raza, particularmente si la comparamos

con los hispánicos, estaba dada por ese “otro núcleo racial que con nosotros se ha mezclado noblemente y que, por lo fecundo, lo fuerte y lo vivo de su naturaleza ha impreso rasgos inconfundibles en nuestra psicología, dándole precisamente, su verdadero carácter antillano. Me refiero al negro”. Era más radical cuando se refería a la cultura: “el negro vive física y espiritualmente con nosotros y sus características, tamizadas en el mulato, influyen de modo evidente en todas las manifestaciones de nuestra vida popular”. Citaba una serie de ejemplos de estas “manifestaciones”: “en el campo de los deportes impera por su vitalidad, su dinamismo y su naturaleza primitiva. En la música impone la plena, el son y el mariandá. La danza misma, que es música de blancos, o por lo menos de tradición blanca, ha tenido sus más eximios intérpretes en los compositores de color. En la política nos da su pasión, su verbosismo exuberante, su elasticidad de actitudes y su extraño magnetismo, que adquiere en el mulato una especie de fuerza mística arrolladora”. Destaca particularmente la manera como la presencia africana otorga carácter o peculiaridad al quehacer político antillano. Le señala a la entrevistadora: “Fíjese usted en nuestro mitin político. Es una bambolla sonora de color, de luz, de gritos... de epiléptico fanatismo partidista, que sólo encuentra réplica en el ‘revival’ del ‘halleluyah’ o el ‘pentecostés’ americano”. Es por ello que “la mayoría de los oradores pertenece a la raza negra. Y el orador que no carga su discurso en tren de colorines y metáforas resulta eficaz adormidera de las multitudes. Personalismo y lirismo; de lo directo a lo fantástico. No existe el término frío y razonable del análisis, de la exposición serena de la doctrina y el principio. Se ha de ser tropical y verboso”. Concluía esta caracterización del puertorriqueño y del antillano de la siguiente forma: “No conozco, pues, un solo rasgo colectivo que no ostente la huella de esa deliciosa mezcla de la cual arranca su tono verdadero el carácter antillano” (1978, 216). Toda esta descripción del carácter antillano, tan propia de la época en el pensamiento latinoamericano, en Palés Matos se volcó al tema estético. Le interesaba la poesía y su tesis en definitiva era que una poesía antillana que excluya al elemento negro le parece casi imposible (1978, 216). Reaccionó ante algunos ataques e incomprensiones, señalando que no ha “hablado de una poesía negra, ni blanca, ni mulata; yo sólo he hablado de una poesía antillana, que exprese nuestra realidad de pueblo en el sentido cultural de este vocablo”. La poesía saldría del carácter del pueblo y según él “las Antillas habían desarrollado un tipo espiritual homogéneo y están por lo

tanto psicológicamente afinadas en una misma dirección" (1978, 219). Antillanismo y afroamericanismo en el discurso estético del puertorriqueño se emparentaron fuertemente con el discurso de las vanguardias, cuestión por lo demás que fue explícita.

Mario de Andrade le entró al tema de manera muy similar: carácter y estética. En 1928, para él, "la prueba más palpable de que había un brote colectivo de los perfiles raciales brasileños (durante la Colonia), lo constituye la imposición del mulato. Es interesante observar que todos estos mulatos aparecen destacando sobre las artes plásticas y en la música. Muestran así lo que había de fuertemente negro en ellos. Es en la música donde lograron convertirse en una manifestación permanente del arte americano: en la habanera, en el tango, en el lundú, en la samba, en el ragtime y en el jazz. Nuestros mestizos de fines de la Colonia glorifican esta intensa mulatización" (1979, 216). Con respecto al mulato ha marcado su diversidad. Los mulatos no son raza sino mestizaje: "muy irregulares en el físico y en la psicología". Siendo más explícito, Mario de Andrade señalaba que "cada mulato era un ser aislado, no tenía vinculación étnica con el resto de sus congéneres. Algunos eran camorrones, no hay duda, pero otros eran tranquilos. Unos burrísimos y primarios, otros vivaces, y muchos incluso con inteligencia fecunda y creadora. La vanidad de unos era humildad en otros. Si a uno le agradaba exagerar y falsear, otros manifestaban una noción enfermiza de la verdad; y el carácter organizado, realmente era un atributo raro en ellos" (1979, 219). El Aleijadinho había sido, en cierta forma, la síntesis del mulato heredero y traidor de la cultura portuguesa, es quien "completa, con el máximo de genio, el período en que la entidad brasileña actúa bajo la influencia de Portugal. Es la solución brasileña de la Colonia". Para Andrade, el Aleijadinho en tanto que brasileño es un deformador de lo europeo: "deforma la cosa portuguesa, pero no es una cosa fija todavía". El Aleijadinho "abrasileñando la cosa lusa, infundiéndole gracia, delicadeza y nervio en la arquitectura, y siendo, por otro lado, mestizo, artista, vagó por el mundo. Reinventó el mundo. Es un mestizo más que un nacional. Sólo es brasileño porque apareció en Brasil. Y sólo es el Aleijadinho por la riqueza itinerante de su idiosincrasia. Es por eso, sobre todo, que él pudo profetizar americanamente el Brasil" (1979, 235).

En República Dominicana apareció también en los 1920s, aunque más diluida que en otros países, una tendencia afroamericana en la literatura, que no llegó a plasmarse en ensayos o estudios sociológicos de envergadura. Probablemente el poeta más

importante en esta línea fue Manuel Del Cabral. Se ha dicho que “la poesía de tema negro de Del Cabral es un encuentro de reflejos: unos venían del este, de Puerto Rico. Partían de la obra de Luís Palés Matos, quien publica *Pueblo negro* (1926). Los otros llegaban del oeste, de Cuba. Se originaban principalmente en las composiciones de Nicolás Guillén que aparecen en libros, entre el 1930 cuando se publica *Motivos del son*, y el 1934, cuando aparece *West Indies*” (Inchaustegui Cabral 1978, 234. También por esos años se leía a otros poetas cubanos “que pulsaban la misma cuerda: Emilio Ballagas, José Tallet y Regino Pedroso” (Inchaustegui Cabral 1978, 236).

Por otra parte, el movimiento martiniqueño, guadalupeño y guyanés de la negritud, más o menos contemporáneo, constituyó un vanguardismo que no coincidía en carácter, aunque sí en fechas con el de Haití. Ha señalado René Depestre que dicho movimiento se formó orgánicamente en París, “donde realizaban estudios superiores sus animadores: Etienne Leró, Jules Monnerot, René Menil, Aimé Cesaire, León Damás, Leonard Sainville, Aristide Maugée, los hermanos Achille (el único haitiano del grupo antillano era el doctor Sajous de Cayes), a los cuales se añadieron, dos años más tarde, los estudiantes africanos Leopold Sedar Senghor, Osmane Sosé y Birago Diop, todos de Senegal”. Informaba igualmente Depestre que estos jóvenes intelectuales animaron, aparte de la *Revue du monde noir* (publicación bilingüe con Andrée Nardal y Sajous, en la cual colaboraron Price Mars, A. Locke, C. Mc Kay, Félix Eboue y René Marán), otras dos revistas también efímeras: *Légitime défense* (1932) y *L’Etudiant noir* (1934), en las cuales se expresaron con ideas marxistas, surrealistas, freudianas, además de fuerte presencia etnológica (Depestre 1977, 356-357).

El costarricense Omar Dengo publicó en 1927 su artículo “Bienvenido los negros” que se inserta en una polémica en torno a la incorporación de éstos a los cursos de la escuela Normal. Dengo en sus artículos de estos años unificó la cuestión étnica a la del campesino y ambas a la cuestión de la penetración económica norteamericana. Su afán era mostrar (denunciar) la existencia de otra Costa Rica, más amplia y menos ideológica que la convencionalmente considerada del Valle Central (ver Ovares 1993).

En Brasil, el Caribe y Centroamérica, como se ha visto, se desarrollaron diversos matices de un movimiento que adquirió consistencia: unos reivindicándolo humanitariamente, otros

presentándolo más pintorescamente, otras todavía asumiendo una perspectiva política y por último estudiando las manifestaciones de la pervivencia de las tradiciones africanas o la transculturación, fueron contribuyendo a instalar el tema de lo afro, como una de las manifestaciones de la identidad cultural y social de la América Morena. No es interesante destacar o denunciar las raíces ideológicas de cada un@ de l@s agentes intelectuales involucrados en la instalación del afroamericanismo. Baste con decir que Rousseau, Marx, Boas, Malinowski o Fernando Ortiz entre otros, inspiraron a numerosos autores o les suscitaron reacciones. Mucho más destacable es mostrar cómo, así haya diferencias y divergencias, apareció, se desarrolló y se instaló un tema que tendría proyecciones importantes en el arte, en las ciencias sociales tanto como en las humanidades e incluso en la política. Conceptos como mestizo, mulato, cultura africana en América, afro-cubano, afro-brasileño, población negro-cubana, individuo negro, raza nueva, carácter antillano, mulatización, pueblo negro, negritud, mundo negro se constituyeron en maneras de decir un fenómeno que adquirió carta de ciudadanía al interior de la cultura y del pensamiento de América latina. Ello se hizo todavía más palpable si se compara este conjunto de conceptos con los poquísimos del siglo XIX.

Precisamente, la pregunta por el carácter de los latinoamericanos, tan importante en las dos últimas décadas de la primera mitad del siglo XX, potenció la preocupación por el aporte afro en la composición caracterológica de la región, en el sentido amplio de la manera de ser, que incluye trazos psíquicos junto a elementos culturales y étnicos. Como tal, este pensamiento se constituyó en dador de conciencia, tanto para sectores étnico-sociales específicos como para la globalidad del continente. A partir de aquí, pasa a ser un dato básico que nuestra América es también Afroamérica: que lo afro existe, que debe ser asumido y tomado en serio.

A continuación, se estudian cuatro obras de autores que se ocuparon ampliamente a lo afroamericano en la historia y en el carácter del continente o de alguno de sus países.

6.4. Este movimiento de identitarismo afroamericano en el cual empalman cuatro tipos de actividad intelectual: poesía, estudio antropológico, escrito político y ensayo, consistió en una reivindicación de lo afroamericano: sea al exaltar sus expresiones, al defender sus derechos, al mostrar su presencia en la raza,

cultura o economía, así como de otras maneras. Probablemente la clave, desde la mirada de nuestro continente, fue el hecho que se instalara en el discurso latinoamericano el tema de lo afro, como un componente más que contribuyó a pensar la región como mestiza, asumiendo la diferencia respecto del modelo occidental. No es contradictorio esto con el hecho que haya sido, parcialmente, un movimiento de ideas y sensibilidades de proveniencia europea, como el de las vanguardias, que al exaltar formas de la cultura africana haya permitido que también en América Latina se pongan en relieve. Sería, sin embargo, abusivo presentar este movimiento como pura imitación cuando hemos visto que se inserta en una mestizofilia de antigua data, empalmando con el tema del indígena, aunque sin alcanzar la relevancia de éste. Por otra parte, tampoco la reivindicación de lo afro es comprensible sin la inclinación hacia lo social, lo popular y lo no occidental que se produjo a partir del período revolucionario.

Fue a fines de los 1920s y sobre todo durante los 1930s que aparecieron los primeros estudios específicos sobre lo africano en esta América, sea como estudios sobre las manifestaciones culturales, sea como ensayos en torno a la condición del negro. Lo que se había producido hasta ese momento era más bien en el ámbito periodístico, de la agitación política o de las declaraciones de buena intención. Nos detendremos en cuatro trabajos: Jean Price Mars, *Así habló el tío* (1928); Gilberto Freyre, *Casa grande y senzala* (1933); Tomás Blanco, *El prejuicio racial en Puerto Rico* (1936); Emilia Bernal, *La raza negra en Cuba* (1937). No se trata de trabajos paralelos, respondieron a metodologías y motivos diversos, representando por ello mismo las diferentes orientaciones con que se enfrentó el asunto. Obviamente existió un conjunto mucho mayor de trabajos como el del uruguayo Ildefonso Pereda Valdés, *Línea de color: ensayos afroamericanos* (1938).

a. En 1928 publicó el haitiano Jean Price Mars su *Así habló el tío*, especie de estudio antropológico sobre el folclor y la religión popular haitiana, especie de manifiesto en pro de una literatura de inspiración autóctona. En la presentación de su trabajo nos revela cuál ha sido la motivación de su quehacer, qué ha querido lograr, contra qué está batallando. Quería revelar al pueblo haitiano el valor de su propio folclor. Desde una perspectiva identitaria denunciaba el afán ingenuo de algunos haitianos de elite de copiar a Francia y/o de identificarse con ésta, calificando dicha tarea “absurda y grandiosa” de bovarysismo colectivo. Apuntaba a afirmar lo haitiano a secas; es decir, aquello que hacía a los

haitianos como seres nacidos en condiciones históricas determinadas, habiendo recogido en sus almas un complejo psicológico que da a la comunidad su fisonomía específica (1928, II). En oposición a aquellos que consideraban lo auténticamente haitiano, lenguaje, costumbres, sentimientos, creencias, como sospechoso de mal gusto (1928 II) y por ello lo desprecian, llama a considerar el patrimonio ancestral como un bloque intangible y por ello a amarlo (1928, 236). La obra de Price Mars estuvo precedida por conferencias hechas en 1917 y publicadas dos años más tarde bajo el nombre de *Lavocation d'élite*. Según Ana Pizarro, se trataba de un cuestionamiento de la dividida sociedad haitiana y de una valoración étnica afroamericana. Esta forma de conciencia toma cuerpo en las revistas *La nouvelle ronda* (1926), la *Revue Indigène* (1928) y *La Trouée* (1927) (1994, 44).

Price Mars se encontraba empeñado en reivindicar a los ojos del pueblo haitiano su folclor y, en esa medida, toda la materia del libro no era sino una tentativa de integrar el pensamiento popular haitiano en la disciplina etnográfica (1928 I). Pero este desafío sólo se hace comprensible si se lo ubica en relación al bovarysismo colectivo que, según Price Mars, imperaba en su país. Se trataba de un creerse diferente de lo que se es, que, si bien en ocasiones puede ser provechoso en la medida que permite superarse, en otras puede ser muy negativo. Para las "elites nostálgicas de la patria perdida" todo lo "auténticamente indígena -lenguaje, costumbres, sentimientos, creencias- se transforma en sospechoso, manchado de mal gusto" (1928, II). A tanto llegaba que vocablos como "negre" y "Africain" son los apóstrofes más humillantes dirigidos por un haitiano hacia otro y ello se explica pues "el hombre más distinguido de este país querría más bien que se le encuentre algún parecido con un esquimal o un samoyedo antes que recordarle su ascendencia guineana o sudanesa" (1928 III). A tanto llega este afán de desconocer los trazos étnico culturales, afirma Price Mars, que algunas de las figuras más representativas de Haití evocan con orgullo la virtualidad de una filiación bastarda, de modo que todas las torpezas de las promiscuidades coloniales y las vergüenzas anónimas de encuentros furtivos, "han llegado a ser títulos de consideración y de gloria" (1928, III).

Ante esta situación de desconocimiento, vergüenza y trastrocamiento se pregunta "¿cuál puede ser el futuro?, ¿cuál puede ser el valor de una sociedad, donde tales aberraciones de juicio; tales errores de orientación han mudado en sentimientos?" Pero a Price Mars no le interesaba únicamente la pregunta o la

modificación de los sentimientos colectivos de su país sino a la vez constituir un tema antropológico o etnográfico de interés universal. En tal sentido, apuntó a determinar desde la pregunta por lo haitiano una forma peculiar de ser que puede constituirse en interesante más allá de las fronteras; se interrogaba entonces por la manera como se han interpretado los acontecimientos históricos, la forma de utilizar las leyes de la imitación para hacernos un alma de prestado, el tipo de desviación patológica que le hemos infligido al bovarysismo colectivo, la incertidumbre trágica que dicho procedimiento imprimía a nuestra evolución en un momento en que los imperialismos acechaban. Pensaba que era precisamente todo ello lo que otorga un cierto relieve a la existencia de la comunidad haitiana. En coherencia con los postulados enunciados se propuso estudiar ese fondo de tradiciones orales, de leyendas, cuentos, canciones, adivinanzas, costumbres, observancias, ceremonias y creencias que la sociedad haitiana tiene como propias o que ha asimilado dándoles una impronta personal. Se aboca entonces a ese objeto, pues ninguno le “parece más digno de ser estudiado que el conjunto de fenómenos psicológicos designados bajo el nombre genérico de ‘creencias populares’” (1928, 27). De este modo, analizó los cuentos populares, intentando determinar las características de la religión haitiana popular, el vudú, relacionando las prácticas del vudú con la psicología y la medicina, ubicando la ‘crisis vuduesca’ entre las psicosis, estudió el sacrificio en dicha religión para determinar su rol y su carácter, y analizó las prácticas del cortejo y la ceremonia del matrimonio. En esta misma línea trabajaría hacia 1940 otro haitiano, Jacques Roumain.

Paralelo a este trabajo empírico se dejó ver una preocupación, del todo coherente con sus presupuestos iniciales, por destacar el valor de una literatura nacional. Discutió, en consecuencia, a quienes habían argumentado que la realidad haitiana no representa interés para la literatura, así como destacó a quienes habían extraído la materia de sus obras del medio en que vivían, citando de este modo a un conjunto de autores cuyo deseo era cada vez más evidente al buscar en su entorno fuentes de inspiración, trazos de costumbres, estudios de caracteres y hechos sociales “que son muy propios de nuestra manera de amar, de odiar, de creer, de vivir” (1928, 191-192).

b. También como estudio histórico antropológico, aunque con una serie de rasgos muy diversos al texto de Price Mars, se presenta la obra de Gilberto Freyre, compuesta por *Casa grande y*

senzala y por *Sobrados e mocambos*. Freyre, mestizófilo de línea, elogió la democracia racial brasileña marcando diferencias importantes con el trabajo antropológico, así como ensayístico anterior (Da Cunha, Nina Rodrigues, Silvio Romero) que había destacado más bien los obstáculos que representaba el mestizaje: la presencia de sangre africana en las venas brasileñas. Por este camino, Freyre contribuyó a hacer presente la importancia de lo afro no sólo en la etnia sino en la cultura en general y particularmente en la forma de ser de las gentes de su país (Antonio Cándido 1967, XII ss). De este modo, Gilberto Freyre se transformó, tal vez sin pretenderlo, en un reivindicador de lo brasileño tanto en la medida que destacaba las bondades del mestizaje, por su capacidad entre otras cosas de adaptación al medio natural, cuanto por el significado ético de tolerancia que ello tenía en comparación, tácita o explícita, con los países sajones, notoriamente discriminatorios. Ello es una manifestación de lo que ha dicho Lilia Moritz Schwartz: los antropólogos se transformaron en “bardos de la nacionalidad” (1993, 249-250).

Pero los textos de Gilberto Freyre no tienen por objeto específico lo africano en Brasil. Más bien su objeto es la constitución de la sociedad brasileña no afro, pero aquello que lo trae a colación es precisamente la gran importancia que en dicha constitución atribuye al esclavo, tanto en la etnia como en la cultura. Señala que fue el estudio de la antropología, bajo la dirección del profesor Boas, lo que primero le reveló al negro y al mulato en su justo valor. Este justo valor que dice haber captado pareciera estar relacionado principalmente con la cuestión del sexo; o al menos el sexo sería la clave de articulación entre lo africano y lo brasileño. Es esto lo que constituye a Freyre, junto a Paulo Prado y unos pocos más, en una excepción dentro del ensayo latinoamericano. El tema del sexo y el amor omnipresente en la literatura de ficción, está prácticamente ausente en la literatura de ideas. Obviamente, sin embargo, en Freyre no se reduce esta presencia de lo afro a lo puramente sexual; el idioma, el trabajo, las relaciones humanas, en general, entre otras cosas, están impregnadas de la presencia africana. Más aún, llega a señalar que es la economía, el tipo de economía azucarera lo que llegó a configurar todo este asunto. Dicho en términos más generales, su estudio de la gran propiedad azucarera y del mundo que (la) creó es un estudio en torno a ese frágil equilibrio que se constituyó entre el portugués y el esclavo. El inmigrante portugués era precariamente híbrido, la presencia africana hace más radical

esta hibridación o “miscigenación”, haciendo por esa vía más precario el equilibrio: el mestizaje no es decantado, sino que perviven los elementos en su diversidad que es un permanente batallar (Ver Araujo1994).

c. En el Caribe, durante los 1930s, fue importante la lucha contra la discriminación racial. Tomás Fernández Robaina ha mostrado cómo, por una parte, existen organizaciones de gente de color como la Asociación Adelante, que publicaba la revista *Adelante*, y otras como la Sociedad de Estudios Afrocubanos, cuya revista *Estudios Afrocubanos* era dirigida por Fernando Ortiz, y apuntaba a destacar, revalorizar, los conceptos y elementos africanos de la cultura cubana, tanto en el habla popular, en la música, en las costumbres y creencias (Ver 1990). Precisamente en *Estudios Afrocubanos* se apareció originalmente el trabajo del puertorriqueño Tomás Blanco, *El prejuicio racial en Puerto Rico* (1942), luego publicado como libro. En su trabajo, Blanco contrastaba permanentemente la situación de su país con la del sur usamericano, para ir destacando la diferente cantidad y calidad de los prejuicios raciales en ambos lugares, siendo la situación puertorriqueña mucho mejor que la norteamericana. Estudió el habla cotidiana con la cual se denomina a las personas con sangre africana en ambos lugares, se detuvo en la formación económica de su país, así como de otros que le servían de puntos de referencia, estableció relaciones de la población negra con el total así como la proporción de esclavos en el pasado, se ocupó de las costumbres y legislación respecto a la vida cotidiana: educación, centros de diversión, medios de transporte, etc., destacando la poca o nula segregación existente en su país. Concluyó que en Puerto Rico la segregación en definitiva era más social que racial puesto que una persona de ascendencia africana que sube en la escala económica y educacional es aceptada socialmente con relativa facilidad.

d. Más elaborado que el trabajo de Tomás Blanco fue el de la poeta y ensayista cubana Emilia Bernal. En su texto *La raza negra en Cuba* sostenía que en su país había dos cosas que palpitaban: la una el obrerismo, la otra la raza negra y su desdoblamiento artístico y sensual (1937, 9). Ella se volcó hacia el tratamiento de este segundo elemento. Emilia Bernal pensaba que Cuba se encontraba “en el período más trascendental y peligroso de su historia” y que el elemento negro es “tan fecundo, tan fuerte y tan imprescindible”, que sería “vesania insistir en disociaciones contra natura” y que por ello “sólo es honrado abogar por la fusión”; en otras palabras,

se impone la integración del negro “en nuestra vida pública, civil y política, con la misma capacidad y derecho que todas otras clases de gente nacional” (1937, 11-12). Para reforzar esta posición, Emilia recurrió a una serie de argumentos: destacó frases de José Martí en que se enaltece a la raza negra por su sensibilidad y valores morales; puso en relieve la presencia de lo afro en el arte cubano que “ha cuajado en esta forma afrocubana al darse o querer darse de manera propia” (1937, 18); recurrió al concepto vasconceliano “raza cósmica” (1937, 20); insistió en que los afrocubanos “tienen probado, hasta la saciedad, que son susceptibles como el que más sea de incorporarse al progreso y a la cultura y producir hombres competentes en todas las disciplinas”; recordó, por último, que “fomentar la homogeneidad de la población fue el anhelo de tanto hombre grande de antaño” y en coherencia con dichas realidades, que era necesario levantar al mismo nivel de cultura a todos los elementos que deben integrar el pueblo cubano (1937, 22).

En un sentido, lo afro amplió la idea en América Latina e incluso la de Indo-América hacia una América Nuestra, más amplia y generosa. En otro sentido, lo afro contribuyó a la creación de una conceptualización: afrocubano, afrobrasileño, afroantillano, negrismo, negritud, entre muchos más. La cercanía con el movimiento mestizófilo-indigenista no impidió que el tema de lo afroamericano apareciera y se desarrollara de un modo un poco diverso al indigenismo cuya orientación, especialmente en los países andinos, era marcadamente política. El afroamericanismo no excluyó la dimensión política como lo hemos visto y ello continúa señalándose en el Brasil de los años 30 como lo deja ver Affonso Arinos cuando, desde su particular punto de vista, denunció que “el movimiento africanista posee también un lado interesado, o político”. Queremos, dice, referirnos a la “existencia de cierto aspecto de los estudios afro-brasileños, que apunta menos a esclarecer los problemas culturales del africano en Brasil, que a servirse del negro para la acción demagógica y revolucionaria (lucha de razas preparatoria de la lucha de clases)” (1936, 82). No obstante, el afroamericanismo se orientó, mucho más claramente que el indigenismo, hacia una dimensión literaria y antropológica que el indigenismo.

Por cierto, el afroamericanismo puede ser leído desde una perspectiva centralitaria como desde una identitaria. La primera acentuaría la idea de incorporar al negro a la modernidad “blanqueándolo” al menos culturalmente, la segunda acentuaría la idea de una reivindicación político-cultural de derechos y

manifestaciones propias. Las dos dimensiones se dieron, aunque en los años 20 y 30 lo que primó en el pensamiento latinoamericano fue:

- a. La insistencia en que existía en la historia de la región una presencia africana; es decir, que éste era efectivamente un continente pluri-étnico y pluricultural, así como mestizo de varios factores.
- b. La idea de que era necesario otorgarle un espacio político, cultural a los más obvios herederos de la tradición africana, para que fueran ciudadanos cabales y gozaran de los beneficios que poseían los más blancos, pero, igualmente, para garantizarles un cierto derecho a la diferencia; basado esto en una tolerancia que permitió y valorizó las manifestaciones de dicha diferencia.
- c. Por tanto, la concepción de que esta América debía reconocer, valorizar y defender una identidad que no era la sajona ni la mediterránea, sino una identidad de mestizaje "cósmico".
- d. Que debía reinterpretarse la historia y la cultura de América a la luz de los criterios antes señalados.

Sin menoscabo de ciertos rasgos centralitarios, el universo conceptual en que se enmarcó, y del cual forma parte, el afro-americanismo de los años 1920s a los 1940s fue más bien identitario: la reivindicación, defensa y exaltación del afro y de lo afro en América como parte de una identidad, fueron elementos que difieren del blanqueamiento o de la búsqueda de subordinación, típicos argumentos centralitarios. Pero sin duda, la necesidad de la educación, de la incorporación, de la integración de negros y mulatos son argumentos que frecuentemente se asumen desde una perspectiva no sólo identitaria (constitución de un país, de un pueblo) sino también desde una perspectiva modernizadora, cual fue: ponerse a la altura de los tiempos, capacitar la mano de obra, suplantar costumbres y supersticiones ancestrales por ideas racionales. Como en prácticamente todos los tópicos del pensamiento latinoamericano, lo centralitario y lo identitario se encontraron, se opusieron y se complementaron. Siendo en este caso lo identitario más marcante, no deja de haber elementos modernizadores que a poco andar serán asumidos por los proyectos que se van a hacer hegemónicos en los años 40 y 50, como es el de la industrialización sustitutiva.

6.5. En la década de 1920, maduró un socialismo identitario e indoamericanizado, recogiendo los postulados de sus antecesores ideológicos. Por cierto, para que se realizara dicho tránsito fue necesario que se produjera un cambio tanto a nivel de la sensibilidad: paso desde el ideologismo hacia el análisis de la realidad, como a nivel de las ideas: adopción de elementos del análisis económico, de la psicología social, de la influencia de la geografía sobre la cultura, etc. En este sentido último las obras de Le Bon, Ratzel, Sorel y Lenin ayudaron a ver la realidad mucho más que el positivismo de los 1880s o el proto-marxismo de 1900, que habían sido asumidos como ideologías o doctrinas más que como instrumentos interpretativos. No se trata de que tales influencias desaparecieran, sino que éstas fueron asumidas desde un mayor contacto con la realidad y desde una conciencia de la diferencia. En la nueva síntesis que se fue formando en los años 1920s y 1930s se podía advertir la convergencia de tradiciones teóricas muy variadas: el marxismo y en menor grado la acracia, con diversas intensidades en personas y países; el positivismo, aunque ya diluido, estuvo presente en el socialismo argentino particularmente: José Ingenieros y Aníbal Ponce; G. Sorel y B. Croce aparecieron en Mariátegui; el cristianismo se hizo presente en autores como el dominicano Adalberto Chapuseaux (junto al nietzscheanismo, anarquismo y marxismo) (Ver Viloria y Moreta 1988); este mismo cristianismo fue declarado en personas cercanas al ámbito socialista como Gabriela Mistral y José Vasconcelos; en este último, como en Haya de la Torre, en el citado Chapuseaux y en el chileno Eugenio González la presencia de Lenin se hizo manifiesta; el krausismo se expresó en Argentina y Uruguay, sobre todo; y la teosofía en Sandino; el nacionalismo chino se dejó ver en Haya de la Torre y el APRA. Respecto de los antecedentes latinoamericanos puede citarse la influencia de González Prada en los peruanos, la de Martí en Gabriela Mistral, la de Rodó en Vasconcelos, en Palacios, en Mella, y la del moralismo hostosiano en Adalberto Chapuseaux.

Uno de los elementos marcantes del socialismo de esta década es su enraizamiento en lo propio, sea como afán por aprehender los elementos específicos de la realidad latinoamericana, sea por reivindicar formas de hacer política o propuestas que anclen en lo latinoamericano, sea por la recepción de la propia historia de las ideas y la cultura latinoamericanas. Este enraizamiento en lo propio se emparenta sin identificarse, con cierta reivindicación de un ethos, de una mística, de un factor

moral. La conocida frase de Mariátegui donde afirma que el mito de la revolución socialista es lo que movilizará a las masas peruanas no es extemporánea. Otros socialistas de esa época formularon propuestas que engancharon con la del peruano. José Ingenieros, en su discurso en 1922 con motivo del banquete ofrecido por intelectuales argentinos a Vasconcelos, definiendo la generación a la que tanto él como el mexicano pertenecían, señaló que “comprendiendo que las fuerzas morales son palancas poderosas en el devenir social, esa generación ha tenido ideales y los ha sobrepuesto a los apetitos de la generación anterior, afirmando un idealismo social. Ese noble idealismo es, en efecto, idealismo político, en cuanto tiende a perfeccionar radicalmente las instituciones más avanzadas de la democracia; es idealismo filosófico, en cuanto niega su complicidad al viejo escolasticismo y anhela satisfacer necesidades morales que descuidó el positivismo; es idealismo social, en cuanto aspira a remover los cimientos inmorales del parasitismo y del privilegio, difundiendo y experimentando los más generosos principios de justicia social” (1956, 33-34). Algunos años más tarde, en 1937 otro argentino, Nicolás Repetto señalaba que la tarea de su agrupación consistía esencialmente “en adaptar el socialismo democrático y evolutivo a las condiciones y a las posibilidades del medio argentino (1937, 119-120). En una línea similar el costarricense Manuel Mora estima que los costarricenses “necesitamos lo que quizás podríamos llamar un comunismo costarricense: es decir un Partido Comunista que sepa interpretar la realidad nacional y ajustar sus consignas y sus procedimientos de lucha a ella” (1993, 156). Otra dimensión de este mismo espíritu es la recuperación de las ideas nacidas en el propio continente y la inspiración de los postulados socialistas en estas mismas ideas. Probablemente lo más significativo en esta línea es querer inspirar el socialismo de los países andinos en las experiencias de la cultura inca, pero de modo más inmediato el socialismo de la post guerra mundial recupera los planteamientos del arielismo reinterpretándolos.

Es en buena medida que el socialismo, e incluso el marxismo, se indo-afro-latinoamericanizó. Sea por la adopción de categorías, de temas, de proyectos, se fue perfilando una teorización socialista que, si bien ya se había anunciado en las décadas anteriores, cuando se destacaba la importancia de temas como el indígena (en Perú) y la propiedad de la tierra (México, Argentina), en estos años se definió. Esto puede decirse de manera todavía más radical: en los años 1920s se configuró el primer modelo de socialismo con

carácter propio cosa que tendría importantes proyecciones durante el siglo: el Estado como gestor económico; la acentuación de una dimensión “mística”, ética, donde se fundía la idea neo-romántica de un mito indígena y la del héroe revolucionario, a la Sandino o a la Prestes; el latinoamericanismo (o indo americanismo) antimperialista; la reivindicación de una cultura popular mestiza y autóctona; el agrarismo ligado a lo indígena y a lo afro. En la misma línea de Vasconcelos, Emilio Frugoni sostenía que “la confraternidad de las razas que aquí cumple una misión histórica esencial para los destinos nacionales, es sentimiento que el americano alienta sin esfuerzo, porque vivimos cada vez más en un ambiente de cosmopolitismo donde todas las diferencias étnicas conviven sin repelerse y tendiendo a armonizarse en la fusión creadora de una raza futura”. Es por ello que el uruguayo pensaba que “el sentimiento de solidaridad super-racial y de internacionalismo surge como una emanación espontánea y genuina del medio étnico del continente” (Citado por Real de Azúa 1964, 135).

El pensamiento socialista fue evolucionando a través de las décadas y sufrió quiebres relativamente importantes. La guerra mundial, y la revolución rusa y la mexicana significaron una ruptura, tanto a nivel de la recepción de ideas como a nivel del cambio de sensibilidad, que modificó la percepción de la realidad, así como las propuestas de transformación. Durante la tercera década maduró una concepción en la que se incluía el antimperialismo como anti-intervencionismo o como acción global contra el imperialismo, el afán mestizófilo, la reivindicación de lo campesino-popular, incluyendo: reforma agraria y valorización de la tradición de luchas indígenas, un cierto latinoamericanismo que se expresó sobre todo en el APRA y en Sandino, una búsqueda de inspiración en la historia y la cultura continental.

En los 1930s, particularmente luego de la gran crisis económica, se fueron acentuando otras dimensiones como la intervención del Estado, sobre todo su aspecto planificador, en la economía, surgiendo paralelamente tendencias industrialistas. Este nuevo paradigma socialista, si puede usarse la expresión, se constituyó en tensión con el anterior: reivindicando por un lado y rechazando por otro la tradición arielista (culturalista) y europeísta. Pero a pesar de alcanzarse un paradigma relativamente homogéneo para esos años, no es menos cierto que existen una serie de polémicas que dividen el mundo socialista y que dividiéndolo, sin embargo, le otorgan peculiaridad en la medida

que muestran el consenso sobre ciertos asuntos que se consideran relevantes y por ello merecedores de polémica. Son ejemplos de esto el carácter de la lucha antimperialista o el alcance de lo particular/universal.

El pensamiento socialista de esos años se realizó igualmente como agrarismo. Lo campesino, la reforma agraria y la tierra no apareció con los socialistas de 1920 pero éstos lo reubicaron, dándole nuevas significaciones. Sin embargo, el agrarismo tendió a fundirse con este nuevo socialismo. Por esos años Hildebrando Castro Pozo, César Arroyo, Gabriela Mistral, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos o Rubén Martínez Villena destacaron posiciones agraristas con diversa intensidad o carácter pero que terminaban por coincidir con el clima revolucionario en que se fundían inspiraciones soviéticas y mexicanas, así como provenientes de la reforma universitaria. Un aspecto clave de esta cuestión es la aparición junto al indio, a veces fundido con el indio, del campesino pobre como agente social.

Por cierto, el socialismo no se ligó únicamente al tema del indio, del agrarismo y la identidad. Hubo también otros planteamientos: En el socialismo de estos años, el antimperialismo, el anti-intervencionismo y el latinoamericanismo son importantes. Mariátegui, que destaca con fuerza el antimperialismo, reprocha al APRA, que también lo destaca con mucho énfasis, el entenderlo de manera muy parcial, más bien como anti-intervencionismo, debiéndose a ello que tenga tanta receptividad en Centroamérica, donde los patriotas de Nicaragua pelean contra los yanquis (1971, 193). El mismo año 1927 el uruguayo Carlos Quijano discutió con Haya en torno a las distinciones que éste último realiza sobre la acción imperialista (Caetano y Rilla 1986, 186-187). El problema del imperialismo se enfrenta principalmente con socialismo y unidad continental, destacaron Haya de la Torre y el APRA. Manuel Ugarte no quedó atrás en estas mismas ideas y en ellas coincidieron Vasconcelos, Gabriela, Alfredo Palacios. La unidad continental no es, sin embargo, un tema relevante en los grupos más cercanos a la III Internacional, que propiciaban con mucha más fuerza las tareas del proletariado y la revolución mundial, como manera de enfrentar y destruir el imperialismo.

6.6. Dialécticamente se fue gestando un pensamiento conservador que consideraba numerosos elementos identitarios a la vez que miraba nostálgicamente hacia los antiguos centros del período colonial. El carácter identitario del pensamiento

latinoamericano de las primeras décadas del siglo fue cambiando de objetivo: en una primera etapa se realizó más bien como latinismo, en una segunda más bien como mestizofilia, indigenista o afroamericana, y en la tercera más bien como nacionalismo y antimperialismo. Sin menoscabo que las tres dimensiones coexistieran, la primera fue más cultural, la segunda más social, la tercera presentó una acentuación en lo económico. En este nacionalismo económico se fundió una perspectiva de izquierda con una de derecha, denunciando y rechazando la intervención de las grandes potencias. Ello se agudizó con el profundo impacto causado por la crisis del 1929-1930. Se desarrolló mucho la idea de defender el interés nacional, cuestión que fue funcional al surgimiento del pensamiento modernizador industrialista característico del período posterior. El antimperialismo fue uno de los temas recurrentes del pensamiento latinoamericano de los años 1930s y puede todavía señalarse con más fuerza que el antimperialismo fue la forma que asumió el pensamiento identitario de esos años, realizándose como defensa de la economía continental o como nacionalismo económico. En dicho antimperialismo confluyeron factores provenientes de tradiciones diversas, pero es imprescindible diferenciar el antimperialismo propiamente tal de otros elementos que, contribuyendo al clima ideológico, no le son propios: anti-sajonismo, arielismo, estatismo o xenofobia. En todo caso, en tanto que clima de época no puede hablarse de una idea estricta, sino de un conjunto de elementos que configuraron una preocupación y un planteamiento respecto a la presencia económica, aunque no sólo económica, de los grandes países y sus intereses al interior de la región. Esta línea de trabajo que tiende a descubrir la penetración por parte de las grandes potencias en el continente, así como la transformación de las economías (e interconectadamente la política y la cultura) de acuerdo a la racionalidad imperial, se ha desarrollado en diversos autores por sobre divergencias ideológicas o políticas. En tal sentido posiciones tan opuestas, por otra parte, como indigenismo e integralismo, a fines de los años 1920s y durante los 30s, coincidieron en estudiar, denunciar y criticar el imperialismo. Es justamente el acuerdo por sobre otras diferencias lo que hace de este un tema propio de la época.

El arielismo se hizo carne en la intelectualidad latinoamericana, y ya hacia 1910-1915 toda la juventud universitaria que se interesaba por el destino de sus países y del continente conocía la obra de Rodó. Ello produjo variadas interpretaciones que pueden ser sintetizadas en dos posiciones: la indigenista y la nacionalista. La primera se hizo

más social y económica; en la segunda hubo variedad mayor: hubo un nacionalismo de corte hispanista que acentuó elementos religiosos o teológicos abriéndose más tarde a lo económico y social, acercándose al fascismo; hubo otro, particularmente en Centroamérica, que destacaba lo anti-norteamericano; otro todavía de carácter laico, más izquierdista, que destacó sobre todo la penetración de capital extranjero.

Para percatarse de la conexión entre el planteamiento identitario de 1900 y el nacionalismo hispanista, es interesante conocer el texto de Carlos Ibarburen, quien afirmó que la "generación de la posguerra repudia al intelectualismo que dominó a fines del XIX y que ahora es reemplazado por el impulso vital. Hay una exaltación de los sentimientos religiosos y patrióticos. Una onda espiritualista impregnada de neo-misticismo aparece y late en la juventud. Todas las construcciones racionalistas, positivistas, científicas son rechazadas para dar lugar a la concepción bergsoniana de exaltar una intuición de la vida que debe ser vivida más que representada, actuada más que pensada [...]. La voluntad de potencia predicada por Nietzsche, es decir, la energía que nos lleva a extender nuestra vida en el universo, dominando a todas las fuerzas y seres que impiden esa expansión, tal voluntad impregna a la juventud de posguerra" (Citado en Buchrucker 1987, 34-35). Ibarburen acudió a una serie de expresiones que fueron marcando el sello de su pensamiento y sobre todo de la sensibilidad que animó a este movimiento. Expresiones como "la hora del dominio de la fuerza", "ideal pujante de acción y energía que empezó a encender las almas", "arrebato combativo", "reemplazo del intelectualismo por el impulso vital", "ideales superiores a la utilidad", "mística nacionalista" y "voluntad de potencia que empuja a la juventud de pos guerra" fueron señalando una ruta que tenía por norte superar el ideal alberdiano de la segunda mitad del siglo XIX, que en realidad, según él, no es "ideal", pues la doctrina de Alberdi "opuso al ideal nacional fundado en el sentido heroico de la vida y de la patria, el concepto materialista y burgués del bienestar económico, como suprema finalidad de una nación formada por elementos cosmopolitas" (1934, 153). Afirmaba que una cosa es una colectividad unida por intereses materiales y otra es una nación y la "nación es sobre todo un espíritu" (1934, 149). Es interesante como junto a los tópicos de la generación de 1910 que aparecen palpables, se introduce un elemento nuevo que extrema esos postulados: la presencia de Nietzsche y su "voluntad de potencia", que apunta a "dominar a todas las fuerzas y seres que impiden la expansión". Esta filosofía conectada con una sensibilidad

exacerbada por la guerra y la revolución rusa va a generar un pensamiento nacionalista agresivo. Curiosamente tal nacionalismo agresivo va a combinarse con el tomismo que se convirtió, en las declaraciones, en la filosofía oficial del nacionalismo conservador. "La mayoría de los ideólogos del nacionalismo restaurador, sostiene Cristián Buchrucker (1987, 124), consideraban que el realismo tomista siempre había formado el núcleo intelectual de la tradición nacional". La filosofía tomista acercó más el nacionalismo hacia el tradicionalismo, asentándose de este modo la idea de América principalmente en lo colonial, constituyéndose la leyenda rosa que pretende rebatir la tradición historiográfica liberal, que había construido una leyenda negra sobre el pasado ibérico. Los nacionalistas, que al actuar como historiadores son "revisionistas", reivindicaban el pasado colonial como aquel que constituye y caracteriza lo más propio de lo americano, proceso que dura hasta mediados del siglo XIX, donde se impone lo liberal, lo positivista, lo racionalista, lo sajón, traicionándose esa antigua tradición. En esta línea, es la figura de don Juan Manuel de Rosas la máxima expresión de una Argentina tradicional: de raíz ibérica, católica, libertaria, defensora del territorio, afirmada en la tierra. El nacionalismo es revisionismo historiográfico, conservadurismo político, tradicionalismo de la sensibilidad y las costumbres. Lo identitario se vistió de tradicionalismo.

En Brasil se desarrolló, en forma simultánea, e incluso anterior, lo que se ha llamado el integralismo o el iberismo. Una de las más importantes figuras de esta línea es la de J. Oliveira Vianna, quien en 1918 escribió *Populações meridionais*, que según José Murilo de Carvalho, ejerció influencia sobre casi todas las principales obras de sociología política publicadas posteriormente en el Brasil (Murilo de Carvalho 1991, 83). Según el mismo Murilo varios puntos centrales del pensamiento de Oliveira Vianna tenían raíces "en la tradición brasileña y no extranjera. El mismo reconocía su deuda con algunos de sus predecesores, particularmente con Alberto Torres y Silvio Romero". Continúa Murilo afirmando que cree que Oliveira Vianna "echa raíces intelectuales que anteceden con mucho a S. Romero y que tienen larga descendencia. Hablo de una línea de pensadores que comienza con Paulino José de Souza, el vizconde de Uruguay, pasa por Silvio Romero y Alberto Torres, prosigue con Oliveira Vianna y va por lo menos hasta Guerreiro Ramos" (Murilo de Carvalho 1991, 85). La propuesta del iberismo es, por una parte, la negación de algunos aspectos centrales del mundo moderno: la sociedad utilitaria individualista, la política contractualista, el mercado como ordenador

de las relaciones económicas; por otra parte, es un ideal de sociedad fundado en la cooperación, en la incorporación, en el predominio del interés colectivo sobre el individual, en la negación de las fuerzas sociales en función de un objetivo comunitario Murilo de Carvalho 1991, 89). Esta posición más teórica se armonizaba en él, con su inspiración en la ruralidad y sobre todo en la región de Minas Gerais. Según él, el alma minera estaba hecha de "buen metal antiguo, el metal de nuestra antigua simplicidad patriarcal". Oliveira Vianna se planteaba desde la búsqueda de lo específico y no desde las leyes generales. Se opuso a Spencer, a Darwin, a Ratzel, a Haeckel incluso; en cierta forma, se opuso a Silvio Romero, a Fausto Cardoso y los comtianos brasileños. De acuerdo a lo que él mismo señaló, el camino más sabio sería tomar como punto de partida a nuestro pueblo y estudiar la génesis y las leyes de su propia evolución con el fin al menos de "conocernos a nosotros mismos" (Murilo de Carvalho 1991, 92).

7. Espacio Eurasiático, Ruso y Balcánico: Antimperialismos, identitarismos y fascismos.

7.1. La disyuntiva eslavofilismo versus occidentalismo, como la idea de una Rusia europea versus una asiática, marcó el pensamiento de N. Berdiaev, uno de los más reconocidos pensadores rusos del siglo XX, residentes fuera de las fronteras, para el cual este asunto fue crucial, particularmente en la interpretación de la cultura. Berdiaev ha sido muy categórico en afirmar que esta tensión, que se instaló con carta de ciudadanía en el pensamiento ruso y en la cultura rusa a partir de 1830 con la oposición entre eslavófilos y occidentalitas, se había prolongado al menos por un siglo, hasta el momento en que escribía. La disyuntiva no se ha mantenido idéntica, sino que ha ido tomando aspectos específicos en cada momento, como puede advertirse luego de la revolución soviética de 1917, donde esa tensión continuó completamente viva y si acaso todavía más aguda e hiriente. Postuló Berdiaev que los rusos no han tenido un único tipo cultural, que tampoco ha habido un amplio espacio cultural intermedio, ni una tradición cultural. En cada década éstos han cambiado de dirección. Avanzando sobre esto y expresándose como un testigo y parte de un movimiento intelectual, más que como especialista en estudios eidéticos, se pregunta: ¿Qué de común existió entre el 'renacimiento cultural', al cual me estoy refiriendo (el movimiento intelectual que junto a él impulsó la

revista *Put* (El Camino), hacia 1925, y la ‘ilustración’ rusa, la cultura de P. Miliukov o J. Plejanov? En la primera mitad del siglo XIX existió una mayor unidad en este sentido, lo que prevaleció fue un tipo de idealista y romántico, que había emergido de la cultura alemana. Pero con la separación entre eslavófilos y occidentalistas, el cisma marcó todo y en el siglo XX alcanzó el máximo. Los representantes del pensamiento religioso-filosófico ruso del siglo XX, se sienten ellos mismos viviendo en un planeta completamente diferente de aquel en que viven Plejanov o Lenin. En Rusia, por ejemplo, el proceso de modernización, que comenzó bajo Pedro el Grande, generó una reacción que tomó forma en el movimiento eslavófilo y creó un debate entre sus adherentes y los así llamados occidentalistas, cuyos temas básicos están resonando en la Rusia del presente, escribe Berdiaev durante los 1930s (Berdiaev 1935).

7.2. En Lenin no fue igualmente clara la disyuntiva periférica.

En 1913, Lenin acotaba que hasta hacía poco, “China era tenida por modelo de países completamente hundidos en un letargo de siglos. Ahora, en cambio, en China bulle la vida política y adquieren gran intensidad el movimiento social y el desarrollo democrático. Después del movimiento ruso 1905, la revolución democrática se ha extendido a toda Asia: a Turquía, Persia y China. La agitación aumenta en la India inglesa. Es interesante que el movimiento democrático revolucionario se haya propagado ahora también a la India Holandesa. Los promotores de este movimiento democrático son, en primer término, las masas populares de Java, entre las que ha surgido un movimiento nacionalista bajo la bandera del Islám (1913). También destacaba se producen movimientos al interior del imperio ruso entre los ucranianos y los islámicos⁶⁹.”

⁶⁹**Una vez más, acerca de los remezones, terremotos y catástrofes militares y los cambios eidéticos.** Es muy destacable como los terremotos bélicos-políticos generan movimientos eidéticos. Las agitaciones nacionalistas se desarrollaron en Rusia luego del levantamiento revolucionario de 1905. Ello fue parcialmente consecuencia de la derrota en la guerra contra Japón. Por otra parte, los movimientos nacionalistas en otros países se desarrollaron también como consecuencia de esa guerra, pero como consecuencia de la afirmación de un cierto asiatismo y de la confianza en sí misma que cundió entre la intelectualidad de Asia y de África, luego que Japón mostrara que un pueblo no-blanco podía vencer a uno blanco. Lenin se equivocaba en dos sentidos: atribuía la agitación de China e Indonesia a la revolución de 1905 y creía que esto era expresión de descontento popular anti capitalista, cuando era afirmación de lo no blanco debido a la auto-confianza de los “amarillos”. Lenin

Un año más tarde (1914 a), trataba acerca del “Proyecto de ley sobre la abolición de todas las restricciones de los derechos de los hebreos y, en general, todas las restricciones relacionadas con el origen o la pertenencia a cualquier nacionalidad”. Asumiendo que Rusia era un imperio multiétnico, señalaba que la nacionalidad dominante -los rusos- representa cerca del 45% de la población del imperio. De cada 100 habitantes más de 50 son “alógenos”. Y toda esa inmensa población ha sido colocada en condiciones de vida más inhumanas que las del hombre ruso (1914 a). Ese mismo año trataba de explicar el desarrollo del nacionalismo y la constitución de los estados nación (1914 b). El idioma, sostenía Lenin, es el medio principal de comunicación entre los hombres; la unidad de idioma y el libre desarrollo del mismo es una de las condiciones más importantes de una circulación mercantil realmente libre y amplia, correspondiente al capitalismo moderno, de una agrupación libre y amplia de la población en cada una de las diversas clases; es, por último, la condición de un estrecho nexo del mercado con todo propietario, grande o pequeño, con todo vendedor y comprador.

El desarrollo del capitalismo era entonces correlativo al desarrollo del Estado-nación. La tendencia de todo movimiento nacional es formar Estados nacionales, que son los que mejor cumplen estas exigencias del capitalismo contemporáneo. Impulsan a ello factores económicos de lo más profundos, y “para toda la Europa Occidental, es más, para todo el “mundo civilizado”, el Estado nacional es por ello lo típico, lo normal en el período capitalista”. Era entonces coherente que en los imperios se tendiera hacia la constitución de Estados-nación. Señalaba a continuación que “por autodeterminación de las naciones se entiende su separación estatal de otra nación, se entiende la formación de un Estado nacional independiente” (1914 b).

Ahora bien, si el estado nación como forma de organización era el mejor para el desarrollo de la economía capitalista ello no impedía, de ningún modo, como lo destacó unos años más tarde en 1920 (1920b), que se estaba produciendo simultáneamente un desarrollo del imperialismo y que el rasgo característico de dicho imperialismo consistía en que todo el mundo se divide actualmente en un gran número de pueblos oprimidos y en un

pensaba a Rusia como ejemplo y en cambio el ejemplo era prioritariamente Japón y no Rusia, al menos para los movimientos ocurridos fuera de Rusia (Ver Coloma 2010).

número insignificante de pueblos opresores, que disponen de colosales riquezas y de gran fuerza militar. Estas ideas relativas a la diferenciación y división de los pueblos en opresores y oprimidos, han sido escritas principalmente desde el punto de vista de la situación de la India y otros grandes pueblos asiáticos, oprimidos por Inglaterra. Pero no sólo pequeños estados o territorios coloniales sufrían la dominación, sino también Rusia, por ejemplo, dependía por entero, en el aspecto económico, del poderío del capital financiero imperialista de los países burgueses "ricos". Es decir, si desde el punto de vista de las relaciones nacionales, el Estado nacional es el que ofrece las condiciones más favorables para el desarrollo del capitalismo, ello no excluye que semejante Estado, erigido sobre las relaciones burguesas, realice la explotación y la opresión de las naciones (1914 b).

Ahora bien, paralelamente a la noción de países imperialistas y explotados, Lenin planteaba la diferencia entre países civilizados y atrasados. Por cierto, todos los imperialistas se encuentran dentro del conjunto de los civilizados (1920 b). Las cuestiones políticas sólo pueden ser planteadas y resueltas con acierto por los partidos comunistas, tanto en los países civilizados como en los atrasados. Aunque es sólo desde el pensamiento emergido en el mundo civilizado y por parte de la intelectualidad de los civilizados que pueden entenderse correctamente lo que ocurre en los países atrasados (1920b) Y ello quizás porque los países civilizados muestran lo que ocurriría en el futuro con los atrasados (1914 b) No cabe duda, escribía, que la mayor parte de Asia se halla en la situación de colonias de las "grandes potencias" o de Estados dependientes en grado sumo y oprimidos en el sentido nacional. Pero ¿acaso esta circunstancia de todos conocida altera en lo más mínimo el hecho indiscutible de que, en la misma Asia, sólo en el Japón, es decir, sólo en un Estado nacional independiente, se han creado condiciones para el desarrollo más completo de la producción mercantil, para el crecimiento más libre, amplio y rápido del capitalismo? Este Estado es burgués y, por ello, ha empezado a oprimir él mismo a otras naciones y sojuzgar a colonias. Pero queda como un hecho indiscutible que el capitalismo, tras despertar a Asia, ha provocado también allí en todas partes movimientos nacionales, que estos movimientos tienden a crear en Asia Estados nacionales y que precisamente tales Estados son los que aseguran las condiciones más favorables para el desarrollo del capitalismo" Por consiguiente, el ejemplo de toda la humanidad civilizada de vanguardia, el ejemplo de los

Balcanes y el ejemplo de Asia demuestran, que el Estado nacional es regla y "norma" del capitalismo, el Estado de composición nacional heterogénea es atraso o excepción (1914 b). Pero existían también ciertos elementos coyunturales que contribuían, pensaba Lenin, al desarrollo del despertar del nacionalismo en las naciones oprimidas. Esto se dejaba ver de modo muy manifiesto y fuerte después de 1905 con el ascenso del movimiento ucranio y del movimiento musulmán, entre otros (1914 b).

Lo que era importante para Lenin es que, si se desenvolvía un afán nacionalista-autonomista, ello no favoreciera nuevas formas de dominación. En tal sentido, destacaba que se debía luchar contra ciertos tipos de nacionalismo como, por ejemplo, "luchar contra el panislamismo y otras corrientes de esta índole que trataban de combinar el movimiento de liberación contra el imperialismo europeo y americano con el fortalecimiento de las posiciones de los khanes, de los terratenientes y de los mullhas" (1920 a). Por eso mismo, para fomentar la emancipación era necesario apoyar a otros sectores "especialmente el movimiento campesino en los países atrasados contra los terratenientes, contra la gran propiedad territorial, contra toda clase de manifestaciones o resabios del feudalismo, y esforzarse por dar al movimiento campesino el carácter más revolucionario, realizando una alianza estrechísima entre el proletariado comunista de la Europa occidental y el movimiento revolucionario de los campesinos de Oriente, de los países coloniales y de los países atrasados en general" (1920 a).

El reconocimiento de la constitución de estados-nación y de autodeterminación, para Lenin, era complementaria con la idea de federación, como etapa en un proceso tendiente hacia un sistema internacional o mundial (1920 a). En este sentido la tarea de la Internacional Comunista consistía en continuar desarrollando, así como en estudiar y comprobar en la experiencia, estas nuevas federaciones que surgen sobre la base del régimen y del movimiento soviético. Al reconocer la federación como forma de transición hacia la unidad completa, era necesario tender a estrechar cada vez más la unión federativa, teniendo presente, en primer lugar, que sin una alianza estrecha de las repúblicas soviéticas es imposible salvaguardar la existencia de éstas dentro del cerco de las potencias imperialistas del mundo, incomparablemente más poderosas en el plano militar; en segundo lugar, que es imprescindible una alianza económica estrecha de las repúblicas soviéticas; tercero, la tendencia a crear una economía

mundial única, formando un todo, regulada según un plan general por el proletariado de todas las naciones (1920 a). De este modo el nacionalismo debía evitar la opresión y la explotación y ser un paso hacia un sistema mundial igualitario.

7.3. Lenin se había puesto en guardia contra las confusiones o mixturas de socialismo y nacionalismo, pero ello no impidió el surgimiento de numerosas fórmulas. De hecho, **se desarrolló en Azerbaiyán el proto-socialismo islámico**. Se ha visto como tanto el jadismo como el eurasismo intentaron pensar más allá de lo islámico y de lo eslavo. La posición más reconocida al respecto ha sido la del tártaro Mirsaid Sultan-Galiev (1880-1940) y particularmente su intervención en el Congreso de los Pueblos de Oriente celebrado en 1920 en Baku.

Sultan-Galiev desempeñó, desde 1917, varios cargos políticos en el seno del partido bolchevique en Kazan, defendiendo las ideas nacionalistas y la doctrina marxista, adaptadas al medio musulmán. Expresó su interpretación de esta ideología en la revista *La vida de las nacionalidades*, 1918-1923. Sus numerosos artículos y discursos subrayaban el papel mesiánico de los pueblos musulmanes de Rusia, que podrían llevar la revolución socialista a los pueblos dominados de Asia y ayudarles a romper sus cadenas con las potencias europeas, en este sentido apuntaba a conciliar socialismo y nacionalismo (Price 2004).

7.4. Una de las escuelas de pensamiento que más países incorporan como objeto de reflexión y que es **más desconocida en el ámbito de los estudios eidéticos a nivel mundial es el eurasismo**. Esta escuela también deriva parcialmente de la tensión entre eslavofilia y occidentalismo, constituyéndose en el marco de los estudios lingüísticos y de la cultura, entre autores de origen ruso, teniendo como antecedentes (no necesariamente como componentes) ideas eslavófilas (Jomiakov), orientófilas (V. Miller), pan-turanas (Gasprinski), y arabizantes o arabófilas (V. Rozen), potenciando una interpretación de las lenguas contraria al indo-europeísmo occidentalizante.

El eurasismo emergió desde un pensamiento eslavófilo que, en cierta forma negándose a sí mismo, apuntaba a pensar a Rusia más allá del propio mundo eslavo. Jomiakov fue el más opuesto a la versión occidentalista de la historia rusa y el único entre los eslavófilos que destacó el respeto por las culturas de India y China, aludiendo a los orígenes asiáticos. Argumentó que los mayores

logros de la filosofía griega sólo podían ser explicados por la influencia del Oriente asiático, que enseñó a filósofos como Sócrates a buscar la “más alta espiritualidad”. Los eurasitas rusos continuaron con esta concepción ampliada, apuntando a superar aquella que destacaba únicamente la trayectoria eslavo-ortodoxa, como la elaborada por Nikolay Karamzin (1766-1826) y Sergei Platonov (1860-1933), quienes iniciaban la historia nacional en un momento Kiev-Rus (ver Karamzin 1959 y Platonov 1925), hacia otra en que Rusia era ampliada e incluso se superaba a sí misma hacia Eurasia, una región que ya no podía llamarse propiamente Rusia.

Un autor pre-eurasita clave fue Nicolás Marr (1864-1934). Éste, asociado en su juventud al pensamiento pan-turanista⁷⁰ y en conexión con una teoría lingüística de familias a la cual pertenecería el georgiano, su lengua materna, desarrolla un identitarismo anti occidentalizante renovado, sin asociarlo a la trayectoria eslava, como había sido tradicional en el pensamiento ruso más reconocido. Su teoría de las lenguas *jaféticas* (de Jafet, hijo de Noé), donde ubicaba al georgiano y al turco, diferenciándolas, pero también emparentándolas, con las semíticas, que metafóricamente provendrían de otro de los hijos del patriarca. Cuando el Marr joven fundó el “jafetismo” contra el indo-europeísmo, fue en nombre de la justicia entre los pueblos y las culturas. La búsqueda de justicia “genealógica”, que pretendía dar

⁷⁰ **Parentescos y composición geneidética del pensamiento de Marr.** Se citan a continuación algunos trozos del erudito trabajo de Monique Slodzian (2005) sobre Marr y el sentido y parentescos de sus teorías lingüísticas y cómo tomando de aquí y allá elaboró una propuesta fuertemente anti-occidentalista, afirmada en criterios muy diferentes a los del eslavismo, a los que nos tiene acostumbrados los estudios eidéticos tradicionales acerca de Rusia. “La aversión de Marr por Occidente fue alimentada por maestros o colegas orientalistas como V Rozen, arabizante de primer plano y crítico virulento del eurocentrismo de la vida intelectual rusa, o V. Miller, director del Instituto Lazarev de lenguas orientales, de 1897 a 1911 y precursor del eurasismo. Se encuentra una doble motivación en el combate de Marr contra la lingüística indo-europea: el odio a Occidente y la hostilidad respecto de la ideología neoburguesa asociada al indo-euro-peísmo, que le venía de su conversión al marxismo-leninismo”; “el historicismo de Marr, proveniente tanto de Hegel como de Marx, es ampliamente compartido por el eslavofilismo. El artículo de Marr acerca del término ‘escita’, publicado en 1922 puede ser puesto en paralelo con el de Trubetskoy acerca de ‘El elemento turanio en la cultura rusa’, publicado en 1925. A la hipótesis jafética de uno corresponde la hipótesis turania del otro. Los dos lingüistas se reúnen en la crítica del egocentrismo europeo”.

vuelta la teoría indoeuropea y sus “fetiches”, se impuso desde su tesis universitaria en 1899. La evolución misma de Marr en tanto que teoría lingüística estaba directamente ligada a los problemas de identidad. Su objetivo muy temprano fue mostrar el parentesco entre la lengua georgiana (cuyas raíces no eran todavía bien conocidas) con otras lenguas de la región, particularmente el turco, lo que estaba en relación directa con sus investigaciones sobre la identidad (Ver Velmezova 2006, 18).

El tránsito de la discusión desde la lingüística al eurasismo es de completa continuidad, o, mejor dicho, es una de las variantes en que se bifurca o evoluciona. Marr y Trubetskoy tuvieron posiciones cercanas, pero no pensaban lo mismo ni en lingüística ni en su interpretación de la cultura rusa, como tampoco evolucionaron de modo idéntico⁷¹. El eurasismo se fundamentó, al menos inicialmente en tres puntos: los desarrollos de la lingüística, particularmente en el jafetismo opuesto al indo-europeísmo (Marr), este es el menos importante, los estudios sobre la cultura rusa como cultura eurásica más que eslava (Trubetskoy) y los estudios geográficos del “Continente océano” (Petr Savitski).

7.5. El eurasismo propiamente tal, el de los 1920s, en cierto modo radicalizó las propuestas eslavófilas que distinguían Rusia de Europa. Más aún, algunos radicalizaron la distinción

⁷¹ **Los orígenes de la lingüística y la discusión sobre la identidad, en Rusia y en la Escuela de Praga** La constitución de la lingüística rusa y eslava está marcada por una discusión identitaria sobre las lenguas su proveniencia y la pertenencia a no a Europa y a Occidente. Ello es muy nítido en los casos de Marr y de Trubetskoy, como también se proyecta hacia la escuela de Praga. Es relevante que, en el *Manifiesto de 1929*, este asunto se percibe de modo mucho menor, centrándose el interés en una discusión más científica sobre la fonología y otros asuntos técnicos, aunque focalizándose especialmente en las lenguas eslavas, y no en cualquier lengua, y acentuando la necesidad de un mapa. La discusión sobre la identidad y la relación entre Rusia (en tanto eslava, eurasiática o turania), los otros países de la región y Occidente va transformándose, según las vertientes ideológicas (Jafetismo, Marr viejo, Trubetskoy, Jacobson-Voloshinov). Esta discusión va pasando desde la cuestión acerca de las naciones, a las clases sociales o a los diversos estados evolutivos, simultáneamente con la progresiva constitución de la disciplina, en tanto que hacer científico internacionalizado -en el cual terciaban personas de muy diversas procedencias étnicas, idiomáticas y nacionales-, y donde las polémicas identitarias van perdiendo sentido, en la medida que la arena de discusión se internacionaliza y se traslada a lugares (como por ejemplo a USA) donde los temas identitarios no son relevantes, al menos en los 1930s y 1940s (Mukarovsky 1972).

conservadora, de lo asiático ligado a lo religioso, no materialista, postulando que Rusia no formaba parte de Europa, que se trataba de una civilización aparte, cosa que se habría tratado de borrar durante los 200 años de un régimen monárquico occidentalizante. Veían en la revolución bolchevique, en su esencia subconsciente, la revuelta de las masas rusas contra la dominación de una clase europeizada, por tanto, culturalmente extranjera. A diferencia de los eslavófilos, los eurasitas no reconocían relaciones entre Rusia y los eslavos del oeste, occidentalizados y católicos, y ponían antes las relaciones culturales, etnográficas e geográficas de Rusia con sus cercanos vecinos orientales (Seriot, 1993, 91). Los ataques contra el concepto de historia universal, la crítica a la colonización cultural europea y la necesidad de preservar o defender la diversidad cultural son algunos de los temas de los eurasitas.

N. Trubetskoy se transformó en el instigador de un movimiento que fue importante en el medio intelectual ruso emigrado entre las dos guerras, el eurasismo, que consistía en lo fundamental en considerar que Rusia no es ni Europa ni Asia, sino un tercer continente, un mundo aparte, situado entre Europa y el norte de Asia. Por esos años, Trubetskoy sostenía que “el substrato nacional del Estado, que antes se llamó Imperio Ruso y ahora se llama URSS, no puede ser sino el conjunto de pueblos que habitan dicho Estado, asumido como una nación particular, hecha de numerosos pueblos, y que, en tanto que tal, posee su nacionalismo. Llamamos esta nación *eurasiática*, su territorio *Eurasia* y su nacionalismo el *eurasismo*” (1927, p. 28, citado por Seriot 1993, 91). Según Trubetskoy, Europa determina su propia posición como top del progreso, debido a su psicología egocéntrica, que sugiere que Europa es el comienzo y el fin del desarrollo evolutivo. Cuando la academia europea se refiere a las culturas salvajes, uniendo allí culturas muy diversas, lo único que hace es agrupar aquello muy diferente de lo europeo. No hay culturas superiores ni inferiores, sino similares y diferentes. Señalar que las similares son superiores y las diferentes inferiores es arbitrario.

Siguiendo un razonamiento que apuntaba a definir lo identitario, los eurasitas fueron más lejos que los eslavófilos, quienes serían, más o menos, acusados de occidentalistas (o europeístas), en la medida que concebían lo ruso, aunque diferente de la Europa Occidental, marcado sólo por lo eslavo, también europeo, sin ser capaces de considerar lo turanio, lo islámico y lo tártaro como dimensiones también constitutivas. En eso el eurasismo, fue más allá de los temas religioso-campesinos a que

aludían los eslavófilos al hablar de un alma rusa, la que se realizaba únicamente en el eje Kiev-Moscú-Petersburgo. Al eurasismo precisamente le interesaba mirar hacia la amplia geografía multiétnica y multicultural de Rusia, asociándola a los pueblos no europeos (no romano-germánicos, como dicen los eurasitas) del mundo. En este sentido, los eurasitas se han acercado a una perspectiva “tercermundista” y anticolonial, que los eslavófilos fueron incapaces de asumir, tanto menos cuanto afirmaban lo eslavo-cristiano-ortodoxo como lo marcante o decisivo de lo ruso. Los eurasitas destacaron una dimensión menos culturalista y más geo-económica que los eslavófilos, acentuando, en todo caso con más fuerza que ellos la dimensión no occidental de Rusia y poseyendo una visión mucho más amplia y menos provinciana de lo ruso.

Lo que intentó la historiografía eurasita rusa fue mostrar la existencia de una Rusia mucho mayor que la señalada por la versión de Karamzin y Platonov (ver Capítulo I Proto formulaciones del pensamiento periférico) que habían escrito a partir del pueblo kivanrus que se había expandido hacia Oriente (ver Akturk s/f). Los eurasitas precisamente combatieron esta visión de la historia señalando la existencia de poblaciones con distintos orígenes étnicos y partiendo desde Gengis Kan y no de la trayectoria kivanrus. Trubetskoy, el principal teórico de esta tendencia, insistió en que el imperio ruso heredó fundamentalmente de Gengis Kan y de la Horda Dorada, tanto como administración cuanto como legado socio-cultural y como tolerancia hacia las diferencias étnicas y religiosas. Trubetskoy recuperó la argumentación anti-petrina de los eslavófilos, aunque desde otra perspectiva. Los grandes errores de Pedro consistieron principalmente en su intento de rusificar (“eslavizar”) el imperio, queriendo homogenizar, lengua, religión, costumbres, lo que expresaba una cabal ignorancia de la dimensión eurásica de Rusia. Una característica interesante de la conceptualización que realizó Trubetskoy de la identidad rusa fue su insistencia en ubicar el paneslavismo y la eslavofilia como influencias europeas, carentes de lugar en el alma eurasiática de Rusia. Consideró el paneslavismo como el resultado del deseo, de la intelectualidad rusa occidentalizada, de emular el nacionalismo chovinista de Europa, que no tiene lugar en el legado histórico del Estado descendiente del tiempo de Gengis Kan. En todo caso, la identidad rusa no es simplemente eslava sino más bien eslava-turca-mongoloide. La desmesurada acentuación del eslavismo tiende a destruir la

unidad de los pueblos rusos. La europeización de Rusia, desde Pedro, lleva al cisma entre la elite y el pueblo. La europeización de una sociedad no europea lleva a la pérdida de auto-respeto, en la medida que esa nación aprende a evaluar su propia historia desde el punto de vista de Europa y donde todo lo que contradice la cultura europea es visto como atraso. La europeización ocurrida desde Pedro el Grande ha alienado a la elite de sus súbditos asiáticos, Pedro inició la etapa de una monarquía antinacional (Akturk 2005).

Ahora bien, para Trubetskoy, según la formulación de Bassin (s/f, 3), Rusia, a diferencia de los imperios europeos, no había estado separada de sus colonias. En este caso, se trataba de una etnia dominante en un gran imperio continuo, en el cual los elementos de diversos pueblos han contribuido a conformar una cultura y por tanto Rusia no es una sociedad o una cultura simplemente europea. Bassin (s/f, 2) señala, glosando a Trubetskoy, que los rusos, los ugro-fineses y los turcos del Volga, comprenden regiones que poseen conexiones con los eslavos, por un lado, y con los turanios del Oriente, por otro, y es difícil señalar cuáles son más importantes. Rusia más que eslava es eurasiática, no sólo en virtud de sus patrones culturales, sino que también en razón de criterios antropológico-raciales. La sangre turca se encuentra en las venas rusas con la de los ugro-fineses y la de los eslavos. Nuestros hermanos, si no en lengua y fe, aunque sí en sangre, carácter y cultura son no sólo eslavos sino turanios. Ello ha constituido una civilización particular basada en influencias mutuas e interacción entre estos pueblos.

Pero no sólo ello, para que sea posible mantener la unidad, luego de 1917 en que la noción de imperio ha desaparecido, es necesario asumir una identidad mucho más amplia o completa que la puramente europea. En consecuencia, insistir en lo específicamente ruso llevaría a una suerte de separatismo. Su propuesta es afirmar lo común (Bassin s/f, 3-4).

Por esto mismo, Rusia puede y debe transformarse en líder de un movimiento global de independencia respecto de la dominación del centro romano-germánico. Sin embargo, existe un obstáculo a este proceso y es que la población no quiere reconocer que forma parte de un ethos eurasiático. Trubetskoy hace un llamado a reconocer su común identidad esencial: cada pueblo de Eurasia debe estar consciente de sí mismo y de ser miembro de una hermandad. La conciencia de pertenencia específicamente a la hermandad de pueblos eurasiáticos debe ser más fuerte para cada

miembro que se pertenencia a cualquier otro grupo (citado en Bassin s/f, 9-10). Esto se opone precisamente a la versión europeizada que oculta una aspiración colonizadora.

Rusia precisamente reivindicando su eurasiatismo puede constituirse como guía de los pueblos coloniales que resisten contra Europa. Es por ello que menciona con tanto énfasis esa asunción de Rusia de la identidad eurasiática. Es precisamente ahora, señala Trubetskoy que el rostro elemental (la especificidad nacional y la mitad no-europea, medio asiática, de Rusia- eurasiática) se ha hecho más visible que nunca. Se puede ver la Rusia genuina, la Rusia histórica, la Rusia antigua, no una inventada Rusia “eslava” o “eslavo-varega”, sino una Rusia real, ruso-turania, Rusia-Eurasia, con el legado de Gengis Kan. Marlene Laruelle (s/f b) señala que el eurasisimo tomó prestadas, en el plano filosófico, las ideas del romanticismo, aunque en el plano político esté más próximo del fascismo italiano o del totalitarismo soviético, aun cuando se piense como una escuela o una cultura no-europea⁷².

⁷² **Una vez más la polémica acerca de las especificidades de las escuelas de pensamiento** A propósito de esto Marlene Laruelle reflexiona: «Las ideologías identitarias rusas no son originales en el sentido que afirmarían postulados que ningún otro país habría conocido. Los intelectuales rusos piensan lo político en los marcos ideológicos propuestos por Occidente: incluso los más brillantes defensores de la irreductible especificidad nacional como son los eurasisitas, se inscriben plenamente, sin recocerlo, en la historia intelectual de Europa» (s/f b, 197). «Analizar el eurasisimo desde la perspectiva de las influencias occidentales que ha recibido permite entonces comprender mejor hasta qué punto el pensamiento de la emigración rusa es realmente un pensamiento « en » exilio presente en lugares diferentes del globo, pero que se reencuentra unida en discusiones que atraviesan todo el continente, desde el Occidente a la Europa Central y al Extremo Oriente. Esta aproximación «por Occidente» de discursos centrados sobre una pretendida especificidad nacional esclarece en qué medida los mecanismos de construcción del discurso identitario ruso permanecen modelados, sin querer reconocerlo, sobre los ejemplos occidentales. Estos se ubican en un modo de pensar corriente en la época, ese de la decepción de Occidente contemporáneo, y deben ser aprehendidos en su contexto occidental. Prueba de la europeidad de la vida intelectual rusa» (Laruelle s/f b, 215).

Es interesante destacar como la inspiración en el discurso occidental de estos pensadores rusos en su afán por negar a propia occidentalidad, es tomada por Marlene Laruelle como refutación de la pretendida especificidad y como prueba, en consecuencia, de que ellos son parte del pensar occidental. Escamotear las diferencias, los aportes, las reelaboraciones es una de las maneras de invisibilizar las innovaciones en el pensamiento, de manera análoga a quienes dicen que todo el pensamiento moderno y contemporáneo europeo se encuentra ya en Platón o al menos en la Grecia clásica. La respuesta

7.6. Por su parte, el geógrafo **Piotr Savitsky** siguiendo las obras del químico D. I. Mendeleev y de científicos de la tierra como V. V. Dokuchaev y V. I. Vernadsky, **planteó una teoría de la geografía y la historia inspirada en una suerte de filosofía de la naturaleza, asociada a asuntos como la “geósfera” y el “cosmismo”,** más que a concepciones culturales. Savitsky fue el primero en aplicar sus concepciones geográficas a la historia de Eurasia. En su artículo de 1922 “La estepa y lo asentado”, señala que su trabajo es “la exploración de los destinos históricos y de la naturaleza geográfica del Mundo Antiguo como unidad holística” Las dinámicas de la historia del mundo antiguo fueron definidas por la oposición entre, por una parte, quienes estaban en la costa y las regiones marítimas y, por otra, el mundo central, lleno por las masas elásticas de los habitantes nómades de la estepa. Los pueblos nómades diseminaron por el Mundo Antiguo los resultados de la creatividad de las culturas asentadas. La estepa es la mayor arteria de circulación y el control sobre ésta otorga a un estado un gran poder

En todo caso, para Savitsky el principio general para interpretar los hechos lo constituye su “sistema periódico del ser”, una estructurada y estrictamente organizada metodología para descubrir repeticiones y coincidencias en historia, geografía e idiomas, lo que luego llamaría “mi concepción del sistema periódico del ser, que incluye la concepción periódica de las zonas geográficas y los ritmos periódicos de la historia”. La tabla periódica de Mendeleev, que era un modelo para la teoría de las correspondencias de Savitsky, le interesaba particularmente por la posibilidad de ubicar a Rusia en relación a Occidente. Consideraba a Mendeleev como “un eurásita de sentido común (espontáneo), que argumentaba que no debemos recortar nuestra naturaleza de

más elocuente a esta posición reduccionista ha sido que si fuera así, y debido a que la Grecia clásica tiene sus orígenes privilegiados en Egipto, entonces todo el pensamiento occidental no sería sino una derivación del africano. Otra posibilidad todavía es presentar el eurásismo como derivación de las ideas de Mackinder: «La así llamada teoría del ‘heartland’ fue por primera vez presentada en enero de 1904 por Halford Mackinder. Afirmó que la habilidad para administrar eficientemente el heartland eurasiático daría al estado que lo controlara una influencia decisiva sobre el desarrollo de la agenda global. El pensamiento de Mackinder ha dejado profunda impresión en sus oponentes ideológicos. Por ejemplo, la “escuela eurásita” rusa -que buscó la unidad eurasiática bajo el liderazgo de Rusia- emergió en los círculos de emigrados en los 1920s y tomó prestado ampliamente de las ideas de Mackinder (Torbakov 2004).

acuerdo al modelo de la Europa Occidental... e hizo juicios razonables acerca de los ancestros tártaros y turcos" (Globo s/f, 8-10)

En tensión con el eurasismo de Praga, se desarrolló en París una tendencia del eurasismo, representada en la revista *Eurasia*, publicada durante los años 1928 y 1929. Esta tendencia, que ha sido denominada "de izquierda", fue favorable al marxismo, recibiendo influencia de M. Gorki y de las teorías del "cosmismo" de Nicolás Fedorov (1829-1903). Marlene Laruelle ha señalado (s/f b, 207-8) que los eurasitas de París radicalizan el pensamiento elaborado en Praga, no disociando un bolchevismo, positivo y ruso, de un marxismo, negativo y occidental. Eurasia condena incluso la corriente de los padres fundadores cuyas raíces se nutren de un pensamiento que la revista considera nacionalista y de derecha, peligrosa para el movimiento y estéril, limitada a la idealización del pasado, de la Moscovia y de la ortodoxia (Laruelle s/f b, 208). El movimiento parisino posee una visión más política y más activista del eurasismo, que debe transformarse en un partido político, inspirado en el modelo bolchevique (Laruelle s/f b, 209). Otra especificidad del eurasismo parisino, su visión únicamente política del devenir ruso y su rechazo del discurso culturalista sobre el Oriente, que se muestra en la ausencia de artículos de fondo sobre la cultura, la historia o la identidad rusa en *Eurasia* (Laruelle s/f b, 211).

7.7. En esta misma línea, aunque con específicas acentuaciones, puede colocarse al grupo artístico-político de los "Escitas", formado, entre otros por Alexander Block, R. V. Ivanov-Razumnik, Nikolai Kliuev y Sergei Esenin, inmediatamente después de la revolución soviética. **Este grupo estableció una conexión entre eslavofilia, populismo y socialismo, defendiendo una suerte de socialismo campesino** cercano a las ideas eslavófilas y populistas de la obschina y postulando que el bolchevismo era una expresión de la revuelta campesina contra sus antiguos opresores. De tal modo, la revolución de octubre fue presentada en oposición a la occidentalista revolución de febrero, que desplazó al gobierno del Zar. Asimismo, en la interpretación de los Escitas, el bolchevismo se acercaba al nativismo en tanto que el comunismo europeo era identificado con el occidentalismo y, en consecuencia, la revolución de octubre era una ruptura con la tradición occidentalista-petrina y una suerte de retorno a una Rusia pagana, pre-petrina e incluso pre-cristiana. No menos radical, aunque con otro sesgo, fue por esos mismos años, la interpretación que

realizaron de la revolución bolchevique y de la historia de Rusia los eurasitas (ver Paramonov s/f)

Una de las corrientes de pensamiento más fácil para seguir su trayectoria eidética es el populismo de los medioambientes intelectuales balcánicos. Proyecciones, por una parte, de una discusión sobre eslavofilia y occidentalismo, entre campo y ciudad, entre civilización autóctona y civilización foránea.

7.8. En Rumania, en el período de entreguerras, aparecieron nuevas tendencias con un fuerte carácter identitario: el “rumanismo”, el “gindirismo” y “el taranismo-samatorista”. El rumanismo de Constantin Radulescu-Motru, ubicaba la aldea campesina como el baluarte de la nación, concibiéndola como comunidad contra las influencias desintegradoras del capitalismo, insistía en el hecho que Rumania poseía una misión específica en Europa, misión emergida desde profundas fuentes étnicas. El poporanisme de C. Stere, que había aparecido unas décadas antes, se transformó en “taranismo” (campesinismo) desarrollado en el marco de la revista *Samatorul* (Sembrador). Allí se formuló un neo-nacionalismo de carácter místico, donde las ideas campesinistas (más que agraristas) fueron cediendo lugar a una especie de militarismo religioso. El historiador Nicolás Iorga (1871-1940) pensaba que la auténtica cultura nacional debía ser buscada en la tradición rural rumana y atacaba las importaciones culturales y la ciudad cosmopolita, que tomaba todo de la moda proveniente de Francia. Su modelo de Rumania se afirmaba en una construcción de la imagen del pasado: agraria, patriarcal y libre de conflictos de clases. Se concebía la Rumania histórica como un pueblo patriarcal, en cierto modo, invadido por recién llegados cuyo único interés consiste en satisfacer sus intereses en desmedro de la cultura y la historia rumana.

Pero la más influyente y la más afín a las tendencias eslavófilas, entre las corrientes tradicionalistas de Rumania fue el círculo de la revista *Gindirea* (Pensamiento). Clave en este ámbito fue la “ortodoxia literaria” o el “ginderismo” del editor Nichifor Crainic, quien afirmaba que la “ortodoxia del Este” y la tradición rural eran los ingredientes primarios del carácter nacional rumano y creía en la profunda religiosidad del campesinado que oponía a la ausencia de espiritualidad del mundo occidental burgués. Todas estas ideologías, resume Daskalov apuntaban hacia la “regeneración nacional”.

7.9. En los acápitos anteriores se ha insistido en la diferencia, en la idea de Rusia o de Eurasia como regiones diferentes de Occidente, no partes constitutivas de Europa y quizás con un pie en Asia y otro en Europa. Pero, por otra parte, a lo largo de este trabajo se ha venido insistiendo en la distinción entre la disyuntiva periférica y otras maneras de plantear las cosas por parte de las intelectualidades de las regiones convencionalmente denominadas como periféricas o semi. **León Trotsky fue un intelectual que no se asumió como perteneciente a la periferia y que no pensó en relación al centro, sino que se pensaba como parte del centro y específicamente como europeo.** Trotsky se refería a Europa como "nuestro continente" y planteaba un programa de paz para Europa donde Rusia estaría incluida como parte del todo, que debía alcanzar su unidad, porque la unificación de los Estados de Europa⁷³, constituirá la principal y más urgente tarea del proletariado revolucionario triunfante (1917). (1917).

Si bien es cierto que este derecho debe oponerse -mediante la presión revolucionaria- al método imperialista de centralización que esclaviza a los pueblos débiles y atrasados y quiebra el núcleo de la cultura nacional, también es cierto que el proletariado no debe permitir que el "principio nacional" se convierta en un obstáculo a la tendencia irresistible y profundamente progresiva de la vida económica moderna en dirección a una organización planificada en nuestro continente, y, más adelante, en todo el planeta (1917).

Pero así fuera parte de Europa, Rusia poseía ciertas peculiaridades históricas y Trotsky asumía esta "diferencia" rusa como cuando señalaba que nuestro "tercer Estado" no comprendía la reforma ni la revolución y no podía comprenderlas. Por eso los problemas revolucionarios del proletariado asumieron un carácter más vasto. Nuestro "tercer Estado" no sabe nada de Lutero, de Tomás Munzer, de Mirabeau, de Marat, de Robespierre. Por lo

⁷³**Trotsky y la integración latinoamericana** Refiriéndose a la integración latinoamericana señalaba que "Sud y Centro América sólo podrán romper con el atraso y la esclavitud uniendo a todos sus estados en una poderosa federación. Pero no será la retrasada burguesía sudamericana, esa sucursal del imperialismo extranjero, la llamada a resolver esta tarea, sino el joven proletariado sudamericano, quien dirigirá a las masas oprimidas. La consigna que presidirá la lucha contra la violencia y las intrigas del imperialismo mundial y contra la sangrienta explotación de las camarillas compradoras nativas será, por lo tanto: Por los Estados Unidos Soviéticos de Sud y Centro América" (1940).

mismo, el proletariado ruso tuvo su Lenin y lo que faltaba en tradición se ganó en energía revolucionaria (1920).

Como Lenin, Trotsky se ocupó igualmente de las nacionalidades y del derecho a la autodeterminación nacional que, según planteaba, no podía ser excluido del programa proletario de paz, pero tampoco puede pretender atribuirse una importancia absoluta. Aunque asumió, en cierto sentido, la dimensión racial y la diferencia entre proletariados con distintas pertenencias étnicas y por tanto con miradas diversas de la realidad (1932). “Pero la situación es totalmente distinta cuando se nos acerca un grupo de trabajadores negros. En este caso, afirmaba, estoy dispuesto de antemano a dar por seguro que llegaremos a un acuerdo con ellos, aunque todavía no fuera evidente, porque los trabajadores negros, en virtud de toda su situación, no pueden degradar, oprimir ni privar a nadie de sus derechos. No buscan privilegios y no pueden llegar a la cúpula si no es por la vía de la revolución internacional. Podemos y debemos encontrar el camino hacia la conciencia de los trabajadores negros, chinos, hindúes, a todos los oprimidos de ese océano humano que constituyen las razas de color, que son las que tendrán la última palabra en el desarrollo de la humanidad.” (1932).

Su mitologización de Lenin fue una mezcla de marxismo y herderianismo ruso, de ribetes románticos. Consideró a Lenin como “nacional en grado sumo”, pues expresaba el carácter nacional y para poder llevar a cabo lo que ha hecho debe hallarse en una conexión orgánica indisoluble con la vida popular. Lenin encarnaba lo específico del proletariado ruso, una clase joven, que políticamente tiene apenas la edad del mismo Lenin y es, además, una clase profundamente nacional, porque involucra todo el desarrollo pasado de Rusia y contiene todo el futuro de Rusia, porque en ella vive y muere la nación rusa. A la manera de A. Herzen, Trotsky atribuía a Rusia y a su pueblo una limpieza primordial, sin rutina ni ejemplo que seguir, libre de falsedad y de compromiso, pero firme en el pensamiento e intrépido para actuar, con una intrepidez que nunca degenera en incompreensión; así es el proletariado ruso y así es Lenin (1920). Como tantos otros autores que terminaban transformando sus especificidades nacionales en ejemplo o salvación del mundo, Trotsky manifestaba que era precisamente la naturaleza del proletariado ruso, este proletariado que ha sido preparado por el curso de la historia nacional rusa, por la crueldad bárbara del más absolutista de los Estados, la clase que actualmente se ha convertido en la fuerza más importante de la

revolución internacional (1920). Por caminos desconocidos, no explicados aún por la ciencia, a través de los que se modela la personalidad del hombre, Lenin tomó de su nacionalismo todo lo que necesitó para la mayor acción revolucionaria que han visto los siglos (1920).

Pero en Rusia coexistían lo nuevo y lo caduco, pensaba Trotsky. A diferencia del proletariado y de Lenin hay una Rusia antigua, caduca, que se ha expresado en la literatura "Nuestra vieja literatura y nuestra vieja cultura rusas eran expresión de la nobleza y de la burocracia y se basaban en el mundo campesino. El noble pagado de sí mismo y el noble "arrepentido" imprimieron su huella en el periodo más importante de la literatura rusa. Luego apareció el intelectual plebeyo que, basándose en el campesino y en el burgués, escribió también su capítulo en la historia de la literatura rusa. Tras pasar por el periodo de esquematismo extremo de los viejos narodniki ("populistas" en el sentido ruso del término), ese intelectual plebeyo se modernizó, se diferenció e individualizó en el sentido burgués del término (1924).

Nuestra revolución es la expresión del campesino convertido en proletario que, sin embargo, se apoya en el campesino y le muestra el camino a seguir. Nuestro arte es la expresión del intelectual que duda entre el campesino y el proletario. Pero el "espíritu" de una época ¿no actúa de modo indivisible e independiente de la voluntad subjetiva? Evidentemente, en última instancia este espíritu se refleja en todos; tanto en quienes lo aceptan y encarnan como en aquellos que luchan desesperadamente contra él o en quienes se esfuerzan por librarse de él. La literatura "mujik" soviética, que canta al campesino, puede encontrar sus raíces, desde el punto de vista de la forma, aunque de modo menos claro, en las tendencias eslavófilas y populistas de la vieja literatura. Este arte necesita una nueva conciencia. Por encima de todo es incompatible con el misticismo, sea éste sincero o se disfrace de romanticismo: la revolución tiene por punto de partida la idea central de que el hombre colectivo debe convertirse en el único señor y de que los límites de su poder sólo están determinados por su conocimiento de las fuerzas naturales y por su capacidad de utilizarlas. Este arte nuevo es también incompatible con el pesimismo, con el escepticismo, con todas las demás formas de abatimiento espiritual. Es realista, activo, colectivista, de forma vital y henchido de una confianza ilimitada en el porvenir (1924).

8. Las similitudes entre los pensamientos conservadores

El pensamiento conservador de los 1930s y 1940s se dio con características bastante similares en Argentina, Brasil, Egipto, España, Portugal y Rumania, también entre cierta intelectualidad rusa en el exilio y hasta entre conservadores de Sri Lanka-Ceilán. Este pensamiento acentuó dimensiones identitarias en general, incluso en América Latina, aunque curiosamente proponiendo demasiadas veces la Europa católica, medieval y hasta fascista como ideal. Este género de pensamiento Entre algunos de estos países hubo mucha circulación de ideas no tanta con otros y casi nunca mucha circulación de personas, como ha sido tradicional entre la intelectualidad de la derecha. La derecha sólo con el neoliberalismo ha inaugurado la importancia de las redes, frecuentemente, gestionadas desde USA.

8.1. En América Latina el nacionalismo conservador o integralista fue "iberista", es decir exaltó lo ibérico: la cultura ibérica, las costumbres y políticas del período colonial, tanto la preponderancia católica como la "pacífica" síntesis de razas, donde lo europeo asumía e impregnaba lo americano, en la consideración de la época colonial como la mejor de nuestra historia y aquella en la cual los actores fueron consecuentes con lo propio, tanto los valores propios como la realidad propia, por ello los procesos emancipatorios normalmente fueron vistos, por el iberismo, como formas de apostasía y/o entrega a la cultura francesa, más o menos moderna, laica, atea, anti-ibérica. Ejemplos de ello son autores como C. Ibarguren, F. J. Oliveira Vianna, P. Salgado, J. Eyzaguirre, el mexicano Carlos Pereyra y el peruano José Riva Agüero. Algunos de estos autores se encuentran entre los más destacados revisionistas históricos.

Este pensamiento con fuerte impronta religiosa, batalladora, militante, mística, cruzada e irracionalista, se inspiraba en el conservadurismo francés: aquello que los franceses critican como moderno los periféricos lo critican como extranjerizante, por no católico.

Este conservadorismo se alimentó claramente del pensamiento conservador, fascista francés e italiano, cubriéndose por todas partes con el concepto de nacionalismo. Fue identitario en muchos sentidos, aunque centralitario en otras, en la medida que propuso imitar a España o Portugal u otros estados fascistas.

Dice Carlos M. Tur que “la intelectualidad neorromántica fue en México decididamente opositora a las políticas progresivas de la Revolución. En Argentina, en cambio, constituyeron entre 1930 y 1943 un segmento menor del poder conservador restaurado y fraudulento, mientras que en Perú impregnaron totalmente la cultura oficial” (1993, 128). El mismo Tur caracteriza esta escuela por la “revalorización evocativa de los siglos coloniales como ‘Nuestra Edad Media’; reivindicación nostálgica de la conquista española y de la evangelización católica; implacable análisis condenatorio de los partidos liberales del siglo XIX y de las repúblicas oligárquicas posteriores. Contundente rechazo a las ideas de la burguesía moderna, en especial a las expresiones ideológicas autónomas de las clases sociales subordinadas. Conforme al tipo de producción cultural, explícita o soterradamente, el proyecto de sociedad propuesto realiza la santidad y el heroísmo, mostrando perfiles anti-individualistas, jerárquicos y corporativos. Estas afirmaciones se combinan con una concepción romántico conservadora de la nacionalidad, la apología de la autoridad fuerte y de las ‘necesarias’ diferencias sociales” (1993, 127).

Estas diversas formas de nacionalismo han sido identificadas de manera muy distinta y particularmente la primera, la hispanista, que ha suscitado más producción científica en torno a ella y más polémica. Se la ha catalogado como hispanismo (Buchrucker 1987), conservadurismo (Cristi y Ruiz 1992), neo-romanticismo (Tur 1987), iberismo (Murillo 1991). Según los países, han existido movimientos político culturales que han sido cercanos a este pensamiento: integralista en Brasil, cristeros en México, nacionalistas en Argentina o Chile. Es un pensamiento con raíces claramente católicas, de inspiración francesa en Charles Maurras o Maurice Barres y española en Donoso Cortés o Vázquez de Mella, que, continuando un cierto arielismo, va a transformarse en latinismo espiritualista, donde lo identitario se extrema en anti-modernidad. Hubo algunos tópicos "nacionalistas" que se fueron percibiendo en la Argentina de los años 20, pero al decir de Buchrucker "el derrumbe económico [de la crisis del 29-30], apareció en todos los escritos importantes de los revolucionarios de septiembre [se refiere al Golpe de Estado del general Uriburu] y se convirtió en el catalizador en el proceso genético de la ideología nacionalista".

Durante los años 30 se consolidó la obra de Plinio Salgado, más extremo, más católico, más conservador que Oliveira Vianna. Siguiendo en los párrafos que vienen a Ricardo Benzaquem de Araujo (1988), puede afirmarse que Salgado concebía al mundo como

una lucha entre materialistas y espiritualistas y que el Brasil de su época se encontraba dominado por los primeros. La concepción materialista de la vida que imperaba en el Brasil se hacía presente a través de una burguesía urbana compuesta por empresarios, banqueros e intelectuales, así como también a través de una elite agraria que tiene en la figura del caudillo rural (el "Coronel") su principal representante. La burguesía se instaló en las ciudades, particularmente del litoral, por cuyos puertos estableció comercio con el imperialismo, con el capital internacional, al cual estuvo siempre subordinado. Este sector, completamente dissociado de su patria, no dudó jamás en comprometer los intereses nacionales en la medida que ello pudo traer aumento en sus beneficios. Los caudillos agrarios, a su vez, van a dominar enteramente el campo, haciendo eco al control burgués en las ciudades. De este modo, para Salgado, Brasil deja de ser una nación para transformarse en un negocio de amigos. Son estos amigos la expresión del ateísmo y del materialismo. Por otra parte, coexiste un substrato espiritualista que vive principalmente en el interior del país. Se trata particularmente del "caboclo", gente simple, pobre y honesta en cuyo corazón el "sentimiento de nacionalidad" late con mucho más vigor. El espiritualismo de los indios tupís va a fortalecerse con el espiritualismo cristiano traído por los jesuitas y con los rituales africanos. Por otra parte, las dificultades planteadas por la colonización fueron tan grandes que produjeron una acentuación del aspecto espiritual en los diversos grupos (Benzaquem de Araujo 1988, 53). Se generó una igualdad, una "democracia bárbara", salvaje, democracia racial. El cruzamiento de las tres razas profundiza y expande nuestro carácter nacional espiritualista en la medida que propicia el surgimiento de una raza peculiar, típicamente brasileña, el "caboclo" (Benzaquem de Araujo 1988, 54). Según Salgado, Brasil sólo fue realmente brasileño y nacionalista durante la Colonia, pues estuvo olvidado y separado, de hecho, de Portugal. Brasil vivió una vida espontánea, bárbara y salvaje. Una vez sobrevenida la independencia y el contacto más frecuente con las naciones de Europa, comenzamos a copiar, operación que no dejaríamos de practicar más, a través de toda la monarquía y de 40 años de república. Los brasileños se hicieron extranjerizantes, totalmente seducidos por el materialismo y por las ideas liberales venidas de Europa (citado por Benzaquem de Araujo 1988, 58). De este modo se comenzó la vida de los empréstitos y se entraba en nuestra mayoría de edad ya engrillados por los agiotistas. El imperialismo inglés, a través de la burguesía nacional, trajo a los caudillos el materialismo

(Salgado 1936, 59). Los caudillos y nuestra burguesía urbana, "socios menores", "perros guardianes" de los intereses imperialistas, creaban una civilización que nada tenía que ver con los valores que habían definido al "alma brasileña". Se trata de una civilización enteramente basada en la imitación de patrones europeos, copiaban los padrones económicos con el capitalismo, los padrones políticos con el parlamentarismo en el imperio y el federalismo en la república, y los padrones culturales con el culto a las lenguas y a los autores extranjeros. Nuestros letrados conocían el griego y el latín, la historia de la lengua y los clásicos, desde Sófocles a Racine, pero ignoraban completamente la "realidad nacional". Ahora bien, este conjunto de elementos negativos, se suman, se agregan en un círculo vicioso para Salgado. La larga esclavitud del capitalismo internacional, la situación deprimente frente al extranjero, el cosmopolitismo que nos "amezquina", las luchas internas que ensangrentaban al país, la propaganda comunista que desprestigia la bandera, los afanes separatistas que debilitan la nación, la miseria en que viven las poblaciones sertanejas, el comodismo burgués, entre otros factores va llevando, al cabo de tantos tormentos y desesperanzas, a "esa cosa que los pueblos adquieren con sudor, con sangre, con tragedia: el don de la palabra". Brasil ha alcanzado esta capacidad, ha llegado a tener voz, una voz que se expresa en una revolución que es "movimiento de cultura y espíritu" (Salgado 1936, 45-46).

El movimiento integralista promovió la defensa de los principios espirituales como la igualdad, la justicia y la piedad. Se produjo una revolución espiritual, con la victoria final de la concepción espiritualista de la existencia, de la que resultaría la fundación de una cuarta civilización enteramente distinta de las tres anteriores: la humanidad integralista, caracterizada por la idea de síntesis (Salgado 1936, 62-63). El nacionalismo según Plinio Salgado debe ser comprendido en un contexto más amplio, en el cual la defensa de los intereses de la nación brasileña, fundada en lazos de sangre (el caboclo), armonizaba perfectamente con la construcción de un orden universal. En Brasil, la especificidad que marcaba nuestra vía, en dirección a la cuarta civilización, era dada por el hecho de que permanecía latente, enraizado en la sangre del pueblo, todo un sustrato espiritualista y democrático que venía de los tiempos coloniales (Salgado 1936, 64). Pero esta alma estaba adormecida y necesitaba que un movimiento revolucionario viniera a despertarla, para que la compasión y la fraternidad vinieran a reinar en el país. Se trata de una restauración del conjunto de principios que había comandado el país durante todo el periodo colonial. Identificando lo

nacional con lo popular, y dando a éste el sentido de una totalidad homogénea, Plinio atribuyó gran valor a las sociedades organizadas bajo la forma de nación. La cuarta civilización representa un verdadero recomienzo de la historia, con la victoria total y definitiva de la concepción espiritualista de la existencia (Salgado 1936, 65). Esta cuarta civilización no puede desligarse de las propuestas corporativas del brasileño. En ello se emparenta con los chilenos Alberto Edwards, Jaime Eyzaguirre y el grupo reunido, durante los años 30, en torno a la revista *Estudios* (ver Ruiz 1992).

El conservadorismo grosso modo coincidió en la insistencia en lo propio contra lo invasor, sobre todo anglosajón, germánico o ruso; en la crítica al liberalismo como modelo político, algunas veces, y en cuanto modelo económico casi siempre; en la necesidad de planificar u organizar, de actuar coordinadamente, otorgando un papel más o menos explícito al Estado, para defender lo propio: economía, autonomía o cultura; en el anti-intervencionismo: la idea que la nación y/o el continente y/o la cultura y/o la raza y/o la economía (dependiendo de los énfasis) están en peligro debido a los esfuerzos avasalladores de un enemigo externo y; en la necesidad de reescribir la historia nacional o continental sobre la base de patrones diversos a los del liberalismo.

8.2. Por su parte, maduró en Rumania un pensamiento identitario, muy anti-occidental, con fuerte impronta conservadora, donde se fundía el pensamiento proveniente del movimiento Junimea (de C. Radulescu-Motru) y el poporanismo (de C. Stere e G. Ibraileanu). Aurel C. Popovici criticó el liberalismo inspirándose en los mismos autores que inspiraban el pensamiento conservador en otros lugares, como E. Burke, J. de Maistre, G. Le Bon y H. Taine, entre otros. De este modo, se desarrolló un neo-nacionalismo de carácter místico, donde las ideas campesinistas (más que agraristas) de la revista "*Samatorul*" (Sembrador) fueron cediendo lugar a una especie de militarismo religioso que conduciría a la Guardia de Hierro. Allí se concebía Rumania, la Rumania histórica, como un pueblo patriarcal, en cierto modo, invadido por recién llegados, cuyo único interés consistía en satisfacer sus intereses y pulsiones. En este marco se levanta al cruel príncipe Vlad Tepes (1448-1476) como una suerte de héroe nacional, liberador del pueblo e inspirador de la Guardia.

En este pensamiento se opuso una grandeza nacional pretérita de los siglos XV y XVI, una época de simplicidad

patriarcal, donde había una solidaridad natural entre campesinos, boyardos y letrados, a la época actual, donde aquello ha sido destruido por la penetración de la modernidad europea. En esta interpretación, se asumía que la modernidad había desplazado del escenario a los campesinos, portadores de la sustancia ética rumana, dando el poder a los parásitos, comerciantes y especuladores, afrancesados y judíos. De este modo, Rumania ha pasado de ser dominada por los turcos a ser dominada por nuevos extranjeros: alemanes, húngaros o judíos. En este esquema no se trataba de retornar simplemente al medioevo. Los avances militares y económicos de la modernidad debían ser asumidos desde esta ideología de la anti-modernidad y manejados por un Cesar ligado al pueblo (ver Steuckers 2007).

8.3. R. Rida y H. al Banna, como el pensamiento conservador en el cual se enmarcaron, pensaban que la secularización occidental creaba un Estado y una sociedad “sin corazón ni Dios”. Rida y su discípulo Al-Banna ha señalado Sarinler (1998,189) deseaban el establecimiento de un poder temporal islámico, pero no se aferraron al califato (abolido por Atatürk) como única forma posible de poder político. Para ellos se trataba del reinado de la ley islámica, de una “política de la legalidad islámica”.

Según al-Banna la cultura europea consistía en el ateísmo, inmoralidad, egoísmo, individual y de clase, y usura, caracterizándola como materialista y orientada siempre a obtener el control sobre las economías musulmanas. Los vicios europeos importados a Egipto eran el alcohol, los salones de baile y la manera deshonesto de vestirse de las mujeres. Además, los europeos instalaban escuelas en que se inculcaba la adulación a Occidente entre los musulmanes y se desprestigiaba el Islám. La influencia europea había llevado también a que muchos musulmanes malinterpretaran su religión, reduciéndola a rituales, dejando los aspectos morales y espirituales de la vida. Al-Banna culpaba a los estudiosos de al-Azhar de compartir una responsabilidad en las incorrectas nociones que se tenía de la religión, pues se trataba de hombres anclados en irrelevantes interpretaciones del Islám, pegados en métodos del pasado (Commins 1994, 133-134). Como otros revivalistas y como heredero del salafismo al-Banna pensaba que el retorno al verdadero Islám, en oposición al occidentalismo y a la ceguera tradicionalista de al-Azhar traería la solución a los problemas económicos, políticos y morales que estaban aquejando a su sociedad.

En 1936, al Banna escribió que los países musulmanes se encontraban en una encrucijada: seguir servilmente a Occidente, su cultura y sus modas, o volver al Islám. Apoyando este discurso en sus creencias religiosas, desarrolló una reflexión crítica sobre el estado de Occidente y de qué forma podría el mundo musulmán dar la vuelta a curso de la historia (Ramadán 2000, 228). Aprobó el nacionalismo cuando buscaba inculcar en el pueblo orgullo en su historia y solidaridad entre los ciudadanos.

8.4. En Sri Lanka (Ceilán) Ananda Coomaraswamy (1877-1947), expresó el patrón del pensamiento conservador y neo-romántico de entreguerras, que se desarrolló tanto en las regiones del centro como en las periferias, aunque en éstas con un conjunto de rasgos propios. Denunciaba los perjuicios que el industrialismo occidental estaba produciendo al patrimonio de Ceilán y de la India e incluso las amenazas para los valores y patrones de vida que implicaba el avance de la civilización europea (Naravane 1964, 271ss).

Destacó las tensiones y posibles armonías entre Europa y Asia. De hecho, sostenía, los pueblos de Europa y Asia compartían muchos elementos, especialmente antes del Renacimiento europeo, aunque con el crecimiento del industrialismo esta distancia se ha hecho mayor. Como tan frecuentemente lo ha pensado la intelectualidad de la periferia, la expansión europea vino a perturbar la vida serena y autosuficiente.

Especialmente el nuevo sistema educacional llevaba, según Coomaraswamy a la constitución de un ser humano superficial y estrambótico, privado de raíces, puesto que la época industrial había traído a la región fealdad, irreverencia e imitación servil y en nombre de la eficiencia se nos uniformiza y se nos deshumaniza. Por ello, debía defenderse la “indianidad”, que es distintiva y que se enraíza en la religión y en la filosofía, siendo graciosa, elegante y satisfactoria en alto grado. Sería esta religión y esta filosofía la que podría regenerar la India del futuro, propuesta que articula con nacionalismo y patriotismo y con una suerte de patrimonio de gracia y belleza, pues sin hacer más bella la vida y bello el entorno no hay verdadera moralidad.

8.5. También se desarrolló un pensamiento conservador y fascista entre la intelectualidad rusa y ucraniana, especialmente entre la emigrada hacia Manchuria en los 1920s y 1930s.

Se he recordado al inicio de este Capítulo IV que en Manchuria se reunieron emigrados pan-islamistas y pan-

turquistas, como también bolcheviques y rusos “blancos” y fascistas entre otros, que, huyendo de la dominación Romanov u otomana y luego de la soviética, hallaron refugio en los 1920s y 30s. Algunos pasaron luego a Japón, donde formaron, con gentes procedentes de los dominios británicos en India y dominios holandeses en Indonesia, la comunidad musulmana de Japón. El ejército japonés trabajó con algunas de estas personas, intentando una política contra la URSS, inspirándose en cierta hermandad “altaica”.

La Organización Fascista Rusa, se constituyó en Harbin en 1925, a partir de un grupo de miembros de la facultad de Derecho de la Universidad Normal de Harbín, fundiéndose más tarde en el Partido Fascista Ruso. El lema de los fascistas rusos fue “Dios, Nación y Trabajo”, con los símbolos del águila imperial y la esvástica. Estos planteaban que el fascismo ruso era profundamente cristiano y ortodoxo y que, al triunfar el fascismo, la iglesia rusa debería re-cristianizar el imperio, que se encontraba en manos del bolchevismo-soviético, masón, ateo y judío (Lozoya 1968, 283ss). El fascismo combatió las tendencias comunistas hacia el cosmopolitismo, al “suicidio nacional”, porque se afirmaba que el fascismo ruso, como el fascismo por todas partes, era la forma más alta de nacionalismo, porque establecía el servicio de la nación como el valor más alto y el mayor objetivo del hombre (Oberlander 1966, 13).

Sus inspiraciones vinieron desde el pensamiento tradicionalista, monarquista y autoritario ruso además del conservadorismo de la Europa Occidental. Se afirmaba el nacionalismo contra todo inter-nacionalismo, identificando lo internacional con lo judío, insistiéndose, aunque con inspiración en el pensamiento europeo, en muchas oportunidades, en la diferencia y la misión de Rusia, algo a la manera de la eslavofilia. De este modo se pudo asociar luego, aunque oportunistamente, a Stalin con el fascismo, por su ruso-centrismo.

Capítulo V

Pensamiento periférico y desarrollo de las ciencias económico-sociales 1950-1990

1. Introducción

1.1. Hacia mediados del siglo XX se confabularon varios factores que contribuyeron a motivar cambios las ideas: a) el hecho que la gran tarea de las independencias estaba siendo cumplida o había sido, grosso modo, ya alcanzada y por tanto dejaba de ser tan importante marcar las diferencias con el imperio; b) la aparición de nuevos desafíos, ligados a tareas nuevas, especialmente la construcción de nuevos estados-nación más ricos, igualitarios y felices; c) el crecimiento enorme de una capa intelectual; d) por cierto, la aparición de una nueva generación; e) el desarrollo explosivo de una institucionalidad universitaria, académica, de sociedades científicas, redes varias y la profesionalización del quehacer intelectual; f) el gran impacto de las ciencias económico-sociales usamericanas y la instalación del discurso sobre el desarrollo y la modernización; g) la aparición de un conjunto de organismos internacionales que iniciaron una política de cooperación, instalando instituciones, enviando asesores y profesores.

Estos factores dieron forma a un nuevo un nuevo paisaje intelectual, modificando los medioambientes intelectuales. En esta época la disyuntiva periférica tendió parcialmente a diluirse, por la aparición y predominancia de las ciencias económico-sociales, menos receptivas a este problema que el ensayo y otros géneros. En todo caso, todo esto contribuyó simultáneamente a que cambiara la perspectiva identitaria que marcó la primera mitad del siglo XX. El énfasis en lo económico, en el desarrollo y en la modernización, confluyó más bien en la opción ser-como-el-centro.

Después de la II Guerra Mundial la pregunta acerca de cómo ser modernos y desarrollados, como ponerse al día con las formas de ser del centro, se hizo muy patente por todas partes en el mundo, un mundo ahora ya no más “colonial” sino “subdesarrollado”.

Sin embargo, en un par de décadas, sino menos, la disyuntiva pronto se hizo nuevamente muy patente, entre las propuestas de la modernización entendida como occidentalización (normalmente

inspiradas en W. W. Rostow) y quienes postulaban fórmulas alternativas, en el seno de las mismas disciplinas -inspirándose en posiciones dependentistas, indigenistas, pan-africanistas u otras- o desde otros discursos, como el ensayo cultural, historiográfico desde el discurso político o teológico. Estas posiciones, críticas de las ciencias económico-sociales inspiradas en las teorías de la modernización, se inspiraron a su vez, muchas veces, en trayectorias eidéticas previas a 1950, retomando tópicos elaborados especialmente en las décadas inmediatamente anteriores, 1920s, 1930s y 1940s.

1.2. Por otra parte, en cierto modo, el pan-asiatismo y el pan-africanismo de los 1940s, 1950s y 1960s se transformaron (derivaron) en tercermundismo. El Comunicado Final de la conferencia de Bandung en 1955 condenó todas las formas de colonialismo⁷⁴, llamó a aumentar la cooperación técnica y cultural entre Asia y África, el establecimiento de un fondo para el desarrollo económico, operado por las Naciones Unidas, apoyo a los derechos humanos y a la autodeterminación de los pueblos y naciones, y reducción de las armas nucleares (Berger 2004, 12). Los más importantes debates se focalizaron en asuntos como la noción de no-alineamiento, soberanía y no-intervención, la idea de coexistencia pacífica, el rol de la defensa colectiva, los principios de la colaboración interestatal y la definición del colonialismo (Nesadurai 2005, 6). Se incluyó una agenda de cooperación respecto al desarrollo económico, poniendo énfasis en la asistencia técnica, se insistió en el derecho a decidir los propios sistemas políticos y económicos, poniéndose énfasis en la planificación, y en la necesidad de una diplomacia internacional y en la gobernanza de los asuntos mundiales. Se enfatizó igualmente el papel del estado para el despegue económico, señalando correlativamente que la independencia era condición para la libertad, el desarrollo y

⁷⁴**Bandung y el pan-asiatismo** Jean Chesneaux (1969, 179-180) ha destacado que el fenómeno de colaboración entre los japoneses y algunos elementos nacionalistas, tan manifiesto durante la segunda guerra mundial, tiene indudablemente raíces mucho más antiguas. Tokio mantenía estrechas relaciones con Emilio Aguinaldo, Sun Yat-sen, Phan Boi-chau y Cuong-De desde 1905. En este movimiento pan-asiático se podría distinguir entre un panasiatismo organizado, ligado a Tokio, y un panasiatismo difuso, un viejo sueño de fraternidad entre los pueblos de Asia frente al dominio blanco. Este sueño, según Chesneaux constituyó la prehistoria intelectual de la reunión de Bandung en 1955.

la modernización de las naciones. En síntesis: no alineación durante la Guerra Fría, eliminación de todas las formas de colonialismo y lucha por la modernización y el desarrollo económico (Nesadurai 2005, 7).

El pensamiento político e internacional de J. Nehru fue la principal inspiración de la reunión de Bandung y fue Nehru quien realizó una síntesis del pensamiento tercermundista de los 1950s. Las ideas de nacionalismo, antimperialismo, independencia total, socialismo de inspiración fabiana y social-demócrata, planificación económica, democracia política, ciencia y tecnología necesaria para una existencia moderna y mejor y colaboración internacional fueron los componentes más importantes en la propuesta de Nehru (Pillai, 1986). Ideas no sólo compatibles con la posición de Bandung, sino forjadoras y constitutivas de esa misma. Desde tiempos de su participación en la reunión de la Liga Antimperialista en 1927, fue visible su convicción que la lucha por la independencia de la India es parte de un movimiento mayor donde numerosos pueblos se encuentran en la misma empresa, que debe existir cierta cooperación en la tarea por la independencia, y que esta independencia debe ser completa. Tanto o más es posible remontarse en el tiempo para detectar la importancia del pensamiento socialista fabiano que proviene de sus años de estudio en Inglaterra, pensando un socialismo completamente compatible con la democracia política (Pillai 1986, 263-5). Algo más tardía fue la incorporación de ideas respecto a la necesidad de la planificación económica para lograr el desarrollo y donde los principales factores de la economía india debían estar bajo el control del Estado, y que esta organización económica sería más favorable a una democracia política (Pillai 1986, 267-8). Para esto concebía a la ciencia y a la tecnología como claves, tanto para la vida individual como colectiva, para emanciparse de la una sociedad tradicional de costumbres medievales y alcanzar una fórmula moderna, para la industria, la agricultura y mucho más allá hacia la constitución de un estado laico y no eclesiocrático (Pillai 1986, 271-2).

El anfitrión Ahmed Sukarno (1955, 1ss) en su discurso argumentó que las últimas décadas habían sido de gran desarrollo y de progreso material, pero que esto no había ido de la mano de las aptitudes políticas y de la moralidad política, cuyo criterio es la subordinación al bienestar de la humanidad. Muestra de ello es que en la actualidad se vive en el temor, temor de las armas nucleares y de ideologías como el racismo. Se ha dicho, señaló, que

el colonialismo ha muerto, pero ello no es verdad, en muchas partes de Asia y África aún no somos libres. El colonialismo se ha vestido con ropajes nuevos, que son los del control económico, del control intelectual, del control ejercido por una pequeña comunidad extranjera dentro del territorio de la nación. El colonialismo es mala cosa y debe ser erradicado de la tierra. Debemos evitar que la libertad obtenida a cambio de tantos sacrificios pueda perderse nuevamente. Insistió Sukarno en que la guerra era una amenaza para nuestra independencia y puede incluso significar el fin de la civilización y de la vida humana. La distancia física no puede protegernos de los efectos de la guerra, pues el agua y el aire pueden ser contaminados a grandes distancias y no controlamos las fuerzas que pueden causar estas catástrofes. Por ello, es clave preservar la paz, poniendo la voz de la razón en los asuntos mundiales. Debemos movilizar toda la fuerza espiritual, moral y política de Asia y África en pro de la paz. Los pueblos deben levantar su voz.

La nociones de Bandung, se proyectaron inmediatamente sobre el Tercer Mundo, particularmente sobre las intelectualidades de Asia y África. Por ejemplo, el senegalés Mamadou Dia escribía: Existe un nuevo proletariado de las naciones que conforman el Tercer Mundo, a partir de la conferencia de Bandung, donde ha cristalizado la solidaridad en la pobreza, en la parquedad del nivel de vida, en la insuficiencia de bienes y servicios y en la coincidencia de todos los elementos característicos del estado de subdesarrollo. Esta constatación le condujo a revisar la "teoría de la armonía económica". Piensa que es mejor ir hacia nociones que se acerquen a lo real, a partir de las enseñanzas de la geopolítica, de las cuales emerge la idea de un mundo "desarmónico", dividido en zonas económicas desarrolladas de forma desigual. La sed de riquezas de algunos ha creado profundos desequilibrios que se han levantado contra ellos mismos, produciéndose el proceso descolonizador que podría ser también el de la emancipación económica (1967, 26-27).

Mamadou Dia armó su razonamiento a partir de nociones como "Tercer Mundo" y "subdesarrollo", tomando elementos de autores europeos, y en esto es muy relevante la herencia que asume de la escuela "Economía y Humanismo" y en particular de Joseph Lebert y de autores de otros lugares de la periferia como el brasileño Josué de Castro y su *Geografía del hambre*. Es también relevante la recepción, a través de Clovis Maksoud, de las ideas del socialismo árabe y occidental, tanto como de las ideas de Malek

Bennabi, en la *Vocación del Islam*, entre otras. Se advierten igualmente en su obra, conceptos como “deterioro en las relaciones de intercambio”, que alude al alza de los productos industriales y la baja correlativa de los agrícolas (1962, 31). Dia apunta a una interpretación del funcionamiento de la economía mundial en la cual los países pobres, cuyo desarrollo económico está demandando bienes de capital, se opone al de los países ricos que defienden su producción, gravando las importaciones y dificultando la entrada de las naciones pobres al escenario internacional para impedirles mejorar sus capacidades de negociación (1962, 33-34). Los pueblos del Tercer Mundo han decidido enfrentar sus problemas de consuno, planteaba Dia, y ello se expresa en el manifiesto de Bandung (1962, 34). En este sentido, advertía lo que denominó una “nueva vocación de las naciones proletarias” que apuntan a “merecer” cultural, técnica y económicamente la igualdad con Occidente (1962, 36). Sospechando ya de los problemas que angustiarían a África, insistió en que la “denuncia” no basta y reitera en numerosas oportunidades que las consignas o la propaganda o las declaraciones por si solas no son suficientes para superar la condición colonial o neocolonial. Es el “autodesarrollo” el que debe romper los círculos viciosos y evitar las regresiones que amenazan a estos pueblos (1962, 39).

2. Las redes intelectuales y la preponderancia de las ciencias económico-sociales

2.1. La conferencia de Bandung fue el resultado de un sentimiento compartido, de un proyecto global y de un conjunto de redes que se habían ido gestando en las décadas anteriores, al menos desde la reunión de la Liga en Bruselas en 1927, que tuvo una significación clave para las intelectualidades políticas de las regiones periféricas.

Estas redes políticas repercutieron sobre el interés en la intelectualidad por conectarse. De hecho, varios de estos gobernantes y líderes políticos tenían una trayectoria intelectual destacada y habían iniciado contactos décadas antes, en las redes de intelectuales y políticos de las periferias. A la reunión de Bandung en 1955, concurrieron 29 delegaciones de estados y movimientos nacionalistas de Asia y África. Las principales figuras fueron Ahmed Sukarno, Presidente de Indonesia (1945-65), Jawaharlal Nehru, Primer Ministro de la India (1947-64), Gamal

Abdel Nasser, Presidente de Egipto (1954-70), Ho Chi Minh, líder de la República Democrática de Vietnam (1954-69), Kwame Nkrumah, el futuro Primer Ministro de Ghana, (1957-66) y Chou En-lai, Primer Ministro (1949-76) y Ministro de Relaciones Exteriores (1949-58) de la República Popular China.

A inicios de la segunda mitad del siglo XX se produjo un cambio fundamental en las redes de las regiones periféricas: el tema del desarrollo se transformó en un tema global y permitió un dialogo entre las diversas regiones. Se crearon instituciones a partir de las Naciones Unidas y otros organismos internacionales que fomentaron la difusión y comunicación. Se incrementaron las becas, los viajes, las reuniones. De este modo, la comunidad de los científicos económico-sociales del desarrollo alcanzó niveles de conocimiento y comunicación ya en los 1960s y más en los 1970s en un grado impensable unas décadas antes. Estos contactos se inspiraron, muchas veces, en una sensibilidad tercermundista, que se hizo extensiva también a varias tendencias de las humanidades: los estudios de la cultura y la historia, a la filosofía en ocasiones y mucho a la teología.

Ello produjo igualmente niveles de circulación de ideas entre unas periferias a otras también más altos que en décadas anteriores y agregó la difusión de ideas desde América Latina hacia África y Asia. Las ideas originadas principalmente en Brasil y Chile, aunque con aportes de personas de varios otros países, circularon en el medio intelectual de América Latina-Caribe en general, como también en sectores de Bangladesh, Canadá, Gran Bretaña, India, Kenia, Nigeria, Pakistán, Senegal, Sri Lanka, Sudáfrica, Suiza, USA, y Tanzania, entre otros países. Algunos de estos lugares y algunas instituciones en su interior, particularmente Gran Bretaña, se transformaron en re-transmisores de estas mismas ideas. A estos contactos contribuyen también de modo importante los organismos de las Naciones Unidas como UNCTAD, CEPAL y UNESCO.

2.2. Las redes de científicos económico-sociales fueron las más importantes en la conexión de las intelectualidades de las regiones periféricas. Ésta fue una comunidad muy activa e innovadora y con alta capacidad de circulación, por los medios económicos, por la formación, por las ideas e inspiraciones que sostenían su quehacer.

Los viajes de jóvenes a estudiar a los centros emisores de ideas ha sido una cuestión que ha marcado decisivamente el

pensamiento y particularmente el pensamiento periférico en los últimos siglos. Esto, sin embargo, ha tenido mucho menos importancia en la circulación de las ideas entre regiones periféricas. Una de las características de la condición periférica ha sido la baja legitimidad de unas regiones ante otras y, por ello, el bajo interés que representaría para un joven africano o asiático estudiar en América Latina y viceversa. A ello deben sumarse razones idiomáticas y económicas, aunque sin duda no son las principales. De hecho, muchos jóvenes han ido a pasar penurias encandilados por el glamour de las ciudades del centro, lo cual ha sido asumido parcialmente también como una inversión. El viaje y la estadía en el centro contribuyen a ganar un capital de prestigio, lo que sería casi contraproducente si este viaje fuera a otra región periférica. Numerosos científicos económico-sociales de las regiones periféricas estudiaron y trabajaron universidades e instituciones educacionales del centro. En estos lugares, recibieron ideas que o no se manejaban en sus regiones de origen o sólo se manejaban muy vagamente.

Muy importantes fueron las redes de científicos económico-sociales al interior de los medioambientes eidético-culturales, particularmente las redes sobre el desarrollo, las más interconectadas entre sí, como la red cepalino-dependentista, la red CODESRIA (Council for the Development of Economic and Social Research in Africa), en conexión con otras instituciones cercanas, como CEPAL, FLACSO, CEA (Comisión Económica para África) e IDEP (Instituto para el Desarrollo Económico y la Planificación). Por ejemplo, Samir Amin recuerda que trabajó en relación con la Comisión Económica para África (1999, 135) y sobre todo que trajo al IDEP a profesores afamados (1999, 135). Recuerda Amin que allí “formamos por lo menos a un millar de jóvenes africanos capaces de juzgar con espíritu crítico programas y políticas de ‘desarrollo’. Pero al mismo tiempo contribuimos a construir una activa comunidad intelectual panafricana” (1999, 135-6). Cuenta que se realizaron múltiples encuentros nacionales o sub-regionales en África y que, en este marco, se creó CODESRIA (1999, 136), cuya sede también se instaló en Dakar. De hecho, Amin ha sido en las décadas de 1970 y 1980 el científico económico-social africano más reconocido dentro y fuera de su continente, sólo parangonable con los caribeños, medio africanos por adopción, Frantz Fanon y Walter Rodney. A la vez, él y Rodney se encuentran entre los mayores conocedores de la producción cepalino-dependentista, lo

que permite dimensionar, al menos en términos relativos, la importancia del traspaso de ideas desde América Latina Caribe.

Deben mencionarse igualmente las redes y asociaciones de economistas y estudiosos del desarrollo a nivel global (no regionales, como CODESRIA), en el seno de las cuales circulaban ideas, se organizaban congresos, se creaban revistas y publicaciones colectivas, se coordinaban esfuerzos de personas e instituciones, a las cuales se encontraban ligadas prácticamente todas las personas a que se alude en este trabajo. Las relaciones personales y de colaboración académica, que se desarrollaron entre individuos que se desempeñaron en las mismas instituciones y que produjeron libros conjuntos, reuniones de trabajo, etc. -como André Gunder Frank y Hamza Alavi o como Dudley Seers y Osvaldo Sunkel-, tuvieron también alguna relevancia en la circulación de estas ideas. Por último debe mencionarse, que dichas ideas se difundieron a través de maestros que en Asia y África formaron un discipulado inspirándolo en éstas, como ocurrió, por ejemplo, con personas como Samir Amin en Senegal y R. Narayanan en la India⁷⁵.

Los institutos dedicados a estudios económicos y sobre el desarrollo en Asia y África (IDEP y UNADI), también han sido decisivos en la circulación de ideas. Se ha señalado que se ligaron a CODESRIA otras instituciones, particularmente dos auspiciadas por la ONU, CEA e IDEP. En ambos centros, particularmente en el segundo, se difundieron las ideas procedentes de América Latina Caribe. Para el caso asiático es relevante el UNADI (United Nations Asian Development Institute), ubicado en Bangkok. El UNADI se encontraba notoriamente más comprometido con otras nociones (como el desarrollo alternativo o lo que llaman "el esquema conceptual del *otro desarrollo*", cuestiones ecológicas, tecnologías apropiadas) que, con las dependentistas, como ocurría con el IDEP, pero así y todo estuvo recibiendo e hibridando algunos elementos procedentes de América Latina Caribe con otras líneas gen-eidéticas. Poona Wignaraja uno de los líderes de esta

⁷⁵**América Latina en la India** Deben mencionarse a este respecto las conversaciones del autor con Shyama Prasad Ganguly y Abdul Nafey, dos de los más importantes latinoamericanistas de la India. Ambos señalaron la importancia de R. Narayanan en la difusión del interés por América Latina y de sus ideas. En este mismo sentido pueden mencionarse las reflexiones del rector A. Yogender Kumar (1997), sobre la familiaridad de las ideas procedentes de América Latina en los 1970s para algunos científicos económico-sociales de la India.

institución y de su programa sobre desarrollo agrícola se refería, entre otras, a las iniciativas del IDEP y a su esfuerzo realizado a través de años por imaginar escenarios alternativos “para el desarrollo auto-centrado (self-reliant development) en África” (1977, 36); se refería, por otra parte, a que “en América Latina un equipo apoyado por la Fundación Bariloche ha refutado la tesis de los ‘límites del crecimiento’ y ha propuesto un ‘modelo mundial latinoamericano’” (Wignaraja 1977, 37). Wignaraja se había ligado antes a personas como Enrique Oteiza y Samir Amin, produciendo en conjunto el documento “Nuevas formas de colaboración internacional en materia de investigación y capacitación para el desarrollo”. El UNADI se ha prolongado en diversas iniciativas o convenios como el SAPNA (South Asian Perspective Network Association) y el “Proyecto Tercer Mundo y Desarrollo Mundial”, realizados en el marco de la Universidad de las Naciones Unidas. Este último apuntó a ligar desarrollo y democracia, pensándoles desde las condiciones del Tercer Mundo e intentando ir más allá de las propuestas liberales o marxistas que inspiraban a las intelectualidades de los países desarrollados.

Hubo conferencias y congresos internacionales significativos que contribuyeron al conocimiento de importantes figuras de estas redes como, por ejemplo, la Conferencia Mundial sobre el Medio Ambiente, que permitieron reunir a científicos económico-sociales de los diversos continentes. Enrique Iglesias, a la sazón director de la CEPAL, en su discurso de apertura de la reunión del Foro Tercer Mundo (FTM) en Karachi, en enero de 1975, entregaba información respecto a cómo se elaboró la iniciativa. Preguntándose por “los antecedentes que nos han llevado a estar reunidos aquí”, recordaba que “durante los años 1971 y 1972 un grupo de expertos en ciencias sociales del Tercer Mundo, tuvo ocasión de colaborar muy estrechamente con la organización de la Conferencia Mundial sobre el Medio Ambiente que se realizó en Estocolmo en 1972”. En esa ocasión, donde participaron al menos S. Amin, G. Corea, E. Iglesias y M. Ul Haq, entre los que más tarde estarían en el FTM, pudimos “trabajar juntos y elaborar las posiciones intelectuales y políticas del mundo subdesarrollado ante un nuevo desafío intelectual y una nueva cartografía política en las relaciones internacionales: el de los vínculos entre preocupaciones crecientes por el medio ambiente y las permanentes ansiedades por nuestros

problemas del desarrollo económico y social”⁷⁶. Debe mencionarse igualmente la importancia de algunos organismos internacionales, como el Banco Mundial o la UNCTAD, donde trabajaron personas dedicadas al desarrollo oriundas de diversos continentes, como R. Prebisch, G. Corea y M. ul Haq, entre tantos otros intelectuales ocupados de asuntos del desarrollo. También tuvieron cierta relevancia las estadias, visitas y misiones de científicos económico-sociales de unas periferias en las otras. También se advierte importante de circulación de ideas en la realización de encuentros (congresos, jornadas, seminarios, coloquios, etc.) en que participaron científicos económico-sociales de América Latina Caribe junto a los de Asia y África. Hubo numerosas ocasiones en que se produjo este tipo de encuentros. Un ejemplo particularmente relevante para lo que nos interesa es la reunión preparatoria y la primera reunión formal del FTM realizadas en Santiago de Chile en 1973 y en Karachi, Pakistán, en 1975. La reunión de Santiago La primera reunión del FTM, que se ha llamado la “reunión preparatoria” se realizó en las instalaciones de la CEPAL, en Santiago de Chile en 1973, a la cual concurrieron alrededor de 40 científicos sociales de América Latina, el Medio Oriente, el Subcontinente Indio e Indonesia convergieron en Santiago de Chile hacia fines de abril para discutir sobre problemas relativos al Tercer Mundo. En esta ocasión participaron

⁷⁶**Antecedentes y redes confluyendo en el FTM** Entre los numerosos antecedentes que fueron confluyendo en el encuentro del FTM, así como en otras iniciativas y que luego se proyectaron, por ejemplo, en la Comisión Sur-Sur, heredera sin duda del FTM, debe hacerse particular mención de la reunión de científicos económico-sociales realizada en Nairobi en febrero de 1971. Ésta fue destinada a tratar dos asuntos: la independencia económica y la constitución de una asociación de centros de investigación dedicados a los problemas de desarrollo de África. Entre los participantes deben destacarse Osvaldo Sunkel, Enrique Oteiza, Jorge Graciarena, H. M. A. Onitiri e Ismail Sabri Abadala. Por cierto, en esta misma línea debe ubicarse la fundación del CODESRIA en Dakar en febrero de 1973. Más allá de esto, sin duda el FTM. se convocó a través de redes ya existentes y que son anteriores a la oportunidad específica que señala Iglesias como ocasión originaria de la idea. Los economistas del desarrollo se leían, se citaban y se encontraban. La CEPAL, a través de sus poco más de 20 años de historia había desarrollado abundantes conexiones con organismos muy variados y que por ejemplo el Institut for Development Studies (IDS) de Sussex había contribuido a ampliar esas redes hacia el espacio anglófono. Otra de las redes fue la del neomarxismo y del trotskismo: la *Monthly Review*, la *New Left Review* entre muchas otras revistas y grupos.

personas de unos 15 países y ello en el momento de mayor exaltación del paradigma cepalino-dependencista. Hubo posteriormente una reunión en Karachi en 1975, patrocinada por el gobierno de Pakistán, según el Comunicado oficial, “para analizar las medidas destinadas a solucionar la crisis constante de las relaciones entre los países industrializados y los de países en desarrollo” (1975, 1). En la reunión de Karachi estuvieron presentes figuras muy importantes de la producción de América Latina Caribe, tanto como personas de otras procedencias ya familiarizadas con la producción de América Latina Caribe. Es fácil concluir que las ideas debieron ser expuestas y estar allí en discusión, aunque 1975 sea ya algo tarde para las ideas cepalino-dependencistas.

Hubo también, a diferencia del periodo anterior, publicaciones con vasta circulación entre las regiones periféricas que contribuyeron a este proceso de circulación de ideas, aunque no deben entenderse como organismos autónomos, sino como expresión de redes que se propusieron el diseño de difundir o discutir sobre asuntos del desarrollo. En esta labor las revistas editadas en el Primer Mundo, aunque en ocasiones por intelectuales del Tercer Mundo residentes allí, son las de mayor importancia. Se ha aludido antes al *Bulletin* del IDS de Sussex, pero debe mencionarse también, entre otras, el caso de *Third World Quarterly*, editada en Londres por el paquistaní Altaf Gauhar. Esta revista se fundó en 1979 con el designio de ocuparse de los temas del desarrollo en el Tercer Mundo, como expresión de una intelectualidad originaria del Tercer Mundo preocupada por crear medios de circulación de sus propias ideas. En su primer editorial, se afirma que la revista aparece “en un momento crucial en el diálogo Norte-Sur”. Esto es algo tarde para las ideas cepalino-dependencistas en su formulación más clásica, ya en franca revisión a fines de los 1970s. Esta versión recibió reelaboraciones que se proyectaron ampliamente y, en cierta forma, renovaron en nuevas expresiones. Una forma de renovación, pero a la vez de negación de los anteriores postulados, fue la idea de diálogo sobre materias primas y deuda externa, como también es algo nuevo el muy inmediato sentimiento de obtener pocos o nulos resultados con este discurso y renovada estrategia. El editor, Altaf Gauhar, se fue planteando a lo largo de las notas con que introducía cada número, varias ideas que se articulaban con las de Prebisch y el cepalino-dependencismo, formuladas en esa época en el seno de la UNCTAD y en lo que Prebisch mismo llamó su cuarta o quinta

etapa de pensamiento. Por cierto, la revista convocó o reprodujo los trabajos de importantes figuras que se encuentran en el mismo horizonte epistémico como son, entre otras, W. A. Lewis, Samir Amin, Ali Mazrui, Julius Nyerere, Michael Manley, Gamani Corea, Jagdish Bhagwati, Shridath Ramphal, A. G. Frank, Dudley Seers, Guillermo O'Donnell, Nurul Islam y Raúl Prebisch⁷⁷. De varias de estas personas publicó trabajos más de una vez, en sus primeros años. Ello, además de mostrar la presencia de las ideas de América Latina Caribe en Londres, donde se editaba y en el seno de la comunidad de estudios del desarrollo india y paquistaní (que producía y daba vida a la revista), mostraba también la existencia de una red que relacionaba a un conjunto de figuras de Tercer Mundo ocupadas del desarrollo y que se repiten en ocasiones diversas y en diferentes medios de expresión. De hecho, la Third

⁷⁷**Sobre la difusión de ideas económico-sociales latinoamericanas en Asia y África** A este respecto, es relevante el Institut for Development Studies (IDS) de la U. de Sussex. Allí trabajaron latinoamericanos y se conocieron y difundieron las ideas de las escuelas cepalina y dependientista. También trabajaron allí numerosos africanistas, varios de los cuales conocieron ideas y autores de América Latina Caribe, que utilizaron en sus textos sobre África. A través de dichos textos y de las estadias en ese continente, por docencia, investigación o misiones, los fellows del Instituto contribuyeron a hacer presentes las ideas económico-sociales latinoamericanas en África y Asia. En diversas ocasiones, a través de las publicaciones realizadas por el Instituto sobre y/o en África y Asia se expresaron las ideas originarias de América Latina Caribe.

Las estadias, visitas y misiones de latinoamerican@s y caribeñ@s (o de autores del Primer Mundo inspirados en las ideas de América Latina Caribe) en Asia y África también tuvieron cierta importancia en la circulación de las ideas. Las estadias de científicos económico sociales de América Latina Caribe en Asia y África fueron excepcionales, salvo en el caso de los caribeños, que tuvieron importante presencia, muchos de ellos instalándose por periodos largos: Frantz Fanon, Walter Rodney, Clive Thomas, y otros por periodos más cortos o por su participación en misiones, como W. A. Lewis, Norman Girvan o George Lamming. W. A. Lewis, realizó asesorías económicas en varios lugares del África y como producto de éstas publicó su *Politics in West Africa* (1965) (Bhagwati 1982, 18-19), pero no vivió en Asia o África, ni compartió con otros caribeños la idea de la vuelta a la tierra madre. Figuras importantes como R Prebisch, Osvaldo Sunkel, F. H. Cardoso y A. G. Frank o no estuvieron en África y Asia o lo hicieron apenas de pasada. Es decir, la mayoría de los principales productores del pensamiento económico-social de América Latina Caribe no fueron los mismos que los principales transmisores en Asia y África. Mucho más frecuentes fueron las estadias, visitas y misiones de autor@s procedentes del Primer Mundo, algun@s de los cuales estaban inspirad@s por ideas generadas por gente de América Latina Caribe. Esto, como se ha insinuado, fue particularmente relevante para l@s fellows del IDS.

World Foundation, asociada (o propietaria) de la revista, convocó Altaf Gauhar, la Third World Foundation y la revista también organizaron foros sobre temas de interés para el Tercer Mundo, heredando en cierto modo el espíritu del FTM. Ejemplo de ello fue la South-South Conference⁷⁸realizada en China, en abril de 1983, “para discutir las estrategias de desarrollo, negociación y cooperación llevadas a cabo por los países en desarrollo durante los últimos 30 años” (Gauhar, 1983, vii).

2.3. Importante fue la constitución de una teoría para colaboración entre los científicos económico-sociales de las periferias: liberación intelectual y liberación económica. La imagen de sí mismos que propusieron quienes se reunieron en el Foro Tercer Mundo (FTM) puede armarse sobre la base de algunas ideas claves en este discurso: 1) El discurso del Tercer Mundo se alimentaba de concepciones del desarrollo que habían sido elaboradas por la intelectualidad del mundo desarrollado y que eran inadecuadas (Declaración de Santiago); 2) Las ideas e ideologías para el Tercer Mundo debían venir desde dentro (Padma Desai 1973: 63); 3) Para ello debía hacerse investigación que sea relevante–pertinente (Declaración de Santiago) o, en otras palabras, deben establecerse instituciones de autosuficiencia intelectual (Comunicado de Karachi); 4) Esto debería ser financiado por un fondo fiduciario, del orden del mil millones de dólares (Comunicado de Karachi); 5) Los científicos económico sociales del Tercer Mundo debían tener una plataforma donde encontrarse para intercambiar ideas (Declaración de Santiago); 6) Los intelectuales del Tercer Mundo debían organizarse en torno a las inquietudes (formuladas en el “Comunicado”) en vistas a crear un ambiente propicio para un orden nacional e internacional equitativo (Comunicado de Karachi) o, dicho en otras palabras: los intelectuales deben buscar los modos de transmitir sus ideas en los corredores del poder del Tercer Mundo (Padma Desai, 1973: 63); 7). De modo que pudiera generarse una revolución intelectual (Declaración de Santiago) que debía ser llevada a cabo en cada

⁷⁸ **Personas que participaron en la Conferencia Sur-Sur** En dicha conferencia participaron las siguientes personas procedentes de ALC: Julián Gómez de Argentina, Celso Furtado y Edmar Bacha de Brasil, Enrique Iglesias de Uruguay, Osvaldo Sunkel de Chile, Víctor Urquidí de México y Shridath Ramphal de Guyana.

universidad, instituto y foro donde se discuta sobre el Tercer Mundo y que el Comunicado de Karachi formula así: es necesario librar una revolución intelectual permanente para superar la dependencia del Tercer Mundo e introducir cambios profundos en el orden interno y externo que los países en desarrollo encaran actualmente.

Estas ideas básicas fueron explicitadas, desarrolladas o complementadas en diferentes documentos. Los "Estatutos" del FTM aprobados en Karachi en 1975 se abrían con un "Nosotros, los expertos en ciencias sociales y otros intelectuales del Tercer Mundo deseosos de hacer un aporte más constructivo y significativo a los pueblos de nuestros países, estamos convencidos de que por ahora la mejor forma de lograrlo es mediante la fundación, organización y respaldo de un "FTM" (Constitución, 1975: 1). Las funciones principales del Foro, según este documento eran: proporcionar una plataforma para el intercambio de puntos de vista; proporcionar apoyo intelectual a los países del Tercer Mundo; estimular y organizar investigaciones socioeconómicas; prestar asistencia a las respectivas entidades; respaldar los programas de cooperación entre los países en desarrollo y; exponer opiniones sobre cuestiones internacionales que afectan al Tercer Mundo (Estatutos; 1975: 1-2).

Avanzó en el desarrollo de algunas de estas ideas Mahbub Ul Haq M. ul Haq (1934-1998), participante y promotor de las reuniones de Santiago y Karachi y presumiblemente uno de los redactores de los documentos evacuados por éstas. Presentando específicamente el "Comunicado de Karachi", argumentaba que uno de los objetivos consistía en "equipar a nuestros negociadores (del Tercer Mundo) en conferencias internacionales con ideas poderosas y escritos concretos que puedan ser una voz de unión para el Tercer Mundo (1975: 9). De hecho, hemos vivido de conceptos y pensamientos en gran parte tomados de Occidente y nuestro propio pensamiento ha sido frecuentemente juzgado con los estándares occidentales (1975: 9). Nuestras ideas no han alcanzado aceptación porque han sido juzgadas con estándares inadecuados y no hemos sido capaces de organizar foros para proyectar nuestro pensamiento (1975:10). Ul Haq señala estar firmemente convencido que nuestra independencia nacional no es completa si la liberación política no es seguida de liberación económica e intelectual (1975: 10), y la liberación intelectual es la más difícil de alcanzar, dado que muchos de nosotros somos prisioneros de nuestro pasado educacional. En un amplio sentido

entonces, sintetizaba Ul Haq, el FTM constituye un movimiento de autosuficiencia (self-reliance) intelectual. Ello quiere decir que, a nivel nacional, significa la búsqueda de soluciones propias dentro del propio sistema de valores y a nivel internacional, es un esfuerzo por organizar intelectualmente al Tercer Mundo, para combatir por sus justas demandas en todos los foros internacionales. Esto es tomar los dos principales temas de nuestra agenda, NOEI (Nuevo Orden Económico Internacional) y desarrollo nacional, en sentido muy específico y realista (1975: 10).

Fueron claves en la circulación de las ideas de las ciencias económico sociales del desarrollo numerosas personas, pero hubo quienes lo fueron particularmente, por su capacidad de transmitir ideas al discipulado (Amin, Seers, Narayanan), por su capacidad organizativa en la creación de redes y organización de encuentros (Iglesias, ul Haq, Amin), o todavía por el impacto de algunas de sus publicaciones, sea de trabajos de autoría propia o de revistas editadas por ellos (W. A Lewis, ul-Haq, Prebisch, Furtado, Cardoso-Faletto, Amin, Frank, Rodney, Gauhar). Algunas de estas personas crearon o se ubicaron en el seno de instituciones que les sirvieron de trampolín o de antena para el relanzamiento de tales ideas y dichas instituciones a menudo crearon sus respectivos medios de difusión, particularmente, revistas, boletines o colecciones editoriales (Prebisch, Furtado, Sunkel, Amin). Las ideas económico-sociales circularon entre unas y otras regiones periféricas, de manera principal, a través de redes anglófonas y sólo en segundo lugar, muy abajo, a través de redes francófonas. El español y portugués, siendo los principales idiomas de origen, fueron marginales en la circulación. Esto explica, en gran parte, el mayor impacto de la obra de W. A. Lewis y A. G. Frank, por haber sido publicada desde el inicio en inglés.

2.4. Respecto a las redes de la intelectualidad cristiana en las regiones periféricas debe señalarse que las redes socialcristianas tuvieron un boom luego de la II Guerra Mundial, inspiradas principalmente desde Francia, Italia y el Vaticano. Socialcristianismo, democracia cristiana, juvenilismo y obrerismo cristianos, fueron discursos que intentaron hacer frente, oponerse, al pensamiento socialista y marxista y que terminaron, paradójicamente, hibridándose: primero desde el socialismo y el marxismo hacia el social cristianismo y más tarde a la inversa.

El pensamiento socialcristiano, como aquel pensamiento de cristianos que, asumiendo su condición de tales, se ocupan

explícitamente de problemas económico-sociales, tuvo en América Latina (sobre todo Brasil, Chile, Costa Rica y Venezuela) mayor expresión y presencia que en otros lugares de la periferia. Hubo expresiones menos significativas en Senegal y Tanzania. La expresión del social cristianismo político en Chile, cuyo mayor teórico fue Eduardo Frei M., no significó que en todas las ramas se dieran figuras de igual envergadura. Por ejemplo, una pedagogía socialcristiana tuvo en Paulo Freire, un brasileño, su mayor representante; una teología en Gustavo Gutiérrez o Leonardo Boff, peruano y brasileño respectivamente; una filosofía en Enrique Dussel, argentino. En pensamiento social, sin embargo, probablemente el mayor teórico fue el belga residente en Chile, Roger Vekemans, refiriéndonos siempre a América Latina.

Para entender la importación socialcristiana hacia el mundo periférico, fue clave la red "Economía y humanismo", a través de la cual circularon las primeras tres nociones de este paradigma: desarrollo, reforma estructural y comunitarismo. Para entender este fenómeno es necesario comenzar destacando la figura de Joseph Lebret (1897-1966) inspirador y motor móvil de "Economía y Humanismo". Esta asociación se fundó en Francia (Marsella) en 1941 para estudiar las realidades económicas y sociales, motivar trabajos científicos capaces de elaborar una doctrina espiritualista, poniendo la economía al servicio del hombre y suscitar técnicos o profesionales capaces de determinar las condiciones concretas del bien común. Los medios para estos objetivos eran: la creación en Francia y en el extranjero de centros de estudio; la creación de escuelas de formación para la acción, publicaciones de revistas, boletines, documentos y colecciones; organización de cursos y otros medios de propaganda, enseñanza y acción (Malley 1969, 50-51). En 1942 apareció el manifiesto del grupo reunido en torno a Economía y Humanismo en el cual se alude a la ruptura de las comunidades naturales y del orden tradicional, al caos económico, a la desnaturalización del ser humano por la economía de la ganancia, a la idea de la sociedad moderna como un organismo enfermo. Luego de haber rechazado la opción liberal y la social estatal se proponía la comunitaria (Malley 1969, 53-54). En mayo de 1942 apareció la revista *Economía y Humanismo*. En 1947, entre mayo y septiembre Lebret impartió un curso en la Escuela Libre de Ciencias Políticas de Sao Paulo, así como visitó a otros países de Sudamérica. En 1949 aparecieron otras dos publicaciones periódicas *El diagnóstico económico y social* e *Ideas y fuerzas*; en 1960 aparecería *Desarrollo y civilización*. Junto a estas publicaciones

periódicas se pone en funcionamiento la casa Ediciones Obreras y el servicio Intercambio América Latina tendiente a financiar desde Francia la acción de militantes de la Acción Católica. Este servicio inició tempranamente algunos planes en Brasil. Lebret estuvo en Chile en tres oportunidades, en 1951 en un viaje de investigación, luego en 1965 con motivo de una reunión en Viña del Mar de la FAO y en 1966 para participar en la Semana Social. Entre 1947 y 1966 estuvo varias veces en Brasil, y una vez, al parecer, en Argentina, Colombia, Uruguay y Venezuela (Malley 1969, 254ss).

En un texto de 1956, Lebret afirmaba haber estado en 60 países. Esto permite hacerse la idea de las redes en que participaba. En Brasil, Lebret con un equipo de sociólogos y la fundación León XIII, trabajó en las favelas de Río de Janeiro. Uno entre quienes se impactaron con las ideas y la práctica del francés y pretendieron seguirlo fue el obispo auxiliar de Río en ese momento, Helder Cámara (Schilling 1972,11). León J. Moreau, en 1952, destacaba algunos aspectos internacionales de la obra de Lebret. Entre 1929 y 1939 éste realizó encuentros con los trabajadores marítimos en Francia, Bélgica, Holanda, Alemania, Dinamarca, Noruega, Inglaterra, Irlanda, Argelia, Túnez e Italia. Más adelante señalaba que los equipos de trabajo se desarrollaron principalmente en Francia, pero que el movimiento se ha extendido por Bélgica, Suiza, el norte de África, Brasil, Colombia, Uruguay, etc. Concluye que "si tomamos en cuenta la importancia que tienen y tendrían aún más en el porvenir, Sud América en general y particularmente Chile, en la evolución histórica de la humanidad, no podremos tener duda ninguna tocante a la oportunidad o mejor dicho a la necesidad del establecimiento y del desarrollo de Economía y Humanismo en este país" (1951, 249 y 253).

La red del liberacionismo se generó en el seno del social-cristianismo, se fue ampliando y alcanzando autonomía sin dejar de traslaparse, realizándose especialmente en el ámbito teológico, con la más importante los "Teólogos del Tercer Mundo". Probablemente el mayor organizador de reuniones hacia fuera de América Latina, especialmente hacia Estados Unidos y en conexión con teólogos africanos y asiáticos fue Sergio Torres. Muy importante por la convocatoria que tuvo fue la reunión realizada en Detroit, en agosto de 1975 (Torres y Agleston, 1980).

Rosino Gibellin (1998, 479-480) relataba que "en 1975 un joven zaireño, Oscar Bimwenyi -por entonces estudiante de teología en la UC Lovaina- fue invitado a un congreso de ciencias religiosas en la India, donde se mostró sorprendido por la analogía existente entre

los problemas de orden teológico que se planteaban en la India y los que se planteaban en África. A su regreso, tomó contacto con estudiantes africanos, asiáticos y latinoamericanos residentes en Lovaina, y se constituyó un comité de estudiantes interesados en un diálogo teológico tricontinental (África, Asia y América Latina)". Señala que la "iniciativa tuvo el apoyo del sociólogo lovaniense Francisco Houtart y el estímulo del historiador argentino Enrique Dussel, durante una visita a la U. de Lovaina. Este último explicó el proyecto lovaniense en la conferencia *Theology in the Americas* de agosto 1975, en Detroit, donde se asistió a la primera confrontación entre teología latinoamericana de la liberación, teología negra y teología feminista -las cuales, cada una a su manera, se mueven en el horizonte de la liberación-, y donde se pidió al chileno Sergio Torres que había organizado la conferencia, que desarrollara el proyecto e hiciera los contactos oportunos". De este modo, continúa su narración "se constituía la EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), que representa el más importante forum de debate entre los teólogos del Tercer Mundo y que celebró su primer congreso teológico en Dar-es-Salaam (Tanzania) en agosto de 1976. La finalidad de la Asociación es promover 'el continuo desarrollo de las teologías cristianas en el Tercer Mundo como servicio a la misión de la Iglesia y como testimonio de una nueva humanidad en Cristo, expresado en la lucha por una sociedad justa'. El congreso de Dar es Salaam intentó un primer reconocimiento de la reflexión teológica en África, Asia y AL, y concluyó con el *Manifiesto de Dar es Salaam*, que puede considerarse como el acta oficial del nacimiento de la 'teología del Tercer Mundo' Es una teología 'consciente del impacto de las condiciones políticas, sociales, económicas, culturales, raciales y religiosas sobre la teología'; consciente pues de la necesidad de una nueva aproximación teológica a los problemas, más aún , de una ruptura epistemológica" .

Estas redes se constituyeron gracias a las conexiones que ya tenía Paulo Freire en Tanzania con el Presidente Nyerere, donde había estado realizando tareas en torno a la alfabetización. Por cierto, las conexiones entre la teología y la filosofía de la liberación han sido múltiples en América Latina y más allá entre gente que trabaja en otras regiones del mundo.

A diferencia de otros espacios -como el socialista, el de las ciencias económico-sociales y el de los estudios culturales- el espacio socialcristiano poseyó algunas especificidades que deben

ser entendidas para explicar cómo circulan allí las ideas. La existencia de la Iglesia Católica, de otras iglesias, y las órdenes religiosas fueron fundamentales. Este aparato institucional es, a mediados del siglo XX, mayor que el de las universidades, partidos políticos u organismos internacionales, en el caso latinoamericano. Más claro es esto cuando iglesias y órdenes poseen también universidades y están asociadas, de algún modo a partidos políticos. Ello hace que la fluidez de la circulación de las ideas sea particularmente rápida, especialmente si se tiene en cuenta el alto nivel de profesionalismo y de recursos de la orden jesuita, la mayor potencia intelectual cristiana de América Latina, de muy lejos, y para esos años comparable a la red cepalino dependientista, con la cual tenía numerosos puntos de contacto y superior a todas las demás redes, por cierto a las de la IIIª Internacional y a la masonería, por citar algunas de las importantes.

2.5. Entre las instancias que más contribuyeron a las redes intelectuales en el espacio sudsahariano debe mencionarse la importantísima editora *Presence Africaine*, que constituyó un salto cualitativo en la producción, la circulación y la densidad de comunicación entre el medio negro parisino y de éste con el existente en numerosas colonias francesas. Esta red de la negritud estableció y reforzó contactos con gente de otras procedencias: particularmente de las colonias francesas en Asia, con negros anglófonos, con algunos latinoamericanos, con indios y chinos, aunque tales contactos fueron esporádicos y, en realidad, circularon y se conocieron más las ideas que las personas

Más tardía, de menor densidad y, por cierto, con menor circulación de ideas, fue la red que constituyeron los estudiantes africanos en Lisboa y Coimbra, durante la segunda mitad de los 1940s, y que mantuvo algunas relaciones con la incipiente intelectualidad de las posesiones, intelectualidad que no lograba consolidarse con las décadas, a diferencia de lo que iba ocurriendo en otras regiones del África Sudafricana. Sea como fuere, en los años 1940 en Portugal se fundaron las casas de estudiantes mozambiqueños, angoleños y “del Imperio”. Algunas de éstas editaron pequeños medios de prensa, siendo *Mensagem* el más importante. Allí se gestó el movimiento “Vamos a descubrir Angola”. En dicho ambiente circularon Agostinho Neto, Amílcar Cabral, Viriato da Cruz, Mario de Andrade, Marcelino dos Santos y Francisco Tenreiro entre otros, allí se conoció algo de la producción de la negritud, algo de Harlem Renaissance y algo del

panafricanismo, pero, sobre todo, la literatura brasileña tanto de poesía y ficción como de ideas. Este medio, como lo fue desde el siglo XIX la intelectualidad africana lusófona, tuvo una marcada propensión literaria, en desmedro del periodismo político, del ensayo, de la etnografía y del tratado de pensamiento social. Ello no hizo más que reflejar el menor desarrollo de la intelectualidad y del sistema educacional lusófono frente al francófono y al anglófono. En este grupo se encontraron quienes, a mediados de los 1950s, fundaron el PAIGC, el PLNA y el FRELIMO.

2.6. Este período no fue de auge para el pensamiento musulmán ni para las redes intelectuales, hacia fines este proceso se fue revirtiendo, aunque se desarrollaron importantes redes intelectuales no propiamente musulmanas (baazismo, arabismo, de estudios del Medio Oriente, socialistas,) en esas regiones.

La mezquita de Al Azhar continuaba formando los ulemas del mundo islámico motivando viajes desde regiones muy lejanas hacia el Cairo, permitiendo, paradójicamente, por otra parte, que los estudiantes tomaran contacto con ideas revivalistas diferentes del tradicionalismo de Al Azhar. Los contactos se habían ido multiplicando con las comunidades islámicas del Índico y del África Occidental. Pero el conservadorismo de Al Azhar continuaba siendo un problema para un mundo que cambiaba demasiado rápido. La intelectualidad laica o secularizada de las regiones se adaptaba mucho más a los cambios incidiendo también más en las discusiones.

En el capítulo anterior, se ha presentado el papel jugado por Rachid Rida y por su revista *El Faro*, en la difusión de ideas y articulación de la intelectualidad revivalista. Con la muerte de Rida y el protagonismo progresivo de Hassan al Banna el movimiento revivalista se amplió aumentando su base política y social, particularmente en la región del norte de África.

La más importante red de intelectuales en el mundo islámico, pero también como una red que trascendía al ámbito intelectual hacia el político y social fue la de los Hermanos Musulmanes. Fundada en 1928, esta organización se encontraba muy instalada y desarrollada a mediados de siglo, momento en que su fundador e inspirador Al-Banna fue asesinado (1949). Con secciones en Argelia, Arabia Saudita, Egipto, Irán, Iraq, Jordania, Libia, Palestina, Siria, Somalia, Sudán, Túnez se fue transformando durante la segunda mitad del siglo XX en una organización y más ampliamente una red revivalista. Los hermanos musulmanes han

generado numerosas organizaciones y partidos, como el Frente de Acción Islámica en Jordania, la Unión Islámica de Kurdistán en Iraq, el Frente Nacional Islámico en Sudán, el Partido Revivalista de Túnez o el Grupo Islamista de Libia.

Por cierto, la amplitud de las regiones islámicas promovió la existencia de comunidades intelectuales y redes en situaciones muy lejanas y diferentes. Así, por ejemplo, se formó una red de intelectuales musulmanes progresistas, que se articuló incluso con intelectuales no musulmanes, procedentes de esas regiones: coptos, cristianos, árabes laicos, malayos, indonesios de variado pelaje. Por ejemplo, el periódico *Islam Progresista* (1954-55), publicado por el malayo Syed Hussein en Holanda, mantuvo contactos intelectuales dentro del mundo islámico con Mohammad Natsir, de Indonesia, Taha Husayn y Osman Amin, de Egipto.

Los socialistas árabes y los “renacentistas” o baazistas, muchas veces interconectados, también establecieron redes que ligaron intelectuales y políticos de Líbano, Siria, Egipto, Marruecos, Palestina, Irak y Argelia, creando agrupaciones sociales y políticas que en varias ocasiones alcanzaron el gobierno, a lo largo de las décadas y hasta comienzos del siglo XXI.

Las redes se trasladaron en cierta medida, aunque sólo en muy pocos casos, de manera significativa. Las ciencias económico-sociales muy escasamente con las redes islamistas, aunque hayan circulado ideas como puede percibirse en el dependientista iraní Alí Shariati. Mucho más fluida fue la conexión entre científicos económico- sociales en África y América Latina con teólogos o filósofos liberacionistas y entre científicos económico-sociales del desarrollo con otros de tendencia neoliberal, en muchas ocasiones, casi borrándose las fronteras y trasladándose claramente las redes, como en Brasil, Chile o México durante los 1980s.

2.7. La importante ampliación de las redes neoliberales y del pensamiento neoliberal, debe entenderse, como otras redes gestionadas desde el centro hacia las periferias. A este respecto, deben destacarse principalmente los acuerdos, el envío de docentes y las becas de estudios promovidos por la Universidad de Chicago, desde mediados de los 1950s. Debe tenerse en cuenta igualmente la captación e invitación, por parte de organizaciones y fundaciones usamericanas (Cato) y europeas (Montpelerin), a figuras de la periferia para integrarse a éstas.

La expansión de este pensamiento, que fue haciéndose hegemónico en escuelas de economía y organismos estatales así como

en la banca y las entidades internacionales. El neoliberalismo estableció una importante y poderosa red, con medios y capacidad organizativa, como tantas otras veces (socialismo, fabianismo, socialcristianismo, ciencias-económico sociales) la iniciativa principal venía de la intelectualidad del centro, con mayores medios, mayor capacidad de gestión y sobre todo una capacidad de mirar la globalidad de la cual frecuentemente han carecido las intelectualidades de la periferia. Obviamente esta ampliación significó una pérdida de la pureza ortodoxa que inspiró a los primeros autores, apóstoles de la buena nueva de Chicago. Con importantes medios económicos e institucionales y con importante cantidad de gente formada en las universidades usamericanas, que compartía el manejo del inglés y ciertos caracteres similares, las redes neoliberales no tardaron en constituirse, creando centros en diversos lugares del mundo y, por cierto, en el mundo periférico.

Probablemente al interior del movimiento neoliberal de las regiones periféricas, en este período, la red más importante y no totalmente ortodoxa es la organizada por el CINDE ubicado en Panamá y que coordinó Nicolás Ardito-Barletta. Éste contó con un conjunto de “asesores” de diversas nacionalidades y funciones, donde gente de la política, la academia y la empresa daban forma, financiaban y organizaban iniciativas, instituciones y un “Consejo directivo”, estableciendo además una serie de acuerdos con otras instituciones como la Fundación del Tucumán (Argentina), EDUCA (República Dominicana), Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (Uruguay), Fundación Getulio Vargas (Brasil), Centro de Estudios Públicos (Chile). Por sí mismo o en colaboración, el CINDE ha ido publicando una serie de colecciones dando cabida de manera preponderante a autores neoliberales, pero también en algunos casos a personas provenientes de tradiciones diferentes, en particular del cepalismo.

Poco a poco se fueron cohesionando en otras regiones del mundo, particularmente en Malasia, India, Corea, Singapur, personas de esta misma inspiración y más tarde en las regiones islámicas y en África Subsahariana.

3. Asia del Índico: Propuestas para la construcción del estado-nación en un mundo con hegemonía occidental.

Muchos elementos se cruzan a la hora de describir el panorama eidético del Asia del Índico y cualquier que no sea exclusivamente geográfica sufre traslapes. Hablar de la

importancia de las ciencias sociales, del pensamiento neoliberal o de las regiones islámicas y otras especificaciones no hace sino mostrar los posibles traslapes y cómo sería imposible evitarlos. Asumiendo esta variedad de clasificaciones posibles, al ocuparse del Asia del Índico, como de otras regiones del mundo, lo que aquí se presenta podrá ser complementado con acápites que aparecen en capítulos o sub-capítulos. En este caso específico, hay aspectos del pensamiento de la región que deben buscarse en lo que se refiere a las regiones islámicas, en lo que se refiere a las ciencias sociales y al neoliberalismo. Por todas partes, sin embargo, se advierte la discusión organizada sobre la base del eje centralitarismo/identitarismo, sin menoscabo de algunas excepciones.

3.1 La orientación más influyente en los 1950s y 1960s fue instalada por la teoría de la modernización estructural-funcionalista, ha señalado en su texto “Las modernas ciencias sociales en la India”, Partha Chatterjee (2008), refiriéndose particularmente a la sociología y a la antropología social. Esto es algo que ocurrió en América Latina también y parcialmente en África. Este paradigma se focalizó, como área preferida de investigación, hacia la sociedad rural India y especialmente sus procesos de cambio social. En los 1960 emergió el primer Departamento de Sociología en la Universidad de Delhi inspirado por M. N. Srinivas. Los grandes temas fueron, ya desde antes, modernización, industrialización, planificación, cambio social, efecto de demostración, movilidad social y tránsito desde lo tradicional a lo moderno.

Srinivas, el decano de la sociología india de la época, se ocupó por ejemplo del cambio social con dos formas de movilidad: como sanscritización y como occidentalización. La sanscritización fue definida como la movilidad para asumir las pautas de las castas más altas, aunque se trataba de un fenómeno antiguo. La occidentalización, considerada un fenómeno reciente, por el cual se tendía a adoptar los estilos culturales de Occidente, como signos de poder y prestigio. Un problema completamente correlativo para esta sociología era la tarea de definir las claves de la cultura tradicional india.

La ciencia económica se formuló como tarea específica el programa de industrialización planificada. La figura clave en los 1950s fue P. C. Mahalanobis, uno de los inspiradores de los planes económicos y creador del Instituto Indio de Estadística, en

Kolkata. Dicho centro fue el más importante en la formación y en el trabajo estadístico. En los 1960s, la Delhi School of Economics, dirigida V. K. R. V. Rao, emergió como el primer centro de postgrado, ubicando a la disciplina en un nivel internacional. A finales de los 1960s se agregó, a la política económica, el estudio de los temas del bienestar en relación con cuestiones como el crecimiento, la justicia y la equidad. Amartya Sen, Sukhamoy Chakravarty y Jagdish Bhagwati fueron, por esos años, los más importantes teóricos sobre el desarrollo.

3.2 Jagdish Bhagwati fue uno de los formuladores de las reformas de liberalización en la legislación económica de India hacia 1990. Intentando explicar y poner en perspectiva las ideas que condujeron a esto aludí a su formación y a las deformaciones que ello implicó. Recordaba Bhagwati (2006) que un conjunto de economistas como yo y Amartya Sen, en los 1950s y 1960s, volvimos desde Occidente luego de haber estudiado en Cambridge, Oxford y la London School of Economics. Fuimos entrenados en una tradición de izquierda, nuestros profesores eran economistas “radicals”⁷⁹. Se nos enseñó acerca de las fallas del mercado y por qué cuando fallan los mercados, la mano invisible de A. Smith se orienta en la dirección equivocada. Para lograr que la mano apuntara en la dirección debida debía intervenir, ajustando los precios del mercado de modo que reflejaran correctamente los verdaderos costos sociales.

Cuando volvimos a la India con ese entrenamiento, continuaba Bhagwati, estábamos programados para respaldar todo tipo de intervenciones, pues India y los países subdesarrollados parecían estar afectados por toda suerte de fallas del mercado. Allí se implementó entonces una política que había sido influenciada por el fabianismo, lo que significaba un programa socialista y tales principios, por cierto, se reflejaban en la planificación económica de India. El Primer Ministro Nehru y los planificadores favorecían el crecimiento del sector público, aunque no respaldaban la nacionalización. Una inversión creciente iba hacia el sector público contribuía al predominio del sector público. Pero no se trataba de

⁷⁹Maestr@s o profesor@s de Jagdish Bhagwati Respecto de sus maestr@s o profesor@s ha dicho Bhagwati que tuvo mucha suerte. En Cambridge, Inglaterra, fueron: Joan Robinson, Nicky Kaldor y Harry Johnson. Charles Kindleberger, Robert Solow y Paul Samuelson me dieron clases en el MIT. Incluso interactué con los gigantes de la escuela de Chicago, especialmente Milton Friedman.

una ocurrencia india, los mejores asesores de la época estaban en esta línea. Esto había sido inspirado por los mejores economistas de la época. Nadie en esa época asumía que nuestras propuestas de planificación se transformarían en intervenciones de reacción instintiva y conducirían a un sistema de lobby.

3.3 En la línea de un pensamiento que viene desde Vivekananda, Ghose, R. Tagore y Gandhi debe ubicarse la “sarvodaya” de Vinoba Bhave, el pensamiento político de Jayaprakash Narayan y el humanismo integral de Deendayal Upadhyaya.

Vinoba Bhave (1895-1982) fue el primero en hablar de “revolución total” en el sentido de un movimiento de cambio que debía transformar todos los aspectos de la vida, tendiendo a crear un hombre nuevo, cambiando la vida humana y dando lugar a un nuevo mundo (Dalton, 1986, 286). Para alcanzar la sarvodaya no ha bastado la partida de los británicos, pues el gobierno centralizado ha continuado siendo el principal obstáculo, puesto que sarvodaya significa descentralización del poder.

Jayaprakash Narayan (1902-1979), por su parte, siguiendo a Aurobindo y a Gandhi, buscó las lecciones las formas políticas ancestrales de la India, postulando que ese orden político se basaba en el autogobierno de la aldea, que existió hasta que fue exterminado por la maquinaria burocrática británica. Desde entonces la India busca su alma perdida. Si la India ha sido seducida y ha vendido su alma al espíritu de la civilización moderna, comprendido allí el sistema parlamentario, para Narayan este proceso continuaba operando pues la India independiente ha institucionalizado una forma de gobierno que carece de las fuentes tradicionales y soporte teórico (Dalton, 1986, 290).

Deendayal Upadhyaya (1916-1968), filósofo y político, formuló la noción de humanismo integral indio que se transformó en la filosofía del Partido Baratilla Janata. Esta filosofía apuntaba hacia el cuerpo, la mente y el alma, intentando sintetizar lo espiritual y lo material, lo individual y lo colectivo. En lo político afirmó la descentralización política, la auto-confianza y la aldea como base. Una nación independiente no podía afirmarse en conceptos occidentales como, individualismo, democracia, socialismo, comunismo, capitalismo, como estaba ocurriendo con la India de la post-independencia, y no en la ancestral trayectoria de la propia cultura india. Nuestro ideal, planteaba, es el hombre

integral y el Humanismo integral es la piedra angular sobre la cual nuestro sistema está construido.

Existen una buena cantidad de escuelas de pensamiento que han propuesto el humanismo, pero sus pensamientos han estado enraizados en las filosofías occidentales, es decir, son esencialmente materialistas, por lo que han sido incapaces de dar una explicación de la naturaleza ética del comportamiento. La mayoría de los partidos políticos en la India están inspirados por las ideologías occidentales y están asociados a uno u otro movimiento político de Occidente, siendo meras réplicas de tales instituciones. Por otra parte, algunos de los partidos inspirados en el pensamiento indio permanecen pegados a costumbres obsoletas (como la intocabilidad y la discriminación de castas) sin asumir el carácter revolucionario y anti status quo de este pensamiento (2011, 6). El humanismo integral, planteaba Upadhyaya, debe realizar algún tipo de balance entre el pensamiento indio y las ideologías occidentales. El mundo occidental ha alcanzado un gran progreso material, pero en el campo espiritual no ha sido podido avanzar, Por otra parte, la India carece de avances materiales pero su espiritualismo es muy importante (2011,7). No hay salvación espiritual sin prosperidad material. Sólo teniendo en cuenta esto podemos construir el bienestar de la nación y contribuir al progreso del mundo (2011, 7). Hemos luchamos contra los británicos, pero ahora que se han ido, la occidentalización ha comenzado a ser para nosotros sinónimo de progreso. No debemos confundir la ciencia de Occidente con su modo de vida y sus valores, podemos tomar una sin lo otro. Pero en India hay personas que consideran los modos de vida de Occidente como el epítome y no desean sino trasplantarlos (2011, 11). Bajo ciertas circunstancias no podemos esperar la guía de Occidente, en el presente estado del mundo, nosotros debemos contribuir a solucionar el problema (2011, 11-12).

Hay quienes proponen volver al estado en que estaba la India antes de perder su independencia y así como hay quienes piensan que Occidente es la última palabra del progreso. Estas dos posiciones son incorrectas y representan verdades parciales. Pero volver al pasado es completamente imposible (2011, 14). Los problemas de la India tampoco pueden resolverse con los mismos remedios con que se han solucionado los problemas de otros pueblos (2011, 15). Lo propio del pensamiento indio es la capacidad de percibir la unidad y no ver la dualidad y la oposición como Occidente. Por ello, oponía el pensamiento indio al

occidental, que se ha afirmado en el principio de la dualidad, como ocurre con Hegel, Marx y Darwin. Por el contrario, nosotros, en este país, hemos visto la unidad básica de toda vida. Lo propio de esta cultura es ver la vida como un todo integrado, desde un punto de vista integral (2011,16).

3.4 Jawaharlal Nehru, aunque fue un político práctico más que un pensador propiamente tal, en el marco de su quehacer, **produjo (o reprodujo) un conjunto de ideas que representaron una posición relevante en su medioambiente intelectual**. Planteaba que “la disciplina económica occidental, aunque útil, tiene poco que ofrecer a nuestros problemas presentes. Lo mismo ocurre con la disciplina económica marxista que está, en varios sentidos, fuera de época incluso si echa bastante luz en el progreso económico. Nosotros debemos elaborar nuestro propio pensamiento, aprovechando los ejemplos de otros, pero esencialmente tratando de encontrar un camino por nosotros mismos, adecuado a nuestras propias condiciones” (1964, 123, citado en Pillai 1986, 268). No se trataba, según Nehru de imitar algún modelo económico de otros países, sino crear uno que fuera acorde al propio genio y a las necesidades propias.

Pero no debe identificarse esta suerte de identitarismo en sus ideas económicas, con tradicionalismo o inspiración en efluvios de una esencia misteriosa de la India. De hecho, su convicción en el racionalismo y la ciencia eran contrarios a lo no razonable, lo mágico y supersticioso, de modo que la India debía superar las maneras tradicionales de pensar y actuar. Su afirmación de una aproximación científica para una India moderna (Pillai 1986, 271).

Pensaba que la democracia estaba afirmada en el pensamiento racional, en tanto que el autoritarismo se inspiraba en el dogmatismo. Nehru asociaba la libre discusión y la búsqueda de la verdad con la democracia y la igualdad y ello, a su vez, con los mejores niveles de igualdad que posibilitarían una democracia más cabal (Pillai 270). Esto significaría construir una India moderna, sobre bases científicas (Pillai 271). La India debía superar un nacionalismo estrecho, hacia la cooperación y el internacionalismo real. Identificaba, en consecuencia, la lucha por la libertad de la India con la lucha mundial por la libertad y el progreso humano (Pillai 273).

3.5 Ba Swe (1915-1987) quien fue el organizador del Partido Socialista de Birmania y de los sindicatos y luego Ministro de

Defensa de Birmania-Myanmar, afirmaba en 1951: “El marxismo es el guía de nuestro movimiento revolucionario. Ahora bien, cuando insisto en este punto no quiero decir que debamos aceptar una copia completa del proceso revolucionario ruso o chino. **Sólo un movimiento revolucionario enteramente birmano conforme a los métodos y a los principios birmanos puede tener posibilidad de triunfar.** La filosofía marxista rechaza la teoría de la creación; pero no se opone a la religión. Hablando francamente, las dos cosas no son sólo parecidas. En el hecho vienen a ser lo mismo. La teoría marxista trata de los asuntos de este mundo y pretende satisfacer las necesidades materiales de la vida. La filosofía budista, se dedica a solucionar los problemas espirituales. Tiende a la satisfacción espiritual en la vida y la liberación de los asuntos de este mundo. Pero una y otra se hallan ligadas. Declaro que tengo una fe implícita en el marxismo, pero al mismo tiempo afirmo valientemente que soy un budista verdadero. Mientras más estudio el marxismo, más me siento budista convencido” (citado en Mende 1955, 153).

3.6 Solomon Bandaranaike (1899-1959) fue primer ministro de Sri Lanka, ejerciendo el cargo entre 1956 y 1959. **Para Bandaranaike, como para Anagarika Dharmapala, la antigua civilización sinhala proveyó la inspiración para el revivalismo.** La ideología del Partido por la Libertad de Sri Lanka se afirmaba en la promoción y el reforzamiento de los valores culturales locales e indígenas y sobre esta base afirmaba un nacionalismo identitario. Solomon Bandaranaike guio su campaña electoral de 1955 se articuló a la ideología nacionalista, inspirada en la cultura sinhala-budista, teniendo como clave la afirmación del idioma y la institucionalización oficial del nacionalismo sinhala. (Ver Jayasundara-Smits 2011, 79-80). Todo ello provocó una fuerte reacción de la minoría tamil.

La línea de Dharmapala y Bandaranaike fue continuada por Gunadasa Amarasekara quien buscó una identidad sinhala esencial. Amarasekara se relacionó con el movimiento sociopolítico “Conciencia nacional”, que apuntaba a negar la condición pluricultural o pluri-étnica de Sri Lanka, para afirmar una identidad budista-sinhala exclusiva. El trabajo de Amarasekara ubicó el legado de Dharmapala y Bandaranaike como la base de esta forma de identitarismo, inspirado en el ethos cultural pre-colonial. Malinda Seneviratne (s/f) destaca que sólo en su tercera fase, hacia 1980, Amarasekara ligó literatura y política y que sus

libros se transformaron en manuales para quienes deseaban pensar la relación entre su cultura y la cuestión socio-política. Pensando la identidad y la trayectoria cultural sinhalas en relación al marxismo en Sri Lanka ha planteado que “éste ha sido particularmente no creativo, llegando a ser un sustituto para el pensamiento. Nuestros marxistas no han realizado contribuciones significativas para los debates al interior del marxismo.” A ello ha contrapuesto las ideas de Dharmapala, acerca de la creación de una intelectualidad de la aldea, porque el futuro del país estaría en manos de la juventud educada del campo. La gente del campo está arraigada y es disciplinada. Al colonialismo y el neo-colonialismo y a su imperialismo cultural opuso la verdadera civilización y un nacionalismo, que proponían la tarea de emanciparse de las costumbres occidentales tanto como de esa “cultura del mirar hacia Occidente”.

3.7 El sociólogo malayo Syed Hussein Alatas (1928-2007) fue político, ensayista y creador de organizaciones de cientistas sociales. Su trabajo más famoso fue *El mito de nativo perezoso* (1977), **libro de reivindicación, ubicado en la tradición más profunda el pensamiento periférico**. En este libro Alatas trataba de probar que la idea del nativo indolente -fuera por naturaleza o como consecuencia de su entorno desde el siglo XVI al XX en Malasia, las filipinas e Indonesia- era una construcción de la ideología colonial, transformándolo en una de las críticas más tempranas al “orientalismo”.

Este trabajo se originó en la pregunta respecto de ¿por qué cientos de autores del régimen colonial concebían históricamente al nativo como indolente? En la línea del reivindicacionismo, Alatas denunciaba que “hablando en general, las visiones del nativo, por parte de los académicos coloniales, eran denigrantes y demasiado marcadas por los intereses coloniales” y que ello se explicaba porque “el concepto completo de humanidad era derivado de los intereses del capitalismo colonial”. Es decir, “la denigración ideológica del nativo y de sus historia y sociedad iba desde la fantasía vulgar y errónea hasta el refinado trabajo académico”. Esos académicos coloniales -como luego lo serán los académicos colonizados- constituían “una fábrica de ideología colonial con su aura de respetabilidad”. Ello podía detectarse en “la persistencia y repetición a lo largo de los últimos dos siglos en miles de libros e informes escritos por administradores, académicos, viajeros y periodistas, revelan sus raíces ideológicas”.

Desde la independencia de Malasia, Indonesia y Filipinas, la imagen negativa del nativo ha cambiado parcialmente en los escritos extranjeros. Si bien existen escritos críticos de la situación económica o política, pero, sostenía Alatas “en general no contienen denigración directa de los nativos”. Siguiendo la relación post-independencia, la imagen del nativo se ha alterado y el discurso ideológico ha cambiado de carácter: “los elementos ideológicos se han transformado, asumiendo un nuevo atuendo. La imagen del indolente ha cambiado por otro dependiente, que requiere asistencia para ascender por la escala del progreso”.

Pensaba Syed Hussein Alatas que era “necesario desenmascarar la ideología colonial, cuya influencia es todavía muy fuerte”. Para ello elaboró la noción “intelectuales de mente cautiva”, algo equivalente a los intelectuales colonizados. Se trataba de “intelectuales asiáticos que continuaban reproduciendo la ideología colonial que creó y sustentó la imagen del intelectual indolente”. En esta línea de reivindicación identitaria, los intelectuales cautivos eran aquellos que se dedicaban a imitar el pensamiento del centro, siendo incapaces de crear modelos de pensamiento propio.

3.8 Se ha señalado ya, que **lo más reconocido del pensamiento asiático a nivel global y en las demás periferias ha sido el pensamiento subalternista**. Éste se inició con lo que se ha llamado después el “Manifiesto” de los estudios subalternos, redactado por Ranajit Guha, cuya propuesta consistía en desmitificar la historiografía nacionalista por su carácter elitista, donde la historia del pueblo indio o no aparecía o aparecía mal comprendida, como una historia trunca o no realizada. La cuestión clave para mostrar este punto consistía en que, para dichas versiones, las sublevaciones populares coloniales no pudieron transformarse en una campaña nacional antimperialista. Ello retrataba el hecho que para la ideología que inspiraba esa historiografía la vida del estado era central para la historia. Una ideología que Guha denomina “estatismo” y que es la que asumió la función de escoger por nosotros mismos y para nosotros mismos, determinados acontecimientos como históricos, como dignos de ocupar un lugar central en el trabajo de investigación de los historiadores (Fontana 2002, 14).

Contra esta manera de ver las cosas, Guha (1981) planteaba que “el propósito era promover una discusión sistemática e informada sobre temas de la-subalternidad, en el campo de los

estudios surasiáticos, para así rectificar la inclinación elitista característica de gran parte de la investigación y del trabajo académico en esta área, en particular". Agregaba "La palabra 'subalterno' del título tiene el significado que le da el *Concise Oxford Dictionary*, es decir, 'de rango inferior'. Será utilizada en estas páginas como denominación del atributo general de subordinación en la sociedad surasiática, ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación, o en cualquier otra forma. De hecho, parte importante de nuestro empeño consiste en asegurar que nuestro énfasis en la subalternidad funcione como medida de valoración objetiva del papel de la elite, así como de crítica a las interpretaciones elitistas de ese papel".

Esto se expresaba algo más detenidamente al referirse a "Algunos Aspectos de la Historiografía Colonial de la India". Insistía Guha que "la historiografía del nacionalismo indio ha estado dominada durante mucho tiempo por el elitismo: tanto por el elitismo colonialista como por el elitismo burgués-nacionalista" y que "la orientación general del otro tipo de historiografía elitista consiste en representar al nacionalismo indio como una empresa fundamentalmente idealista en la que la elite indígena habría guiado al pueblo de la subyugación hacia la libertad". Con ello no pretendía descalificarla completamente, pero consideraba que su principal limitación era la incapacidad de "explicarnos el nacionalismo indio, ya que no reconoce, y menos interpreta, la contribución del pueblo por sí mismo". De hecho, argumentaba Guha, siempre "existió a lo largo del período colonial otra esfera de la política india, en la que los actores principales no eran los grupos dominantes de la sociedad indígena ni las autoridades coloniales, sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora y el estrato intermedio de la ciudad y el campo, en suma, el pueblo" y precisamente "uno de los rasgos más importantes de esta política estaba relacionado con aquellos aspectos de la movilización tan poco explicados por la historiografía elitista". Este "elitismo de la historiografía india moderna es un hecho opresivo" que "ofende a muchos estudiantes, profesores y escritores" que justamente buscan alternativas como la de escribir la historiografía desde la perspectiva de la subalternidad.

4.El pensamiento liberacionista: disciplinas y regiones del mundo.

4.1. Sin duda el concepto liberación se ha ganado un espacio en el pensamiento latinoamericano, africano e incluso en partes del Asia. Apareció en el ámbito de la educación con el brasileño Paulo Freire, en la primera mitad de los 60, se extendió a la teología, inicialmente con la obra del peruano Gustavo Gutiérrez, a fines de la década, pasando muy pronto a la filosofía, con el grupo argentino, a comienzos de los 70. Puede incluso decirse que ha existido, aunque con menos fuerza conceptual, una teoría estratégica de la liberación en Fidel Castro y Ernesto Guevara, una sociología de la liberación con Orlando Fals Borda, una psicología con Ignacio Martín-Baró, una teoría de los derechos Humanos con Adolfo Pérez Esquivel e incluso un pensamiento político en Salvador Allende.

Como en todo movimiento de ideas que se expande, se han ido generando subdivisiones: algunas de tipo disciplinario, como ya lo hemos destacado: pedagogía, teología, estrategia, etc.; otras de tipo ideológico: agnósticos/creyentes, "populistas/marxistas; otras todavía de tipo cronológico: postulados iniciales (hasta 1975 aproximadamente) y postulados más tardíos.

Entre los antecedentes del liberacionismo se han señalado algunas corrientes de la filosofía europea (fenomenología, existencialismo, marxismo), se han destacado igualmente los avances de las ciencias sociales y/o del pensamiento socio-económico latinoamericano, también se han puesto en relieve las herencias del nacionalismo y del continentalismo, aunque muy débilmente. Para Paulo Freire estos antecedentes pueden haber sido los básicos, pero la teología de la liberación recibió ya las propias elaboraciones del brasileño, además de la doctrina social de la Iglesia, la herencia de una teología europea y de un cristianismo social renovado, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. La filosofía de la liberación contó con todo esto, agregando claramente las elaboraciones de la filosofía latinoamericana, el dependentismo, las nuevas posiciones de un nacionalismo o latino-americanismo de carácter más o menos marxista y, por cierto, la propia teología de la liberación. En este sentido, el movimiento liberacionista fue creciendo, constituyéndose históricamente, acumulando su propia tradición y creándose una identidad.

4.2. Una figura clave en el pensamiento liberacionista, aunque no siempre suficientemente tematizada por su posición agnóstica es la de **Frantz Fanon, quien se rebeló contra el modelo europeo de ser humano y contra el mimetismo del colonizado, que se automutilaba asumiendo ese ritmo histórico.** Planteaba que la descolonización realmente es creación de hombres nuevos, afirmaba el martiniqueño Frantz Fanon. La “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera (1971, 31). El colonizado, que ha sido degradado al desorden, a lo anti-ético, a lo zoológico, en la lucha por su liberación va superando estas condiciones. El combate anticolonial es por crear un ser humano y una nación, una nacionalidad. El combate anticolonial es por la afirmación de lo nacional, debe propiciar una conciencia nacional (1971, 219), los lemas deben ser nacionalistas (1971, 53). Una de las cosas más denigrantes es el mimetismo de los colonizados, calificado de “nauseabundo” por Fanon (1971, 287). Nauseabundo en dos sentidos: por imitador de quien domina, por imitador de quien poseyendo una cultura inhumana nos deshumaniza. No debemos luchar por “alcanzar a Europa” (1971, 288), escribía. El ritmo europeo mutila, y más todavía el ritmo norteamericano, el de esa colonia que se propuso imitar a Europa y se ha convertido en un monstruo donde las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado terribles dimensiones (1971, 289). En tal sentido la nueva nación descolonizada debe crearse para llevar a los seres humanos por direcciones que no los mutilen. Se trata de no imponer al cerebro ritmos que rápidamente lo menoscaban y lo perturban. Por ello, dice el Fanon psiquiatra anticolonial, no se debe, con el pretexto de alcanzar Europa, forzar al hombre, no hay que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo (1971, 290-191). Por todo esto es que no debe realizarse esa imitación caricaturesca y obscena. Aunque no usa la expresión, la idea de la necesaria identidad y ritmo propio impregnan el texto. Es en este marco que estampa su famosa proclama: “Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo” (1971, 292).

Probablemente aquello que marca con mayor fuerza la idea de un hombre nuevo en Fanon, muy acorde con el pensamiento de su época, es la posesión de una “conciencia”. El pueblo debe ser consciente y no disolverse en la emoción y en la confusión. El desarrollo de la conciencia mejora al individuo permitiendo a la

vez una conciliación entre éste y la totalidad (nacional), pensaba Fanon, elaborando una especie de neohegelianismo tercermundista. El “hombre total” se realizaría en esa conciencia y en esa identificación con su pueblo, con su nación, “lo mismo que en la etapa de la lucha (anticolonial) cada combatiente, en la fase de construcción nacional cada ciudadano debe continuar, en su acción concreta de todos los días, asociado a la totalidad de la nación propugnando aquí y ahora el triunfo del hombre total”. Pocos autores son como Fanon tan “años 60”. Es tan radical su posición que llega a argumentar que “si la construcción de un puente, no ha de enriquecer la conciencia de los que trabajan allí, vale más que no se construya el puente, que los ciudadanos sigan atravesando el río a nado o en barcazas” (1971, 183).

4.3. Paulo Freire fue la figura clave del liberacionismo pedagógico, siendo a la vez inspirador del teológico y filosófico.

Freire se inspiró claramente del Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB), destacando su deuda con una corriente de pensamiento social y educacional que se desarrolló en Brasil, en el período inmediatamente anterior a la aparición de su obra clave: *La educación como práctica de la libertad* (1964).

Refiriéndose al ISEB, sostenía que para comprender su influencia había que darse cuenta que fue una etapa del despertar de la conciencia nacional. Planteaba Freire que antes de la creación del ISEB, los intelectuales brasileños, y la mayor parte de quienes pensaban y escribían en Brasil, tenían como referencia para juzgar su propio pensamiento una realidad brasileña vista a través del prisma europeo y después norteamericano. Pensar el Brasil, en regla general, era hacerlo desde un punto de vista no brasileño. Era ésta una manera de pensar fundamentalmente alienada. Proyectando una mirada europea sobre Brasil, país atrasado, el intelectual pre-ISEB rechazaba el Brasil y buscaba seguridad en la erudición extranjera. Mientras más quería ser un hombre de cultura, menos quería ser brasileño. El ISEB precisamente reflejaba un clima de desalienación, característico de la fase de transición en que se encontraba el Brasil, piensa Paulo Freire. El ISEB era “el rechazo del rechazo del Brasil”, en nombre de la necesidad de pensarlo en su realidad propia, como problema central, como proyecto. Pensar el Brasil como “sujeto” era asumir la realidad tal como existía realmente, era identificarse con el país en tanto que tal. Sin darse cuenta que el ISEB era heredero de una tradición de pensamiento brasileño y sin saber, parece, que generaciones

anteriores habían reivindicado como él la necesidad de pensar el Brasil, Freire afirma que la fuerza de la doctrina de dicho instituto proviene de la identificación, de la integración con el país. Así descubierta, dice, la integración en la realidad nacional fue puesta en valor, y favoreció la aparición de un nuevo tipo de intelectual, al servicio de la cultura nacional (Freire 1971a, 103).

Pero Freire y el liberacionismo deben más al ISEB de lo que se dieron cuenta. La misma idea de liberación había sido allí desarrollada, así como parte de la idea dependencista. En 1959, refiriéndose al nacionalismo Nelson Werneck-Sodré destacaba “el interés generalizado que viene despertando entre nosotros”. En este marco ubicaba el desarrollo de “la idea de liberación, de rompimiento de los lazos de dependencia”. Nacionalismo, liberación y dependencia se articulan, porque “son las fuerzas externas el más poderoso obstáculo a nuestro desarrollo”, por lo que “realizarse nacionalmente, para un país de desarrollo colonial, con estructura subordinada a los intereses externos, corresponde a una tarea en muchos puntos idéntica a la que los países europeos realizaron en los albores de la edad moderna”. Dicho en términos más sintéticos, “el nacionalismo se presenta como liberación”, se presenta o “representa” el “ideal democrático sólo asumido por las clases en ascenso, que necesitan la libertad como el organismo humano de oxígeno, que viven del esclarecimiento de la opinión” (Sodré 1959, 9ss). Álvaro Vieira Pinto, por su parte, refiriéndose a la universidad en 1963, destacaba que, hasta hace poco, ésta era el principal “foco irradiante de alienación” pero que actualmente los estudiantes “pretenden transformar la escena de esa universidad”, lo que significa “hacerla dejar de ser un centro distribuidor de alienación cultural del país para convertirla en el más eficaz instrumento de creación de nueva conciencia”. Pensaba Vieira Pinto que “la universidad debe tender a una finalidad política”, o expresado en otras palabras: “la universidad de una nación oprimida en esfuerzo de liberación se ve obligada a pasar por esta fase de actuación preferentemente política”. Vieira Pinto avanza en la formulación de lo que debería ser el “legítimo pensador periférico”, aquel que debe realizar “la formulación ideológica del desarrollo, concibiendo, como su autoconciencia, la teoría general de la conciencia de una realidad nacional” (Citado en Jaime 1999, 392-393).

4.4. Yendo más específicamente a la propuesta educacional de Freire, puede decirse que su objeto, como lo advierte el propio

título de su obra, fue la libertad o la liberación. La libertad-liberación era un objetivo que no podía alcanzarse ni de golpe ni definitivamente. No podría lograrse con la pura educación, pero tampoco podría hacerse sin ésta. Los aportes de la educación consisten en la posibilidad del diálogo que engendra la comunicación, la posibilidad de la crítica y la creatividad como actividades funda-mentales del hombre, la posibilidad de llegar a entender el mundo y no sólo de memorizarlo, la posibilidad de obtener una conciencia que llame a preocuparse por la situación en que se vive. Tales adquisiciones, piensa Freire, harían al educando (especialmente si pertenece a la clase trabajadora) una persona apta para sumergirse en el proceso de cambios. Es decir, este ser humano modificado podrá comprender y comprometerse en la obtención del desarrollo y la democracia, factores que unidos a los frutos de la educación posibilitarán un avance en el camino de liberación.

Freire partió de la idea que la sociedad brasileña de la época se encontraba en un proceso de transición y necesita de una educación adecuada. Buscó entonces una respuesta en tres niveles: lograr una educación que tendiera al desarrollo y a la democracia, que resista a las fuerzas del des-arraigamiento y que no tienda al quietismo, sino que a la creatividad o al despertar. Estas propuestas se oponen precisamente al tipo de “educación bancaria”, de acumulación y memorización de conocimientos que se practica en el país.

Señalando más detenidamente el tipo de educación que rechaza en su obra *Pedagogía de los oprimidos* (1969), destaca que la pedagogía liberadora no podía concebir al hombre como algo vacío y por llenar; no puede ser una educación de depósitos, sino que una concientización de los hombres en sus relaciones con el mundo, es por ello que rechaza el “llenado” de información, propiciando la “comunicación”. Porque la educación bancaria concibe la conciencia como algo pasivo que espera la entrada del mundo allí y al profesor como quien disciplina esa entrada. Más fuerte es todavía cuando caracteriza a este método como anestésico, como asistencial, como destructor de la conciencia crítica, como sirviente de la opresión y necrófilo como ella Freire (1974, 56-61).

No pueden comprenderse adecuadamente las ideas de Freire sobre educación y liberación sin dar cuenta del concepto de “concientización”. Freire y concientización han llegado a ser sinónimos. Ha dicho que se ha pensado generalmente que él fue el

autor de este extraño vocablo. No es así. La palabra concientización “nació de una serie de reflexiones que un equipo de profesores desarrolló en el ISEB. La palabra fue creada por uno de los profesores, ya no sabría cual, pero el hecho fue que nació de reflexiones en equipo”. Freire recordaba que participaba de estas reuniones: “Con todos ellos compartía muy a menudo y fue precisamente allí en el ISEB, en donde escuché por primera vez la palabra concientización y al oírla, percibí inmediatamente la profundidad de su significado, pues estaba absolutamente convencido de que la educación, como práctica de la libertad, es un acto de conocimiento, un acercamiento crítico a la realidad”. La creación de la palabra no se debe a él y tampoco se debe a él su amplia difusión, al menos en una primera época. Dice que fue Helder Cámara quien se encargó de difundirla y de traducirla al inglés (Freire 1977, 107-108). La concientización, planteaba, no es sinónimo de “toma de conciencia” pero sin toma de conciencia no podría haber concientización. La concientización es la toma de conciencia que se profundiza, es su desarrollo crítico. La concientización implicaba la superación de la esfera espontánea de aprehensión de la realidad, por una esfera crítica en que la realidad se da ahora como un objeto cognoscible en que el hombre asume una posición epistemológica; en que el hombre busca conocer. La concientización así, es el test del ambiente, de la realidad. La concientización no puede existir fuera de la praxis, esto es, fuera de la acción-reflexión (Freire 1977, 110-111).

4.5. En una perspectiva mucho más rupturista en lo propiamente educacional-pedagógico, aunque no necesariamente en lo político-social, se situó Iván Illich, quien propuso el cierre de las escuelas. En Bolivia, planteaba: “Quiero recomendar una revolución cultural. Ella implica el cierre de las escuelas. Sin esta revolución no veo cómo liberar a Bolivia del imperialismo cultural”. Para Illich la clave, por así decirlo, de una educación liberadora estaba en liberar a la educación del sistema escolar, en ello consistía la revolución cultural (1970, 11-12). Cierre de las escuelas, revolución cultural, liberación, imperialismo cultural eran categorías fuertes que pretendía situar en cierta continuidad, aunque fundamentalmente en ruptura con el pasado. En la línea de la continuidad, destaca su estimación por los esfuerzos de Franz Tamayo y otros proyectos educacionales bolivianos: “Me inspiro en los esfuerzos de una pedagogía nacional. Reconozco los logros de los años 50. Comparto la problemática reflejada en el decreto

del 67" (1970, 12). Pero, por otra parte, destacaba cómo ni el sentimiento de inferioridad, ni la lucha contra la corrupción, ni la eliminación del favoritismo, ni una contabilidad impecable, ni una planificación superior podrían cambiar la naturaleza de la escuela. La escuela está viciada en el origen pues "sirve para 'modernizar' a Bolivia", es decir, "para calificar de desertores a la gran mayoría de los ciudadanos frente a la pequeña minoría de burgueses con orientación tecnológica, sean ellos de derecha o de izquierda" (1970, 14).

Illich pensaba que la función "polarizadora" de la escuela no se remediaba con técnicas pedagógicas más avanzadas, sino que más bien ocurría lo contrario, pues la carrera escolar es por lo menos tan absurda como la carrera armamentista. Si de lo que se trata es de liberarse del dominio imperialista, entonces fortalecer la escuela no es el método conducente. El imperialismo económico o su otra cara, el subdesarrollo, radica en un estado de ánimo y una categoría de la conciencia. El subdesarrollo como estado de ánimo aparece cuando las necesidades humanas son vaciadas en el molde de una demanda urgente por "nuevas marcas de soluciones enlatadas que estarán continuamente fuera del alcance de la mayoría". Dicho de otra manera, "el subdesarrollo como estado de ánimo -y de desaliento- ocurre cada vez que las necesidades humanas básicas se presentan como demanda por productos enlatados específicos, que han sido diseñados para la sociedad de la abundancia". Vistas las cosas de esta manera, Illich planteaba que "el subdesarrollo es un resultado extremo de lo que podemos llamar cosificación" y la cosificación es "la enajenación de las necesidades reales que ya se perciben como si sólo pudieran ser satisfechas mediante una demanda explícita de productos manufacturados en masa" (1970, 32-33). La escuela sería uno de los factores cosificadores o una de las manifestaciones de la cosificación. La satisfacción de una necesidad educativa no tiene por qué pasar por la escuela y la escolarización. Para los bolivianos, y pareciera que para todo el Tercer Mundo, "la asistencia a la escuela primaria no es un lujo inofensivo". Con la asistencia a la escuela pasa lo mismo que con la coca: es el hábito de mascar coca del indio, para Illich, aquello que "lo tiene enjaezado a su patrón" (1970, 35).

4.6. Enfrentado a desafíos similares el tanzano Julius Nyerere en su documento más conocido la "Declaración de Arusha" de 1967, formuló la idea de educación como autoconfianza, liberación y

swahilización. Señalaba Nyerere: “Hemos sido enormemente oprimidos, hemos sido ampliamente explotados, hemos estado abundantemente cubiertos de desprecio. Es nuestra debilidad la que ha permitido ser oprimidos, explotados y despreciados. Ahora queremos una revolución que ponga fin a nuestra debilidad, de modo que no seamos nunca más explotados, oprimidos o humillados” (Nyerere 1968, 231-232). Es a partir de esta constatación y de esta decisión que Nyerere formuló tareas económicas, políticas y educacionales.

Según Nyerere debía tratarse de una educación que apuntara hacia la liberación y, dentro de esto, que recuperara y afirmara la cultura; una educación que permitiera llegar al pueblo en su propio idioma y de ahí la necesaria oficialización del swahili. Nyerere planteaba que era necesario desarrollar tres cosas en cada ciudadano: una mente investigadora, una habilidad para aprender de lo que otros hacen, para rechazarlo o adaptarlo a nuestra propia necesidad y una confianza básica en la posición propia como un miembro libre e igual de la sociedad, que es valorizado por lo que es y no por lo que tiene (1968, 53-54). En esta cuestión de la valorización de sí mismo debía entenderse la incorporación del swahili como una lengua funcional para llegar al pueblo, pero simultáneamente como una lengua para asumir la tradición cultural africana y la historia⁸⁰.

Cuestionando así que el objeto de la educación en Tanzania fuera emular las realizaciones materiales de Europa y América, recordaba que en 1967 definió el propósito de la educación como “la transmisión de una generación a la siguiente del acumulado de sabiduría y conocimiento de la sociedad, y la preparación de los jóvenes para su futura participación en su manutención o desarrollo” (1976, 5). Afirmaba en 1975 que manteniendo lo anterior, esto debe ser precisado y para ello señalaba que “el propósito primero de la educación es la liberación del hombre”, es decir hacerlo “más ser humano en la medida que es más consciente de su potencial como ser humano (1976, 6). Articulando educación

⁸⁰ **Nyerere y los populistas rusos** Melchor Mbonimpa señala que la acción y el pensamiento de Nyerere se inspira de un soplo ético que se parece a aquel de los populistas rusos de los años 1860. La nobleza de su divisa: todo para el pueblo, no deja dudas. La lucha de intelectuales como Alexandr Herzen y Nicolai Chernichevski por la abolición de la servidumbre y la devolución del poder a las masas campesinas es muy similar a la lucha de Nyerere por evitar una evolución capitalista en Tanzania (Mbonimpa s/f, 201).

y política, afirmaba que liberar la nación no era sólo liberarla de la ocupación extranjera, lo que era esencial pero sólo una parte. Liberación significaba más que eso. La nación verdaderamente liberada “es una nación autosuficiente, que se ha liberado de la dependencia económica y cultural de otras naciones, y que es entonces capaz de desarrollarse en libre e igual cooperación con otros miembros de la comunidad mundial” (1976, 6). Algo similar a la nación debe hacer el ser humano, “lo primero esencial de un hombre liberado es la conciencia de dos cosas: su propia humanidad y el poder para usar las circunstancias y no ser usado por ellas” (1976, 6)⁸¹. En África, esto quiere decir, al menos comenzar con esta “liberación mental”, “liberar al africano de la mentalidad de esclavitud y colonialismo, haciendo de él consciente de sí mismo como un miembro igual de la raza humana”. El propósito de la educación era entonces la “liberación a través del desarrollo del hombre como miembro de la sociedad” (1976,7).

4.7. Para entender más ampliamente el liberacionismo debe incluirse la noción de estrategia y liberación. Ha sido consensual que el liberacionismo debe entenderse en el marco de un conjunto de acontecimientos que marcan los años 60, inaugurados en América latina por la Revolución Cubana. Es claro que este acontecimiento se proyectó hacia todo el continente más bien como una sensibilidad que como una ideología, aunque sin duda hubo elementos doctrinarios. Entre estos últimos, lo más relevante fue una lectura cubanizada del marxismo, donde la guerrilla como método y las masas campesinas como actoras fueron elementos importantes. En ese marco se realizó una cierta utilización del concepto “liberación”. Estirando un poco los conceptos puede decirse que, así como en Brasil se planteó una pedagogía para la liberación, en Perú una teología de la liberación, en Argentina una

⁸¹**Nyerere y la educación liberadora de Paulo Freire** Manejándose desde los 1960s en el marco de los conceptos desarrollo/dependencia, durante los años 70 Nyerere va a dar un nuevo paso “latinoamericanizador”, incorporando la noción “educación para la liberación”. Nyerere, profesor de profesión y a quien se le daba el título honorífico de “mwalimu” (profesor, maestro) propuso este desafío para su pueblo, desafío en el cual los elementos provenientes de Paulo Freire son manifiestos. Paulo Freire en su libro sobre Guinea Bissau recuerda con mucho cariño su primer viaje a África, a Tanzania en 1970 o 71, citando además las palabras de Nyerere sobre la educación colonial. En este sentido, es perfectamente razonable imaginar un traspaso de ideas entre ambos hacia 1970 (1987, 23).

filosofía, en Cuba se realizó un planteamiento en torno a una “estrategia de la liberación”; es decir, una relectura de la ciencia (o técnica) militar a la luz de esta categoría. Ello sin duda está ligado a la manera como las fuerzas antifascistas o anti-nazis concibieron al interior de sus países la resistencia y sobre todo a cómo concibieron las luchas anticoloniales los pueblos de Asia y África, luego de la II Guerra Mundial. Allí la idea de “liberación nacional” fue explícita.

Tanto Fidel Castro como Ernesto Guevara acudieron al término liberación, aunque sin darle la fuerza, ni tampoco la elaboración teórica, que tuvo en otras disciplinas. De hecho, se trata más bien de un concepto que encuentran en su medio ambiente intelectual y que toman y utilizan sin otorgarle demasiada importancia. Castro se refirió, por ejemplo, a la “liberación del pueblo”. Denunciaba a quienes “no quieren combatir ni combatirán jamás por el pueblo y su liberación” (Castro 1970, 13-14). También la liberación podía referirse a un país: “Bolivia, por no tener salida al mar, necesita más que ningún otro país, para su propia liberación, sin tener que exponerse a un atroz bloqueo, el triunfo revolucionario de sus vecinos”. Por ello, piensa Fidel, que “el Che no concebía la lucha en Bolivia como un hecho aislado, sino como parte de un movimiento revolucionario de liberación que no tardaría en extenderse a otros países de América del Sur”. La idea del Che era organizar un movimiento sin espíritu sectario “para que a él se incorporasen todos los que quisieran luchar por la liberación de Bolivia y demás pueblos sojuzgados por el imperialismo en América Latina” (Castro 1970 16-17). Según Castro, el ejemplo del Che “iluminará las conciencias y presidirá la lucha de los pueblos de América Latina”, de modo que “muchos brazos se tenderán para empuñar las armas y conquistar su definitiva liberación” (Castro 1970, 23).

Ernesto Guevara realizó un tratamiento algo más elaborado que Fidel. Su comprensión de la liberación puede entenderse a partir de una declaración tal vez dicha al pasar: después de consolidada la revolución, “las nuevas generaciones vendrán libres del pecado original” (Guevara 1988, 69). Las nuevas generaciones nacerán libres o liberadas pues lo harán en una sociedad liberada, de hombres nuevos. Precisamente esto es lo que logrará la lucha revolucionaria que no apunta sólo a la toma del poder, sino que, a la transformación del ser humano, por lo que puede hablarse de un modelo de estrategia liberadora.

Guevara se refirió a “los pueblos que luchan por liberarse” (Guevara 1988, 57), o a “la guerra de guerrillas o guerra de liberación” (Guevara 1988, 37) o a “la lucha de liberación contra un opresor externo”. Todas estas expresiones se orientan a señalar un método que debe conducir al comunismo, lo que significa construir una nueva base material a la vez que hacer el hombre nuevo. Y ello quiere decir “ver al hombre liberado de su enajenación” (Guevara 1988, 64-66).

En “El socialismo y el hombre en Cuba”, probablemente su escrito más elaborado en este sentido, que fue una carta al uruguayo Carlos Quijano, y publicado por primera vez en *Marcha* en 1965, Guevara desarrolla un poco más estas ideas. Si la tarea es construir el comunismo o, dicho de otra forma, liberar al hombre de la enajenación, deben emplearse métodos conducentes. Por ejemplo, en la movilización de las masas se debe elegir correctamente el instrumento de movilización: “ese instrumento debe ser de índole moral, fundamentalmente, sin olvidar una correcta utilización del estímulo material” (Guevara 1988, 65). Por este medio el hombre “logrará la total conciencia de su ser social, lo que equivale a su realización plena como criatura humana, rotas las cadenas de su enajenación”. Ello se traducirá, piensa Guevara, en “la reapropiación de su naturaleza a través del trabajo liberado y la expresión de su propia condición humana a través de la cultura y el arte” (Guevara, 1988, 67). A través de esta “participación consciente” las personas saldrán del reino de la necesidad y entrarán al reino de la libertad (Guevara 1988, 71). En este sentido es que su liberación es, por una parte, emancipación respecto a un dominador interno y externo y, por otra, es desalienarse, ser consciente, reapropiarse de la propia naturaleza, realizarse o expresarse.

4.8. Pero la rama con más impacto global y con más duración ha sido la teología de la liberación y, dentro de esta las propuestas de Gustavo Gutiérrez y de Leonardo Boff. Es imposible dudar del impacto y proyecciones que ya desde fines de los 60 tuvo la pedagogía de la liberación de Paulo Freire, pero es claro también que, aunque tuvo contactos con otros planteamientos (I. Illich, H. Cámara) de ningún modo llegó a transformarse en una escuela donde hubiera diversos pensadores identificados y creando un pensamiento. Esto último, en cambio, lo logró la teología de manera clara y creciente. El impacto de la importante obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, desde sus primeras

versiones (la definitiva es de 1971) fue enorme. Cayó en un terreno muy fértil, o mejor dicho, representó un pensamiento que, ya maduro, estaba a punto de manifestarse en diversos lugares: Juan Carlos Scannone, Leonardo Boff, Rubem Alves, Lucio Gera, Enrique Dussel, Ronaldo Muñoz, Ignacio Ellacuría, Hugo Assmann, Segundo Galilea y Samuel Silva Gotay, entre tantos otros. A nivel latinoamericano, puede decirse que el dependentismo, incluyendo dialécticamente al cepalismo, es la escuela que influyó en mayor grado o que más presencia tuvo en la teología de la liberación. En segundo lugar, hay que ubicar la obra de Paulo Freire.

Gustavo Gutiérrez abría su libro con una afirmación que suena a manifiesto: "Este trabajo intenta una reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina" (1990, 61). Este tono no ha sido privativo de Gutiérrez, otros lo han cultivado con mayor empeño: Leonardo Boff o Enrique Dussel son paradigmáticos en este sentido y ello es coherente con el carácter fundante de sus propuestas. Gutiérrez explicitaba el carácter de esta "reflexión" al decir que "nace de la experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre, más humana". Una de las dimensiones de esta actividad es la función crítica respecto a la presencia y actuar del hombre en la historia. El hecho mayor de esta presencia y actuar, es según el teólogo peruano, la lucha por construir una sociedad más justa, donde todos puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino (1990, 62).

La función crítica y afinada en una praxis era parte de lo que constituyó la novedad cualitativa de esta teología. Postulaba Gutiérrez que "la teología de la liberación nos propone una nueva manera de hacer teología". Ello ocurría, pues "como reflexión crítica de la praxis histórica es una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad" (1990, 87). Era importante entonces mostrar cómo se iba constituyendo un movimiento liberador que apuntaba a superar la dependencia y la opresión. Se trata de movimientos de antigua data pero que, según Gutiérrez, se han acelerado y radicalizado luego de la Revolución Cubana (1990, 173). Estos grupos eran mayoritariamente socialistas, aunque, como se ha señalado, con tácticas y estrategias diversas. Gutiérrez, inspirándose en Mariátegui, quería entregar algunos criterios: "No queremos que el

socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida a nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje al socialismo indo-americano" (1990, 174-175). Citaba, además de J. C. Mariátegui, a Paulo Freire, a Ernesto Guevara y a Fidel Castro. Piensa que, precisamente, uno de los grandes peligros que acechan la construcción del socialismo en Latinoamérica es carecer de una teoría sólida y propia.

Ahora bien, para llevar a cabo esa doble iniciativa de crítica-construcción, la reflexión teológica debía ocuparse de las propuestas y los conceptos que se están empleando para pensar y realizar el nuevo proyecto de sociedad. Gutiérrez destacaba que "el término 'desarrollo' no expresaba bien esas aspiraciones profundas; 'liberación' parece en cambio significarlas mejor" (1990, 62). ¿Por qué no sirve "desarrollo"? Porque "a los países pobres no les interesa repetir el modelo de los países ricos, entre otras cosas porque están cada vez más convencidos de que la situación de aquellos es el fruto de la injusticia, de la coerción". Está claro que les interesa superar las limitaciones materiales y la miseria "pero para llegar a un tipo de sociedad que sea más humana" (1990, 90). Por esto es que, según él, liberación es mejor que desarrollo. Liberación es más exacto y englobante a la vez que hace notar que "las personas se transforman conquistando su libertad a lo largo de su existencia y de su historia" (1990, 62). Más explícito en este sentido es cuando responde a la pregunta en torno a qué es liberación. En primer lugar, nos dice que ésta "expresa las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos", a la vez que "subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y a los pueblos opulentos" (1990, 113-114). El concepto "liberación" es correlativo a "dependencia". Es la concepción de la dependencia lo que impulsa a "sacudirse de ella". Concebir la dependencia es también "tomar conciencia de una situación alienante" (1990, 139).

Una rama de la teología de la liberación se realizó como teología de la cautividad. Con una aspiración tan fundacional como la de Gutiérrez fue la obra de Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, quien señalaba al inicio: "La teología de la liberación y del cautiverio ha nacido en un contexto de Tercer Mundo y en el seno de cristianos que se han dado cuenta del régimen de dependencia y opresión en que viven sus pueblos". Estos cristianos "partiendo de un compromiso liberador, intentaron una praxis" que se reflejó en una práctica teórico-teológica distinta a la tradicional". Esta práctica teórico teológica

“tomó el nombre de teología de la liberación” (1978, 5). La nueva teología no es un nuevo campo de reflexión al interior de la disciplina, por el contrario, sería “una manera global de articular praxísticamente en la Iglesia la tarea de la inteligencia de la fe” (1978, 35). Esto, pensaba Boff que constituía una “verdadera revolución metodológica frente a la manera de practicar la teología en los centros metropolitanos” (1978, 38). También como Gutiérrez, Boff destacó que, en tiempos recientes, en la década de los 60, se conoció “la concepción y el parto de la praxis y la idea de liberación”, cosa que “llegó a su culmen en los documentos de Medellín de 1968”. Pero, escrita después del texto del peruano, la obra de Boff tenía en cuenta que a partir del 68 se hicieron sentir profundas reacciones por parte de los mantenedores de la situación vigente y, peor aún, destacaba que “la década de los 70 está siendo marcada en América Latina por el predominio de la ideología de la seguridad nacional”. Esto claramente aludía a las dictaduras que agravaban, o al menos hacían más patentes, las situaciones de dependencia y opresión, situaciones pensables a partir de la noción de “cautividad” o “cautiverio”. Queda entonces poco lugar, decía el brasileño, para la euforia de los 60 “cuando era posible soñar con un despliegue espectacular de la liberación popular”. A mediados de los 70 en cambio, “en una situación general de cautividad”, es preciso “pensar y trabajar de una forma liberadora”. Esta cautividad es producto del sistema capitalista, “engendradora de opresiones y que eventualmente se desdobra en represión”. Pero tal sistema, pensaba Boff, “no constituye la realidad primera”, antes existe un “sentido de vivir y de relacionarse con la naturaleza y con los demás hombres” que se ha dado en Occidente y que sería la base (la causa) del capitalismo (1978, 9-11).

Este contexto es el que hace patente la cautividad. Ello porque en verdad no se trataba de una interdependencia “sino de verdadera dependencia”. (1978, 18). Es precisamente la interpretación de esta situación específica de dependencia, pero comprendida en el marco de una situación más global de cautividad, lo que hace evocar lo opuesto a dependencia y cautividad, que es liberación. El lenguaje de la liberación es una nueva óptica para interpretar la historia. Pensar y actuar en términos de libertad en política, en economía, en pedagogía, en religión, en sociología, en medicina, en psicología, en crítica ideológica, etc., supone “un giro hermenéutico y la entronización de un nuevo estado de conciencia” (1978, 13). Pero, con una

conciencia trágica, casi angustiada, el teólogo de la cautividad constata que, si bien la idea, la teología, los deseos de liberación están creciendo, en América latina, en casi todos los países hay reveses en los intentos de ruptura del sistema (1978, 22). En este estado de conciencia, opresión y represión, Boff reivindicaba que, si bien el ser humano “no puede vivir sin su circunstancia, el hombre acaba siempre levantándose por encima de cualquier circunstancia dada”. No importa mucho las categorías con que se piense o las concepciones filosóficas en que se desenvuelva pues prácticamente todas “convergen en esta experiencia fundamental” y es que “lo específico del hombre es mantener y preservar permanentemente su apertura” (1978, 26-28).

Hacia 1975 eran perceptibles evoluciones y ramificaciones dentro del liberacionismo latinoamericano, expresión de una mutación en el clima eidético de la región. Ello se hizo particularmente nítido en la sensibilidad más que en las ideas, propiamente tales, aunque también en éstas se expresó dicho cambio. Enrique Dussel, prologando un trabajo del puertorriqueño Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, señalaba que el autor estudia históricamente el desarrollo del pensamiento cristiano, sociológico y teológico, desde 1960 hasta 1973 aproximadamente. Subraya el argicano esto de 1973, “porque todavía no se encuentra en esta obra el pathos de la derrota de Allende en Chile” y “no se vislumbra todavía una teología del cautiverio como la que Boff cultivará en Brasil” (Dussel 1989, 13). Por cierto, el pathos a que alude Dussel no se hizo explícito en todos los autores. No todos sintieron simultáneamente ni del mismo modo los golpes autoritarios. El impacto en la sensibilidad, que sería tan importante y decisivo para la renovación del pensamiento, especialmente de la izquierda, se sintió muy amortiguado (y retardado) en algunas partes del continente. Es este el caso del propio Silva Gotay que se desenvolvería en México y que expresa una de las vertientes del liberacionismo teológico. Su trabajo, afirma, Silva Gotay se inspira en el afán de “desarrollar la concepción marxista de la religión para construir una sociología marxista de la religión, que dé cuenta de esta nueva práctica histórica”. Plantea que allí se “sugiere la hipótesis de que de la misma manera que surgió un **cristianismo burgués** de la crisis feudal, para acompañar y legitimar el naciente modo de producción capitalista, puede surgir ahora un **cristianismo proletario** que acompañe el modo socialista de producción” (Silva-Gotay 1989, 17).

Aludiendo también a la cuestión de la revolución, aunque marcando otros énfasis, en El Salvador, Ignacio Ellacuría puso en relieve la relación entre liberación y política, relación mediada por la ética. “El político no es un predicador de moral ni para sí ni para los demás, sino el que busca un orden justo que posibilite la planificación de la historia de un pueblo y en ello la humanización del individuo” (citado en Sánchez Arias 1999, 278). Esta posición se articula con otra anterior sobre “teología de la revolución”, a la que Ellacuría se había referido una década antes argumentando que, tal teología es aquella que “atiende a la actual estructura de pecado y plantea el problema -de la revolución y la violencia- en términos de redención cristiana” (citado en Valdés Valles 1999, 87).

Sin duda las posiciones, al interior de la teología de la liberación se bifurcaron o estallaron en múltiples propuestas. Ello no hizo sino mostrar que ha sido la línea de pensamiento, original de América Latina, que más se ha difundido por el mundo gozando de desarrollos muy variados. Ahora bien, incluso al interior del continente, como se ha dejado ver, se fueron constituyendo posiciones con énfasis harto diferentes en el tiempo y en el espacio. Joseph Comblin, haciendo una suerte de balance o recuento destacaba que, en los años 80, “la religión popular comienza a desaparecer progresivamente como fuerza social y política” y “aparecen nuevos sujetos”. Ello conlleva que “los 80 son la década de la teología indígena, de la teología negra, de la teología femenina”. Piensa Comblin que la teología de la liberación “tiende a asumir esas teologías, aunque ellas no se dejan absorber fácilmente: quieren mantener su autonomía”. Plantea que “ni los negros, ni los indígenas, ni las mujeres se sienten suficientemente bien interpretados por la teología de la liberación”, y “además el mismo tema de la liberación se hace más indefinido” por lo que “está siendo reemplazado por el tema de la vida” (Comblin 1993, 40).

Una buena muestra de lo que destacaba Comblin fue la obra de Ana María Bidegain en cuyo texto, “La mujer en la historia de la teología de la liberación”, reivindicaba que “la mujer-madre latinoamericana, eterna Eva que sigue generando la vida es también siempre como María la primera que comunica la Buena Nueva y así genera en su hijo un sentido para la vida” (Bidegain 1991, 68). Ana María planteaba que “la teología feminista” ha llamado la atención sobre el hecho que se está manteniendo “la situación tradicional de opresión a la mujer” y que “uno de los grandes pecados de la iglesia es que con su discurso y la actitud patriarcal

de la mayoría de sus dirigentes ha sacralizado esta situación” (Bidegain 1991, 69). Sea o no verdadero lo que plantea Comblin, es claro que paulatinamente el liberacionismo o la idea de liberación fue perdiendo su contenido económico clasista para hacerse más cultural y social. De allí su identificación progresiva, eso sí, con la cuestión de la multiculturalidad o la interculturalidad y el derecho a la diferencia.

4.9. Entre los focos más importantes de creatividad en el pensamiento africano de fin de siglo debe considerarse la producción teológica: nuevas publicaciones, encuentros discusiones y polémicas, redes y particularmente nuevas hibridaciones que generaron especies eidéticas antes completamente inexistentes. Los desarrollos teológicos se emparentan con varias disciplinas: las ciencias de la religión, la filosofía, en especial la etno-filosofía, la teoría política y el ensayo. Emparentándose bastante con el quehacer filosófico africano, el mundo de los teólogos es más amplio conectándose con la producción de América Latina y Sajona y algo con el Oriente, además de la producción europea, por cierto.

Uno de los aspectos notorios en la abundante producción teológica africana (teológica africana de la Liberación, del Contexto, del Kairos, de la Reconstrucción) es la proliferación de hibridaciones y ramificaciones en el árbol genealógico. La teología académica africana, por cierto, originalmente de raigambre puramente europea, se abrió a la recepción de elementos provenientes de espacios muy diversos: la teología negra usamericana, la teología latinoamericana de la liberación, las expresiones conceptuales de la religiosidad mestiza africana y como de las religiones autóctonas, especialmente traídas a la discusión académica a través de etnología y la filosofía.

Estas recepciones produjeron una gran fecundidad de nuevas expresiones en la teología africana, especialmente en la región austral en la lucha contra el apartheid. La existencia de la lucha antiapartheid y en el ecosistema intelectual en que se daba esta lucha se produjo la proliferación de especies teológicas nuevas.

En 1977, Allan Boesak publicó su libro *Adiós a la inocencia*, intentando muy explícitamente utilizar las categorías de la teología negra usamericana, asociándola al movimiento del Poder Negro

(Black Power)⁸² y al movimiento de la Conciencia Negra (Black Consciousness) de Sudáfrica. Su propuesta apunta contra los mitos creados para subyugar a los africanos. Asumir esto, para las iglesias cristianas es el adiós a la inocencia (1977, 1-3). En este plano la lucha entre opresores y oprimidos se da entre la preservación de los mitos y la inocencia o la aniquilación de ambos y la asunción de la condición real de la explotación, opresión y discriminación (1977, 5). Esta misma cuestión, argumenta, le lleva a abandonar la ilusión universalista que impregnaba la teología occidental (1977, 6). Haciéndose cargo de la teología negra (James Cone) y del pensamiento político usamericano y sudafricano tanto como de la teología latinoamericana de la liberación (particularmente de la obra de Gustavo Gutiérrez), Boesak plantea la teología negra de la liberación en Sudáfrica como una teología con lo “indígena”, como otros han pretendido conceptualizarla. Su preferencia por lo contextual se afirma en ese tomar en serio el proceso de lucha por la humanidad y la justicia, de secularidad y de tecnología, no atando lo africano a lo inocente tradicional (1977, 13-14).

4.10. Walter Lini, quien fue Primer Ministro luego de la independencia de Vanuatu (Nuevas Hébridas), en los 1980s **planteó la idea de un “socialismo melanesio”, inspirado en el liberacionismo, en el nacionalismo de Papúa y en las ideas de Julius Nyerere**. Lini, que había sido pastor de la Iglesia Presbiteriana y había conocido algo de la teología de la liberación, planteó la idea de un socialismo compatible con las costumbres ancestrales de Melanesia, con la espiritualidad de esos pueblos, que habían enfatizado el bienestar de la comunidad por sobre el individualismo, la propiedad y el trabajo comunal, formulación similar a la del “socialismo ujamaa” del tanzano, Lini pensaba que los preceptos y prácticas de socialismo en Melanesia databan de milenios, mucho antes de que Marx, Engels u otros enunciaran

⁸²**Panteras Negras de Australia** Los movimientos reivindicativos de los afro descendientes generados en El Caribe y USA no tuvieron eco únicamente en África, como es conocido, sino en América Latina, Europa e incluso en Oceanía. Es el caso mencionar la recepción del movimiento Panteras Negras en Australia, que se advierte desde 1968, conduciendo a la fundación de Australian Black Panther Party, a comienzos de los 1970s. En el activismo político de los aborígenes australianos de la época era conocida la obra de autores como F. Fanon, Stokely Carmichael y Malcolm X, entre otros (ver Lothian 2005).

principios similares (Premdas, 1987, 108) y un anticolonialismo emparentado con el de Papúa⁸³. Por otra parte, exaltaba la relación entre el socialismo y los valores cristianos, intentando formular una “vía melanesia”, de modo que el socialismo en vez de ser una revolución consistía en una recuperación de las formas propias de ser.

En el pensamiento de Lini el socialismo melanesio se asociaba con el renacimiento de los valores melanesios y con la integración con otros países del Pacífico. Acorde con líneas compartidas del pensamiento anticolonial, la independencia significaría un “renacimiento melanesio”, un periodo de transformación radical, o cómo decía “un festival del espíritu” puesto que, por más de un siglo, Vanuatu y la región había estado sometida a la penetración europea, y a una cultura acorde con sus intereses, de la cual había que liberarse (Premdas 1987, 120). Los valores melanesios habían sido desafiados por Europa y en parte por la influencia cristiana. La tarea consistía en revivir la identidad para desenvolver una manera propia de ser, de acuerdo a valores y expectativas (Citado por Premdas 1987, 109).

El socialismo y los valores melanesios poseían muchos puntos de encuentro con el cristianismo, cristianismo, socialismo y cultura melanesia compartían valores. En esta línea, debía desenvolverse también una democracia de carácter específico: “La democracia melanesia consiste en decidir básicamente por consenso, después de una discusión larga, sabiendo que la decisión no sólo es aceptada por la mayoría, sino por toda la sociedad. Nuestro concepto de democracia es que una decisión no debe adoptarse únicamente basándose en una posición política, sino con el conocimiento de cada persona y grupo en la sociedad y en las distintas islas. Creemos que la democracia occidental está basada en la existencia de un gran número de personas en la sociedad” (1986).

4.11. Ha habido en diversos lugares del Asia movimientos teológicos (y religiosos) inspirados en el liberacionismo, comprendiendo frecuentemente reivindicaciones identitarias. Una

⁸³**Socialismo y nacionalismo melanesio desde Papúa Nueva Guinea** R. Premdas (1987, 111) ha señalado que entre las fuentes que inspiraron los planteamientos de Walter Lini o de algunas personas claves en su gobierno, deben considerarse el nacionalismo elaborado en el medio intelectual de Papúa, con la idea de “vía melanesia”. De hecho, varias personas que participaron del gobierno de Momis estudiaron en las universidades de Papúa.

expresión del liberacionismo en Asia ha sido el movimiento del Minjung (masas populares, marginados y oprimidos, subalternidad) en Corea del Sur, desde 1980 en adelante con su reivindicación del popularismo, con la democratización y contra el proceso de usamericanización y contra el imperialismo, con expresiones en el arte, en la política y en la producción intelectual e incluso en la teología. Algunos grupos de cristianos han seguido los principios de la teología de la liberación, acudiendo a argumentos teológicos en su lucha por un sistema más democrático. Durante los años sesenta, teólogos coreanos desarrollaron lo que se ha denominado la teología *minjung*. El término *minjung* desafía la definición, pero se podría decir que designa a “un pueblo políticamente oprimido, económicamente pobre, y social y culturalmente alienado, y sin embargo intentando ser el artesano de su propio destino en una forma activa” (ver Berryman 1989). Para la teología-minjung el problema es el sentimiento de “han”, sentimiento causado por la injusticia y la opresión, mezcla de ira, impotencia, resentimiento y frustración. A partir de la masacre de 1980, que generó este sentimiento se inició precisamente el movimiento minjung. El sentimiento “han” puede transformarse en potencial energía o agonía, puede haber reacciones constructivas o destructivas. La teología del minjung ha formado parte de esto movimiento y se ha hecho parte de las narrativas del movimiento respondiendo en ocasiones a través de propuestas de una escatología milenarista (Park 1988).

Otra expresión del liberacionismo teológico asiática ha sido la obra del srilankés Aloysius Pieris quien desde el catolicismo ha cuestionado la oposición entre inculturación y liberación, planteando que las culturas asiáticas, tanto las populares como la altas, ponen a la gente en contacto con las verdades básicas de todas las religiones, cada una en una nueva forma: “el significado y el destino de la existencia humana; limitaciones humanas paralizantes y nuestra infinita capacidad para salir delante de ellas; la liberación tanto humana como cósmica; en resumen, *la lucha por una humanidad plena*”. Toda cultura asiática está construida en torno a un núcleo de salvación “La teología de la liberación asiática está oculta ahí, esperando ser. Según Pieris, las iglesias cristianas asiáticas están atrapadas entre la teología clásica y la teología de la liberación, ambas occidentales. No obstante, Pieris ha planteado que es en el método de la teología de la liberación donde se encuentra la dirección que deben tomar las iglesias asiáticas. Ha insistido en la “primacía de la praxis sobre la teoría” y en la

importancia de encontrar a Dios en la pobreza. Al mismo tiempo, acepta “la opción de los teólogos de la liberación por el socialismo, esto es, por un orden social definido en el que las estructuras opresivas se cambian radicalmente, y hasta en forma violenta, con el objeto de permitir a toda persona ser completamente humana, en el supuesto de que nadie está liberado hasta que lo están todos”. Desde un punto de vista asiático “la religión es la vida misma, más que una función de ella, siendo el ethos absolutamente penetrante de la existencia humana”. Es Occidente el que ha tenido una definición estrecha de religión. Contrariamente a estereotipos sobre religiones no cristianas que “niegan al mundo”, Pieris ha destacado su empuje liberador. Estas religiones no imaginan la realidad última como un “ser personal” y en verdad son meta-teístas, o al menos no teístas. Por lo tanto, el punto de partida para la colaboración no es “hablar de Dios” (teología) sino de liberación (ver Berryman 1989).

4.12. El iraní Ali Shariati pretendía demostrar que el Islám podía contribuir a la acción progresista. Para ello debía identificarse el verdadero mensaje del Islám, profundamente concernido por la liberación, por la libertad, por la igualdad y el espiritualismo y distinguirlo del Islám reaccionario, que cohabitaba y justificaba la opresión política y la explotación económica, ha señalado Ali Rahnama (1994-b, 219-220). Shariati postulaba la necesidad de producir una comunicación entre intelectualidad y masas, para lo que era necesario que la intelectualidad usara lenguaje, símbolos y héroes e incluso la ideología del Islám, que debía ser limpiada de impurezas y transformada desde una ideología introvertida y del quietismo y de la resignación hacia una escuela de pensamiento de la insurgencia y la rebelión. Esto generaría un renacimiento⁸⁴

⁸⁴ **La versión islamizada de la teoría del subdesarrollo periférico** Se ha producido una hibridación entre el pensamiento cepalino-dependentista en diferentes cruces con pensamientos identitarios y religiosos. Hubo un socialismo islámico en Pakistán a comienzos de los 1970s que ya produjo hibridaciones en este sentido. Luego ello se ha ampliado hacia otras formulaciones en el propio mundo islámico y más allá. A este respecto Antoni Segura y Mas ha formulado lo siguiente: La teoría que relaciona desarrollo y subdesarrollo con centro y periferia del sistema económico y político mundial es reinterpretada por la militancia islamista en el sentido de que el subdesarrollo es consecuencia de las relaciones con Occidente y de la imitación-adopción de sus valores culturales y de su sistema político-económico. La solución de todos los males de la modernidad-modernización es el retorno a las raíces del Islám político: la comunidad idealizada de los primeros califas (1994,

islámico (Rahnema 1994-b, 228). De Fanon reconoció que le había enseñado la solidaridad tercermundista y el internacionalismo, el rechazo del modelo de desarrollo europeo y la necesidad para el Tercer Mundo de crear un hombre nuevo basado en una nueva idea y una nueva historia. Shariati tradujo dos obras de Fanon: *Discurso sobre el colonialismo* y *Los condenados de la tierra* (Rahnema 1994-b, 221).

El libro de Shariati puede ubicarse claramente en la línea de la teología islámica de la liberación, aunque él no lo haya concebido en estos términos. Entre otros elementos, deben destacarse el afán por identificar quienes son aquellos que obstaculizan el derecho del pueblo a alcanzar la perfección, señalando a la monarquía y al clero institucionalizado. Acusa al clero de mantener a las masas en oscurantismo e ignorancia. Pone esto en relación con la lucha contra el politeísmo. La monarquía se atribuye cosas que son privativas de Dios poniéndose a su altura, substituyendo a Dios, (Rahnema 1994-b, 231). Su afirmación respecto a que el monoteísmo se opone a la idolatría que comprende la desigualdad que impregna a una sociedad dualista, que no asume cabalmente el monoteísmo, la unicidad de Alá que comprende la indivisibilidad de la humanidad y, en consecuencia, la abolición de toda jerarquía social. La legitimación de la desigualdad se afirma en el multiteísmo y la idolatría, el realismo y el nominalismo, las ontologías sociales tradicionales de las líneas dominantes de pensamiento en Occidente (Heck y Reznik 2007, 4 y 7-8).

Más tarde, se formuló específicamente la idea de una teología islámica de la liberación como discurso y una práctica social que pone en primer plano el mandato coránico de construir una sociedad justa e igualitaria, en la cual la dimensión espiritual del ser humano fuera tenida en cuenta, en oposición tanto a las concepciones reaccionarias del Islám como al neoliberalismo. Frente a la deriva de los movimientos islamistas hacia posturas conservadoras en lo político y en lo moral, la teología islámica de la liberación se asume como recuperación del mensaje revolucionario lanzado por el Profeta contra las oligarquías de su tiempo. Entroncando con el reformismo no reniega de sus vínculos

266). Algo similar se ha producido con el populismo latinoamericano y todavía más con el "popularismo" radical hacia el 2000, donde se ha fundido un discurso teológico-religioso, con el indigenismo y el feminismo post-estructuralista con la herencia de un dependentismo de divulgación, cuya paternidad sus fundadores ciertamente no reconocerían.

con el reformismo musulmán e incluso con los movimientos islamistas, y puede citar a Sayed Qutb o Ali Shariarti para apoyar sus posiciones. La teología islámica de la liberación propone una reforma radical de la *sharia*, que sirva a los desfavorecidos. Propone la reforma de los códigos de familia musulmana, de cara a lograr la plena igualdad de las mujeres y los hombres. Propone también incorporar la cuestión de la justicia económica en los discursos contemporáneos basados en la *sharia*. Esta reforma se inspira en la noción de la Soberanía de Alá, según la cual sólo Alá es nuestro Señor, y por tanto nadie puede ser amo o señor de sus semejantes (Ver Prado 2011).

4.13. Respecto de la filosofía de la liberación, se ha reconocido que las primeras manifestaciones de esta escuela filosófica asoman en el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba, Argentina. En esta nueva tendencia ha sido destacada la presencia de elementos teóricos, así como de inspiraciones provenientes del dependentismo y del marxismo, de los pensadores nacionalistas y anticolonialistas, de la teología y la pedagogía de la liberación y de las declaraciones del episcopado latinoamericano, de los filósofos A. Salazar Bondy y L. Zea y, por cierto, de variadas voces provenientes de la Revolución Cubana como de otros procesos progresistas latinoamericanos de esos años. Estas variadas inspiraciones muestran precisamente cómo se van acumulando las ideas, ideologías, categorías, escuelas para continuar la constitución del liberacionismo.

La filosofía de la liberación, en un comienzo muy afín al pensamiento nacionalista y católico, empalmó, al hacerse eco de los planteamientos de Salazar Bondy, con un pensamiento laico, de inspiración existencialista e incluso marxista, pero sobre todo reconoció la trayectoria del pensamiento latinoamericano, más todavía en la medida que se articuló a la red de la filosofía latinoamericanista de aquellos años, tejida por y en torno a Zea, Francisco Miró Quesada, Arturo Ardao y Abelardo Villegas, entre otros. Horacio Cerutti ha presentado cuatro rasgos que, según su posición, marcaban en 1973 a los seguidores de la filosofía de la liberación: 1- se trata de hacer una auténtica filosofía con valor universal, pero situada en América latina; 2- es menester destruir la situación de dependencia sostenida por un tipo de filosofía justificatoria (academicista); 3- no se trata de inventar una nueva filosofía sino de explicar críticamente las urgencias del pueblo pobre y oprimido; 4- los oprimidos latinoamericanos son los

portadores de la novedad histórica, novedad que es el objeto de pensamiento y de expresión de y por una filosofía de la liberación (Citado por Pérez Zavala 1998, 151).

Unos años antes que la filosofía de la liberación se constituyera como escuela, Salazar Bondy había sentado que “la filosofía tiene que ver con la verdad, pero con la verdad total de existencia racionalmente clarificada, lo que apela a la plena lucidez del hombre, a un esfuerzo total de su capacidad de comprensión, en suma, a algo que no puede menos que responder a lo más propio de su sustancia” (1975, 113). Pero a la vez, había planteado que “los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico”, ello pues “vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos quizás ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual”. Es por esto, pensaba, que en nuestras comunidades prevalecen “la mixtificación y la ficción” (1975, 117). Precisamente dice “un caso muy significativo de esta inautenticidad y este ser carencial es justamente el de la filosofía hispanoamericana”. Por imitativa ha sido “una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen falsa y superficial por remedada del mundo y de la vida”. Ello ha significado que “nuestro hombre ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas” (1975, 118-119). En definitiva, y esta es una de sus tesis más duras, “nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura”. La superación de esta filosofía está ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación (1975, 124).

En las posiciones de Mario C. Casalla, Osvaldo Ardiles, C. Cullen o Enrique Dussel hubo una más o menos explícita aceptación de las formulaciones de Salazar Bondy. Dussel recordaba que el peruano afirmaba que nuestra filosofía no ha sido un pensamiento genuino y original, sino que inauténtico e imitativo. Se pregunta entonces por la posibilidad de una filosofía latinoamericana y responde con Salazar que ésta es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación y opresión, piense dicha opresión, que vaya constituyendo desde dentro de la praxis liberadora, una filosofía ella misma también liberadora. Para llevar a cabo dicha tarea esta filosofía debe comenzar por hacer la crítica de la totalidad como totalidad. Esta

crítica de la totalidad se articulaba por cierto con la crítica del pensar moderno y de su voluntad de dominio. Dussel planteaba (1973, 85-7) que esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia del dominio imperial europeo sobre las colonias, podría ser desmontada en la medida que el oprimido tomara conciencia de esa dialéctica de la dominación que pesa sobre su existencia. Por ello, la filosofía latinoamericana será liberadora en la medida que vaya detectando todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. Una filosofía que repite el discurso europeo “es culpable de adhesión, con vida, pensar y palabras, a una auto-domesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión”. En consecuencia, es el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano, lo que debe constituir el “tema” de esta filosofía. Por esto es un pensar analéctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra (Dussel 1974, 182).

Una perspectiva diferente fue la asumida por Arturo Roig, asociando liberación e historia de las ideas. Si Dussel había logrado identificar en gran medida la filosofía de la liberación con su persona y sus postulados, han existido otros pensadores, como ya se ha visto que, asociándose a esta escuela con diversos grados de adhesión, no han desplegado una obra que insistentemente lo identifique como filósofos de la liberación. Es el caso de Arturo Roig, con una preocupación más ligada a la historia de las ideas y por ello mismo, en cierto modo, más historicista. Para Roig, el asunto de la liberación es inseparable de las propuestas históricas de liberación, por limitadas que hayan sido. Es, en este sentido, relevante el aporte de Juan Bautista Alberdi en torno a una filosofía americana o argentina. Existe allí, dice Roig, una voluntad de ponernos a nosotros mismos como algo valioso. “La postulación de una filosofía americana en Alberdi significó, sin duda, un momento importantísimo del comienzo del filosofar. El ponerse para sí como valioso, incluía todo menos la alienación”. Pero este comienzo sólo se fortalece y se refuerza en la medida que no nos limitamos “a la exigencia de pensar, sino también viendo ese pensar en relación con su circunstancia histórica, y para eso habremos de romper con los márgenes de una lógica pura e introducirnos en el mundo de los filosofemas”. Es clave para Roig salir de los estrictos límites en que la academia, la “normalidad filosófica” (aunque no lo dice él en estos términos) ha restringido el quehacer de la filosofía, por ello es necesario “hacer historia de la

filosofía como historia de las ideas”, en otras palabras, “hacer una historia de la filosofía que sea plenamente consciente de la amplitud de su campo de trabajo”. Sólo así, postula, “alcanzaremos nuestro modo de ponernos conscientemente como valiosos para nosotros mismos”. Se trata, en consecuencia, de que “el pensar sea sincrónico en la medida que surja de un estar puestos para sí plenamente consciente”. Roig acentúa el valor de tal sincronía entre pensamiento y realidad, en la medida que dicha realidad sea asumida como aquella “a partir de la cual el hombre americano afirma su individualidad desde el plano de su universalidad, que le es dialécticamente consustancial”. Sería un proceso inacabado en que las personas en este “ponerse para sí”, que es una tarea permanente, van “sumando de un modo dialéctico los momentos anteriores del para sí, a la vez que inaugurando nuevos campos u horizontes” (citado por Cerutti (1983, 219).

4.14. Con los años y las décadas se fueron produciendo sucesivas mutaciones, como también ampliaciones o proyecciones del liberacionismo. Se ha mostrado cómo el liberacionismo se difundió entre las disciplinas, surgiendo en parte de modo paralelo y como por “generación espontánea”, claro está en un medio favorable, y, en parte, como continuación o expansión de lo ya realizado en otros espacios. Se ha mostrado igualmente como fue expandiéndose en las diversas regiones del continente e incluso hacia fuera. Esto ocurrió de modo más intenso con la teología, pero también con la pedagogía y la filosofía. En los años 80, el liberacionismo se ampliaría todavía más, hacia la psicología con Ignacio Martín-Baró, hacia el derecho con Adolfo Pérez Esquivel y hacia los estudios de género. La producción feminista sobre liberación puede dividirse en dos ramas: una, de raigambre cristiana, articulada a las redes intelectuales de esta escuela y otra laica y no ligada a estas redes. Ya no en el terreno teológico y ni siquiera articulada a estas redes, aunque utilizando la conceptualización, Lucia Guerra-Cunningham ligó liberacionismo y feminismo: “el sector femenino latinoamericano se encuentra aún en un lento proceso de concientización política” (1980, 18). Esta concientización política la dividía en dos sectores: el de quienes compartían las ideas liberales y para quienes “el feminismo es parte de un movimiento general que aspira a la extensión de derechos a todos los grupos minoritarios”, y el de quienes adscribían al radicalismo y que “conciben la liberación de la mujer

como fenómeno fundamental en un proceso revolucionario conducente a una sociedad comunitaria y armónica en la cual la crianza de los hijos constituiría una tarea colectiva" (1980, 20).

Probablemente el mayor mérito del liberacionismo ha sido no sólo hallar un nicho (o varios) donde prosperar sino su capacidad para colonizar numerosos nichos adaptándose a las propias evoluciones de esos escenarios intelectuales en el planeta. El liberacionismo se encuentra presente en los cinco continentes, aunque este trabajo sólo se ocupe de lo latinoamericano y acaso un poco del latinoamericanismo. La reproducción, la adaptación y las hibridaciones del liberacionismo han llevado a la formulación de múltiples voces, mostrando la mayor versatilidad de esta escuela en relación a otras que han surgido entre nosotros como el indigenismo, el cepalismo o el dependentismo. A pesar de su versatilidad, pareciera posible definir el liberacionismo a partir de tres rasgos: el uso del concepto liberación, el reconocimiento de una historia o una trayectoria intelectual donde hay figuras e hitos claves, y la propensión "identitaria" mucho más que "centralitaria".

5. El Asia Oriental.

5.1. Una de las líneas que han venido marcando el pensamiento de la región, desde fines del siglo XIX, ha sido el pan-asiatismo, cuyas propuestas han venido evolucionando. Pero sin duda ello está muy lejos de agotar el pensamiento de la región. Existen varias otras tendencias de pensamiento: se ha presentado poco antes el pensamiento minjung, se presentan a continuación expresiones del marxismo, del ensayismo acerca del carácter, del pensamiento acerca de la modernización y el desarrollo, de la postmodernidad y por cierto del pan-asiatismo también.

Ciertas expresiones del panasiatismo han permanecido vigentes. A fines del periodo estudiado, en 1984 algunos académicos japoneses propusieron un círculo económico asiático. En 1987, algunos economistas japoneses sostuvieron incluso el establecimiento de un círculo económico centrado en torno al mar el Japón. El gobierno sud-coreano en 1987 planteó la idea de un círculo económico del Mar Amarillo. Koo Jong-suh, un académico coreano, propuso una Comunidad de Cooperación de Asia Nord-Oriental. En 1987 también Chen Kuivao, un académico de Hong Kong planteó la necesidad de establecer un Círculo de la Gran China y el mismo año Indonesia sugirió una cooperación

económica triangular entre el ASEAN, Japón y el Pacífico Sur. En 1990 el Primer Ministro de Malasia, el Dr. Mahatir Mohamad propuso un Caucus Económico del Asia Oriental. Singapur ha abogado fuertemente por una zona de libre comercio del ASEAN. El Primer Ministro Goh Chok Tong llamó a la construcción de una Comunidad Económica del ASEAN (He 2004, 106).

5.2. Las discusiones entre la intelectualidad china a fines de los 1950s y comienzos de los 60s no se enmarcarían en la disyuntiva periférica. Merle Goldman presenta la oposición entre lo que llama impropriamente, e inspirándose en la conceptualización usamericana, “liberales” y “radicales”. De hecho, la caracterización que va haciendo de dicha polémica permite hablar más bien de dos perspectivas: una que consideraba todas las dimensiones supeditadas a la lucha político-ideológica, y otra que separaba los ámbitos de la discusión político-ideológica. Varios de los autores que trata entre los liberales, en particular Deng Xiaoping, promovieron más tarde reformas de liberalización económica y ya en ese momento enfatizaban menos la dimensión ideológica, semi-fundamentalista de Mao, respecto a la colectivización de toda la economía, o quienes reivindicaban el sentido común y el pragmatismo contra quienes acentuaban la ideología y la ortodoxia Deng Xiaoping y Liu Chao-qi versus Mao.

Sea como fuera, la discusión entre ser como el centro versus ser nosotros mismos no sería nada relevante y acaso habría una tensión entre la propuesta de seguir la ortodoxia marxista, en su versión pensamiento-Mao, y asumir la realidad cultural, teniendo en cuenta dimensiones de la trayectoria confuciana. Fue este el caso de intelectuales como Feng Youlan y Lui Jie, entre otros, que pretendían encontrar en la tradición china, valores éticos y estéticos relevantes, no únicamente para ciertos tiempos y clases sino para todos los tiempos y todas las clases, plantea Merle Goldman (1981, 51). Feng Youlan, por ejemplo, pretendiendo relativizar las posiciones de la ortodoxia, sostenía que la clase de los nuevos terratenientes tratando de reemplazar la vieja clase dominante, no actuaba inicialmente como una clase más, sino como representante de la mayoría de la sociedad. El concepto confuciano “ren”, (benevolencia, humanidad) no poseía sólo un carácter de clase, sino que envolvía también una ética universal, para todas las clases, porque los terratenientes habían usado este concepto para ganar amplio apoyo (1981, 54). Más amplia fue la revalorización del confucianismo expresada en la conferencia de

historiadores celebrada bajo la supervisión de Zhou Yang en 1962, que se constituyó en una plataforma para una variedad de interpretaciones no marxistas de la historia de China. Una de las interpretaciones más controvertidas fue la del filósofo Liu Jie quien afirmó que la historia china tenía diferentes padrones que la de Occidente. Mientras la lucha de clases podía haber gobernado el desarrollo histórico de Occidente o había gobernado el desarrollo histórico chino y, si Marx y Engels habían formulado esta noción en la época moderna, ésta no podía ser extrapolada impropriamente a los antiguos. Por otra parte, sostenía que el concepto “ren” trascendía la sociedad feudal desde donde procedía (1981, 55). Otros todavía sostuvieron que el confucianismo pavimentó el camino al marxismo-leninismo, por ejemplo, con aquella idea de Confucio respecto a que la práctica genera conocimiento.

Esta misma lejanía de la disyuntiva periférica se expresaría en el pensamiento de Mao Zedong, como en de otros marxistas, en los cuales la disyuntiva periférica tendría una presencia apenas marginal, como es el caso del pensamiento de Lenin, Trotsky y Samir Amin antes de 1990. Ello, sin embargo, no es universalizable al conjunto del pensamiento chino de esos años y mucho menos al pensamiento post-Mao, donde en tendencias anti Mao como en otras que interpretan más favorablemente su legado, la disyuntiva tuvo presencia importante. Más importante en el caso de Mao y su entorno sería la tensión entre política y economía, entre propaganda y administración, entre conciencia y eficiencia. Esto se hace más patente en tensión con el pensamiento post-Mao y particularmente con el de Deng Xiaoping y su entorno.

En coherencia con lo que se viene destacando, debe entenderse, por ejemplo, el texto de Mao “Discursos acerca de problemas de filosofía” de 1964, que sería uno de los que fundamentó la Revolución Cultural, que se comenzaría a desenvolver un poco después. Afirmaba Mao que la filosofía (la buena filosofía) sólo podía hacerse a partir de la lucha de clases y de la correcta ubicación de parte del proletariado y para que ello fuera posible la gente que se dedicaba a la filosofía debía irse a convivir con el campesinado. Pues la filosofía no podía simplemente emerger de los libros. De hecho, el marxismo en el cual convergía el socialismo científico, la filosofía y la economía política eran componentes basados en la sociología y la lucha de clases. Es entonces sólo teniendo como base la lucha de clases que es posible hacer filosofía. Lo primero, lo inicial, es la lucha de clases desde la cual emerge la filosofía. En el campo se puede

establecer contacto con los animales, los cultivos, la tierra y la gente y si se compromete en la lucha de clases, es como estar en la universidad, pues se aprenden muchas cosas. Pasar 5 meses en el campo y 5 meses en las industrias contribuirá a que la gente que estudia filosofía adquiera conocimiento perceptivo. Asumir la importancia del comer, vestirse, habitar y transportarse, cambiará la forma de vida, el conocimiento adquirido y las maneras de concebir el quehacer filosófico (Mao 1964).

5.3. Durante los 1980s, Deng Xiaoping enunció una política de crecimiento para China que justificó en buena parte sobre la base de argumentos ubicados en la disyuntiva periférica. Señalaba en 1982, actualmente estamos aplicando una política económica de apertura al exterior, con el fin de aprovechar, hasta donde sea posible, fondos y tecnologías avanzadas del extranjero en pro de nuestro desarrollo económico. Esta política ha empezado a rendir resultados positivos. Mientras aplicamos la política de apertura al exterior, seguimos persistiendo en el principio de contar principalmente con nuestros propios esfuerzos, principio que siempre reconoció el presidente Mao desde la fundación de la república Popular China. La modernización de nuestro país debe realizarse a partir de nuestra propia realidad. Tanto en la revolución como en la construcción, es necesario conceder importancia al aprendizaje de las experiencias extranjeras y al uso de las mismas como puntos de referencia. Pero copiar las experiencias y trasplantar los moldes de otros países en forma mecánica nunca nos conducirá al éxito. A este respecto hemos tenido no pocas experiencias negativas. Integrar la verdad universal del marxismo con la realidad concreta de nuestro país, seguir nuestro propio camino y construir el socialismo con peculiaridades chinas es la conclusión fundamental que hemos sacado al sintetizar nuestra larga experiencia histórica (Deng 1982, 204-205).

Destacaba Deng la cantidad de humillaciones que históricamente había sufrido China y cómo los extranjeros despreciaban a China. Señalaba que la fundación de la República Popular China era lo que había restaurado la dignidad del país, con lo cual China se había puesto de pie y ningún estado podía esperar tenerla en vasallaje. Por otra parte, ello le había devuelto a China la confianza en sí misma (Chang 1999, 384-385). Ahora bien, para avanzar en la autonomía era necesario el socialismo, de otra manera el país podría volver a transformarse en una dependencia

de otro estado. Deng se oponía a la liberalización burguesa occidental de conceptos como democracia, derechos humanos y libertad, que asociaba con la anárquica democracia de masas de la revolución cultural, y pensaba que esto hundiría nuevamente al país en el caos. La democracia occidental ponía al individuo por sobre el grupo (Chang 1999, 390). Su objetivo era el desarrollo de las fuerzas productivas y la modernización de China y el socialismo era mejor que el capitalismo para esto, lo que además permitía superar las injusticias y corrupciones del capitalismo. El nacionalismo no era suficiente era necesario mostrarle al mundo capacidades tecnológicas e incluso militares como la bomba de hidrógeno y la capacidad de poner satélites en el espacio, expresiones de desarrollo (Chang 1999, 392).

5.4. Zhang Lun, en su libro acerca de la vida intelectual en la China post-Mao, muestra algunas de las discusiones y disyuntivas que se plantearon a la intelectualidad de ese país. Postula que, **desde el fin del período maoísta, la crítica de la Revolución Cultural y del radicalismo en política tiene una fuerte orientación hacia la crítica de la dimensión cultural**, que los 1980s marcaron un quiebre entre dos tipos conceptualización, que el Estado dejó de ser el horizonte de las actividades humanas en tanto que la modernización volvió a ser el objetivo principal de la nación y el concepto dominante en el nuevo discurso del partido, y que la imagen de la modernidad fue nuevamente encarnada por Occidente (2003, 125).

Luego de la muerte de Mao se produjo una “fiebre culturalista”, en el marco de la cual se distinguen tres tendencias, cosa que se ligó a la crítica de la Revolución Cultural (Zhang 2003, 146). La primera es la occidentalista, producida por ciertos liberales radicales que promueven la occidentalización como sinónimo de modernización. Si la civilización moderna nació en Occidente, sus características son universales: hay que inspirarse no sólo en materias de tecnología y producción sino sobre todo en el plano cultural (Zhang 2003, 1247).

A comienzos de los 1980s el neo-marxismo dominaba el campo, pero muy pronto fue sustituido por el liberalismo. Los intelectuales liberales reivindicaron el derecho y la libertad de creación y preconizaron la pluralidad cultural. Éstos se reivindicaron como misioneros de la Ilustración en los medios de comunicación y en los coloquios, y Occidente se transformó casi en la referencia absoluta, volviendo a plantearse la idea de

“occidentalización total” (Zhang 2003, 126). Según algunos, la cultura china ha permanecido como una “cultura feudal” (en lenguaje marxista) en la cual precisamente se podían percibir los orígenes de la Revolución Cultural: culto del jefe, obediencia jerárquica en desmedro de los derechos individuales, etc. Como los intelectuales del 4 de mayo de 1919, los intelectuales liberales no disociaron la modernización del país de la modernización de su cultura. Aquí se plantearon tres posiciones: la “occidentalista”, de ciertos liberales-radicales que preconizaban la occidentalización cultural, donde modernización era casi sinónimo de occidentalización, siendo necesario tomar no sólo cuestiones tecnológicas, sino también aspectos culturales: estado de derecho, democracia, pluralidad cultural (Zhang Lun 2003, 147-149).

El segundo discurso fue el del neo-tradicionalismo, que defendía que el futuro del país dependía de la vuelta de la tradición, pues la herencia no era hándicap sino riqueza. Una modernización madura, (cabal, completa) llegaría a transformar la tradición, preservando la identidad nacional. Para quienes sostenían esta posición, el éxito de los dragones (tigres) asiáticos constituía la prueba que el éxito puede apoyarse sobre la tradición, cosa que no obstó para que, por su parte, quienes proponían la occidentalización vieron en tales éxitos la confirmación de su teoría, es decir que era precisamente la occidentalización aquello que había permitido alcanzar dicha posición (Zhang 2003, 147). Este segundo discurso ha sido compartido por el neo-confucianismo. Ésta tendencia, aparecida en los años 1920s y 1930s con autores como Liang Shu-ming (1893-1988) y Xiong Shili (1885-1968), se desarrolló durante la guerra y después de 1949 en Hong Kong y en Taiwán. Antes de la reforma, el régimen chino ignoraba esta tendencia, pero debido a filósofos como Du Weiming, se asistió al retorno tímido en la China continental, a partir de los 1980s, tratándose de la corriente más sistemática, coherente y compleja, en el sentido del conservadorismo cultural chino actual (Zhang 2003, 148).

El tercer discurso afirmaba la conveniencia de fusionar cultura tradicional y cultura occidental, a fin de asociar armoniosamente lo moderno y lo antiguo. Teniendo cada cultura sus ventajas, la modernización china debía, a la vez explotar los aspectos positivos de la tradición y tomar a la cultura occidental aquello que aquello que se necesita. China no podía modernizarse sin occidentalizarse, pero debía inscribir esta modernización en continuidad con su cultura (Zhang 2003, 149). Estos 3 discursos,

que retoman ciertos esquemas de fines del período de la dinastía Ping y de los años 1920s, reflejan igualmente las 3 grandes corrientes -romanticismo, radicalismo y conservatismo- alrededor de las cuales la China ha pensado la modernidad desde hace más de un siglo. Es en este contexto que las ideas de Toynbee y las de Weber han vuelto a ponerse en el tapete (Zhang 2003, 150).

5.5. En Japón se desarrolló la literatura nihonjinron, que literalmente significa “debates acerca de lo japonés” y que se refiere a la producción acerca de la especificidad del Japón y del carácter nacional, en clave ensayística, y que suele distinguirse de la producción académica sobre la sociedad y la cultura (Yoshiro 1992, 2-3). Renato Ortiz (2003, 33) ha señalado que la literatura nihonjinron consiste en un conjunto de textos, novelas, poesías, análisis socio-lógicos, escritos de *marketing* cuya preocupación central de este tipo de trabajo gira en torno a la cuestión social y a la identidad nacional. Ha destacado igualmente que esta producción se modificó después de la derrota de la II Guerra Mundial. Debido a que ya no existían condiciones efectivas para la diseminación de un pensamiento expansionista, las explicaciones anteriores perdieron consistencia. Importaba ahora comprender el país en su esencia, desvinculándolo de la aventura imperialista. Las nuevas interpretaciones ganaron, por otra parte, ‘cientificidad’, y la influencia alemana resultó suplantada por los análisis elaborados en las universidades (us)americanas. En el flujo hacia la recuperación de una identidad nacional, el culturalismo surgió como un artefacto conceptual importante (Ortiz 2003, 41).

Al referirse al momento de post-guerra Paul Akamatsu afirmaba que “el surgimiento de los nihonjinron durante ese período de desánimo puede considerarse como la recuperación de la conciencia nacional. Si es imposible fechar el primer nihonjinron, es razonable atribuir un papel determinante a la difusión de la obra de Ruth Benedict: *El crisantemo y la espada*, traducida en 1948 al japonés”. Puede parecer raro que un texto elaborado por una extranjera llegara a sobresalir entre los estudios sobre la conciencia nacional. Pero Akamatsu, comenta Ortiz, completaba su razonamiento: “La búsqueda de un patrón cultural sedujo a los jóvenes japoneses, y despertó las ideas que ese tipo de estudio debería ser realizado por los propios japoneses” (citado por Ortiz 2003, 41-42).

La reflexión sobre la particularidad japonesa se realizó frecuentemente por relación a una imagen de Occidente y, si se

trataba de tiempos pasados, por relación a China, afirmando lo japonés, por lo que se ha afirmado que el nihonjinron es un pilar importante en el nacionalismo cultural del Japón de las últimas décadas del XX, aunque no todas las personas hayan concebido este nacionalismo como positivo y claramente no se pueda imaginar esta producción simplemente como de reivindicación nacionalista japonesa como oposición a Occidente (Yoshiro 1992, 36-37).

6. Eurasia y Europa Oriental: Neo-eurasismo, nacionalismo y marxismo.

6.1. Sin duda la disyuntiva periférica se ha continuado manifestando en el pensamiento ruso, durante la segunda mitad del siglo XX. La expresión de la disyuntiva periférica en términos de eslavofilismo / occidentalismo se expresó principalmente, dentro de la intelectualidad de procedencia más bien eslava, ello tanto entre quienes residían al interior de las fronteras como quienes lo hacían fuera de éstas. Para entender la disyuntiva occidentalismo / eslavismo en sus justas dimensiones, no debe olvidarse que tanto en el imperio zarista, como en la URSS e incluso después, ha existido en Rusia una intelectualidad que no se ha asumido como eslava y que ni siquiera siempre se ha expresado en ruso y por ello ha pensado la disyuntiva periférica en otros términos: ser tártaros/ ser rusos, eslavismo-europeo/ turanismo-oriental, religión conquistadora/ religión del conquistado. Lo que postulaba y testimoniaba Berdiaev acerca de la importancia de la tensión entre eslavofilia y occidentalismo para la historia rusa de las ideas, fue refrendado en a mediados del siglo XX por varios autores y movimientos eidéticos.

Raymond McNally (1966, 91) ha sostenido que la polémica entre Chaadaev y Jomiakov o entre europeístas y eslavistas permanecía vigente, aunque con otros conceptos, en el marco del marxismo-leninismo de los 1950s y 1960s y que entonces la polémica se planteaba en los términos siguientes: si Rusia debía adaptar los valores éticos europeos y finalmente integrarse dentro de la comunidad cultural europea o bien debía realizar algún sistema social y ético propio, fuera de todo destino común europeo. Entre la Revolución y el ascenso de Stalin la ideología paneslavista fue ampliamente rechazada por el régimen soviético, pero luego del ascenso del nazismo en Alemania el paneslavismo

fue revivido y fue muy prominente durante la Segunda Guerra Mundial.

Una expresión de la pervivencia de la disyuntiva fue el nacionalismo neo-estalinista, por ejemplo. Raquel Sánchez García (1999, 312) se ocupó de este moviendo intelectual que apareció frente al posible reformismo, y como reacción al XX Congreso del Partido en 1956. Allí “nació un nacionalismo neo-estalinista que era en realidad una versión rusa del fascismo. Los principales integrantes de este grupo eran A. Fetisov, M. Antonov, V. Bykov y O. Simirnov. Por supuesto, se oponían al reformismo de Khrushchov, pero posteriormente tampoco aceptaron a Brezhnev, al considerarlo demasiado débil. Estuvieron vinculados al periódico *La Palabra de la Nación*, que acusaba a los políticos liberales de ser los culpables de la destrucción de la vitalidad y de la pureza de la raza rusa. Abogaban por una Rusia unida bajo la égida de la Iglesia Ortodoxa. Para A. Fetisov, los judíos han sido los responsables del caos de la civilización y dada esta situación, afirmaba este neo-estalinista, los regímenes de Stalin y Hitler no sólo han sido deseables, sino históricamente inevitables. La restauración de la sociedad campesina y tradicional en la Rusia europea era su objetivo, además de la transferencia de la industria a Siberia”.

Las ideas de este grupo encontraron eco en Gennady Shimanov, un extremista que comenzó a darse a conocer en el Moscú de la década de los setenta. Bebió directamente del pensamiento de A. Fetisov, el fascista neo-estalinista. Shimanov detestaba el Movimiento de Derechos Humanos, la democracia y la economía de mercado. Realizó un curioso análisis del paradójico papel que, según él, ha realizado el PCUS en la historia de Rusia. El Partido Comunista, afirmaba Shimanov, había logrado apartar a Rusia del capitalismo y la comercialización, pero, por otro lado, debía abandonar el marxismo-leninismo para unirse a las masas a través de la Iglesia Ortodoxa. La esencia del pueblo ruso estaba en la ortodoxia religiosa, no en el marxismo-leninismo, y había salido revitalizada tras los sufrimientos del período estalinista. Shimanov reclamaba también el mantenimiento del imperio soviético, para que Rusia pudiera desempeñar su misión en el mundo (Sánchez García 1999, 317).

Fue igualmente el caso de la Unión Social Cristiana Rusa. Según Raquel Sánchez-García (1999, 315), la obra de Berdiaev *La idea rusa*, tuvo una gran influencia en el surgimiento de movimientos como la Unión Social Cristiana Rusa para la

Liberación del Pueblo, fundada en 1964 por Igor Ogurtsov, que contaba con E. Vadim como ideólogo y M. Sado como organizador. La Unión afirmaba que el comunismo había desfavorecido los intereses nacionales de Rusia, destruyendo su esencia. Planteaba una vuelta a los valores socialcristianos de la familia y de la propiedad privada, una sociedad regida por un Consejo Supremo y una Asamblea Popular elegidos por el pueblo. Hablaban en sus escritos de la Gran Rusia y de la existencia de una hermandad entre las naciones eslavas.

6.2. La ideología nacionalista que apareció en los 1970s creciendo rápidamente, desarrollándose más en la última década del siglo. Sus intelectuales procedentes de diversas disciplinas y quehaceres han pretendido crear una filosofía del espíritu nacional. Han reconocido como antecedentes a los eslavófilos del XIX y a los eurasitas de los 1920s y autores europeos tradicionalistas como René Guénon (1886-1951) y Julius Evola (1898-1974). En esta línea se ubican Aleksandr Solzhenitsyn y Lev Gumilev (1912-1992). En las últimas décadas del siglo A. Solzhenitsyn planteó un programa para la regeneración de Rusia de carácter netamente conservador y donde la disyuntiva periférica es muy notoria. Four quite striking characteristics appear in Solzhenitsyn's political writings as a consequence of his Russian nationalism. Sus ataques a Occidente en lo político, económico y cultural y su insistencia en culpar a Occidente de todas las tragedias de Rusia, señalando a la vez que el sistema comunista no tenía fuentes o raíces en la historia de Rusia (Ver Rowley 1997, 328-329).

Ha planteado también que Occidente está al borde del colapso y sumido en una profunda crisis, que se debe al error en que está fundado el pensamiento occidental en los tiempos modernos, que nació en el Renacimiento y prevalece desde la Ilustración. Este pensamiento es el "humanismo racionalista" o la "autonomía humanista" que pretende la autonomía humana respecto a una fuerza superior, insistiendo en una mirada antropocéntrica y no teo-céntrica (Confino 1991, 612). Desde el Renacimiento, y en Rusia desde Pedro el Grande, se ha perdido el concepto de entidad suprema, poniendo las esperanzas en la política y en las reformas sociales, dejando de lado la vida espiritual (Confino 1991, 614). No menos conservadora es su interpretación de la democracia y de las elecciones como una farsa, porque la verdad no puede ser determinada por votaciones, y la

necesidad de afirmar la organización política en la comuna campesina, donde se llegaba al consenso por persuasión mutua (Confino 1991, 615-616). No es entonces raro que todos los males de una Rusia que ha tomado tanto error desde Occidente, vengan del mismo Occidente, que los sufrimientos y esclavitud que padece bajo el dominio comunista (Confino 1991, 620).

Nicholas Riasanovsky (1923-2011), descendiente de rusos expatriados en Harbín y profesor en USA, pensaba que Eurasia constituía un mundo en sí mismo, económicamente autosuficiente y gobernado desde Moscú. Como tantos otros intelectuales rusos y de la periferia, planteaba que su región estaba destinada a redimir a la humanidad debido a las cualidades especiales de la religión Ortodoxa, modelo para la humanidad y antídoto ante la cultura europea. Pero no se trataba, según él, de una oposición entre un imperio y otro, sino entre una cultura occidental y la cultura eurásica, radicalmente no imperial, donde confluían orgánica y sinfónicamente variados pueblos (Kotkin 2007, 3).

Por otra parte, el neo-eurasismo de Lev Gumilev volvió a poner en la discusión la condición euro-asiática de la URSS en el período post Stalin y más adelante. Autor de varios libros acerca de la historia y etnografía de Eurasia y acerca de las interacciones entre las tribus turcas y eslavas, en las estepas del sur de Rusia y de Mongolia. Veía a Rusia como una civilización específica, pero acentuando los componentes asiáticos no los europeos. Si para gran parte de la intelectualidad rusa la historia del país se jugaba en oposición a la "horda tártara-mongol", Gumilev ponía el acento en las interacciones de turcos y eslavos como cohabitantes de Eurasia (Epstein 1994, 6-7). Gumilev sostuvo teorías anti-occidentales, anti-liberales, anti-católicas, anti-semíticas. Entendía las olas de migrantes nómades como expresiones de energía, donde lo cósmico, lo telúrico y lo vital se unían. Gumilev, consideraba a Rusia un "súper-etnos", destacando también las "etnosis" de turcos y mongoles (Kotkin 2007, 4).

6.3. Rumania continuó siendo un caso privilegiado para estudiar las expresiones de la disyuntiva periférica. Durante el período de la Guerra Fría, se desarrolló por ejemplo el protocronismo, un identitarismo cultural afirmado en una interpretación histórica que ubicaba a los dacios como antecedente varios elementos de la cultura romana y europea.

En el protocronismo elaborado por el Estado rumano confluyeron numerosos elementos de diversas procedencias:

antecedentes del siglo XIX elaborados por Bogdan Hasdeu, otro de procedencia fascista originado por, el ex Guardia de Hierro, Iosif Constantin Dragan y todavía el protocronismo propiamente tal de Edgar Papu, que acentuaba la anterioridad de ciertos logros rumanos ante los occidentales. A esto se unió la interpretación monoteísta del culto zalmoxis, realizada en trabajos de Mircea Eliade, como también ideas de procedencia popularista y marxista de Ceacescu. Estas últimas pusieron en relieve los levantamientos dacios contra el Imperio Romano y la capacidad de este pueblo de darse un estado, capaz de afirmar lo propio y rechazar las influencias extranjeras.

Durante los 1970s, Edgar Papu planteó las ideas más fuertes del protocronismo propiamente dicho con las cuales pretendía probar que corrientes como en surrealismo y en dadaísmo entre otras habían tenido expresiones en Rumania antes de su aparición en Occidente. No pretendía Papu que las expresiones rumanas hubieran sido la fuente de las occidentales sino únicamente su antecedencia. Planteó también que Rumania, padeciendo una fuerte obsesión por imitar a Occidente, no era capaz de valorizar siquiera aquellos elementos que ella misma había originado, cosa que mantenía esta situación de minusvalía. Pensaba que Rumania no debía verse como parte de la periferia sino como una gran cultura enclavada en el cruce de las mayores civilizaciones, receptiva de grandes corrientes y capaz de nuevas síntesis (Ver Verdery 1991, 174-175).

6.4. Continuaron apareciendo tesis neo-eslavófilas en las cuales la oposición eslavofilia/occidentalismo (o europeísmo) seguían manifestándose, como se ha visto, junto a expresiones eurasitas, nacionalista y otras que destacaban elementos culturalistas y etnicistas, donde frecuentemente se acentuaban dimensiones irracionales e identitarias de variados pelajes. Pero también tendencias liberales, individualistas y anti-socialistas.

Una expresión de esto es la obra de Igor Shafarevich: *El socialismo como fenómeno de la historia mundial* (1977). En este trabajo Shafarevich trató el socialismo como un fenómeno recurrente en la historia y no como producto de las luchas sociales y del pensamiento del siglo XIX. Destaca expresiones en el antiguo Egipto y en Mesopotamia. Destacaba que si el socialismo aparecía como una ideología que apuntaba a construir el futuro en realidad se trataba de un intento regresivo por reconstituir la comunidad primitiva. Esta posición ha aparecido de manera recurrente como

reacción ante la individuación psicológica y a la privatización económica. Las diversas expresiones del socialismo, sea en el caso de las misiones jesuitas del Paraguay, de Tomás Moro o del bolchevismo es la supresión de la individualidad, la propiedad privada y la familia en orden a promover la negación de las diferencias sociales. Articula socialismo a instinto de muerte o lo que llama el pesimismo, la auto-destrucción y la nada. Individualidad versus socialismo, el socialismo interrumpiendo el normal desenvolvimiento (Epstein 2006, 187). Destaca el hecho que numerosos intelectuales occidentales, tales como J. P. Sartre o M. Heidegger, quienes resaltaban la presencia de la nada, fueron proclives al socialismo en su forma nacionalista o marxista (Epstein 2006, 188).

7. Ciencias económico-sociales en América Latina-Caribe.

7.1. El concepto "desarrollo" fue probablemente el más expresivo del pensamiento en América Latina, durante la segunda mitad del siglo. Su aparición y su rápida instalación en el escenario, articulada a la creación de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), ha sido tan marcante, que puede afirmarse que divide el pensamiento del siglo en dos partes. Por cierto, existen otros grandes conceptos: modernización, identidad, revolución, democracia, integración, dependencia, nacionalismo. Todos éstos sirven tanto para interrogar a la realidad como para proponer modelos alternativos. Ninguno sin embargo se ha extendido tanto, en el tiempo y en el espectro ideológico y disciplinario, como desarrollo. Pero este tema-concepto trasciende el ámbito económico hacia el pensamiento político obviamente, al ensayo y también a las humanidades.

Al interior del pensamiento latinoamericano fue Raúl Prebisch quien ha sido más claramente identificado con las ideas sobre el desarrollo en los años 50. El trabajo de Prebisch estuvo destinado a combatir algunas de las ideas más caras a la ciencia económica, clásica y neoclásica, especialmente aquellas referentes al papel del comercio internacional. En ese esquema, el comercio internacional, afirmándose en las ventajas comparativas tanto como en la diversificación y en la especialización de las economías, contribuiría al crecimiento de las economías nacionales como a la igualdad entre las naciones (Cardoso 1977, 9-10). Prebisch, por su parte, destacó que al menos dadas ciertas condiciones el comercio internacional podía no fomentar ni el crecimiento ni la igualdad de

ciertas naciones: las periféricas. Prebisch se ha encargado de distinguir en la evolución de sus ideas sobre el desarrollo cinco etapas, correspondiendo la segunda y la tercera a los largos años 50. Recuerda: "en la formación de mi punto de vista mencioné desde el principio el papel del progreso técnico", en especial "la cuestión de la difusión internacional del progreso técnico y la distribución de sus frutos", esto se hacía particularmente relevante si servía para comprender aquello que revelaban los datos empíricos a saber: "una desigualdad considerable entre los productores y exportadores de bienes manufacturados, por una parte, y los productores de bienes primarios, por lo otra". Señala Prebisch que trató de entender las causas y la dinámica de esta desigualdad para lo cual estudió algunas de sus manifestaciones "tales como la disparidad de la elasticidad de la demanda de importaciones entre Centro y Periferia y la tendencia hacia el deterioro de las condiciones del intercambio". Estas manifestaciones "podrían ser contrarrestadas por la industrialización y otras medidas de política económica" (1996, 772-773). Para decirlo en otras palabras: "la política de desarrollo que propuse se orientaba hacia el establecimiento de un nuevo patrón de desarrollo que permitiera superar las limitaciones del patrón anterior; esta nueva forma de desarrollo tendría como objetivo principal la industrialización"⁸⁵. Desde este punto de vista

⁸⁵**Penetración e hibridación de las teorías del desarrollo** El concepto, el tema, el problema, el desafío del desarrollo se hizo presente en numerosas escuelas y tendencias emparentándose o revistiéndose de significaciones diversas. Las ideas sobre desarrollo, e incluso el mismo concepto de "desarrollo" se hibridó como ha ocurrido con pocos conceptos en el pensamiento político y económico latinoamericano. Algo parecido ocurrió a fines de siglo XIX con la idea de progreso. Es de notar que hacia 1950, corrientes, partidos, y personalidades importantes acogieron el concepto de desarrollo, integrándolo al acervo que manejaban, modificando parcialmente sus planteamientos anteriores. Esto fue particularmente nítido en el social cristianismo, que sobrepasó una concepción moralista, conservadora y a veces con parentescos fascistas, hacia el desarrollismo. Ejemplos de esto son Eduardo Frei M. o, en menor medida, Rafael Caldera y sus respectivos partidos⁸⁵. No es menos destacable la hibridación que se produjo entre las ideas del desarrollo y las de los herederos de Lázaro Cárdenas, Getulio Vargas o Juan Domingo Perón durante los 50 y los 60. Por otra parte, veteranos líderes del socialismo o del liberalismo social como Víctor R. Haya de la Torre, Carlos Quijano, Salvador Allende o José Figueres y sus seguidores sufrieron parecidos impactos. Es precisamente esta hibridación la que permitió patentizar los cambios (aunque también las supervivencias) en la historia de nuestro pensamiento a mediados del siglo XX. El giro modernizador-centralitario que tenía sus avanzadas en las ciencias económico-

fue criticada "la insistencia de los centros en la idea obsoleta de la división internacional del trabajo" y propuesta la necesidad de una política, de parte de los gobiernos, de "racionalidad y visión", así como inversión en infraestructura para acelerar el crecimiento económico, lo que indicaba la necesidad de la planeación (1996, 776 y 778).

7.2. En Brasil, las ciencias económico-sociales, con su paradigma modernizador sintetizado en el concepto "desarrollo", debieron actuar en tres dimensiones, al menos. Una se refiere al combate que debieron dar con las antiguas ideas liberales que se oponían a varios de los componentes del proyecto del desarrollo: planificación, industrialización, acción del Estado o reservas ante el capital internacional o extranjero. La segunda se refiere al método de asociarse o injertarse en corrientes existentes, "aprovechando su dinámica y, por cierto, sufriendo también embates y modificaciones, cosa que ocurrió con la línea de ideas que proviniendo del nacionalismo o del integralismo se había ido laicizando, aunque permanecía muy marcada por elementos ideológicos, filosóficos o ensayísticos. Ejemplos de las líneas surgidas en el seno del Instituto Superior de Estudios Brasileños o de las figuras como Josué de Castro de enorme repercusión en la época. La tercera es la más autónoma o independiente y se refiere a la instalación en instituciones como el Consejo Latinoamericano de Pesquisa en Ciencias Sociales (CLAPCS) o en la Universidad de Sao Paulo donde se produjo un desenvolvimiento más "puro", con niveles menores de hibridaciones y sin las exigencias de responder demasiado pronto a los requerimientos políticos. Sin duda en todo esto podrían realizarse matices mayores, distinguiendo las estrategias del cepalismo, las de la sociología y las de otros sub-sectores, incluso en el caso brasileño.

La primera estrategia consistió en enfrentarse, combatiendo o neutralizando, a posiciones como la del influyente Eugenio Gudín, líder entre los que abogaban por las posiciones "clásicas" en economía. Gudín había ya combatido contra Roberto Simonsen, quien desde varios puntos de vista puede considerarse como un antecedente del cepalismo, especialmente por sus propuestas industrializadoras y planificadoras. La segunda estrategia, no

sociales, con las ideas de desarrollo, industrialización, modernización y cambio social, impregnó, modificó o trastornó ideologías que habían tenido sellos identitarios y/o conservadores.

necesariamente planificada o consciente, consistió en asociarse, injertarse o aprovechar un ambiente preparado por ideas anteriores o simultáneas provenientes de otras fuentes. Un caso importante, en este sentido, fue el del geógrafo y ecólogo Josué de Castro, cuya prolífica obra sobre las condiciones sociales y alimentarias del pueblo brasileño tuvo enorme repercusión en la época. Su obra más conocida, *Geografía del hambre*, combinó métodos y técnicas de investigación con consideraciones ideológicas emparentadas a paradigmas considerados obsoletos en el ámbito de las ciencias económico-sociales, como “alma de la raza”.

Pensaba que existía “una conspiración del silencio” contra el hambre y que ello se explica por el “alma misma de nuestra cultura”, pues “son los intereses y prejuicios de orden moral y de orden político y económico de nuestra llamada civilización occidental los que han hecho del hambre un tema prohibido” (1950, 14). En la tradición de los ensayistas sobre el carácter, afirma que esto lleva a que América no se diera cuenta de la subnutrición y del hambre. De hecho, “América vivía como ilustre desconocida, más preocupada por las cosas de otros continentes, y principalmente de la fascinadora Europa, que por sus propios problemas” (1950, 35). De espaldas a su propia realidad, América cae en una suerte de círculo vicioso, pues el “hambre corroe el alma de la raza, la fibra de sus *pioneers* luchadores quitándoles toda iniciativa, arrojándolos a la apatía y al conformismo chino o a la explosión desordenada de rebeldías improductivas, verdaderas crisis de nervios de poblaciones neurasténicas y privadas de vitaminas” (1950, 266). Ahora bien, si el problema estaba puesto sólo parcialmente al modo que emplearían los científicos económico-sociales, muchas de las propuestas de solución de Josué de Castro empalman con el paradigma centralitario del desarrollo. Modernizar, racionalizar, planificar y reformar parecen las claves de su mensaje, claves muy similares a las de los científicos económico-sociales de la época, salvo en la medida que de Castro alude a factores ecológicos a los que aquellos serían totalmente insensibles al menos por 20 o 30 años todavía.

Respecto a los orígenes del paradigma desarrollo/subdesarrollo, parece haber consenso, y Celso Furtado lo destacó en diversas oportunidades, que antes de la II Guerra Mundial los grandes economistas no se habían ocupado del desarrollo propiamente tal (como diferente del crecimiento) ni mucho menos del subdesarrollo. Furtado armó su discurso con una

preocupación teórica muy fuerte: discutir un concepto o un paradigma y elaborar una teoría capaz de interpretar una realidad en sus elementos específicos, apostando a constituir un campo que estaría conformado por los estudios sobre el subdesarrollo, intentando hacerles un espacio en la ciencia económica, para lo cual necesita demostrar que tanto los estudios sobre el asunto como el espacio no tenían entidad. Destacó Furtado en su "Introducción" a *Desarrollo y subdesarrollo*, escrita en 1961, que la obra reúne una serie de estudios realizados durante un período de casi 10 años y que su unidad precisamente se debe a que "todo ese tiempo el trabajo del autor persiguió un mismo objetivo: encontrar caminos de acceso a la comprensión de los problemas específicos del subdesarrollo económico" y esto porque cuando el autor comenzó, hace más de diez años atrás, a interesarse por el subdesarrollo "la ciencia económica enseñada en las universidades, tanto de Europa como de los Estados Unidos, difícilmente ofrecía punto de partida alguno para abordar la materia" (Furtado 1973, 5). Presentó sus propias ideas como respuesta a esa carencia, aunque sin pretender que su pensamiento, que calificaba de "pensamiento económico autónomo y creador en el mundo subdesarrollado", hubiera nacido por generación espontánea: "el marxismo fomentó una actitud crítica y de desacuerdo; la economía clásica sirvió para imponer una disciplina metodológica, sin la cual se produce la desviación hacia el dogmatismo, y la eclosión keynesiana favoreció la mejor comprensión del papel del Estado en el plano económico, abriendo nuevas perspectivas al proceso de reforma social" (1973, 7).

En este esquema de una teoría del subdesarrollo, Furtado apuntó a una serie de aspectos particulares: por ejemplo, definiendo las "estructuras subdesarrolladas" como aquellas que están conformadas por sectores o departamentos dotados de comportamientos específicos, pues las estructuras subdesarrolladas son desarticuladas y heterogéneas, y no reaccionan ni se ajustan con la misma fluidez con que lo hacen las desarrolladas; definiendo también las "economías híbridas" en las que el núcleo capitalista pasaba a coexistir con una "estructura arcaica"; elaborando, en términos "positivos", los primeros modelos del subdesarrollo, destacando para Brasil la función dinamizadora de la demanda externa; deteniéndose igualmente en las etapas o en los diversos "grados" de subdesarrollo, así como en su transformación (1973, 191). Furtado, cuya empresa intelectual por esta época es inseparable de Prebisch, insistió en la idea de una

ruptura teórica respecto a la economía clásica o neoclásica o, para decirlo de otra manera, respecto de la ciencia económica generada en los países centrales. Desde esta perspectiva, se transformó en uno de los más esforzados en constituir un pensamiento latinoamericano (o tercer-mundista) para entender los propios fenómenos y alcanzar formas de superación. Y Furtado lee a Prebisch de esta misma forma, piensa que desde el punto de vista teórico su "mayor aporte fue la idea de una ruptura estructural de la economía internacional, causada por la lenta difusión del progreso técnico y mantenida por el sistema de división internacional del trabajo establecida al comienzo de la revolución industrial" (Furtado 1993, 52).

7.3. Sin contacto directo con el cepalismo, e incluso antes, Arthur Lewis, oriundo de Santa Lucía y Nobel de Economía en 1979, se ocupó de algunas dimensiones económicas peculiares del Caribe y de otras regiones del Tercer Mundo, como la dualidad económica, industrialización exógena e invitación. Distinguió al interior de las sociedades caribeñas o coloniales dos tipos de economía: una tecnificada y ligada al mercado internacional y otra de subsistencia, con menores tasas de crecimiento, con menos ingreso y capital. Con uno de estos tipos funcionaría de manera separada, salvo en que el segundo provee ilimitada mano de obra al primero (Laclau 1986, 16). El diagnóstico de Lewis consiste en que esta situación dificulta el crecimiento de las economías en los países pobres. El desarrollo no es posible de manera endógena debiendo, por tanto, traerse desde fuera algunos elementos claves para posibilitarlo o para impulsarlo. De ese modo, su propuesta industrializadora tiene como presupuesto que hay que romper con el razonamiento liberal de las autoridades coloniales inglesas. Éstas, según el criterio de *laissez faire* estiman innecesaria cualquier iniciativa para promover la industrialización ya que de ser "racional" surgiría "espontáneamente". La propuesta de Lewis es que la industrialización es necesaria y que no se produce espontáneamente porque faltan condiciones tales como capital, iniciativa empresarial y relaciones de mercado, factores que no pueden ser proporcionados localmente. Para salvar esta dificultad, esta carencia, propone atraer capital o "invitar" al capital extranjero, mediante una serie de medidas como la exoneración de impuestos, el otorgamiento de derechos monopólicos temporales, las provisiones infraestructurales, entre otras. Para llevar a cabo

este proceso propone la creación de una corporación para el desarrollo industrial (Sankatsing 1990, 87ss).

Dicha propuesta de “industrialización por invitación” o de “desarrollo por invitación” se articula sin duda con la idea de planeación, que Lewis considera tan importante como difícil en los países atrasados. Ésta exige un gobierno fuerte, competente y honesto, debiendo estar libre de todo reproche de corrupción. Este tipo de gobierno, sostiene “es justamente lo que ningún país atrasado posee” (1957, 136-7). La planeación tiene que ver con la producción y los servicios, pero los gobiernos “no pueden desarrollar sus propios servicios a menos que puedan hallar dinero para pagarlos, y no pueden recibir todo el dinero que necesitan porque la gente es demasiado pobre”. En consecuencia, estos gobiernos “se ven obligados a preocuparse por medidas tendientes a incrementar los ingresos nacionales”. En dicha tarea topan con “lo esencial del problema (que) es generalmente un sistema de agricultura atrasado”, por lo cual esos países deben pasar por una “revolución agraria al final de la cual encontrarán alguna forma de agricultura en gran escala” (1957, 138-9). Ahora bien, muchas cosas “que pueden dejarse a los empresarios en los países progresivos” en los atrasados las tiene que hacer el gobierno. Entre estas cosas Lewis enumera: “establecer centros industriales, llevar a cabo una revolución agraria, controlar más estrictamente los cambios exteriores y, por añadidura, iniciar una gran cantidad de servicios públicos y de legislación económica corriente” (1957, 144).

7.4. Simultáneamente, esta escuela de pensamiento sobre el desarrollo dio lugar a posiciones críticas que, emergiendo desde su seno, se separaron (relativamente) más tarde, como **el dependentismo, que recogiendo elementos del cepalismo los radicalizó produciendo un pensamiento diferenciado**. Las críticas al cepalismo no sólo vinieron desde la izquierda. En la derecha se fortaleció una posición liberal anti-intervencionista, que poco a poco iría dando pie al pensamiento neoliberal, campante a fines de los años 70 y durante los 80. Tanto por el énfasis en la planificación o en el intervencionismo estatal, como por considerar que los problemas de América Latina provenían más que de sus propias deficiencias, de las acciones de las grandes potencias a nivel mundial, diversos autores cuestionaron las propuestas de la CEPAL, constituyéndose en antecedentes del pensamiento neoliberal: Eugenio Gudín, Fernando de Oliveira Campos, entre otros.

El dependentismo se construyó sobre todo estableciendo contrastes, precisiones, reformulaciones y críticas a lo que habían realizado las teorías del desarrollo⁸⁶, principalmente la cepalina. Pero tal construcción se realiza también marcando un énfasis distinto: el dependentismo es más teórico, el cepalismo más práctico. ¿Qué quiere decir esto? El dependentismo apunta a un grado más alto de precisión en las formulaciones conceptuales, incluso se realiza en sus distinciones, matices y redefiniciones. Su capacidad de formular políticas es notoriamente menor que las del cepalismo y la sociología de la modernización. El dependentismo asumió una perspectiva más universitaria, más académica, interesándose mucho por la historia de los hechos económico-políticos; está más interesado por encontrar explicaciones históricas que por formular recomendaciones para una política del desarrollo. Como buena escuela crítica, se orienta mucho más a cuestionar que a proponer. Acaso su nivel de recomendaciones se circunscribe a sentar las bases sobre las cuales debería montarse cualquier política posible. El cepalismo fue una teoría del desarrollo y el dependentismo una teoría del subdesarrollo; mejor todavía: el cepalismo fue una propuesta para implementar el desarrollo, el dependentismo una explicación del porqué del subdesarrollo.

El concepto “dependencia” se elaboró en América Latina para pensar lo particular, aunque no lo exclusivo, de nuestro continente. Entender, explicar lo particular es un objetivo de primera importancia. La discusión generada sobre dependencia e imperialismo, donde una de las argumentaciones ha sido destacar que la teoría de la dependencia es una teoría del imperialismo

⁸⁶**Ciencias económico-sociales y auto-reflexión** De hecho, una de las características más importantes de las ciencias sociales en América Latina ha sido su capacidad de reflexionar sobre sí mismas, de explicitar métodos, objetos, temas, paradigmas, posiciones y escuelas. Los trabajos de los años 50 ya apuntan a la constitución de estas disciplinas, siendo una de las estrategias destacar su quiebre u oposición a lo que llaman la “etapa pre científica”, que retratan mostrando las limitaciones, a la vez que proponiendo los quiebres epistemológicos necesarios, según los propios tratadistas: Gino Germani, Luiz Costa Pinto, Luís Fuentealba e incluso Rafael Caldera. Los años 60 son particularmente fecundos en una discusión sobre fundamentos y escuelas, especialmente en el ámbito de aparición y desarrollo del dependentismo. Éste nació en el seno de esa confluencia producida por el cepalismo y las teorías de la modernización con la teoría del imperialismo y las herencias del nacionalismo económico latino-americano. Nació allí, recibiendo esa herencia, y se constituyó en la crítica de dichas tendencias.

desde los países dependientes (Solari, Franco y Jutkowitz 1976, 448ss), expresaba precisamente este objetivo. El afán por entender las maneras del subdesarrollo dependiente fue una muestra de lo mismo.

Según Theotonio dos Santos, en los años 50, se elaboró una teoría del desarrollo, uno de cuyos supuestos era que desarrollarse significaba dirigirse hacia determinadas metas generales que corresponden a un cierto estadio de progreso. Los países subdesarrollados caminarían hacia tales metas una vez que eliminen los resabios “tradicionales” o “feudales”; existen procedimientos económicos, políticos y psico-lógicos que permiten movilizar los recursos nacionales de una manera más eficaz; deben coordinarse las fuerzas sociales y políticas que sustentan la política de desarrollo, así como debe generarse una base ideológica que organice la voluntad nacional (1970, 151-152). La crítica de dos Santos a estos supuestos se refiere principalmente a su ahistoricidad. Se basa en la idea, aunque no lo dice así, de la reversibilidad de la historia en tanto que ésta es irreversible. Pensaba que no había ninguna posibilidad histórica que se constituyeran sociedades que alcancen el mismo estadio de aquellas desarrolladas en la actualidad y ello debido a que, siendo el tiempo unilineal, no hay posibilidad que una sociedad se desplace hacia etapas anteriores a las sociedades existentes (1970, 153). En consecuencia, no deben centrarse los análisis en una relación abstracta y formal entre dos estadios: tradicional y moderno o feudal y capitalista, sino en el modo de ser de nuestras sociedades como dependientes (1970, 154).

Una teoría del desarrollo, piensa dos Santos, debe situarse en la perspectiva de análisis del proceso del desarrollo, tomado en sus situaciones históricas concretas. Allí “cabe destacar leyes generales de desarrollo de las sociedades concretas”. En esta búsqueda de leyes se tendrá siempre presentes las contradicciones internas para determinar allí en qué medida estas contradicciones tienen dentro de sí algunas fuerzas que puedan conducir al conjunto de la sociedad a formas superiores de organización (1970, 157). Es precisamente esto lo que se apunta a hacer con la utilización del concepto “dependencia”. Se trata de enfocar la dependencia como una condición que configura cierto tipo de estructura. Ello implica tomar el desarrollo como fenómeno histórico mundial, como resultado de la formación, expansión y consolidación del sistema capitalista. Estima dos Santos que allí hay un paso teórico importante y es el que permite pasar del estudio del desarrollo del

capitalismo en los centros hegemónicos, que fue la perspectiva que dio origen a las teorías del colonialismo y del imperialismo, al estudio del desarrollo de nuestros países que debe dar origen a la teoría de la dependencia (1970, 175). Dicho de otro modo: como es necesario superar una perspectiva unilateral, que se limita a analizar el problema desde el punto de vista del centro, y puesto que es necesario también integrar las áreas periféricas en el conjunto del análisis, entonces el concepto “dependencia” gana su valor teórico y científico (1970, 177). En esta línea destacaba la obra de Sergio Bagú y Luis Vitale, desde la historiografía, así como la de Aníbal Quijano, Fernando H. Cardoso, Enzo Faletto y André G. Frank desde los estudios económico-sociales.

Ahora bien, en la realidad ¿cómo se expresa la dependencia? Afirma dos Santos que ésta es una situación condicionante. Quiere decir que la relación de interdependencia entre dos o más economías, y entre éstas y el comercio mundial, asume la forma de dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y auto impulsarse en tanto que otros (los dependientes) sólo pueden hacerlo como reflejo de tal expansión. Los países dependientes, en consecuencia, quedan situados en retraso y bajo la explotación de los dominantes (1970, 180).

7.5. Empresa similar a la de Theotonio dos Santos fue la que propuso **Antonio García**, caso único en el dependentismo. Perteneciente a una generación anterior, se articula a la tradición de los ensayistas, especialmente con un trabajo sobre *El pasado y presente del indio*. Es quizás **por su pertenencia a la trayectoria del indigenismo que se planteó con tanta radicalidad la cuestión de la originalidad de las ciencias sociales en el continente**. El colombiano se propuso la construcción de una teoría latinoamericana de las ciencias del desarrollo, tarea que emprende a partir de la denuncia de “la creencia de que la teoría científico social es absolutamente universal”, llevando a que se tome “más el cuerpo de doctrina, el resultado de la aplicación del método, que el método mismo” (1972, 1) Pero a la vez estas ciencias económico sociales, de las que se asumen los resultados más que el método, son portadoras de una “ideología de dominación”, como es el caso de las teorías de Adam Smith. Ello ha generado en las elites latinoamericanas lo que llama una “alienación a los mitos de la nación dominante”.

Sin reconocer, entonces, los aportes realizados por el cepalismo, postulaba que “la teoría de la dependencia era un

primer eslabón de las ciencias sociales en los países dependientes" (1972, 9), a la vez que era la "fundamentación de las teorías, ideologías y políticas del desarrollo independiente". ¿Qué quería decir esto? Planteaba García que esta labor "de fundamentación" es "el papel asignado a la teoría científica y a la ideología en las ciencias sociales de América Latina, Asia y África"; es decir, se trata "de una estructura y de un proceso del pensamiento crítico, determinado por una circunstancia y un compromiso". Luego de desmitificar sigue la "elaboración de unas ciencias sociales comprometidas con los procesos de liberación social y desarrollo dependiente", ciencias con una "teoría y una ideología proyectadas hacia la descolonización y el desarrollo desde adentro y desde abajo de la América latina"; desde abajo y "hacia delante, hacia el querer ser, hacia la imagen de una nueva sociedad y del nuevo hombre" (1972, 10).

Para elaborar una teoría del desarrollo, pensaba García, era necesario "definir en primer término la naturaleza del atraso y del subdesarrollo" (1972, 16). Atraso no es equiparable, como cree W. Rostow, a persistencia de formas históricamente superadas (1972, 17), sino más bien a incapacidad de desarrollo. Ante tal incapacidad es que debía elaborarse una teoría del atraso como "expresión de la capacidad reflexiva de América latina frente a su propia experiencia histórica", a la vez que debe diseñarse el desarrollo como una "operación estratégica de cambios estructurales y de movilización del esfuerzo interno en procura de una cierta imagen de sociedad" (1972, 20).

La idea de una ciencia social particularmente orientada a entender una situación específica fue formulada también por André Gunder Frank. Éste señalaba que, siendo el capitalismo el subdesarrollador de América Latina, ni el capitalismo nacional ni la burguesía nacional podría ofrecer modo alguno de salir del estado actual. Las teorías sobre el desarrollo, dando por supuesta la viabilidad del capitalismo y de la burguesía nacional, no eran válidas, por lo que se hacía necesario que "los países subdesarrollados y socialistas elaboraran la teoría y el análisis capaces de abarcar la estructura y el desarrollo del sistema capitalista a escala mundial integrado y de explicar su contradictoria evolución". De hecho, postulaba Gunder Frank, "las categorías teóricas específicas basadas en la experiencia del desarrollo clásico del capitalismo en los países metropolitanos no son adecuadas, por sí solas, para esta teoría" (1970 a, 5). Correlativamente, la dependencia significa la transformación o

penetración de las estructuras de la sociedad dependiente y significa, por esto mismo, subdesarrollo. Para llevar a cabo esta labor una dicotomía teórica fundamental es “metrópoli/ satélite” que apunta, planteaba, a complementar el análisis de las clases con este análisis colonial, en el sentido de “descubrir y hacer resaltar aspectos de la estructura clasista de estos países subdesarrollados que con frecuencia han quedado oscurecidos” (1970 a, 4). El libro *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo* pretendía ser precisamente una exposición de sus tesis a este respecto. Tales tesis son resumidas en tres formulaciones: la Conquista colocó a toda Latinoamérica en una posición de creciente subordinación y dependencia económica colonial y neocolonial con respecto al sistema mundial; esta relación colonial o neocolonial con respecto a la metrópoli capitalista ha formado y transformado la estructura económica y de clases; esta estructura colonial y de clases determina intereses muy directos de clase para el sector dominante de la burguesía y genera políticas de subdesarrollo, terminando por fortalecer aún más los mismos lazos de dependencia económica (1970 b, 25).

7.6. El subdesarrollo no era sólo efecto de un sistema económico sino también de un sistema político internacional: F. H. Cardoso.

La teoría de la dependencia suscitó múltiples discusiones, precisiones, sub-escuelas, vulgarizaciones y malentendidos, ya se ha dicho. F. H. Cardoso decía que en sus trabajos existió una doble intención: por un lado “se critican los análisis del desarrollo que abstraen los condicionamientos sociales y políticos del proceso económico y se critican las concepciones evolucionistas (de las etapas) y funcionalistas (especialmente la teoría de la modernización) del desarrollo”. Precisaba que dicha crítica se había hecho mostrando que “el desarrollo que sobreviene es *capitalista* y que no se puede desligar del proceso de expansión del sistema capitalista internacional y de las condiciones políticas en que éste opera”. Por otro lado, se destaca que el análisis estructural de los procesos de formación del sistema capitalista “sólo tiene sentido cuando está referido a la historia” (1970, 402). Esa “doble intención” lo remite a los aportes específicos que ha traído la utilización del concepto “dependencia”: los análisis del proceso histórico de constitución de la periferia deben explicar la dinámica del enfrentamiento de clases a nivel interno; los condicionantes externos reaparecen inscritos estructuralmente tanto en la articulación de esas mismas clases como en el tipo de organización que prevalece en el interior (1970, 403-404).

Detallando más tales “articulaciones”, señalaba que la noción de dependencia había sido elaborada para poner énfasis en un tipo de análisis que recuperara la significación política de los procesos económicos. Esto serviría para luchar contra entelequias como “imperialismo”, e incluso contra entelequizaciones de la propia “dependencia”. Por ello se trataba de recuperar el nivel concreto, es decir aquel “penetrado por las mediaciones políticas y sociales, de la pugna de intereses por intermedio de la cual se va imponiendo el capitalismo o al que se van oponiendo fuerzas sociales creadas por el mismo”. Enfatizó entonces, que en definitiva “no existe la distinción metafísica entre los condicionantes externos y los internos” (1970, 404). Y es precisamente aquí donde reside la “ventaja” de la perspectiva dependentista, pues se desplaza “la explicación de un plano simplista del condicionante externo sobre el interno” hacia una concepción “más integrada de la relación” de las partes que componen el sistema capitalista internacional (1970, 405). Refutaba entonces Cardoso que hubiera una auténtica teoría de la dependencia o, dicho de otra forma, que el fenómeno de la dependencia fuera susceptible de ser “teorizado” realmente. “Parece haber una teoría del capitalismo y de las clases”, afirmaba, pero la dependencia, tal como la caracterizamos “no es más que la expresión política en la periferia del modo de producción capitalista cuando éste es llevado a la expansión internacional” (1970, 406).

7.7. En el Caribe anglófono, el New World Group realizó la crítica a la industrialización y a la economía de plantación. La analogía entre la crítica de los dependentistas al capitalismo y la del N. W. G. a la “industrialización por invitación” es muy clara. Las figuras de R. Prebisch y W. A. Lewis fueron puestas en cuestión por una nueva y más radical generación de científicos económico-sociales. Tanto los dependentistas como los del N. W. G. elaboraron criterios para hacer la crítica del modelo existente, reforzando el aparatage teórico, más que un instrumental para generar desarrollo. Esto sin menoscabo que todos estuvieran buscando fórmulas teóricas que pudieran superar los modelos clásicos, siendo capaces de responder mejor a las realidades caribeñas, latinoamericanas o tercermundistas.

El N.W.G. fue fundado en Georgetown, Guyana, a fines de 1962, enmarcándose en un contexto de agudo conflicto racial entre las etnias provenientes de la India y de África. El grupo comenzó

la publicación del periódico *The New World Quartely*. Norman Girvan conceptualizó la tarea intelectual en términos de “desarrollar un punto de vista propio de la región” (Ver Blomstrom y Hettne 1990, 135 y 137). Este afán se fue focalizando en la cuestión de la dependencia. El mismo Girvan destacó que, al menos en ciertos casos, la inversión de capitales extranjeros condujo a un crecimiento no auto sostenido, sino que dependiente (Ver Girvan 1971, en Sankatsing 1990, 89). Además de la propuesta general de la dependencia, se puso en relieve que había ciertos problemas específicamente caribeños que surgían como resultado de la pequeñez de las unidades productivas y del antecedente de plantación. Se ha dicho que, Orlando Patterson y George Beckford “habían tratado este último aspecto bajo una perspectiva socio histórica y Lloyd Best se había ocupado de los aspectos económicos”. Beckford intentó mostrar la manera cómo la economía de plantación genera el subdesarrollo: la producción interna de alimentos es restringida debido a los requerimientos de la tierra para las plantaciones; los términos del intercambio se deterioran debido, entre otras cosas, a las nacionalizaciones en la producción que hacen bajar los precios de exportación; los llamados “efectos de unión y expansión” de la producción de plantación son insignificantes, por el carácter inmanejable de la economía de plantación que hace difícil ajustarla a las fluctuaciones de la economía mundial; el bajo nivel educativo de los trabajadores de plantación (Ver Blomstrom y Hettne 1990, 137).

Por su parte para William Demas en su obra *The economics of development in small countries with special reference to the Caribbean* de 1965, apuntaba al problema del tamaño de las unidades. Destacaba que el desarrollo, por ser un proceso de transformación estructural, era más difícil de ser llevado a cabo en una economía pequeña. Más difícil debido a una sesgada asignación de recursos, a la necesidad de la especialización para aprovechar las economías de escala y a la dependencia del mercado mundial y al limitado mercado interno. Para Demas, la integración regional aparecía como la única solución al problema. Ahora bien, esta propuesta integracionista era incompatible con la de la industrialización por invitación que había propuesto W. A. Lewis. En este esquema la iniciativa venía desde el exterior en vez de basarse en la planificación de las necesidades comunes y de la utilización del mercado interno (Ver Blomstrom y Hettne 1990, 138).

Apuntando a un nivel mayor de refinamiento teórico, Alistair McIntyre distinguió dos tipos de dependencia: la estructural o

inevitable y la funcional o evitable. Según McIntyre, la dependencia “estructural”, debido al tamaño y estructura de la economía, no tiene remedio. En tanto que la “funcional”, surge como resultado de las políticas particulares seleccionadas, puede ser evitada, si se propician políticas alternativas (Ver Blomstrom y Hettne 1990, 138). Precizando también el uso del concepto, aunque con otro énfasis, Havelock Brewster definió la dependencia económica “como una incapacidad para manipular los elementos operativos de un sistema económico”, situación que se caracteriza “porque no hay interdependencia entre las funciones económicas de un sistema”, falta de interdependencia que “implica que el sistema no tiene dinámica interna que pudiera capacitarlo para funcionar como una entidad autónoma e independiente” (Brewster 1973, en Blomstrom y Hettne 1990, 139). La definición de Brewster es clave porque apunta a los factores “dependientes”, prácticamente sin recurrir a la explicación externa, decisiva en las elaboraciones de los dependentistas del Cono sur y de A. G. Frank.

8. El pensamiento del Medio Oriente y las Regiones Islámicas

8.1. Se ha destacado más de una vez, como **el revivalismo de las últimas décadas del siglo XIX se fue proyectando hacia el siglo XX y las maneras cómo las disputas por la identidad y las formulaciones y reformulaciones de la disyuntiva periférica se continuaron reelaborando.** Este pensamiento tuvo un momento clave, a comienzos de la segunda mitad del XX, con un conjunto de autores que marcaron la discusión por casi medio siglo, apuntando propuestas fundamentalistas y radicales islámicas, que han generado una importante discusión. Como antes, las diversas posiciones se disputaron proliferando tendencias de manera tan significativa como se fue ampliando el campo intelectual.

Ahora bien, hacia mediados del siglo XX, y con más fuerza luego de la derrota bélica de 1967, existió un recrudecimiento de las discusiones y formulaciones identitarias, especialmente en el revivalismo, heredero del XIX, pero marcado ahora por un conservadorismo muchas veces recalitrante, diferente del revivalismo de la primera mitad del XX, más progresista en sus ideas y más moderado en sus expresiones. Clave en este proceso fue la reelaboración de la idea de “yahiliya” (paganismo o retorno al paganismo, renuncia al Islám, traición al Islám, pecado). Olivier Carré (2004, 171-172 y 176) destaca que Maududi y Qutb desarrollan la hakimiyya (soberanía exclusiva de Dios, entendida

como soberanía política inmediata), la yahiliya, la jihad (guerra por Dios permanente contra todo paganismo), allí comprendida la jihad contra los musulmanes y que, luego, el ecumenismo jurídico oficial sunita-chiíta, celebrado en al-Azhar, en el Cairo, en la era de Nasser, en 1959 y luego en Bagdad en 1965 en presencia del rector de Al-Azhar, dio un paso hacia el “Islam-paralelo”, activista. Podría así hablarse de un ecumenismo activista de la “revolución islámica” El parentesco del pensamiento de Ali Shariati y Jomeini, chiitas, y del egipcio Qutb y del pakistaní Maududi, sunitas, es indiscutible. Este mismo y único pensamiento “islamista” se resume en la idea fuerza: “Estado islámico”. Ahora bien, más ampliamente, en términos teológicos, la principal inspiración intelectual para la mayoría de los movimientos islamistas ha venido de Ibn Taymyya. Éste “horrorizado por las atrocidades de los tártaros, nominalmente musulmanes, y disgustado por los compromisos de los políticos contemporáneos hacia los invasores mongoles y los colonos de las Cruzadas, incorporó en sus tratados justificaciones para desobedecer a los gobernantes (islámicos) corruptos. Las enseñanzas de Ibn Taymyya siempre han tenido gran impacto en aquellos movimientos puritanos, militantes, que representan un tipo de Islám más orientado al pasado. Entre sus discípulos, de una u otra manera, estaban Muhammad Wahab en Arabia y Muhammad al Sanusi en el norte de África y, en alguna medida Rachid Rida. Ciertos pensadores islámicos contemporáneos también han influido fuertemente en los grupos militantes islámicos, incluyendo al pakistaní A. Maududi y al egipcio S. Qubt” (Ayubi 2000, 101-102).

8.2. Abul Ala Maududi (1903-1979) ha sido una figura central en el neo-revivalismo de la segunda mitad del siglo XX y cuya idea clave ha sido la islamización del Estado. Maududi ha influenciado pensadores desde Mindanao a Marruecos, desde Qutb de Egipto a activistas revivalistas argelinos, iraníes, malayos, y sudaneses. En Sud-Asia su influencia ha sido más pronunciada. La organización que ha incorporado su visión ideológica, El Partido Islámico, que se fundó en Lahore en 1941, ha tenido, desde 1950 aproximadamente, un rol importante en la historia y en la política de Pakistán, India, Bangladesh, Sri Lanka, y las comunidades surasiáticas del Golfo Pérsico (Reza Nasr 1994, 98). Maududi veía al Islám como una ideología holística, similar a las ideologías occidentales. Explícitamente desarrolló su idea de una ideología islámica para suplantarse a la ideología capitalista y la

socialista, que caracterizó como ideologías ajenas y que además amenazaban los intereses musulmanes. El capitalismo lo veía simbolizado en el dominio británico en la India, responsable del declive del poder musulmán en esa región, dentro de una visión cuya clave era la lucha entre el Islám y el no-Islám (kafir), representado tanto por Occidente como por la cultura sólo semi-islámica de los musulmanes de la India, todavía marcados por creencias ajenas y por un sufismo de prácticas religiosas incorrectas. Tomó del pensamiento occidental nociones como revolución islámica, estado islámico e ideología islámica. La lucha entre el Islám y el no-Islám culminaría con una revolución islámica que daría lugar a un estado islámico y desde allí a un orden islámico (Reza Nasr 1994, 105).

Las ideas de Maududi apuntaron a transformar Pakistán en un estado confesional islámico, como una cuestión no sólo de hecho sino también de derecho. Según K. Bahadur, la formulación de un sistema económico islámico ocupó un lugar importante en las ideas de Maududi, dividiendo los sistemas existentes en capitalista, comunista e islámico. Su crítica al capitalismo estaba principalmente basada en el problema del interés al dinero, prohibido por el Corán, y más ampliamente en la idea que el capitalismo había adulterado los principios naturales de la economía (1977, 179). Su crítica al comunismo se orientó hacia lo que se ha llamado el “economicismo” o la idea que el comunismo consideraba todas las otras dimensiones únicamente desde el punto de vista económico, es decir, que la metafísica, la ética, la historia, la ciencia y las humanidades están todas influidas por el punto de vista económico. Por otra parte, sostenía que por destruir el capitalismo el sistema comunista había creado un gran estado capitalista (1977, 185-6). Maududi pensaba que el sistema islámico seguía una vía intermedia entre el capitalismo y el comunismo, siendo por lo demás ambos productos de la civilización occidental. Las diferencias entre comunismo, capitalismo y fascismo (una forma aguda de capitalismo) eran menores, porque las 3 poseen una perspectiva cultural similar y que se refiere a que los seres humanos no deben necesariamente obedecer a Dios (1977, 186). En 1970, el partido en su “Manifiesto de enero” se oponía al latifundismo y al capitalismo occidental. Los postulados básicos de su programa han sido resumidos como “una justa distribución de la riqueza, la prevención de la concentración de la riqueza en pocas manos, terminar con la opresión y la explotación en sus variadas formas, igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos,

eliminación de la pobreza asegurando que nadie carezca de las satisfacciones básicas para la vida. Propone la limitación de la propiedad de la tierra a cantidades que no superen los 200 acres y apoya la nacionalización, compensada, de interés nacional. Se opone a carteles y monopolios y propone organizar la banca de acuerdo a criterios islámicos (Syed 1982, 120-1). Maududi privilegió la vía democrática como una teo-democracia o un califato democrático, se negó a la vía revolucionaria, apuntando a la educación por sobre la revolución. Para él muchos problemas sociales como las desigualdades económico-sociales, la justicia social, no eran considerados verdaderos problemas, sino que son sólo síntomas de la ausencia de orden islámico expresiones del fracaso de las ideologías occidentales, debiendo desaparecer una vez que la sociedad sea islamizada, por tanto, no es necesario focalizarse tanto en esos problemas sino en islamizar la sociedad. Por ello mismo, nunca quiso desarrollar una disciplina económica islámica, sino que se contentó con los preceptos de la sharia, pensando la economía islámica como la consecuencia de las leyes islámicas (Reza Nasr 1994, 108-109).

La noción más trabajada por Maududi fue “yahiliya”, considerando la modernidad como barbarie, impiedad, como traición al Islám. Fue el primer pensador musulmán que llegó a una condena radical de la modernidad, a poner en relieve su incompatibilidad con el Islám y a formular una definición del peligro que constituía. La conclusión hacia la que se dirigían lenta y vacilantemente Rachid Rida y otros fundamentalistas durante los años 1930s -la de que no podía producirse compromiso entre la modernidad y el Islám- fue afirmada con fuerza por Maududi. El principal agente transmisor de su pensamiento fue Abu-Hasan Ali Nadvi. El libro de Nadvi *¿Qué perdió el mundo debido a la decadencia del Islám?*, escrito en árabe, expuso la doctrina de la moderna yahiliya de Maududi y ha tenido un éxito resonante desde su publicación en 1950 (Sivan 1997, 38). Ello se hizo muy patente luego del proceso de introspección que provocó la Primera Guerra Palestina. De hecho, el libro de Navdi ayudó a la formulación de las ideas de Qutb de 1952 en su libro *La lucha entre el Islám y el capitalismo*.

8.3. Sayid Qutb, por su parte, sostuvo que “yahiliya” significaba dominio del hombre sobre el hombre o, mejor dicho, la ciega sumisión al hombre en lugar de Alá, denotando el rechazo de la divinidad de Alá y la adulación de los mortales. Cuando se mira al

futuro, argumentaba Qutb, uno ve el futuro y no funciona. Este es el futuro que espera a las sociedades musulmanas: el individualismo desbocado, la desintegración y la depravación, que conducen a la decadencia social y moral (Sivan 1997, 39). Para argumentar específicamente sobre la decadencia occidental utilizó entre otros a A. J. Toynbee y Alexis Carrel, entregando también ejemplos de hechos reprobables, corrupción, escándalos de la época. Postuló que “los nacionalistas son sinceros y serios; han sido empujados a esas erróneas teorías simplemente por exceso de celo, por un deseo de glorificar la causa árabe. Sin ser conscientes de ello, se convierten en agentes de ideas occidentales destructivas, ayudando a sacar a su religión del ámbito árabe al construir un movimiento nacional desprovisto de la dimensión islámica” (Ver Sivan 1997, 52).

Qutb formuló la necesidad de una justicia social islámica. Pensaba que las enfermedades de la sociedad egipcia provenían del impacto del poder de Occidente que ha hecho pedazos la comunidad. Los valores comunitarios, la ética y las normas han sido desafiados no sólo por las nuevas ideas sino, de forma más insidiosa, por los sistemas de poder que ayudan a hacer a esas ideas más creíbles, persuasivas y seductoras. Como otros pensadores comunitaristas, Qutb estaba insatisfecho con la filosofía utilitaria de egoísmo hedonista. A pesar de que hubiera aparentemente contribuido al éxito material, en que se fundaba el poder de Occidente, pensaba que ello conducía a una conducta moral deplorable y que además llevaba a una sociedad sin alma, sin raíces y vacía (Tripp 1994, 165-166). La identificación fundamentalista entre religión y cultura le llevó a que occidentalizarse se hizo sinónimo de yahilizarse, aunque por cierto esta identificación no fue absoluta. Un gobernante o una sociedad podía des-islamizarse o yahilizarse también por razón del mal comportamiento. Es importante destacar, sin embargo, que se refería más bien a un gobierno yahilizado, es decir aquel cuyos gobernantes no respetan los criterios, principios o valores islámicos, no gobiernan islámicamente, sino que contra el verdadero Islám. De hecho, Qutb afirmaba que el estado nasserista “era por una parte un ‘régimen usamericano’ disfrazado que, sin embargo, aplicaba una ideología ‘originada en el socialismo de Marx’ y mantenía campamentos juveniles dominados por ‘directrices comunistas y degeneración moral’” (Ayubi 2000, 196-197). El imperialismo británico, la sociedad usamericana, el tipo de gobierno imperante en Egipto eran manifestaciones de algo más

amplio y que representaba el mal: el Occidente secular, materialista, individualista y capitalista. Pensaba Qutb que el Islám era capaz de responder a todos los problemas sociales y políticos, con capacidad igualmente para establecer una comunidad armónica e integrada. En ese sentido, la enfermedad era la occidentalización desislamizadora, que conducía a una amplia yahiliya en el propio mundo islámico y el remedio la re-islamización.

Esta línea de reflexión fue continuada por el sudanés Hasan al-Turabi (1932-2016) promotor también de la renovación del pensamiento islámico, de un neo-revivalismo y del fundamentalismo político. Propuso la renovación de dicho pensamiento por medio de la reinterpretación del Corán, a la luz de las transformaciones y fenómenos sociales de la nación islámica, la umma, tal como se manifiesta en la actualidad, de forma que los textos eternos respondieran a la realidad política, social y económica de las naciones islámicas. Estableció una comparación entre los orígenes de la democracia occidental en el siglo XVIII y el sistema de gobierno consultivo aportado por el Islám. Como todo el pensamiento fundamentalista árabe contemporáneo, Turabi ha planteado un concepto eminentemente negativo sobre la democracia occidental, como sistema vulnerable y portador de valores sociales inaceptables para el Islám (Pacheco 1999, 189-190).

8.4. En la misma línea ideológica, aunque en una perspectiva más culturalista y menos política se ubican a los iraníes Ahmad y Shariati. Jalal Al-e-Ahmad (1923 -1969) enfrentó el problema de la identidad inspirándose en la teoría de la alienación, asociándose las costumbres occidentales con la dominación económico-social. De su militancia comunista vuelve al Islám, afirmándolo como una defensa contra la invasión cultural de Occidente (Keddie 1981, 203-4). Para esto elabora el concepto “garbzadegi” (como infección proveniente de Occidente, “occidentosis”, “occidentoxicación”, “euromanía”; ver en.wikipedia.org/wiki/Gharbzadegi). La contaminación cultural ha ido de la mano con una invasión tecnológica, destruyendo la economía tradicional del país y transformándolo en un país de consumidores de lo externo. La religión es lo único que se ha salvado de esta occidentoxicación y puede todavía inspirar al pueblo.

En los 1960s, se transformó en líder de una nueva generación de intelectuales iraníes. Su trabajo fue continuado, en cierto modo, por Ali Shariati, quien desarrolló sus ideas. Éste, desde una

posición identitaria muy fuerte, organizó su discurso sobre la base de la tensión entre el intelectual occidentaloides (obnubilado por París) y quienes reconocen el valor del Islám. Entre estos últimos distinguía a su vez entre los progresistas y los reaccionarios. Su visión de París era luminosa y agonizante. París amenazaba, lo educaba y lo abrumaba. Tuvo muy mezclados sentimientos sobre París. Despreciaba el hipnotizante París de la degeneración, reflejado en las mujeres de la calle y los cabarés. En ese sentido retrataba Europa como un despiadado monstruo de hierro que se tragaba a todos, sin tener en cuenta sus diferentes culturas e identidades, digiriéndolo, destripado de su espiritualidad y convertido en un amoral, licencioso, materialista y hedonista, satisfecho con su vida consumista. Pensaba que, en París, los intelectuales del Tercer Mundo, ciegos por la modernización occidental y los progresos materiales, llegaban a poner su fe en el modo de pensar y vivir burgués-occidental. Consecuentemente, a su retorno a casa, pretendían desarrollar sus países sobre la base del modelo occidental. Tales intelectuales se transformaban en el caballo de Troya del colonialismo y del imperialismo, cimentando la dependencia y subdesarrollo de los países del Tercer Mundo (Rahnema 1994-b, 218).

Respecto a esa intelectualidad “asimilada”, Caballo de Troya de Occidente que ha olvidado completamente su herencia cultural e islámica asumiendo los valores de Occidente, la define compuesta por occidentaloides, humanoides, que están convencidos de la inutilidad de su herencia y la ven como el mayor obstáculo para la modernidad y la civilización. Para el iraní asimilado la tradición islámica es un remanente del pasado y la principal causa del atraso del país, es superstición, resignación, inercia, y reaccionario poder del clero, todo aquello que es anti-desarrollo y resistencia al cambio (Rahnema 1994-b, 219-220). En 1969, publicó su libro *Islamología*, atacando allí a los intelectuales occidentalizados, a quienes acusaba de pensar, juzgar y escribir sólo basados en las traducciones de fuentes extranjeras, de ser incapaces de análisis y producción intelectual de carácter independiente y endógeno. Por otra parte, atacó al clero, señalando que su libro apuntaba hacia una comprensión científica y analítica del Islám, presentando un Islám moderno, igualitario y democrático y señalando cuales eran los obstáculos actuales para que se constituyera como tal (Rahnema 1994-b, 228-229).

8.5. En las regiones islámicas aparecieron también en estos años discursos provenientes de otras trayectorias eidéticas, que acentuaron lo árabe, como cultura y como idioma, el nacionalismo político y económico y un revivalismo no asociado principalmente a la religión. Ello se radicalizó luego de la derrota del 1967 que para la intelectualidad árabe tuvo un impacto muy grande, constituyéndose tal catástrofe bélica en el desafío más acuciante para repensar la realidad.

En 1962, se formuló el “Programa de Trípoli”, adoptado por el Consejo Nacional de la Revolución Argelina y que señalaba: “La cultura argelina será nacional, revolucionaria y científica. Su papel de cultura nacional consistirá, en primer lugar, en devolver a la lengua árabe, expresión misma de los valores culturales de nuestro país, su dignidad y su eficacia en tanto que lengua de civilización. Para esto, se ocupará de reconstituir, valorizar y a dar a conocer el patrimonio nacional y su doble humanismo clásico y moderno, con el fin de reintroducirlos en la vida intelectual y la educación de la sensibilidad popular. Combatirá igualmente el cosmopolitismo cultural y la impregnación occidental que han contribuido a inculcar a muchos argelinos el desprecio de su lengua y sus valores nacionales” (Citado por Souriau 1975, 384).

Respecto del tema de la defensa del idioma uno de los trabajos más elaborados fue el de Ahmed Taleb-Ibrahimi, quien publicó en los 1960s sus *Cartas de prisión*, donde postulaba una visión de las disyuntivas del idioma. Allí reflexionaba: “Se diría que nuestros amigos de Europa querrían ponernos ante la siguiente alternativa: asumir la civilización tecnológica, renegando de nuestra cultura o permanecer fieles a nuestra cultura y desaparecer con ella”. Como tantos otros intelectuales, asumiendo que la discusión se enmarcaba en la disyuntiva periférica, continuaba, “el argelino debe tomar la riqueza de su pasado y no puede hacerlo sin el conocimiento de la lengua árabe. Así revivido, seguro de sí mismo, despojado de complejos, el argelino subirá a la superficie para vivir con su tiempo, para edificar una cultura enriquecida con todas las adquisiciones de mundo moderno, de modo simultáneo con la definición de su vocación a partir de su historia”. Insistía: “Nuestra cultura, lo que quiere decir ante todo nuestra enseñanza, debe ser argelina, fundada sobre la lengua árabe, profundamente enraizada en el país, permaneciendo ampliamente abierta hacia las culturas extranjeras. La revalorización de nuestra cultura debe ser no sólo verbal, sino científica, estructurada”. Planteaba, en consecuencia, que la

arabización era necesaria tanto como posible, puesto que el idioma árabe había jugado antes un papel clave como ciencia universal (Glosado por Souriau 1975, 385).

En 1964 se publicó la "Carta de Argel", un importante documento que intentaba dar cuenta de la trayectoria nacional uniendo cuestiones históricas y eidéticas. Para los redactores "una revolución no es nunca una ruptura brutal y total con el pasado. Los hombres obran condicionados por las influencias del pasado". La falsificación de la historia de nuestro país y su simplificación por obra de historiadores y publicistas ligados política e ideológicamente al colonialismo ha constituido a menudo un freno al Movimiento de Liberación Nacional" (reproducida en Calchi, 1970, 323ss). El pueblo argelino es un pueblo árabe-musulmán. Desde el siglo VIII, la islamización y la arabización dieron a nuestro país el aspecto que ha conservado hasta hoy, pero los aportes del Magreb a la civilización mundial datan desde unos 3000 años, como también existe una trayectoria de lucha contra la dominación extranjera. Los intereses egoístas de la casta militar de origen turco y la ausencia de vínculos reales con las poblaciones del país han sido factores determinantes de la decadencia del Estado argelino y lo han hecho vulnerable frente a los manejos coloniales y a las tentativas capitalistas de dominio. En todo caso la rápida disgregación de la burocracia de origen turco, ante la agresión francesa, permite la aparición de fuerzas auténticamente argelinas. En este marco la tendencia reformista del Movimiento de Liberación comprendía a la Asociación de los ulemas, al Partido Comunista Argelino y a la Federación de los elegidos. La Asociación de los ulemas ha llevado a cabo una lucha encarnizada por librar al pueblo de las supersticiones religiosas y del marabutismo y ha realizado esfuerzos meritorios para fomentar el renacimiento cultural y la propagación de la enseñanza de la lengua árabe. El desarrollo del Movimiento de Liberación no se realizado en un callejón sin salida. Las doctrinas de la renovación musulmana de Afgani y Abdu, las ideas pan-árabes de Chekib Arslan y las ideas socialistas han tenido repercusiones. Estas corrientes de pensamiento, como también las luchas por la libertad y el progreso del mundo, así como las condiciones económicas y sociales de Argelia han contribuido a la afirmación de la ideología nacional".

En otro país de norte de África, Mohammed Mokthar Soussi, escribía en los 1960s luego de la independencia de Marruecos: "Ayer, vivíamos una vida feliz en el aislamiento total del resto del

mundo. Vivíamos en un entorno radicalmente distinto del que vivimos en el presente, estábamos anclados en una religión, en unas costumbres, en unas estructuras, una cultura, unos valores que nos eran familiares. Hemos aquí hoy día precipitados en un entorno totalmente opuesto a aquel que conocíamos. ¿Qué ha ocurrido entre ayer y hoy? Hemos sido invadidos por el colonizador, con su caballería y su infantería, su pensamiento y su cultura, su civilización brillante, sus ciencias vitales y materialistas, su organización admirable, sus fábricas productivas y todo lo que tiene que ver con la vida real". Pero no ha sido únicamente la colonización impuesta. Por otra parte, y paradójicamente, "los marroquíes se han precipitado con avidez sobre la civilización occidental, han abandonado sus costumbres, su cultura y sus valores". Esto ha llevado, sostenía a que "quienes hemos vivido antes y durante la ocupación nos encontramos viejos y dejados atrás, como extranjeros en el Marruecos de nuevo independiente. Debemos adaptarnos a este cambio, reconociendo los aspectos positivos de los tiempos modernos y aquellos de los tiempos antiguos. Después de la independencia vivimos como marginales en nuestro propio país, somos excluidos de la vida normal, aquella de los tiempos modernos, de tal manera apreciada por quienes tienen la competencia social, quienes abandonan nuestros valores sagrados: el Islám y la lengua árabe. Nosotros nos aferramos fundamentalmente a dos cosas: los ideales supremos de la religión musulmana y la lengua árabe, esta lengua por la cual los marroquíes árabes y bereberes, se han sacrificado para hacer la única lengua del país" (citado en Boukous 1999, 116-117).

Todavía en otro país de la región, la tensión entre una identidad árabo-semita y otra de carácter indo-europeo, fue retomada. En Túnez, Habib Burguiba (1903-2000), a propósito del velo femenino, aprovechaba en 1973 para terciar en la disputa acerca de la identidad de su pueblo. Postulaba la necesidad de defender el velo, porque constituía un elemento de la propia identidad. Según él, los tunecinos "desarrollamos nuestros conocimientos en todos los dominios sin rechazar la religión musulmana, sin acusarla de estar en el origen de nuestra decadencia. Nosotros no hemos actuado de la misma manera que algunos pueblos que han dado la espalda al Islám y rechazado el uso de los caracteres árabes reclamándose de una raza noble indo-europea. Ellos han roto con todo lo que es semita. He pensado, en cuanto a mí, que podía emprender todas las reformas, liberar a la mujer y alcanzar el cortejo de las naciones civilizadas, respetando

simultáneamente la religión musulmana" (13-08-1973, citado Allani 1999, 18).

En la misma línea de los autores anteriores y en similar coyuntura, puede ubicarse el pensamiento de Adil Husayn. Como se ido viendo, desde el siglo XVIII con Muteferrika, el pensamiento de las regiones islámicas fue siendo sorprendido y conmovido por las derrotas bélicas. La pregunta por la derrota, y más ampliamente por la decadencia, ha sido clave y la incapacidad para revertir dicho proceso ha sido decisiva. En ese marco se intentó pensar o repensar una posible "revolución intelectual (relacionada con) la inoperancia del compromiso de los intelectuales antes y después de la derrota de 1967" (Gómez-García 1996, 37). "La controversia entre Islám y modernidad, y más concretamente entre Islám y progreso material, caracterizó el debate intelectual árabe e islámico de este final de siglo (Gómez-García 1996, 41). Adil Husayn situó en la dependencia cultural de Occidente la causa de la falta de una ideología que diera respuesta a los desafíos actuales de las sociedades árabes. Según argumentaba, los parámetros marxistas de explicación histórica se revelan equivocados en el caso árabe, en el que los sentimientos de pertenencia común y los valores identitarios no se pueden explicar por unas estructuras materiales compartidas, inexistentes tanto en lo económico como en lo social (Gómez-García 1996, 286).

Husayn (1996, 378-381) postuló que carecía de sentido hablar "de independencia o desarrollo independiente si no cabía la posibilidad de un pensamiento independiente, es decir, de pensar nosotros mismos sobre nosotros mismos, partiendo de nuestros magníficos principios religiosos". Esto es de un pensamiento independiente es clave, pues "las teorías económicas y sociales que se han originado en el marco de la civitas occidental se han basado en los principios laicos y materialistas. Pero si nuestra religión es distinta a la suya, es decir, si nuestra civitas islámica tiene unos principios completamente distintos de los de la occidental, entonces las teorías que se deriven de nuestros principios diferirán por necesidad de las de los occidentales". Aclaraba, a continuación, que se bien "no ignoramos la importancia de la productividad y sus crecimientos", por otra parte, nos negamos a que la cantidad de producción material sea el criterio primero a la hora de medir el progreso que ha logrado una determinada sociedad. Se suele sostener que el simple aumento de la producción y los ingresos eleva el bienestar de la gente, pues les hace de carácter y trato más refinado. Pero esto no es cierto: la renta per cápita y el producto

interior bruto de los Estados Unidos ha alcanzado su cima y vemos cómo su sociedad está llena de violencia, opresión y desigualdades, y la disgregación familiar, el suicidio y las drogas se generalizan". Sin embargo, si nos apartamos de los patrones islámicos, "cuya valoración del progreso combina aspectos materiales con espirituales, es decir, mira a la recompensa del Más Allá y sus cuentas sin olvidar las obligaciones de este mundo, entonces será evidente que los parámetros de una sociedad así son más avanzados, desarrollados y civilizados que los de la sociedad americana (usamericana)". En este marco debe entenderse su propuesta por un "desarrollo independiente y sostenido". Este género de desarrollo lo entiende como la puesta en marcha del "desarrollo de todos los ámbitos de la sociedad de forma equilibrada y armónica. E independiente, porque somos nosotros quienes decidimos sus contenidos y lo planificamos de acuerdo con nuestras creencias y parámetros". Esto es particularmente importante en relación a la mujer y su papel en la economía. Declara que se opone con todas sus "fuerzas al menosprecio del papel de la mujer en el hogar por parte de los occidentalizados." Y ello en razón de cuestiones sobrenaturales, puesto que "en su sabiduría, nuestro Señor dispuso que la mayoría de las mujeres disfrutaran de unas capacidades especialmente cualificadas para esta función, que estuvo detrás del florecimiento de la civilización y del progreso".

Asoció economía con educación islámica, confrontándose en ambos casos Islám y afrancesamiento. Planteó que "la educación es el preámbulo para que triunfen los valores celestiales y acabar con la dependencia cultural. Si no podemos dejar de servirnos de lo que otros han creado, tampoco debemos dejar de hacerlo de forma seria, teniendo en consideración su relación con las raíces de nuestra cultura, y no como han hecho nuestros afrancesados: al cortar con estos orígenes, han llegado a perder su identidad, e incluso han atrofiado su capacidad para la creación independiente (1996, 384). En el contexto de las interrelaciones de nuestro mundo actual, surgió el problema de la dependencia económica, y se convirtió en el peligro de caer en las zarpas del colonialismo debido a nuestra sumisión y dependencia de sus ídolos" (1996, 386). "Para no caer en la dependencia técnica, hay que empezar por desconfiar y estar en guardia al tratar con las gigantescas multinacionales que casi monopolizan el mercado de la técnica. Pero este principio no puede tener éxito si no arrancamos de nuestros corazones el miedo y la fascinación por lo afrancesado.

Cuando lo hagamos nos resultará fácil empezar a desarrollar nuestras propias capacidades y producir técnicas apropiadas. Para crear nuestra peculiar forma de entender lo que es una tecnología apropiada" (1996, 387).

Se han presentado varios autores que han reivindicado un identitarismo no-islámico y/o la posibilidad que, con el paso de los años, elementos provenientes de otras culturas pasaran a formar parte del acervo identitario. Por cierto, no fueron los únicos. Por otra parte, los islámicos han acusado a éstos de afrancesados y occidentalistas. Puede destacarse todavía a Husain Amin, quien fue un secularista, partidario de las leyes positivas y no de la *sharia* (en política) en Egipto. Algunos islamistas, señalaba Ayubi, han sostenido que las leyes actuales egipcias eran de origen extranjero (francés) y que en nombre de la autenticidad deberían ser reemplazadas por leyes islámicas, derivadas de la *sharia* y el *fiqh*. Sin embargo, refutaba: "¿Cómo puede la visión de los juristas de Iraq, Afganistán, al Andalus, Siria e Hiyaz -datada hace mil años o más- permitir que se restrinja la libertad de la gente en Egipto? Les pregunto (a los defensores de la *sharia*) ¿cómo calificarían ellos los sistemas que vinieron a Egipto (desde Arabia) en el siglo VII después de Cristo, incluyendo los sistemas legales que hoy están pidiendo que vuelvan? ¿Y cuántos años consideran ellos necesarios antes de que los sistemas 'invasores' o 'importados' se conviertan en una herencia cultural a la que estamos ligados? ¿No es posible, por el mismo razonamiento, que las leyes francesas en esta tierra se conviertan, con el paso del tiempo, en parte de la herencia cultural?" (Amin 1988 231-235 citado en Ayubi 2000, 287).

Por su parte, Zaki Nayib Mahmud (1905-1993) egipcio, doctorado en Londres, acudió al análisis profundo del lenguaje como criterio básico de la verificabilidad y como método para acceder a la modernidad y a la universalidad. En 1971, publicó *Renovación del pensamiento árabe*, aunque ya desde antes, Mahmud había manifestado la necesaria renuncia al legado cultural tradicional, como imprescindible para acceder a la modernidad, puesto que ello representaba una rémora para vivir la cultura y la ciencia tal como, lo hace el mundo moderno-occidental. La solución, pensaba, reside en la adopción de un principio netamente pragmático: la adopción e integración cultural de todo aquello que sea útil sin tener en cuenta su grado de modernidad o tradicionalismo (Pacheco 1999, 169-171).

8.6. Aunque en la región, las ideas acerca del socialismo son muy anteriores a los años 1950s, 60s y 70s, fue en esta época que se hicieron más patentes, asociándose varias veces a la trayectoria identitaria de los pueblos. Pueden ubicarse trazos de reformismo social avanzado y de socialismo en diversos autores como R. al-Tahtawi, Abadallah al-Nadim, Mirsaid Sultán-Galiev, Ahmed Sukarno, Salamah Musa, Farah Antum y Michel Aflaq y el baazismo, pero es más propiamente desde 1950, con G. A. Nasser, que el tema se puso en el tapete y se discutió ampliamente en diversos lugares de mundo árabe e islámico. En algunos casos, la confluencia entre el nacionalismo egipcio y las tendencias islámicas se acentuó, fue este el caso del socialismo-democrático-cooperativista (no marxista, ni comunista). Ya desde 1955-56 se habló de socialismo en todos los niveles, buscando sus raíces en la herencia árabe e islámica. Se rechazó toda copia o filiación externa y, relacionando socialismo y religión, se insistió en situarse con relación a otras experiencias socialistas no-marxistas en curso: Mali, Guinea, Yugoslavia, India (Abdel-Malek 1967, 343-344).

El *Informe de la Carta* (El Cairo, 1962) presentó un socialismo árabe muy similar al socialismo islámico: el socialismo árabe cree en Dios y en sus mensajes proféticos, en los valores religiosos y morales, cree en la comunidad, respetando la dignidad humana y la libertad individual; trabaja para realizar la satisfacción material, cree en la propiedad privada teniendo en cuenta que no genere explotación, cree en el derecho de herencia legal y en la iniciativa individual, cree en la resolución pacífica de las contradicciones de clase, es un socialismo científico, que se apoya en todos los resultados actuales de la Ciencia" (Carré 1978, 544). Conmemorando la unidad sirio-egipcia en 1962 Nasser señalaba "El Islam fue la primera revolución que planteó los principios socialistas en materia de justicia y de igualdad" (Abdel-Malek 1967, 357). En el Egipto nasserista, "el socialismo de la *Carta* no fue llamado "científico" sino en el sentido de la utilización de los recursos de la ciencia moderna en economía, fue llamado también y sobre todo "árabe", para distinguirlo del comunismo y especialmente para marcar que "la unidad nacional árabe" de las clases es más importante que la lucha de clases tal como la entiende el comunismo. Incluso, en ocasiones, apuntó a explicar que precisamente esta arabidad del socialismo nasserista tenía en cuenta todos los aspectos de la ciencia: ciencias históricas, ciencias religiosas particularmente, dado que el socialismo nasserista tiene una base islámica esencial, base ideológica y, a la vez, bien

entendido base social del régimen. Sayf al-Dawla, uno de los teóricos del nasserismo, en su *La vía hacia el socialismo árabe* (1968) decía “El socialismo verdaderamente científico es el socialismo humanista, es decir, para el hombre árabe, universalmente árabe sin particularismos locales (tunecino, israelí, palestino), sin clases privilegiadas (ni la clase obrera, ni otra) pero con una planificación unificada y controlada solidariamente por todas las fuerzas productivas” (Ver por Carré 1978, 543). Por otra parte, Nasser había leído e incentivado la lectura de W. W. Rostow a sus colaboradores, un teórico muy radical de la modernización capitalista y del cual se han desprendido los discursos centralitarios más ortodoxos, por su filosofía de la historia.

Muy opuesto al nasserismo, pero intentando también una reforma social, se presentó el principal ideólogo de los Hermanos Musulmanes, Sayid Qutb. En *La justicia social en el Islám*, propuso una reforma agraria muy radical, paralela a la expuesta por el sirio también miembro de la organización, Mustafá al-Sibai que, en su *Socialismo del Islám*, de 1959, apoyaba los procesos de nacionalización (Pacheco 1999, 146). Luego de la derrota de los árabes en la guerra de 1967⁸⁷, apareció entre los Hermanos Musulmanes un discurso que insistía en la relación entre religión y socialismo. En A. Sadat y en M. Kahdafi, a pesar de diferencias y acentuaciones, se fusionaron dimensiones del arabismo y del islamismo. En 1972, Sadat afirmaba: “Nuestro socialismo emana de nuestra herencia y de nuestra fe”. Por su parte, Kahdafi, cuya cultura esencial estaba constituida por los escritos y los discursos de Nasser -y sin duda por los manuales escolares egipcios-, según ha señalado Olivier Carré (1978, 546), no tuvo problemas en proclamarse el verdadero jefe de la nación árabe, portadora del

⁸⁷**Islamismo o identitarismo** Según Antoni Sainz de la Peña, la explicación de la derrota en la guerra de 1967, “fue presentada a las masas árabes como la victoria de una comunidad, la judía, que era fiel a las enseñanzas de su religión frente a otra comunidad, la umma islámica, que abandonaba la suya, para seguir los modelos extranjeros” (1993, 259). Si esto es así, lo que se está defendiendo es el identitarismo y no el islamismo, pues Israel siguiendo a una ilusión y no al dios verdadero debería cometer sólo errores. Por otra parte, es interesante la interpretación identitaria de Israel, pues otros han interpretado que sus triunfos se deben precisamente a su centralitarismo, a su capacidad de imitar al Occidente y apropiarse de su tecnología. Con esto ocurre lo mismo que antes ocurrió con Japón, luego de su triunfo sobre Rusia en 1905, cada quien interpretó el éxito según su paradigma: los identitarios identitariamente y centralitariamente los centralitarios.

socialismo auténtico, el socialismo islámico, de modo que las nociones de lo árabe y lo islámico se unían en sus palabras.

Por esos mismos años, el líder político y primer mandatario entre 1970 y 1977, Zulfikar Bhutto sostenía que Pakistán no podía progresar bajo el presente sistema económico social, ni podía llegar a ser un país fuerte, si la pobreza y la miseria seguían creciendo. Sólo puede progresar un país si el pueblo progresa (s/f, 5). Un país con un pueblo económicamente atrasado no puede nunca progresar (s/f, 11). Nuestro empeño deberá apuntar entonces a fortalecer al país a través de la democracia (s/f, 19). Los problemas básicos son los problemas económicos, los problemas de la pobreza y la miseria (s/f, 23). El manifiesto del Partido del Pueblo Pakistaní está basado en el socialismo islámico que significa igualdad islámica (s/f, 23). La cuestión es ¿qué es socialismo? No es nada más que igualdad islámica (s/f, 30). El socialismo islámico no es ajeno al Islám. No está en conflicto con nuestras creencias. Socialismo islámico significa que nosotros que-remos tener una economía socialista de acuerdo a nuestras condiciones, respaldada por nuestra propia herencia, emergiendo desde nuestras propias tradiciones y en conformidad con nuestros valores e ideología. Sólo este tipo de estructura económica puede proveer de iguales oportunidades para todos, proteger al ciudadano de la explotación y remover las barreras entre las clases privilegiadas y las clases explotadas. El socialismo es el interés directo de Pakistán, un país subdesarrollado, destruido por la explotación interna y externa (s/f, 158). Argumentaba Bhutto que las raíces del socialismo se apoyaban en una profunda visión ética de la vida y que el Partido del Pueblo Pakistaní afirmaba seriamente que los altos ideales del Islám, en relación con la sociedad, podían alcanzarse únicamente a través de un sistema socialista, aboliendo la explotación del hombre por el hombre. Explicitaba, al respecto: Creemos que la naturaleza de la justicia en el mundo exigida por nuestra religión es inherente en la concepción de una sociedad sin clases. En esto el Islám difiere fundamentalmente de otras religiones. El Islám no reconoce castas. La sociedad capitalista tiene una estructura de clases que es opuesta a la igualdad y hermandad prescrita a los musulmanes por el Islam (s/f, 158)⁸⁸.

⁸⁸**Marxismo y religión** También en otras regiones y religiones se produce una argumentación parecida. Es destacable el caso de Ba Swe, 20 años antes en Birmania-Myanmar. Ba Swe, quien fuera organizador del Partido Socialista y de los sindicatos en Birmania-Myanmar, quien luego sería Ministro de Defensa,

Al referirse a la autodeterminación de los pueblos señalaba que no hablaba sólo por Pakistán sino por un “principio básico que afecta a Asia, África y Latinoamérica” (s/f, 234). En su discurso ante Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, el 12 de diciembre de 1971, se refería a la presencia allí de representantes de otros estados miembros de África y Latinoamérica, por lo que aludía a que Pakistán era parte del Tercer Mundo y cuando ha estado en nuestras manos hemos tratado siempre de contribuir a la causa del Tercer Mundo (s/f, 258). Todos venimos de la misma fraternidad, somos todos compañeros de armas. Hemos sido explotados, hemos sido subyugados, somos todos víctimas de la explotación sin piedad, de ahí esta solidaridad en el principio de la no-intervención, de la autodeterminación y de la coexistencia pacífica (s/f, 240). No debemos pensar solamente en términos de nuestro propio país. En tanto que asiáticos y como miembros del Tercer Mundo, no debemos renunciar nunca a la autodeterminación (s/f, 242). En este esquema, el socialismo islámico se iba realizando como tercer-mundismo y el mensaje de Bhutto venía, en cierto modo, a realizar la aspiración panislámica antimperialista.

8.7. El socialismo islámico puso en discusión también el tema de la planificación. M. A. Mannan (1938) escribió un trabajo, un manual para estudiantes, sobre *Problemas económicos y planificación en Pakistán*. Algunos de los capítulos de la obra se refieren a los siguientes asuntos: Planificación, Planificación en Pakistán, Sectores estratégicos de la economía de Pakistán, Desarrollo regional en Pakistán, Desarrollo económico, Sistemas económicos comparados (capitalismo, socialismo, comunismo, fascismo y socialismo islámico).

decía “el marxismo es el guía de nuestro movimiento revolucionario. La filosofía marxista rechaza la teoría de la creación; pero no se opone a la religión. Hablando francamente, las dos cosas no son sólo parecidas. En el hecho vienen a ser lo mismo...La teoría marxista trata de los asuntos de este mundo y pretende satisfacer las necesidades materiales de la vida. La filosofía budista, se dedica a solucionar los problemas espirituales. Tiende a la satisfacción espiritual en la vida y la liberación de los asuntos de este mundo. Pero una y otra se hallan ligadas...Declaro que tengo una fe implícita en el marxismo, pero al mismo tiempo afirmo valientemente que soy un budista verdadero. Mientras más estudio el marxismo, más me siento budista convencido” (Discurso del 18 de diciembre de 1951, citado por Mende 1955, 153).

El problema que se planteaba, era acerca de la economía aplicada al bienestar y el papel que puede jugar allí la planificación y el Estado. Su marco de referencia principal era la escuela económica inglesa, como lo prueban sus referencias iniciales a A. C. Pigou y J. M. Keynes, especialmente en la sub-disciplina de los estudios del desarrollo, cuya inspiración le llegó del caribeño W. A. Lewis y del usamericano W. W. Rostow

En *Problemas económicos y planificación en Pakistán* realizó una revisión de los diferentes sistemas vigentes, para ocuparse finalmente del socialismo islámico, que definía del modo siguiente: El socialismo tal como es concebido por el Islám está principalmente basado en las enseñanzas del Santo Corán y en las palabras y prácticas del santo Profeta. No es capitalista ni comunista, está asentado sobre sí mismo y combina los rasgos positivos de una sociedad sana y balanceada. Las bases fundamentales de la democracia islámica o socialismo, conceptos que son intercambiables, se afirman en los versículos del Corán (1970, 435-6). Según Mannan, el socialismo islámico se basaba en la igualdad social, cuestión que fundamentaba en el hecho que “la marca distintiva del Islám es su respeto por la individual y absoluta igualdad humana. Todos gozan de igual status social, política y económicamente. El status de las mujeres, menores de edad y esclavos en el Islám es casi de igualdad y proverbial. La dignidad del trabajo es un artículo de fe en el Islám (1970, 437).

La moderna concepción de la planificación, que se refiere a la utilización de los recursos del país para alcanzar ciertos objetivos es reconocida por el Islám. Planificación económica en el Islám no es otra cosa que una síntesis de planificación por inducción y por dirección, que son las dos opciones que ha señalado en la planificación contemporánea. La cooperación entre el sector público y el privado es la base de la planificación económica en el Islám (1970, 443). El socialismo islámico condena al capitalismo y la explotación en todas las formas, basado en los eternos principios de la justicia social y de la universal hermandad entre los hombres. Pakistán debe afirmarse sobre los cimientos seguros de la justicia social y del socialismo islámico (ningún otro “ismo”) que enfatiza la igualdad y hermandad entre los hombres (1970, 444).

Mannan se fue transformando en uno de los más importantes referentes en una línea de pensamiento que se ha denominado la “economía islámica”, disciplina que se ubica en la intersección entre el quehacer económico y el teológico, pero donde curiosamente Mannan no ha considerado sus temas originales

como desarrollo y planificación, volcándose en cambio a otras cuestiones, como son los aspectos filosóficos de la economía islámica, la economía islámica como ciencia social, las cuestiones de lo individual, lo social y lo estatal, el orden económico islámico y el mercado (1984, 1); abandonando, por otro lado, sus nociones acerca de socialismo y/o democracia islámica, cosa que se hace más explicable al considerarse que esta línea de trabajo la ha desarrollado principalmente en Arabia Saudita.

8.8. Uno de los autores de este período originarios de las regiones islámicas, más reconocido en otras regiones periféricas, fue el palestino Edward Said, quien elaboró un pensamiento completamente laico. Su obra y particularmente su libro *Orientalismo*, ha tenido inmenso impacto en el mundo. **Planteaba Said que existía un estilo de pensamiento que se basaba en la distinción ontológica y epistemológica que se establecía entre Oriente y -la mayor parte de las veces- Occidente.** Así pues, una gran cantidad de escritores -entre ellos, poetas, novelistas filósofos, políticos, economistas y administradores del imperio- han aceptado esta diferencia básica entre Oriente y Occidente, como punto de partida para elaborar teorías, epopeyas, novelas, descripciones sociales e informes políticos relacionados con Oriente. Si tomamos, agregaba, como punto de partida aproximad el final del siglo XVIII, el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, elación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. Creo que, si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso de dirigir a Oriente (2003, 21-22).

Said intentaba mostrar la coherencia entre el discurso y el proyecto de subordinación o, si se quiere, la producción de un discurso sobre el otro como parte de un proyecto para subordinarlo. Para ello elaboró una teorización específica sobre los estudios eidéticos que pretende darles todo su alcance: Las ideas, las culturas y las historias no se pueden entender ni estudiar seriamente sin estudiar al mismo tiempo su fuerza o, para ser más precisos, sus configuraciones de poder. Creer que Oriente fue creado -o como yo digo 'orientalizado'- y creer que tales cosas

sucedan simplemente como una necesidad de la imaginación es faltar a la verdad. La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente. En consecuencia, argumentaba, lo que tenemos que respetar e intentar comprender, es la solidez del entramado del discurso orientalista, sus estrechos lazos con las instituciones socioeconómicas y políticas y su extraordinaria durabilidad. Para los lectores del llamado Tercer Mundo, este estudio pretende ser un paso hacia la comprensión no tanto de la política occidental, como de la fuerza del discurso cultural occidental, un discurso que, con demasiada frecuencia, ha sido erróneo meramente decorativo o “superestructural” (2003, 25-26).

Ahora bien, pretendía igualmente, poner en guardia a los pueblos del Tercer Mundo las consecuencias que podría tener la elaboración por parte de ellos de un discurso parecido, que conduciría a la dominación cultural y los peligros y las tentaciones de emplear esa estructura sobre ellos mismos o sobre otros (2003, 50), porque este género de discurso y poder que crea al ‘oriental’, en cierto sentido lo elimina como ser humano para mí no es una cuestión exclusivamente académica, es una cuestión *intelectual* de una importancia evidente (2003, 53).

8.9. Las tendencias de pensamiento se fueron bifurcando y algunas de sus ramificaciones se encontraron en una multitud de cruzamientos, como el socialismo árabe, el socialismo islámico, la arabofilia, el faraonismo, el fenicianismo y el baazismo, entre otras escuelas que contribuyen a dar cuenta y a entender lo que ha ocurrido con los avatares del pensamiento periférico.

Secularistas y centralitarios (que no es propiamente lo mismo) fueron elaborando un discurso en relación al centro. Su defensa respecto del discurso del centro iba a afirmarse en la existencia de trayectorias no islámicas en sus propias regiones: trayectorias egipcias (faraonismo), libanesas (fenicianismo), árabes laicas (baazismo), seculares, racionales. Ello muestra que la polémica entre lo identitario versus lo centralitario se ha cruzado con la tensión entre lo islámico versus lo no-islámico. Las disyuntivas se han cruzado: en Irán se dio muy claramente entre islámicos de izquierda y de derecha, como también ocurrió en Egipto, pero en uno y otro caso, por ejemplo, Shariati, en Irán, y Adil Husayn, en Egipto acusaban a sus opositores por un lado de derechistas y por otro de occidentalistas o afrancesados, lo que hace que ninguna de

estas disyuntivas pueda entenderse de modo exclusivo, como si fuera única o aislada.

En otras palabras, en las regiones islámicas, la disputa por la identidad se ha jugado principalmente entre quienes reivindican una identidad islámica y quienes reivindican diversas identidades pre-islámicas: árabe, egipcia, kurda, turana, turca e incluso indoeuropea, como también se ha jugado entre quienes la conciben como islámica simplemente y quienes pretenden entenderla asumiendo una trayectoria cultural reciente. Quienes argumentan poseer una identidad ancestral indoeuropea y quienes argumentan que las influencias europeas del último siglo se han hecho ya "carne identitaria", puede decirse que casi han encontrado la cuadratura del círculo. Ello les permite afirmar que verdaderamente ser como el centro es ser sí mismos. Esta idea demasiado buena para ser verdadera, no ha contentado a la numerosa intelectualidad, que pretende oponerse al centro y que anda, para ello, precisamente buscando diferencias. Quizás las pocas intelectualidades que pensaron periféricamente y que han aceptado, al menos parcialmente esta solución, fueron algunas de la semi-periferia de europea: España, Portugal, Grecia, Polonia.

9. Pensamiento Sudsahariano: El pan-africanismo y la elaboración de discursos alternativos al colonialismo.

9.1. El pensamiento africano de la segunda mitad del siglo XX se inauguró con el **panafricanismo de tercera generación que asoció el mejoramiento de los pueblos negros con la independencia de África y con un proyecto ampliamente socialista**. George Padmore, siguiendo en buena medida a W. E. B. Du Bois, asoció la reivindicación de los derechos de los negros a las reivindicaciones de los trabajadores y a la aspiración socialista, participando del Partido Comunista. Su libro *¿Panafricanismo o comunismo?* muestra la ruptura con esa posición, al deducir que la URSS pretendía utilizar las luchas de los negros para sus propios objetivos, tendiendo a subordinarlos. La única manera de alcanzar los objetivos de los negros del mundo, pensaba Padmore, al formular el panafricanismo de tercera generación, era obteniendo la independencia de las regiones colonizadas, con el fin de formar estados poderosos capaces de defenderse y defender a toda la población negra del mundo. El panafricanismo de tercera generación se inspiró, además del panafricanismo anterior, en el negrismo de Marcus Garvey, en las teorizaciones de otros

pensadores africanos y afro-descendientes como Alain Locke y C. L. R. James, en las doctrinas socialistas y en algunos pensadores que habían teorizado (y practicado) las luchas de liberación como M. Gandhi.

George Padmore fue muy enfático en señalar que contrariamente a lo que algunos postulaban, el panafricanismo en ningún caso derivaba del comunismo ni era un instrumento de éste, pues poseía más antigüedad, como podía advertirse por su desarrollo desde casi un siglo antes de la aparición de la URSS. Por otra parte, el panafricanismo debía considerable inspiración a la lucha de los movimientos de liberación nacional de Asia, a la vez que suscribí la línea de la no-violencia de Gandhi, como un medio para alcanzar la auto-determinación y la igualdad (1956, 18). Este panafricanismo, argumentaba Padmore, tiene por objetivo la independencia de las regiones coloniales de África y del Caribe. En dicha tarea los jóvenes líderes deben construir a partir de las fundaciones ideológicas de Du Bois, desarrollando medios y técnicas adaptadas a las tradiciones y circunstancias africanas, a la vez que deben elaborar una filosofía social que, integrando y mejorando a los pueblos, realice la transición desde formas tribales a estados industriales modernos (1956, 19). Pensaba que el nacionalismo africano se encontraba con problemas y desafíos tales como resolver los propios conflictos comunales y tribales, organizar gobiernos democráticos, impedir ser envueltos en la Guerra Fría, construir un socialismo democrático, tolerando a todas las minorías que desearan vivir en África en pie de igualdad con los africanos, y crear la federación de los pueblos africanos hacia la constitución de los Estados Unidos de África (1956, 21-22).

9.2. Puede decirse que uno de los dos o tres desafíos más importantes del pensamiento sudsahariano en idiomas europeos ha sido la crítica a las ideologías de la colonización, correlativamente, la crítica del menosprecio de lo africano que emana de Occidente. Por cierto, la crítica del discurso occidental, se ha realizado desde puntos de vista distintos, que normalmente presentan su alternativa en una teoría de defensa de lo africano.

Uno de los tópicos frecuentes ha sido la denuncia de la educación colonial. Cheikh A. Diop planteaba que el colonialismo orientaba su actividad educativa hacia impedir que los africanos se instruyeran sobre su cultura e historia (1979, 14). Sekou Touré afirmó, por su parte, que la educación “tendía a neutralizarnos, despersonalizarnos y a presen-tarnos nuestra propia cultura,

nuestros conceptos sociales y filosóficos (en una palabra, nuestro humanismo) como expresión de un primitivismo semi-inconsciente, a fin de crear en nosotros los múltiples complejos que nos llevarían a ser más franceses que los propios franceses" (citado en Woddis, 1961, 227). K. Nkrumah, por su parte, acusó que más del 80% de nuestro pueblo, durante la época colonial, era analfabeto y que "las escuelas existentes se alimentaban de papilla imperialista, desvinculada por completo de nuestros fundamentos y necesidades" (1965, 15). La denuncia de una educación inadecuada, sin criterios africanos y que debilitaba en vez de dar autoconfianza, como lo decía Nyerere, puede sin duda remontarse a E.W. Blyden.

La denuncia de la historiografía occidental, del discurso de los funcionarios coloniales, del colonizador prototípico, de las ciencias naturales europeas fueron algunas de las manifestaciones respecto de las cuales los intelectuales sudsaharianos intentan el desenmascaramiento. En ello los sudsaharianos actuaron como los intelectuales periféricos en general, uno de cuyos objetivos claves ha sido deconstruir el discurso del centro en relación a su respectiva región. En el marco de esta crítica es que se fue elaborando un discurso alternativo al de la colonización.

9.3. La lucha contra el colonialismo historiográfico, a partir del 1950, ha sido fértil en escuelas, en la formulación de problemas, en el uso de métodos renovados, teniendo casi siempre en cuenta la necesidad de descubrir y mostrar la historia de una región que se dijo que carecía de ella. Cheikh Anta Diop fue el primer historiador sudsahariano que se enfrentó profesionalmente a un problema que había sido puesto en relieve anteriormente por varios ensayistas, como Edward W. Blyden, entre otros. Se trataba de probar que los egipcios antiguos fueron negros, que su civilización fue africana y que por tanto fue África la que permitió la existencia de la cultura greco-romana y europea.

En 1954, en el "Prefacio" a su obra *Naciones negras y cultura* formuló una especie de manifiesto sobre la tarea del historiador y del cientista social sudsahariano. Postulaba Diop que las teorías que ha elaborado la historiografía sobre África son consecuentes, útiles y pragmáticas en relación al colonialismo, pues la imagen que se desprende de éstas es que el negro jamás ha sido responsable de algo de valor, ni siquiera aquello que se encuentra en la propia África. Tales teorías han apuntado hacia la alienación cultural de los africanos, constituyéndose como arma de dominación, que ha sido utilizada cada vez que un pueblo ha

conquistado a otro. De este modo, el colonialismo ha pretendido impedir que los africanos se instruyan sobre su pasado, su sociedad y su pensamiento (1979, 14). Se hace indispensable, postulaba Diop, en consecuencia, que los africanos se aboquen a su propia historia y a su civilización, transformando por el conocimiento en perimidas y por tanto en inofensivas las armas del colonizador (1979, 15).

Diop estaba, sin embargo, consciente de que no todos en África pensaban como él y algunos que denomina “cosmopolitas-cientistas-modernizantes” o “modernizantes abstractos” consideraban como una pérdida de tiempo dicho trabajo (1979, 15). Postuló, por su parte, que una modernización criteriosa, por así decir, no podía entenderse sin la integración de los elementos nuevos o exógenos “reposando sobre un pasado”, “no sobre la parte muerta sino sobre la parte viva y fuerte de un pasado suficientemente estudiado para que el pueblo pueda allí reconocerse” (1979, 16). Todo esto, porque la historia no puede hacerse borrando a unos en provecho de otros y porque renunciar prematamente, y de una manera unilateral, a su cultura nacional para adoptar aquella de otros y llamar a eso una simplificación de las relaciones internacionales y un sentido del progreso, es condenarse al suicidio. Dicho de esta forma: quién se olvida que un pueblo que no es plenamente consciente se arriesga a perder el camino y estar ausente del concierto de las naciones (1979, 17).

De este modo, Diop ligó su propuesta cultural con una propuesta política, planteando que sólo en la medida que existan los Estados Africanos Independientes Federados, con un gobierno democrático, cubriendo todo el continente, podrán los africanos florecer plenamente y expresar todas sus potencialidades en los diferentes dominios de la creatividad (1979, 18). Algunas de las ideas de Diop fueron retomadas y reelaboradas por autores como F. Fanon, W. Rodney, V. Mudimbe y muchos otros que van a marcar el pensamiento africano de las siguientes décadas, como también por figuras no africanas como Edward Said.

9.4. Con un discurso muy cercano al de Ch. A. Diop, A. Memmi y F. Fanon, el malgache **Jacques Rabemananjara (1913-2005)** afirmaba que la colonización apuntaba a asesinar una **civilización**, una cultura nacional (1958, 29-30). Según su interpretación, el colonizador comen-zó por hacernos bajar la cabeza, nos despojó de todo motivo de orgullo, nos descoronó de

la aureola nacional, nos prohibió creer y apearnos a ésta. Así podía transformarse en la medida de todas las cosas, apareciendo como un modelo de perfección (1958, 35-37). Habiéndose realizado este “lavado cultural”, el malgache no aprenderá nada de su tierra, Madagascar no aparece en la historia ni en la literatura o la religión que allí se enseñan (1958, 38-39). En tal sentido, argumentaba Rabemananjara, el combate no es contra la técnica occidental ni contra la cultura francesa sino contra un sistema, contra sus maniobras y su pretención de otorgarle a todas las novedades introducidas en nuestro suelo un carácter corrosivo, criminal. Se trata de ahogar, de matar en nosotros lo que tenemos de más precioso, de más auténtico, aquello que es el elemento íntimo de nuestra esencia (1958, 41-42).

Madagascar es una gran isla, corredor de la humanidad, que ha producido algo típicamente reconocible hoy: el malgache contem-poráneo. Este es producto de una alquimia que ha gestado un pueblo, con una étnia, una lengua y una remarcable comunidad de costumbres, afirmaba Rabemananjara (1958, 20). Este malgache no se encuentra particularmente en la capital, pues, el alma de los países colonizados está lejos de sus capitales. El alma de Madagascar no está en sus ciudades, éstas no expresan la autenticidad espontánea, imperiosa de Madagascar (1958, 26). Las ciudades son productos, sostenía, de una ingestión desordenada de elementos extranjeros a la naturaleza y al medio, a las costumbres y tradiciones. Esta “ingestión desordenada” termina por empobrecer, degradando aquello que el malgache o el africano lleva en sí de valor específico y de significación humana. El verdadero progreso es la antítesis de tal degradación (1958, 29).

Por cierto, planteaba, las culturas se enriquecen con aportes mutuos, pero éstos para ser válidos deben ser concebidos en función de las necesidades propias de la cultura que los adopta, en función de las necesidades de la naturaleza de ésta. Así, en la medida que los aportes del Occidente ayudan al malgache a realizarse en su totalidad de *hombre malgache*, a liberarse de todo obstáculo a su florecimiento, a encontrarse a sí mismo, a reconocerse por la ascesis de una profundización hacia su origen, entonces se trata de aporte que alcanzan validez generando auténtico progreso (1958, 44-45). Para que este aporte pueda realizarse adecuadamente debe asociarse a la independencia y al término del subdesarrollo. La descolonización, por otra parte, alcanza todo su sentido sólo en la medida que contribuye a la transformación radical de las estructuras anacrónicas. Así aparece

en el orden psicológico la condición primera de una política de descolonización y que es la instauración de relaciones basadas sobre el abandono de todo principio de dominación (1958, 76). Sólo esta transformación radical, que implica abandonar el principio de dominación, permitirá una colaboración fructífera con Francia argumentaba Rabemananjara, señalando que además en ello coincidía con Ho Chi Minh, Ferhat Abbas y su amigo Sekou Touré (1958, 79).

9.5. Como Diop y Rabemananjara, Eduardo Mondlane (1920-1969) articuló su crítica de la ideología de la colonización a la propuesta independentista. Portugal, como otros estados colonizadores, ha creado una ideología ad hoc. Denunció que los portugueses, cuando se referían a Mozambique, aludían a los “500 años de presencia”. En realidad, afirmaba Mondlane, ha sido apenas desde la segunda mitad del siglo XIX que Portugal inició verdaderamente la colonización de esa región, aunque ese afán de remontarse a cinco siglos es típico de los discursos coloniales. Este discurso portugués se complementó con otro respecto a la necesaria imposición de la autoridad de los europeos sobre los africanos, pues estos son “primitivos” (1966, 197-198).

Paralela y contradictoriamente, postulaba Mondlane, Portugal ha impulsado a sus colonos a descubrir las virtudes del ser “primitivo”, lo que significaría vivir feliz y contento en sus tradiciones. Pero esta cualidad del primitivo quiere ser aprovechada por el portugués para que el africano le sirva y produzca para él. Por eso el portugués quiere entregar al primitivo su educación pero apenas aquella que apunte al “crecimiento espiritual”, no ofreciéndole la “ciencia moderna”, puesto que el africano supuestamente lo que más necesita es una conversión (1966, 199).

Por cierto, esta ideología y esta educación “espiritual” es correlativa al sistema de explotación que se ha establecido, con salarios muy por debajo de los niveles de subsistencia, y que de no ser aceptado por el africano es castigado con trabajos forzados (1966, 200). Ello va empobreciendo a los africanos y enriqueciendo a los colonizadores y, en esa medida, revelando el carácter del dominio portugués. Esto ha llevado a la creación, por parte de los africanos, de organizaciones de diversos géneros, entre las cuales se encuentran el Frente para la Liberación de Mozambique (FRELIMO), formado con la clara intención de unir al pueblo hacia el autogobierno y la independencia (1966, 201-202).

Profundizando en aquello de la ideología utilizada por los portugueses para promover el colonialismo, el angolano Mario de Andrade (1928-1990) aludió a las formulaciones del lusotropicalismo, tomadas del brasileño Gilberto Freyre. Para Andrade, en la escritura “brillantemente superficial de Freyre puede leerse que el lusotropicalismo es simultaneamente un concepto, una teoría, un sistema y un método de colonización”. Esto se expresaría de tres maneras: la vocación congénita del portugués por la mujer de color, el desinterés por la explotación económica y las relaciones desjerarquizadas con los colonizados. De este modo, argumentaba Andrade, “no podría justificarse mejor la colonización portuguesa” (citado en María da Conceicao Neto 1997, 331)⁸⁹.

9.6. Como respuesta a las ideologías que han desacreditado a los negros y fomentando el colonialismo, los intelectuales sudafricanos se propusieron la elaboración de un discurso alternativo que, por una parte, contribuyera a la emancipación y, por otra, contribuyera a la construcción de sociedades independientes. En vistas a esos objetivos, la creación de una historiografía, de una politología, de una pedagogía, como expresiones de un saber africano, se postularon como tareas de liberación.

Se ha mostrado la manera como Senghor intentó fundar una estética africana en la negritud, como Kenyatta apuntó a expresar la palabra de su pueblo, como la Liga Juvenil de Sudáfrica, basándose en una antropología específica, pretendía crear una manera propia de hacer política afincada en una ética. A continuación se ponen en relieve otros autores que resaltaron con mas fuerza esta dimensión de búsqueda de alternativas, es el caso de Viriato da Cruz y Julius Nyerere.

En 1959 en la revista *Presence Africaine*, el angolano Viriato da Cruz (1928-1973) publicó un trabajo sobre las responsabilidades del intelectual negro que se jugaban en la dialéctica

⁸⁹ **Gilberto Freyre en África** Antes que Paulo Freire y Fernando H. Cardoso, leídos en África desde los 1970s, el autor brasileño de prosa de ideas mas conocido fue Gilberto Freyre, en parte por haber sido transformado por las autoridades coloniales portuguesas en algo así como un portavoz o un embajador, cuyo concepto “lusotropicalismo” permitía entender históricamente y reformular hacia el futuro el proyecto colonialista. Freyre fue invitado a una gira por algunas de las colonias hacia 1950, a partir de lo cual elaboró una especie de memoria o crónica de viaje evaluando la cultura y la situación de éstas.

desafricanización / reafricanización, que expresaba la lucha entre las fuerzas del colonia-lismo versus los africanos, y particularmente los intelectuales africanos de los territorios sometidos a Portugal. Pensaba da Cruz, que Portugal se había propuesto la “asimilación espiritual” a través de la educación de los nativos, por lo que no puede aceptar la permanencia ni menos el desenvolvimiento de aquello que es negro-africano. Mas precisamente, las autoridades intentaban moldear las costumbres africanas para ponerlas en armonía con los principios portugueses, tanto en lo público como en lo privado. Esa educación ha sido diseñada específicamente para los nativos, apuntando a objetivos morales, cívicos, intelectuales y físicos. Tal educación se encuentra orientada a negar lo que es africano. En tal sentido, la promoción del nativo es solo teoría. En realidad es “la expoliación de los bienes materiales nativos y la alienación cultural y moral de la cual es víctima” aquello que marca la cruda realidad de la acción colonial portuguesa en el presente y en el pasado (1959, 198-199).

Teniendo en cuenta esta realidad, escribía da Cruz, la principal tarea del intelectual es reunirse con su pueblo, así podrá superar las fuerzas que trabajan contra África. El principio de la unidad es fundamental, incluso más allá de los territorios dominados por Portugal pues, en la lucha contra el colonialismo, la unidad africana es el arma más poderosa (1959, 200). Concebía la cuestión cultural, la política y la economía en estricta relación. La colonización ha impedido la actividad económica de las colonias lo que se deja ver en la falta de efectiva, estrecha y permanente colaboración económica entre las naciones colonialistas. Las naciones africanas independientes, para crecer rápidamente, deberán enfrentar la cuestión económica de manera continental. Esa unidad será algo nuevo, permitiendo la realización del potencial económico en mejores condiciones y con mayor rentabilidad. Esto que es verdadero para la economía lo es también para la cultura y la civilización: no se puede desarrollar el potencial inherente en lo mejor de nuestra cultura si no es mediante la unidad orgánica de todos los hombres de cultura africana (1959, 201). En este marco, con tales problemas y desafíos, es que formula lo que postula como la responsabilidad clave de la intelectualidad: recapturar nuestro lugar en el mundo, expresar lo que es verdaderamente nuestro. Sólo con este espíritu podrán reconstruirse nuestras comunidades y expresarse con independencia, libertad y respeto por la coexistencia pacífica (1959, 201-202).

9.7. Hubo diferentes planteamientos entre los pensadores africanos respecto a las alternativas frente a la situación colonial, aunque nunca más haya existido tal grado de consenso en la necesidad de la **independencia, en la necesidad de un nacionalismo, local o continental, en la apuesta al desarrollo y en que éste pasaba por alguna forma de socialismo**. En dicho marco se formularon propuestas desarrollistas de cooperación internacional como la Nnamdi Azikiwe y, particularmente, la más importante de la época, de un “socialismo africano”, propuesta en la cual convergen importantes personalidades como K. Nkrumah, L. Senghor, J. Nyerere y S. Touré entre otros.

Nnamdi Azikiwe, años antes de la independencia de Nigeria, aunque en el marco de un proceso progresivo de participación y autonomización que conducía en esa dirección, se ocupó, en sendos discursos pronunciados en Estados Unidos, del futuro económico de Nigeria y de África. En estos asociaba lucha por la independencia, la superación del estancamiento económico y la cooperación internacio-nal. En el marco de la pregunta por las razones de la lucha en África hacia 1950, ¿Cuál es la naturaleza o la lucha por la independencia nacional en el África a contemporánea?, aludió a la posibilidad que USA colaborara y que su política contribuyera al bienestar del continente.

Postulaba que la lucha en África se había desarrollado porque el imperialismo estaba impidiendo la aparición de los africanos en la escena de la comunidad de naciones, lo que hacía que los pueblos indígenas presentaran el espectáculo lamentable de una humanidad degradada, en tanto dominados por razas extranjeras y privados de los derechos humanos fundamentales, sufriendo discriminación en su propio suelo. En términos económicos, afirmaba, son pueblos explotados, vegetando por debajo del nivel mínimo y en ese marco debe entenderse el reclamo de los africanos por “su lugar bajo el sol” (1968, 18). El africano, continuaba, fue convencido por algunos de pelear por liberar a las naciones de Europa sometida, durante la II Guerra Mundial pero, luego de obtenida la victoria, se le encadenó con mayor fuerza a la servidumbre. A los africanos se nos ha negado aquello que los europeos conquistaron para sí (1968, 19) y somos considerados una región atrasada, a pesar de nuestras riquezas. Éstas, si por una parte no han sido explotadas para transformar a Nigeria en un país manufacturero, por otra parte los recursos agrícolas sirven para la economía interna de Gran Bretaña. Nuestras materias primas, argu-mentaba, son vendidas en un mercado muy restringido, de

modo que el mundo no tiene acceso a éstas. Los ingleses han instituido un monopolio, dictando los precios de exportación y de importación a los nigerianos, a lo que se suman impuestos arbitrarios y agobiantes (1968, 24-25).

En este contexto, esperaba Azikiwe, que el gobierno y el pueblo de USA pudieran ayudar a los africanos a ganar su independencia, siguiendo la importante tradición democrática jeffersoniana, que les inspiraba. Pero, simultáneamente, manifestó su perplejidad por el hecho que USA sostenía las fuerzas reaccionarias de Europa, para encadenar a los africanos y frustrar sus aspiraciones de nacionalidad (1968, 20). Esta perplejidad se hizo mayor en la medida que que USA asumía cierta responsabilidad en el desarrollo de algunas zonas subdesarrolladas del globo, es decir comprendía la urgencia de tales medidas económicas. Entonces Azikiwe hacía notar una nueva sorpresa, al menos retórica: ¿No será que esta preocupación por el desarrollo de los pueblos pobres se debe a que tales regiones poseen materias primas necesarias para ese país? Espera, decía, que esta no fuera la razón única al menos y que, en consecuencia con sus intereses, USA se propusiera colaborar con los subdesarrollados y que los subdesarrollados entendieran los objetivos de USA y pudieran aprovechar las ventajas que de allí se desprenden (1968, 21). Incluso más, planteaba la necesidad que los africanos sepan aprovechar las diferencias y tensiones entre las grandes potencias para beneficio del África misma (1968, 22).

9.8. Las formas de desarmonía en la economía mundial y la “aparición” del Tercer Mundo, por una parte, y la “aparición” del neocolonialismo, por otra, son nuevas maneras de conceptualizar el funcionamiento de la economía mundial en los 1960s. A esta tarea se abocaron K. Nkrumah y M. Dia. Afirmaba Nkrumah que hubo muchas personas que hablaron de libertad y que lucharon por la libertad propia pero o no tomaron suficientemente el peso de lo que ello significaba o no se ocuparon de que su libertad fuera también la libertad de otros. Los pueblos colonizados comenzaron a pedir cuentas de tales promesas de libertad, comenzando a considerarlas imposturas y a reclamar que se hicieran efectivas para todos. Los jefes nacionalistas tradujeron estas declaraciones a favor de la lucha por la emancipación política de los pueblos coloniales, generando numerosos estados nuevos y modificando la situación internacional, cosa que ha significado cambios importantes en la composición de las Naciones Unidas (1965, 10-

11). Sin embargo, todavía a comienzos de los 1960s, quedaban numerosos territorios bajo dominio colonial lo que hacía necesario “liberar y unir África y sus islas” (1965, 12). Se trataba de la lucha contra el imperialismo y por la integración continental, como prerequisite para el progreso económico, con una industrialización planificada que conlleve la máxima elevación de las masas (1965, 230). Ahora bien, esta tarea se topa con las dificultades que encontraron los pueblos ya independientes y con otras nuevas, entre las cuales no es la menor, el designio de balcanizar África, que está llevando a cabo el neo-colonialismo. Echando mano de la teoría del imperialismo, Nkrumah apunta a entender la diferencia entre países formalmente independientes aunque atrapados en la red de la dependencia financiera y diplomática (1965, 232-233) y aquellos típicamente coloniales. De hecho, los poderes europeos están diseñando numerosas fórmulas para retrotraer a los incautos africanos a una relación neocolonial y para envolverlos en la Guerra Fría. Para luchar contra esas maniobras es necesaria la “íntima asociación económica entre los propios estados africanos, cosa que a la vez presupone, una estrecha colaboración política” (1965, 243-244). Por no haber hecho algo así, los países latinoamericanos, han sufrido desastrosas consecuencias entre comienzos del siglo XIX y la actualidad (250). Ello debe servir de lección a los africanos.

La esencia del neocolonialismo es que el Estado que le está sujeto es, en teoría, independiente y tiene todas las galas externas de la sociedad internacional pero, en realidad, su sistema económico y con ello su política son dirigidos desde fuera. La lucha contra el neocolonialismo no tiene por meta excluir el capital del mundo desarrollado sino prevenir la utilización del poder financiero en inversiones que enpobrecen al menos desarrollado. El neocolonialismo promueve la guerra limitada. Si el África estuviera unida, ningún gran bloque de poder intentaría sojuzgarla. Sólo donde existen pequeños estados es posible desembarcar unos cuantos infantes de marina o reclutar tropas mercenarias (1966, 3-4). El neocolonialismo es la peor forma de imperialismo. Para quienes lo practican significa poder sin responsabilidad y para quienes lo sufren explotación sin desagravio (1966, 5). El neocolonialismo balcaniza, con el fin que los pequeños estados no viables por sí mismos, incapaces de desarrollo independiente, deban confiar en el antiguo poder colonial para su defensa y seguridad internas. Las naciones socialistas del mundo impiden parcialmente el abuso neocolonial (1966, 6-7).

Tomando elementos de Marx, Lenin y Owen Lattimore, Nkrumah argumentaba que el neocolonialismo representaba al imperialismo en su etapa final. En lugar del colonialismo como instrumento del imperialismo, existía ahora el neocolonialismo, todavía peor (1966, 3). Esta constatación, junto a las que había realizado Fanon algo antes, constituyeron las primeras críticas o autocríticas ante la nueva situación africana de la post-independencia.

9.9. Lo que se ha llamado “socialismo africano” fue una amplia tendencia de pensamiento, la más importante de la región sudsaariana en la época, tanto por las figuras que la componían, como por la originalidad de las ideas y el reconocimiento intelectual que ha tenido. Constituyeron esta tendencia K. Nkrumah, J. Nyerere, L. Senghor, S. Touré y, parcialmente, A. Cabral. Se elaboró entre 1955 y 1970 aproximadamente. El “socialismo africano” no debe confundirse con el pensamiento marxista en África. Más aún, varios de los pensadores de esta escuela recibieron elementos del pensamiento marxista, pero se definieron como no marxistas. Hubo otros autores que asumiendo el marxismo, como F. Fanon, S. Amin, M. Babu, no podrían ser ubicados dentro del “socialismo africano” aunque sean socialistas y hayan elaborado su pensamiento en África.

Los componentes más característicos de esta tendencia fueron a) el anticapitalismo, b) el marcado acento antimperialista y anticolonial, c) el rechazo de la existencia de lucha de clases en África y frecuentemente el reemplazo de esta idea por la de lucha entre estados o regiones, d) la afirmación de que el socialismo es ancestral en África y que las fórmulas futuras deben inspirarse o continuar esa trayectoria, y e) el panafricanismo entendido como unidad continental.

Este socialismo corregía y revisaba, en varios sentidos, tanto la ideología marxista como los modelos de socialismo real; rechazaba la misión civilizadora del capitalismo occidental, insistiendo en su papel retrogrado, bárbaro y barbarizador; rechazaba también la idea de la lucha de clases como motor de la historia, argumentando que dada la inexistencia de clases en África ello haría a suponer que tampoco habría historia; rechazaba la idea que el proletariado sería el gestor del socialismo, argumentando que en África no existía porque tampoco ha existido el capitalismo y que sería posible construir el socialismo a partir de los grupos

que desplazarán (o han desplazado) al colonialismo, sin pasar por el capitalismo.

Los elementos definitorios, las correcciones o revisiones hechas al marxismo, no alcanzan para definir el “socialismo africano” si no se destaca una cuestión que es de perspectiva: se trató de un socialismo “humanista” mucho más que “economicista”. Dicho de otra manera, la insistencia en el desarrollo de la justicia, la igualdad fue la que marcó esta posición; por el contrario, el desarrollo de las fuerzas productivas fue muy poco acentuado. A esto se unió la cuestión identitaria o de desalienación. Este socialismo se postulaba como un reencuentro de África consigo misma, luego de la alienación colonial que intentó cambiar (destruir, aniquilar) el ethos o el “ñande reko”, para decirlo con un guaranismo, del pueblo africano. El socialismo sería un reencuentro y una realización del ñande-reko africano.

a. El anticapitalismo fue probablemente el elemento más definitorio del pensamiento socialista y no únicamente en África, pero lo específico del anticapitalismo africano es que estuvo normalmente asociado a la lucha contra el colonialismo y el imperialismo, que fue la forma en que el capitalismo se manifestó, hasta ese momento, en la región. Así lo afirmaba L. Senghor en su “Negritud y socialismo” (1998, 442). Nyerere, por su parte, sostenía que si bien Tanzania había heredado instituciones capitalistas, como consecuencia de haber estado ligada al capitalismo occidental durante el periodo colonial, las masas populares no se transformaron en capitalistas y no fueron marcadas con las ideas capitalistas (2000, 127). En el capitalismo “la principal regla del juego es la ganancia, se trata de la ley de la selva, dejando a los pobres a merced del poder del dinero” (1974, 15ss). Para Nkrumah el capitalismo era un sistema demasiado complicado para una nación que acababa de obtener su independencia, de ahí la necesidad de un sistema socialista (1962, 15), pero además se oponía al capitalismo porque éste no correspondía a la cultura africana ancestral, igualitaria y comunista (1964, 107).

b. Sobre el anticolonialismo, ya se ha señalado su relación con el anticapitalismo. Esto fue particularmente relevante para Senghor después de la II Guerra Mundial, momento en el cual adquirió mayor fuerza esa lucha contra el capitalismo extranjero y su economía subordinada. En este sentido, la lucha no era

principalmente de clase contra clase, sino de pueblo contra pueblo o de raza contra raza, pues esto es lo que ha resultado de la conquista europea sobre África (1998, 444). Algo muy parecido argumentaba Sekou Touré, para quien el antagonismo de clases no existía en Guinea, dado lo cual las principales contradicciones no eran internas sino externas, entre Guinea y el imperialismo (citado por Johnson 1977, 334 y 335).

c. El tercer elemento era la necesidad de construir un socialismo en coherencia con el existente desde tiempos ancestrales en África. Esta idea que no fue original de estos autores, había sido sostenida ya antes. Por ejemplo, Gumede, en 1927, postulaba que “el bantú ha sido comunista desde tiempo inmemorial” (citado por Marable 1987, 43). En el grupo del socialismo africano es J. Nyerere quien más resaltó esta idea. Hablando a los estudiantes en 1968, insistía en la necesaria aceptación de la propia africanidad y que en el pasado propio existieron muchos elementos utilizables para el futuro. “Debemos reactivar la filosofía de la cooperación en producción y distribución equitativa” (1968, 316 y 325, citado por Stöger-Eising 2000, 132). Más enfático fue al afirmar que en África “no tenemos necesidad de ser ‘convertidos’ al socialismo, como tampoco que se nos ‘enseñe’ la democracia”. Ambos elementos están enraizados en las culturas propias. En su texto, *Definiendo el socialismo en Tanzania*, señalaba que la palabra “ujamaa” ha sido utilizada para definir las políticas socialistas del país, puesto que se trataba de un vocablo africano y porque significaba “family-hood” (familia ampliada, aldea). De hecho, postulaba Nyerere, hemos decidido crear una sociedad a partir de nuestras raíces, enfatizando ciertas características de nuestra organización tradicional, extendiéndolas hasta que puedan abrazar las posibilidades de la tecnología moderna, haciéndonos capaces de alcanzar los desafíos de la vida del siglo XX” (2002, 112-113).

Sekou Touré, por su parte, postulaba que “África es esencialmente comunocrática”, que la vida colectiva y la solidaridad social “dan a las costumbres africanas un fondo de humanismo”, por lo cual un individuo en África “no puede considerar la vida fuera de la familia, aldea o clan” (citado por Marable 1987, 47). Leopold Senghor afirmaba que la sociedad africana ancestral, basada en la comunidad, se encontraba sustentada en valores espirituales y democráticos, cosa que le llevó a afirmar un socialismo comunitarista en oposición a otro colectivista (1998, 443). En el mismo sentido que los autores ante-

riores, Nkrumah escribió que “el rostro tradicional de África implica una actitud hacia el hombre que no puede ser calificada sino como socialista” (1964, 107). Para expresar mejor esta idea, elaboró en 1964 la noción “consciencismo”, que fue el nombre que dio a la filosofía que debía sustentar, en el sentido de explicar y promover, el cambio desde el colonialismo hacia el socialismo, un socialismo en lucha permanente contra los intentos neocolonizadores. Este socialismo, fiel a sus propósitos, buscaba la conexión con el pasado igualitarista y humanista del pueblo, antes que su evolución social fuera asolada por el colonialismo” (2001, 52-52). En consecuencia el consciencismo debía ser la realización renovada o actualizada, si puede decirse, de la personalidad africana (2001, 28).

d. El carácter comunocrático e igualitario que se postulaba como base para un socialismo enraizado en la identidad de las sociedades africanas -una identidad ancestral, que continuaba vigente en la época de las independencias- fue correlativo de la interpretación de las sociedades africanas como carentes de contradicciones de clases. Según Nyerere, la cultura campesina africana, siendo esencialmente socialista y democrática, implicaba la inexistencia de luchas de clases. En la ujamaa se destacaban tres principios: el respeto por los demás, la propiedad en común de los bienes más importantes y la obligación para todos de trabajar (citado por Viktoria Stoger-Eising 2000, 43). A comienzos de los 1960s, Senghor sostuvo que la sociedad negro-africana era una sociedad sin clases, aunque ello no debía confundirse con el hecho que no tuviera diferencias, como las provenientes de la jerarquía o la división del trabajo (1998, 443). Por esos mismos años, Nkrumah argumentaba que en África, debido a que el hombre era considerado ante todo un ser espiritual, dotado desde el inicio de cierta dignidad, integridad y valor interno, no surgieron clases en el sentido marxista del término (1964,107ss). Sekou Touré, por su parte, afirmaba que existiendo diferencias o tensiones en la sociedad de Guinea, estas dependían de cuestiones como egoísmo, individualismo y oportunismo, pues en África el antagonismo entre clases no existe. Allí la identidad de intereses domina la diversidad de ocupaciones, y por tanto la organización de los trabajadores no puede ser un instrumento para la lucha de clases sino para la armoniosa evolución y la rápida emancipación (tomo 1-2 p. 419-420, citado por Johnson 1977, 334).

9.10. En el ámbito lusófono, quien más teorizó sobre la negritud (o el negrismo o el africanismo, pues la palabra negritud no se usaba en el mismo sentido que Senghor) es Mario de Andrade. Pires Larangeira destaca que, según Andrade, el poeta negro, occidentalizado, “sólo es negro por sus características raciales no concibiendo sin embargo su obra sobre la base de la colectividad negra”. En un texto que escribió Andrade para la presentación de la poesía africana en una revista brasileña, explicaba que la “verdadera Poesía Negra era producto del negro indígena de África” (Larangeira 1995 b, 117). En otro texto Andrade se refería al negro “evolucionado”, como dicen los franceses, considerándolo como un desenraizado y sin tradiciones auténticas. En dicho texto se ocupaba igualmente de la negritud, la que definía como conciencia de los valores africanos, de las realidades negras, se su situación en su medio, en el mundo (1995 b, 117). Más tardíamente, en 1969 Andrade definió negritud como el “rechazo de la asimilación, o para emplear los términos de Cesaire, como ‘postulación irritada e impaciente de la fraternidad’ (...) para extirpar la asimilación es necesario poder reconocerse en los elementos de una cultura enraizada en el suelo nacional. Es esta toma de conciencia de un patrimonio africano y del mundo negro lo que se expresa en la poesía de F. J. Tenreiro” (citado por Larangeira 1995 b, 118-9).

9.11. Una cultura para la liberación Amilcar Cabral, durante la segunda mitad de los 1960s, teorizó sobre la crítica y “discernimiento” cultural, en relación a las necesidades de la lucha de liberación, jugando con tres elementos: personalidad cultural, resistencia al colonialismo, discernimiento de los elementos “positivos” de las culturas africanas. Una primera aproximación a su discurso, particularmente a su escrito más elaborado sobre el tema “Liberación nacional y cultura”, de 1970, llevaría a pensar que consideraba la “personalidad cultural” como la única base de la resistencia de los africanos. “No es posible, argumentaba, armonizar la dominación política y económica de un pueblo con la preservación de su personalidad cultural”. Puesto que los dominadores advierten esto, pretenden modificar o manipular dicha personalidad creando concepciones como “asimilación” y “apartheid”(1979, 704). Este proceso de cambio de la personalidad de un pueblo es correlativo con el objetivo mas global de la dominación imperialista, que consiste en “la negación del proceso histórico de un pueblo, usurpándole la libre gestión del desarrollo

de sus fuerzas productivas" (1979, 705). Tal acción imperialista sólo puede ser contrarrestada o combatida si se asume que en la cultura de un pueblo se encuentran (se producen) las semillas que van a asegurar la continuidad de la historia interrumpida por el imperialismo (1979, 706). El objetivo de la liberación nacional, que es recuperar el derecho usurpado por la dominación, es decir la liberación de las fuerzas productivas nacionales, es a su vez correlativa de la acción de volver sobre los pasos de la propia cultura del pueblo, que es alimentada por la vitalidad viviente del medioambiente en que se desenvuelve (1979, 707). Es por ello decisiva la tarea de reafirmación de la cultura del pueblo, y particularmente de los líderes revolucionarios (1979, 711). Los colonialistas han menospreciado la capacidad cultural, la fortaleza cultural de los pueblos africanos, creyendo que era posible aplastarla y suprimirla, pero esta cultura ha sobrevivido, refugiándose en las aldeas, en las selvas y en el espíritu de las generaciones que fueron víctimas del colonialismo, como aquella semilla que espera condiciones favorables para la germinación (1979, 713).

Por otra parte, sin embargo, Cabral se refería al hecho que existía en una cultura elementos "positivos" y "negativos", por lo que debe procederse al "análisis crítico de las culturas africanas en relación a los movimientos de liberación y a las exigencias del progreso". En consecuencia, debe determinarse cuales son las contribuciones que la cultura africana ha hecho o puede hacer en la lucha por el progreso y cuales contribuciones deben recibirse desde otras partes. El movimiento de liberación debe discernir lo esencial de lo secundario, lo positivo de lo negativo y lo progresivo de lo reaccionario (1979, 716), pues los "valores negativos" de la cultura son generalmente un obstáculo para la lucha por la construcción del progreso (1979, 717). La lucha armada requiere la movilización y la organización, el uso eficiente de las armas modernas y otros medios de guerra, la liquidación progresiva de los remanentes de la mentalidad tribal y el rechazo de las reglas y tabúes sociales y religiosos que inhiban el desarrollo de la lucha. A continuación, especificaba cuales eran estos elementos: gerontocracias, nepotismo, inferioridad social de las mujeres, ritos y prácticas incompatibles con el carácter racional y nacional de la lucha (1979, 719).

10. Neoliberalismo Latinoamericano: Economía y disyuntiva periférica.

10.1 Como tantas otras tendencias de pensamiento que se han desarrollado entre nosotros, **el neoliberalismo no tuvo su origen en América Latina y como tantas otras tendencias fue realizando un proceso de latinoamericanización:** detectando los “enemigos internos”, elaborando algunos conceptos, abocándose a problemas específicos, etc. Cuestiones como la lucha contra el cepalismo, la reivindicación de un “desarrollo hacia fuera” o las elaboraciones teóricas sobre la “informalidad”, los informales y la economía informal, son algunas de las maneras en que el neoliberalismo ha ido configurando un espacio latinoamericano de pensamiento. Como consecuencia de esto no ha podido, ni ha querido, sustraerse a la gran disyuntiva de nuestro pensamiento en el siglo XX: lo modernizador versus lo identitario. La opción centralitaria, hasta la ridiculización de lo identitario, al menos en algunos autores, ha marcado el carácter de este pensamiento. Es precisamente la detección de estos espacios lo que permite ubicar los tópicos clásicos (reducción del Estado, exaltación del mercado, crítica de la programación o la planificación, extrapolación de las leyes del mercado hacia la política, entre otras) en conexión con la historia del pensamiento latinoamericano, a la vez que detectar los trazos de originalidad o novedad de los planteamientos neoliberales latinoamericanos. Los grandes relatos constituyen una suerte de filosofía de la historia. Tanto la propuesta centralitaria como la identitaria constituyen planteamientos globales para el continente. El (neo) liberalismo se instala en las ideas, como una reposición del paradigma modernizador, cosa que han formulado tanto economistas y políticos como José Piñera o Roberto Campos; ensayistas como Mario Vargas Llosa, Carlos Alberto Montaner, Carlos Rangel o José Guilherme Merquior.

El filósofo José G. Merquior, en polémica con J. E. Rodó quien, según él, “pensaba que la barbarie consistía en querer ser como los otros”, apunta a que el progreso cultural es función del encuentro de culturas (1989, 12). Refuerza dicha tesis polemizando con el “ariélismo” de Richard Morse quien postularía que cierta falta de modernidad ha salvado a América Latina. Merquior en oposición al identitarismo de Rodó y al eventual “tradicionalismo” del usamericano, argumenta que “el paisaje moral de Latinoamérica se halla mucho más cerca del mundo desencantado de lo que Morse está dispuesto a admitir”. En otras palabras “se trata más bien de

una situación de transición, donde varios valores tradicionales (algunas “tercas matrices”) van siendo socavadas por el contacto corrosivo del progreso desigual y de la modernización rigurosa, aunque incompleta y distorsionada”. Ante este análisis, y he aquí la clave de su propuesta, piensa que “en este limbo cultural, sólo la modernidad parece ofrecer una promesa de reintegración psicológica” (1992, 14). Para reforzar todavía más su tesis, en un razonamiento análogo al de Carlos Rangel y al de Carlos Alberto Montaner, Merquior pretende denunciar o desmitificar las propuestas identitarias o la preocupación por la identidad. Piensa que ha sido el “déficit de legitimidad” que se ha vivido en América Latina lo que se ha “traducido en términos de identidad”, una “cuestión que sería más adelante sobredimensionada no por nuestros nacionalismos en sí, sino por las mitologías construidas en su nombre” (1992, 20-21). Para él, el problema de la identidad era un falso problema puesto que somos occidente al fin. En consecuencia, si nuestra meta es la integración a la economía mundo, factor de prosperidad y desarrollo, lo que necesitamos para ello son “instituciones modernas” o, dicho de otro modo, geocultural y económicamente, “nuestro destino no es resistir a la modernidad, sino simplemente modularla” (1992, 21-22). Ahora bien, formulando esto en términos más concretos, postulaba que el gran desafío de América Latina era superar el Estado patrimonial, el capitalismo periférico y las modernizaciones sucursaleras. La ruptura con todo ello sólo sería posible si no venía acompañada por una “mentalidad resueltamente moderna” y no por una “reedición atávica de nuestra matriz pre-moderna, orgánica, jerárquica”. Con afirmaciones como ésta y con afirmaciones parecidas, otros liberales o neoliberales de las últimas décadas del siglo, se separan nítidamente de las tendencias identitarias y también de las conservadoras. De hecho, pensaba Merquior, existen en la historia o en la realidad continental múltiples elementos que avalan esta posibilidad, esta apuesta a la modernidad (1992, 18-20).

Uno de los objetivos del neoliberalismo latinoamericano ha sido desmontar los mitos que ha considerado como obstáculos para la instalación (o para la emergencia) de la economía de mercado, de la sociedad abierta, del comportamiento racional, o en síntesis, de la modernización. José Piñera, Alberto Benegas y Luis Bustamante, han apuntado en esta dirección, pero ha sido Carlos Rangel el más temprano y el más insistente. Sus obras *Del buen salvaje al buen revolucionario* y *El tercermundismo*, estaban orientadas

hacia tal objetivo. Rangel pretendía hacer patente que “Latinoamérica hasta hoy ha sido un fracaso. Desde Bolívar a Carlos Fuentes todo latinoamericano profundo y sincero ha reconocido, al menos por momentos, el fracaso –hasta ahora– de América Latina” (1976, 21-2). Este fracaso ha sido compensado refugiándose en la mitología “como explicación para el fracaso e invocación mágica de un desquite futuro” (1976, 23). Esa mitología no la hemos inventado, la recibimos de Europa y alguna proviene de la antigüedad clásica, pero, eso sí, la adaptamos para explicar y compensar nuestras propias derrotas. Nuestra América sería “hija del Buen Salvaje, esposa del Buen Revolucionario, madre predestinada del Hombre Nuevo” (1976, 25).

Rangel destacaba dentro de la historia del pensamiento latinoamericano dos tendencias: una en la que ubicaba a Bolívar y a Carlos Fuentes y en la que insertaba de modo privilegiado también a Sarmiento. Sarmiento “es uno de los contados latinoamericanos que han llamado al pan ‘pan’ y al vino ‘vino’” y por ello se le han opuesto aquellos sectores que pertenecen precisamente a la otra tendencia, la del mito, la tendencia de los que no llaman las cosas por su nombre. A Sarmiento se han opuesto “los nacionalistas y fascistas argentinos [que] lo consideran un traidor y exaltan a Rosas”. Claro está, Sarmiento “no idealiza al indio, ni al gaucho, ni al folklore; ni supone que hay en el suelo de la Argentina un efluvio místico que vigoriza a los hombres y los hace mágicamente virtuosos”. Sarmiento “no considera que ser nacionalista sea afirmar que los defectos de su país sean virtudes, y defectos las virtudes de los otros países” (1976, 84-5).

No explicitaba, sin embargo, Rangel que la clave de los mitos que él criticaba en el pensamiento latinoamericano eran los que aludían a lo identitario, dejando intactos los mitos centralitarios y ello se hace patente no sólo en la exaltación de Sarmiento, precisamente un constructor de mitos centralitarios, sino también en que la clave de la crítica de Rangel apunta a desenmascarar aquellos mitos que se oponen, de una u otra forma, a la América sajona o a lo nordatlántico. Esto se hacía más patente cuando denunciaba la existencia de “ensayistas ultra católicos e hispanistas llenos de imprecaciones contra ‘los herejes de ojos azules’” (1976, 89); cuando denunciaba el telurismo, “la afirmación de que habría un *genius loci* en la tierra” y que “ese espíritu reinante antes del descubrimiento precolombino, habría huido espantado o se habría inhibido ante las atrocidades de los conquistadores” (1976, 89), en

relación a lo cual cita a Ricardo Rojas en un texto de *Eurindia*: “los españoles hispanizaron al nativo; pero las Indias y los indios indianizaron al español. Penetraron los conquistadores en los imperios aborígenes, destruyéndolos; pero tres siglos después los pueblos de América expulsaron al conquistador”; cuando denuncia las ideas sobre la “raza cósmica” de Vasconcelos quien esbozó “una filosofía algo semejante, a Rojas, sobre el presunto destino excepcional que sería al fin de cuentas, nuestro desquite de todas las humillaciones, todas las frustraciones y todas las derrotas” (1976, 91); o cuando denuncia el *Ariel* de Rodó que, con su latinismo anti-sajón, logró dar a las clases dirigentes y a los intelectuales latinoamericanos “una compensación psicológica adecuada” (1976, 94). Así reaccionamos ante una derrota militar, argumentaba Rangel, con un libro malo, el *Ariel*, cuyo éxito, fulgurante en su momento, se explica obviamente por su capacidad para restablecer una apariencia de equilibrio entre la fuerza de los norteamericanos y nuestra debilidad (1976, 97).

Este mismo afán de desmitificación del imaginario identitario y/o izquierdista, aunque realizado desde otro punto de vista, se advierte en su libro sobre *El tercermundismo*. Allí se preguntaba cómo era posible que, siendo el capitalismo el sistema más eficiente y habiendo demostrado después de la Segunda Guerra Mundial la civilización capitalista más capacidad innovadora y rendimiento que nunca (1982, 31). Pensaba que la respuesta a este problema, que a él lo dejaba perplejo, era la existencia de una ideología (el “tercermundismo”) que se conectaba a mitos muy profundos. Definió el tercermundismo como la proposición que “tanto el atraso de los países subdesarrollados como el adelanto de los países desarrollados (no socialistas) es debido a la explotación imperialista y al efecto enervante de la dependencia” (1982, 74). Y ello tiene para él una explicación que se ubica entre el ámbito psíquico y las mentalidades. El tercermundismo florece en el Tercer Mundo y constituyen precisamente el Tercer Mundo “aquellos países cuya falta de estima por sí mismos, y la consiguiente carencia de confianza en sus posibilidades de desenvolvimiento dentro del sistema mundial capitalista, los inclina a aceptar, como explicación de sus problemas, las tesis sobre el imperialismo y la dependencia” (Rangel 1982, 79). Y de hecho, afirmaba, al menos en Marx hay “rastros evidentes de algunos de los más antiguos y persistentes mitos: el de la edad de oro; el de la beatitud primitiva y el de la caída; el mito de la salvación y el mito del milenio” (1982, 256). El tercermundismo es

una creencia que engañando alivia y, por ese relativo alivio y por ser ilusión, mantiene en situación desmedrada. Los mitos son placebos para nuestro fracaso y nos mantienen allí.

10.2 Durante los 1970s y primeros 1980s el neoliberalismo consistió en replantear una posición modernizadora-centralitaria muy dura, que había sido cuestionada por el liberacionismo, el dependentismo y las posiciones educacionales indigenistas y agraristas. En el seno de la intelectualidad, el período que va entre fines de los 60 y fines de los 70, fue un breve período de repunte identitario. El neoliberalismo vino a reponer, con un proyecto ideológico muy diferente, un paradigma modernizador, contra las herencias de Frankfurt, las formas de orientalismo o populismo religioso, las posiciones que afirmaban la autogestión de las masas populares, los afanes independentistas respecto del capital internacional, de búsqueda de modelos de desarrollo autónomo y las reivindicaciones de la cultura popular o de lo indígena.

En la estrategia modernizadora de los años 70, los tópicos recurrentes del neoliberalismo, en la versión casi exclusivamente económica de esa época, fueron la disminución del aparato del Estado, la disminución del gasto público y sobre todo la exclusión del Estado de la economía en lo que se refiere a producción y servicios; la necesidad de equilibrios macroeconómicos; la insistencia en las ventajas comparativas; la inclinación a abrir la economía, a disminuir los aranceles y a dar seguridades al capital internacional.

Poco a poco, fueron generándose una serie de desarrollos teóricos que aplicaban, matizaban, reelaboraban, adaptaban, etc., los principios neoliberales. Pionero en este sentido fue el análisis del Estado mexicano realizado por Octavio Paz, análisis en el cual, apuntando a sus vicios y apostando a su reducción, intentaba ver el problema con una variedad de perspectivas que superaban con mucho los clichés neoliberales de la década (ver Paz 1981); algo parecido hizo luego su discípulo Enrique Krauze (1990, 25ss) o, para el caso peruano, Luís Bustamante Belaunde (1992). También desde el ensayo histórico el venezolano Carlos Rangel estudió los mitos latinoamericanos conectándolos con ideas y mentalidades, ligando “buen salvaje” y “buen revolucionario” con el nacionalismo, el chauvinismo y la justificación para la ineptitud latinoamericana (1976). Se realizaron asimismo algunos avances teóricos y aplicados sobre la literatura y el arte como los del propio Octavio Paz y más tarde de Mario Vargas Llosa (1985). Pero no

sólo ello, también los economistas, más propensos a la ortodoxia que los ensayistas, comenzaron a apuntar hacia un pensamiento más autónomo. Fue el caso de José Piñera, quien criticó el modelo de sustitución de importaciones y desarrollo hacia adentro para proponer el modelo de un “desarrollo hacia fuera” (Piñera 1978), pero sobre todo y especialmente fue el caso de la obra más importante del neoliberalismo latinoamericano, *El otro sendero*, de Hernando de Soto, pensando renovadoramente y reivindicando el papel de la economía informal. El mismo carácter renovador y heterodoxo de la obra puede incluso hacer dudar de la legitimidad de considerarla parte de la escuela neoliberal. Hacia 1990, Sebastián Edwards y Rudiger Dornbusch elaboraron la crítica de la “macroeconomía del populismo”, y el ensayista cubispano Carlos Alberto Montaner que, sin ser economista, elaboró una crítica específica del cepalismo como escuela latinoamericana, no llegando a la crítica del estructuralismo o del keynesianismo. En definitiva, se fue transitando de un neo-liberalismo como recetario para economías enfermas a un pensamiento más elaborado, más vital y más sensible, tendiente a interpretar la realidad y a proponer políticas adecuadas.

Se ha destacado ya cómo el neoliberalismo, del mismo modo que otras escuelas de pensamiento, casi obligadamente ha debido insertarse en la tradición del pensamiento latinoamericano. Ello ha ocurrido en parte, de manera espontánea, pues varios de los pensadores neoliberales poseían un conjunto de lecturas y referencias que conectaban de uno u otro modo con las nuevas ideas neoliberales; por otra parte, de manera planificada: el neoliberalismo debía enfrentarse y combatir con otras posiciones, con doctrinas, ideas, ideologías, mentalidades. Pero no sólo por la tradición o por el combate ideológico el neoliberalismo se fue “latinoamericanizando” sino también porque en nuestra realidad detectó problemas particulares (como la mentalidad mítica tercermundista, en el análisis de C. Rangel), detectó potencialidades decisivas (como el fenómeno de la economía informal, según lo perciben H. de Soto, Ghersi, Leme o Vargas Llosa) o necesitó plantear un proyecto de desarrollo (como el modelo hacia fuera de José Piñera).

10.3 El pensamiento neoliberal, realizó la crítica al cepalismo y al Pacto Andino, proponiendo como alternativa un desarrollo hacia fuera. José Piñera también se enfrentó a lo que él considera ideas equivocadas, aunque no como simples mitos, sino que, realizadas

en políticas, durante las décadas posteriores a la crisis de 1930. Para Piñera y para los neoliberales chilenos en general, la apertura al comercio exterior, correlativo a la reducción del rol del Estado, fue la piedra angular en la construcción de una estrategia de desarrollo. Esta apertura al comercio internacional “permite un mayor crecimiento y empleo al incentivar la eficiencia interna y al dirigir los recursos productivos hacia aquellas áreas donde el país cuenta con ventajas relativas”. De este modo “las exportaciones se constituirían en uno de los motores del proceso de desarrollo”. Es en coherencia con esto que postula un “crecimiento hacia fuera” y para impulsarlo, piensa que, es necesaria “una *protección efectiva* uniforme”. Sólo ésta sería coherente con el principio de no discriminación que caracteriza el modelo de desarrollo (Piñera 1978, 8). ¿Por qué formular esta propuesta y cuál es su alcance? Argumentaba Piñera que Chile era un país con mercado pequeño, aunque provisto de cuantiosos productos de origen minero, agrícola, pesquero y forestal, por lo que las ventajas del intercambio internacional son enormes. Pero, de hecho, “la política de comercio exterior durante los últimos 40 años desconoció este hecho fundamental y buscó un *desarrollo hacia adentro* que consistió en otorgar protección a la industria por medio de aranceles aduaneros altísimos, cuotas y prohibiciones de importación”. Ello condujo a “una sustitución de importaciones artificial, creándose industrias que producían a costos varias veces superiores a los internacionales”. Postuló, en consecuencia, que el actual programa “reconociendo la realidad del país, persigue estructurar una política cambiaria, arancelaria y de promoción de exportaciones que le permita proyectarse a los casi ilimitados mercados mundiales”. Esto significa entonces “el cambio de una estrategia de desarrollo *hacia adentro* por una de desarrollo *hacia fuera*” (Piñera 1978, 70). Pero este cambio radical no podía dejar de repercutir sobre las políticas integracionistas ligadas al tipo de modelo de desarrollo implementado en las décadas anteriores. La consecuencia más importante en este plano fue la de marginarse del Pacto Andino. Según Piñera, ello porque el Acuerdo de Cartagena “no está en crisis por constituir un esfuerzo integracionista, sino porque el modelo de desarrollo que se ha elegido ha defraudado la esperanza de las naciones latinoamericanas”. De hecho, el Acuerdo se afirmó en la industrialización sustitutiva de importaciones “construida sobre el proteccionismo y de espaldas a los mercados internacionales”, de

modo que “no conduce a un crecimiento fuerte y sostenido ni puede aliviar el problema del desempleo” (Piñera 1978, 34).

10.4 La denuncia del estado y la caracterización del sistema económico latinoamericano: ni capitalista ni feudal, sino mercantilista. Un leitmotiv del pensamiento liberal es la denuncia del Estado, origen o al menos expresión de los males: Estado que tergiversa la actividad económica y la obstaculiza, aparato que ha crecido desmesuradamente haciéndose, además de una pesada carga para la población, un ente torpe y curiosamente débil para cumplir sus auténticas funciones. Denunciar al Estado y a las doctrinas que lo han levantado como actor de cualquier especie en el terreno económico, fue un deber de todo neoliberal. Allí enunció su profesión de fe, allí se distinguió de cierto conservadurismo o del liberalismo intervencionista, del nacionalismo, del cepalismo, del dependientismo, del aprismo, y del marxismo. La crítica del Estado e incluso su demonización fue normalmente la otra cara de la labor de exaltación de su opuesto, el mercado. Mercado y Estado fueron opuestos como libertad y esclavitud, como justicia e injusticia, como eficiencia e ineficiencia.

Luis Bustamante Belaunde quiso mostrar que el estatismo de los peruanos en particular, pero también por extensión de los hispano-americanos, se encontraba arraigado en una tradición antigua y constante, que era parte de la cultura política peruana y, por extensión, latinoamericana. Para ello realizó una reinterpretación de la historia, marcando aquí y allá los rasgos de dicho carácter estatista. Su planteamiento consistió en probar que “el juego del poder en el Perú ha mostrado que los titulares del poder político y los titulares del poder económico desde los incas hasta hoy, han tenido siempre una relación de necesidad mutua y sometimiento recíproco” (1992, 324). En la cultura inca ello fue así como también en la tradición española que arribó a América. Ésta ve en el Estado el centro y eje de muchas decisiones, cosa que se prolonga a lo largo del período colonial, y fue así como se fueron formando los “embriones” de “aquellos comportamientos que en nuestros días conocemos como ‘patrimonialistas’ o ‘mercantilistas’” (1992, 309-310). Evidentemente ello se extiende también hacia el siglo XIX. Se ha hablado de un Estado débil para ese período, cosa que cuestiona Bustamante. Destaca que hay señales de que “el Estado no es entonces nada débil”. Junto con medidas gubernamentales altamente intervencionistas (aranceles, promoción de exportaciones, incentivos tributarios, premios y

subsidios, reservas y concesiones monopólicas, obligatoriedad de compra de bienes nacionales para el gobierno, etc.) se crean muchas empresas públicas, de propiedad exclusiva del Estado o compartida por particulares (1992, 311). Durante el siglo XX diversas tendencias y gobiernos robustecen el Estado atribuyéndole más responsabilidades (1992, 313). Todo esto lo conduce a concluir que, en el Perú, para producir reformas que reduzcan el Estado debe superarse una tradición y una cultura política que tienen mucho peso. No obstante, se percibe un movimiento en la sociedad, que es el de los “informales” (1992, 326) que, como a otros autores, lo llena de esperanza en un cambio cualitativo y epocal. Dentro de las ciencias sociales latinoamericanas de los años 50 y 60, uno de los temas importantes consistió en determinar si la economía latino-americana, desde la conquista europea, había sido capitalista o feudal, en determinar el momento en que se había producido la transición, y si acaso había otras maneras de conceptualizar la economía minera de la mita, la hacienda, la plantación, etc. En todo caso, los dos conceptos claves fueron capitalismo y feudalismo puesto que ello entrañaba consecuencias políticas importantes. Hernando de Soto pretendió cortar el nudo gordiano de esa pregunta. Sostuvo que la tesis fundamental de su obra *El otro sendero*, se refería a “que fue precisamente el mercantilismo -y no el feudalismo ni la economía de mercado- el sistema económico social que rigió nuestro país desde la llegada de los españoles”. Esta tesis se articulaba a otra que, en cierta forma, se desprende: “el surgimiento de una informalidad creciente y vigorosa representa una suerte de insurrección contra el mercantilismo y está provocando su decadencia definitiva” (Soto de 1986, 15).

Ahora bien, en la línea de apuntar a los aportes del pensamiento liberal-neoliberal al pensamiento latinoamericano, es clave determinar qué significa mercantilismo, concepto de amplias raíces (y acepciones) en el léxico de las disciplinas económicas. Desde el Prólogo del libro, Mario Vargas Llosa apuntaba a una aproximación cautelosa al concepto. Interpretando a De Soto y asumiendo que el término se presta a cierta confusión, por la variedad de definiciones de esa palabra -que encarna a la vez, una etapa histórica, una escuela económica y una actitud moral- Vargas Llosa sostenía que el autor de *El otro sendero* la había entendido como un sistema con “un Estado burocratizado y reglamentarista que antepone el principio de la redistribución al de producción de la riqueza”. De este modo, la noción “mercantilismo” se asoció

directamente a la noción “redistribución” que significó “la concesión de privilegios y monopolios a pequeñas elites privadas que dependen de él y de las que también es dependiente”. Esto empalma con la idea que sostiene que el determinante principal de este modelo económico es el Estado, es éste el que realiza el mercantilismo (lo permite, lo fomenta), en la medida que va “legislando y reglamentando a favor de pequeños grupos de presión (coaliciones redistributivas) y en contra de los intereses de las grandes mayorías”. El Estado, en consecuencia, además de ser injusto es un desacelerador de la economía, pues va condenando de este modo a la sociedad “a la impotencia económica y aherrojándola con una camisa de fuerza que le impide prosperar”, incidiendo correlativamente en la “inhibición de la democracia política” (Vargas-Llosa 1986, XXII-XXIII).

10.5 El nuevo espíritu del capitalismo: la informalidad y el mito del “buen informal” como oposición al “buen revolucionario”.

Enrique Krauze ha puesto en relieve cómo en el seno del liberalismo tanto Gabriel Zaid como Hernando de Soto han enfatizado la necesidad de la preocupación por lo micro-económico. Zaid abogaba por el necesario aumento de los propietarios y De Soto había mostrado en su obra las dificultades con que se encontraban los pobres para entrar en la economía formal, cómo habían cortado el nudo gordiano realizando una revolución, saliéndose del sistema y construyendo al margen una inmensa economía informal, que podía ser el germen de un futuro empresariado. Idea parecida a la del buen salvaje fue para los neoliberales aquella del buen informal, poseedor de un importante capital humano, ejemplo de creatividad, libertad y emancipador afán de superación, frente a un Estado mercantilista y por ello opresivo. Para ellos, la oposición Estado mercantilista versus informales resumía la disyuntiva de su aquí-ahora. Suerte de neo-indigenismo invertido, esta idealización de lo serrano emigrado a la costa transformado en micro empresario informal, marcó la sensibilidad del neoliberalismo peruano. Neo-indigenismo también, pues los intelectuales de Lima y Arequipa debían aprender de los marginados, de ese nuevo Perú, de ese nuevo indio (ya no campesino revolucionario) que se levantaba comerciando y que anunciaba el inkarry de un Perú neoliberal.

Más allá de los paralelos históricos, en este lugar teórico se hallaba la mayor innovación o el mayor núcleo de creatividad del pensamiento neoliberal latinoamericano, que había encontrado un

tema de trabajo que le permitía crear categorías específicas, superando con mucho la mera repetición de Chicago. Para abordar el tema de la informalidad se pusieron en relieve cuatro dimensiones: su definición; la informalidad como rebelión (insurgencia) frente al sistema; la economía informal como ruptura con una tradición histórica de mercantilismo; y la revolución de la economía informal como similar a la revolución industrial de los países desarrollados. No son informales los individuos, se ha dicho y se ha repetido, sino sus actividades. La informalidad no fue considerada tampoco un factor preciso ni estático de la sociedad, sino que es una zona de penumbra que contaba con una larga frontera con el mundo legal y donde los individuos se refugiaban cuando los costos de cumplir las leyes excedían sus beneficios, aunque la mayoría de esas personas no realizan todas sus actividades de manera informal. También, se dijo, que eran informales aquellas actividades para las cuales el Estado ha creado un sistema legal de excepción, a través del cual el informal puede seguir desarrollando sus actividades, aunque sin acceder al status legal equivalente al de aquellos que gozan de la protección y los beneficios de todo el sistema legal.

El título del libro de Hernando de Soto, cuya primera edición es de 1986, marcó precisamente la idea de insurgencia y rebelión. El otro sendero era la otra insurgencia contra el sistema peruano. De Soto planteaba que el “Perú profundo” había comenzado una “larga y sostenida batalla por integrarse a la vida formal”. Ésta, piensa, es “la rebelión más importante contra el estatus quo que se haya producido en la historia del Perú republicano” (Soto de 1986, 14). Reforzó esta aseveración señalando que se estarían produciendo dos insurrecciones que cuestionaban la vigencia social del Estado mercantilista: una masiva y pacífica iniciada por los informales, otra aislada pero cruenta, iniciada por los subversivos (Soto de 1986, 285-6). Ahora bien, ésta no era una simple rebelión o revuelta desordenada, para De Soto sería una auténtica “revolución contra el mercantilismo”. Es una revolución que se había incubado durante décadas pero que sólo en los últimos años había empezado a mellarlo fuertemente (Soto de 1986, 288).

11 Conclusiones

La caída del muro de Berlín no fue la causa, pero fue la gota que colmó el vaso oficiando de bisagra epocal, poniendo término a lo que se ha llamado el periodo de la Guerra Fría.

Se ha mostrado como las redes intelectuales se ampliaron y se diversificaron, aumentando la interconexión entre las intelectualidades periféricas, aunque continuando todavía muy poco densas.

Se consolidaron tendencias y disciplinas, se reconfiguraron parcialmente las fronteras entre los quehaceres intelectuales, creciendo algunas disciplinas, disminuyendo otras en términos relativos, y se modificaron algunos elementos de la sensibilidad del período de la Guerra Fría, como la marcada oposición entre izquierda y derecha.

Se mostró la declinación de un conjunto de sistemas eidéticos muy importante en el largo período post II Guerra Mundial. Algunos de estos fueron el tercer-mundismo, el pensamiento marxista con el maoísmo chino entre otras versiones, las ideologías del estado de bienestar; así como el protagonismo de otros sistemas eidéticos, la consolidación del neo-liberalismo y de las ideas feministas.

Las ciencias económico-sociales habían comenzado ya a dialogar, hacia fines del período, más fluidamente con las humanidades y otros discursos, haciéndose nuevamente más sensibles a la disyuntiva periférica. No sería posible de otra manera discutir el problema de la globalización que se presentaba como clave.

Si los grandes temas y problemas desde 1950 en adelante fueron el desarrollo, la modernización, la dependencia, la industrialización de las periferias, fue la re-instalación de temas culturales y étnicos lo que contribuyó a modificar parcialmente el carácter de ese pensamiento. En las décadas siguientes, el gran tema sería la globalización, asociada con temas muy caros a la época anterior: desarrollo, dependencia, modernización.

Capítulo VI

El pensamiento periférico hacia el 2000: temas-problemas, principales figuras, conceptos-categorías y formulación de la disyuntiva

1. Introducción

1.1. Se trata en este capítulo de mostrar que la disyuntiva periférica permanecía completamente vigente, hacia el 2000, y que había intelectualidades que continuaban asumiéndose periféricamente, pensando “estructuralmente” por relación al centro. Más específicamente, este último capítulo, pretende cumplir dos objetivos: describir qué se estaba pensando en la periferia hacia el 2000 y, correlativamente, responder a como se modulaba en ese momento la disyuntiva periférica.

Se ha decidido ordenar el capítulo, grosso modo, siguiendo el orden de los anteriores: Presentación de las redes intelectuales y luego de las ideas por áreas geo-culturales: América Latina, África Sudsahariana, el mundo islámico, Eurasia y Europa Oriental, el Subcontinente Indio, el Asia Extremo Oriental, sumando y traslapándose con el Pacífico, un mundo que sólo recientemente se viene constituyendo como unidad de pensamiento. En todos estos casos, se combina el pensamiento surgido en esas regiones con el pensamiento generado sobre esas regiones, por personas oriundas de ellas, aunque residentes en cualquier parte del mundo, en un momento histórico donde la movilidad intelectual (laboral, disciplinaria, ideológica) se ha acentuado.

Al igual que en épocas anteriores, hacia el 2000, la disyuntiva periférica no fue la única preocupación ni la única estructura en el marco de la cual se pensó la realidad, pero es muy significativo que, el tema de la globalización, el más importante después de la caída del Muro de Berlín, ha sido ampliamente pensado en estos términos. Con temas como el desarrollo, el calentamiento global y la democratización ha ocurrido algo similar: de manera importante han sido pensados en el marco de esta disyuntiva. Temas como las cuestiones nacionales, las reivindicaciones de pueblos originarios, las idiomáticas todavía con mayor razón se han pensado en el mismo marco y hasta temas como la sociedad del conocimiento y la información han sido tocados por ésta.

Luego de la caída del Muro de Berlín se replanteó la pregunta por las posibilidades de construcción de fórmulas alternativas al capitalismo y en particular a su expresión neoliberal, así como también alternativas al estado de bienestar. En las sociedades periféricas aparecieron nuevas voces, sugiriendo nuevos autoctonismos: siendo las más insistentes en esto las sociedades islámicas. Por ejemplo, se desarrolló con fuerza hacia el 2000, aunque por cierto desde antes, una disciplina económica islámica; también aparecieron nuevos indigenismos, portadores de alternativas; el pensamiento socialista se renovó en algunos aspectos, siendo la fórmula “socialismo siglo XXI” la que más ha sonado. Por otra parte, hubo tendencias que no reivindicaron autoctonismos: en China y la India, las prácticas económicas han indicado acercamientos progresivos a reformas tendientes hacia la economía de mercado, lo que ha puesto en relieve algunas figuras en el escenario intelectual que han teorizado sobre esto, pero también en esos mismos países se han dejado escuchar algunas voces que han reivindicado autoctonismos incluso en materias económicas.

1.2. Metodológicamente, se aborda el pensamiento expresado hacia el 2000 sobre la base de l@s autor@s más relevantes. Sería imposible intentar validar medianamente alguna hipótesis sin señalar cuales son los criterios con los cuales se está seleccionando la muestra, más aún que no es aleatoria, sino seleccionada de acuerdo al criterio de relevancia, entendiendo ésta sobre la base de los siguientes criterios:

- a. Reconocimiento por quienes hacen estudios eidéticos especializados sobre cada región;
- b. Referencias recíprocas entre las figuras intelectuales, es decir a quienes se cita y con quienes se discute;
- c. Reconocimiento en rankings internacionales que relevan autor@s;
- d. Apariciones en Internet;
- e. Criterio de corrección o de discriminación positiva: con el objetivo de considerar gente diversa: disciplinar, geográfica, temáticamente

Todo esto entendiendo que se refiere a autor@s de las regiones periféricas o con participación en los medioambientes intelectuales de éstas. Este criterio, no deja de suscitar varios

problemas. No es la primera vez que existen grupos de intelectuales de las regiones periféricas en las grandes ciudades del centro. Esto ocurre al menos desde los 1920s⁹⁰, pero hacia el 2000 se trata de gran cantidad de personas cabalmente insertas en la academia. Personas, muchas de éstas, de la generación de los largos 1960s, que huyeron de la oleada de dictaduras de América Latina y África o buscando mejores condiciones laborales que en China o India. En estos nuevos espacios académicos, especialmente en las ciencias sociales y las humanidades, las mujeres han adquirido una presencia significativa, inimaginable un par de décadas antes. Por cierto, la intelectualidad de origen periférico inserta en estos espacios y conectada además con ONG's, partidos y agrupaciones, está más internacionalizada que aquella que ha permanecido en los países de origen, posee condiciones laborales y de vida notoriamente superiores, en especial por su movilidad y las prestaciones académico-laborales, lo cual le permite ciertas ventajas de conocimiento respecto de sus antiguos connacionales, hacia quienes exporta nuevos descubrimientos intelectuales, aprovechando así de constituirse en renovadora y creando su clientela. Puede esto en cierta forma, y sólo en cierta forma, parangonarse con las burguesías compradoras.

a. Sobre el criterio de la consideración de quienes hacen estudios eidéticos, debe señalarse que apunta a considerar la existencia de una obra de alto nivel de elaboración y originalidad, producida normal-mente a lo largo de años y por acumulación, no reconociendo simplemente obras circunstanciales que satisfacen

⁹⁰ **Tres momentos en la inserción de la intelectualidad periférica en las grandes ciudades del centro** Pueden distinguirse 3 momentos en la inserción de la intelectualidad periférica en las grandes ciudades del centro. El primero va hasta 1900 aproximadamente, y se caracteriza por la existencia de figuras importantes pero aisladas. Ejemplo de esto son Andrés Bello, Alexandr Herzen o Yamal el Din Afgani, entre muchos más. Ya 1920, e incluso un poco antes, en cambio, puede advertirse la presencia de núcleos relativamente numerosos de políticos-intelectuales: el de los chinos en Tokio, algo atípico, el de los españoles y latinoamericanos en París, el de la negritud en París en los 1930s, el de los panafricanista en Londres en los 1930s. Esta intelectualidad casi no alcanzó, sin embargo, inserción en los medios académicos. A partir de 1970 aproximadamente, y como producto de exilios masivos y de la obtención de postgrados, la intelectualidad de sectores periféricos (India, África, Latinoamérica) adquiere una presencia institucionalizada en los espacios académicos de USA, Inglaterra, Francia, Alemania, Canadá y España, por dar algunos casos.

gustos efímeros, obras que normalmente son reconocidas al interior del campo y que, por estas mismas razones, se proyectan más ampliamente hacia otras geografías intelectuales en lo que se denomina alto reconocimiento-proyección internacional.

b. Sobre el reconocimiento recíproco, debe señalarse que se trata del reconocimiento que se va dando entre pares que discriminan con quien discuten y con quien no lo hacen. Las personas con mayor elaboración en su obra reconocen pares, que apoyan sus propias ideas o que las rebaten, pero en pie de relativa igualdad intelectual. Este reconocimiento recíproco contribuye a detectar quienes son las personas que han producido una obra de mayor nivel.

c. El criterio de los rankings se refiere a la presencia, influencia o importancia de las figuras intelectuales en determinado espacio. Ello se suma a los premios y distinciones internacionales que contribuyen a orientarnos en la maraña de nombres, disciplinas, países, niveles de trabajo y redes de circulación, entre otras dimensiones.

No existe un sistema de rankings suficientemente estandarizado o consensuado para servir de medidor universal, pues los procedimientos, metodologías y definiciones son débiles. Nada tenemos en este plano, por ejemplo, como los indicadores del PIB o del Desarrollo Humano y ni siquiera de la producción en ciencia y tecnología o los rankings de universidades. Uno de los puntos que más confusión genera es el impacto a través de los medios de comunicación versus el impacto al interior de la academia, lo que puede parangonarse, aunque no es exacto, con el impacto en el corto y en el largo plazo. En todo caso el impacto al interior de la academia, siguiendo el criterio de citaciones, se encuentra bastante estandarizado, aunque su validez sea muy restringida al interior de los campos disciplinares.

d. Sobre las apariciones en Internet. Se trata de un criterio complementario pero decisivo para discriminar entre figuras de alto reconocimiento según los criterios anteriores. La existencia de cantidades significativamente más importantes de apariciones en Internet, contribuye a dar una perspectiva sobre las figuras más reconocidas, que ya han sido seleccionadas según criterios anteriores. Se puede objetar que algunas figuras intelectuales se auto-promueven, lo que distorsiona el criterio y ello sería válido si las diferencias fueran marginales, pero cuando se habla de centenas de miles de menciones la auto-promoción es insignificante.

e. Sobre el criterio de corrección. Ahora bien, existen figuras con una obra importante que por diversas razones poseen un menor o más tardío reconocimiento. Figuras africanas residentes en África no pueden medirse en términos de reconocimiento público a las que residen en USA, por ejemplo. Figuras que escriben en chino-mandarín o en árabe y que poseen pocas traducciones a lenguas occidentales no pueden compararse simplemente, en términos de reconocimiento y circulación de las ideas, a quienes escriben en inglés y se han insertado en los medioambientes intelectuales de la Costa Este de USA.

Todo esto, sin embargo, deja vacíos y quizás el principal es la dificultad para confeccionar una cartografía eidética de las regiones periféricas, a nivel mundial, sin contar con estudios suficientemente comprensivos. Pero este es precisamente el punto: no hay suficiente distancia para poner en un libro comprensivo los 20 años (1990-2010) de esto que llamamos “hacia el 2000”. Lo que se pretende, por tanto, con este último capítulo es pre-cartografiar este campo, con las limitaciones que ello implica, tanto como por la necesidad de ir abriendo dicho territorio para lograr entenderlo mejor.

Más adelante se intentarán listados de las figuras intelectuales más importantes ubicadas en (o “provenientes” de) los ambientes de las periferias, sobre la base de “núcleos epistémicos” y, dentro de cada uno de estos, se tratará de no destacar más de 10 figuras, aunque algunas pueden validarse en más de uno.

1.3. Las nuevas escuelas y las ramificaciones de las escuelas antiguas continúan también pensado en estos términos, especialmente en las tendencias “antropologizadas” de las ciencias económico-sociales y las humanidades, y en muchas otras como la subalternidad, la post-colonialidad, el neo salafismo, el altermundismo, el ambientalismo del mundo periférico, las nuevas teorías sobre el desarrollo humano y el combate a la pobreza. En todas éstas la disyuntiva periférica ha estado presente hacia el 2000. Lo mismo ha ocurrido con nuevas versiones o ramificaciones nuevas de antiguos troncos eidéticos, como el eurasismo-2000, el panafricanismo-2000, el panasiatismo-2000, liberacionismo-2000 y el neoliberalismo.

A este respecto han sido particularmente expresivas las discusiones en algunas de las escuelas más pujantes, como postcolonialidad y el liberacionismo, donde los planteamientos sobre globalización han estado marcados muy fuertemente por

categorías como identidad, eurocentrismo, afirmación de la diferencia, multi-culturalidad y otras entrelazadas con la disyuntiva periférica.

1.4. Ahora bien ¿Qué se piensa sobre las regiones periféricas, sea en sí mismas o en sus relaciones con el mundo, en estas mismas regiones, hacia el 2000? ¿Se continúa una trayectoria de pensamiento de décadas y siglos o aparecen importantes cuestiones nuevas?

Desde América Latina Caribe la respuesta pareciera fácil: se está pensando en cómo modernizar la periferia, como sumarse a lo moderno, cómo incorporarse a la globalización sin perder lo propio, siguiendo un camino específico, buscando fórmulas de lo moderno que sean coherentes con lo propio. Éstas podrían ser algunas de las respuestas que reiteran las discusiones en torno a ser-como-el-centro y ser-sí-mismos. Pero ¿qué puede significar esto de presentar una sinopsis de lo que se está pensando en la periferia hacia el 2000 y como se está modulando en este momento la disyuntiva periférica?

Se escogen apenas algunos temas-problemas de reflexión -y no podía ser de otra manera- y se pone de relieve la manera en que la disyuntiva periférica ha continuado completamente vigente, revistiéndose en ocasiones de atuendos renovados. Ello sin pretender, y dígame una vez más, que ésta agote el pensamiento emergido en las regiones periféricas.

No podría pasarse de algunos trazos y algunos ordenamientos cartográficos que insinúen apenas la realidad. Como es obvio, podrían escribirse volúmenes y volúmenes para intentar cubrir el pensamiento hacia el 2000, en las periferias, y no faltaría quien, con poca imaginación quisiera hacer un volumen por país, segmentando de este modo, completamente el pensamiento global, cortado por los límites de los mapas políticos que, no careciendo de todo sentido eidético (puesto que los estados-nación, son espacios de pensamiento), serían, sin embargo, claramente distorsionadores de la realidad eidética de las periferias. Más razonable es subdividir el espacio unidades mayores y con más sentido epistémico (pues, no hay otra forma de pensar lo grande que no sea dividiéndolo en parcelas que lo hagan más asible) de acuerdo ámbitos geo-culturales, siguiendo el criterio que se trae a lo largo del libro. Pero ello no puede ocultar que el boom de producción intelectual durante las últimas décadas haga crecer exponencialmente la producción por más subdivisiones que

la mente cartesiana quiera establecer para ocuparse más viablemente del objeto.

¿Qué decir en unas pocas páginas, de un pensamiento que va creciendo mucho en términos absolutos y algo en términos relativos respecto del resto del mundo y que va también creciendo en regiones y en agentes, que pocas décadas antes producían poco y nada de “pensamiento”, en el sentido que este estudio le otorga? ¿Puede decir algo de China-Japón-Corea? ¿Qué decir de India-Bangladesh-Sri Lanka-Bután-Nepal y de sus grandes comunidades de migrantes, que intentan continuar pensando como si fueran parte de esta región? ¿Qué decir del Pacífico: Fiyi, Nueva Caledonia, Samoa-Nueva Guinea, Nueva Zelanda, y del Sudeste Asiático: Myanmar, Indonesia, Malasia, Filipinas y Singapur, incluyendo quizás a Laos, Camboya y Vietnam? Algo menos difícil es referirse a los espacios de América Latina con el Caribe incluido y del África Sudsahariana, espacios demográficamente más pequeños y más homogéneos, eidéticamente hablando. Pero, ¿Qué decir del mundo islámico (que se traslapa por todos lados) y allí no sólo referirse al pensamiento islámico propiamente tal, sino a las múltiples manifestaciones de pensamiento no islámico que emergen en tales regiones y qué decir del mundo eslavo, hacia el 2000 nominalmente, al menos, perteneciente al centro? ¿Quién será el valiente, sino temerario e ingenuo, que pretenda decir algo de valor sobre todo esto para un período de unos 20 años (1990-2010)?

1.5. Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿Qué significaría reseñar lo que está ocurriendo con el pensamiento de las regiones periféricas hacia el 2000? ¿Cuáles son las estrategias posibles para responder a esa pregunta o para satisfacer ese objetivo?

Se puede cartografiar el espacio inmenso, señalando algunas figuras, tal como lo hacen esos rankings de las 100 personas más influyentes del mundo, pero no puede atiborrarse a quienes lean con nombres y más nombres que de ningún modo podrían retener.

Quizás podría entregarse un panorama de los temas-problemas abordados por las pocas decenas de personas aparecidas en estos rankings que pertenecen a las regiones periféricas. Alternativamente, podrían presentarse algunas de las escuelas más vigentes en las regiones periféricas, con sus respectivos desgranamientos o chorreos: ¿Qué está planteando el neo-salafismo-sunita, el socialismo XXI, el neo-eurasismo, el panafricanismo, el liberacionismo-feminista, el neo-marxismo-

humanista-chino, el neo-liberalismo-informalista, el pan-islamismo...?

O bien, podrían presentarse algunas de las discusiones más significativas, es decir, algunos entre los mayores problemas que se han planteado las intelectualidades periféricas: cómo ser modernos sin resignarse a ser occidentales y sin escamotear el problema; cómo robarle los secretos al centro o al menos cortar su cabellera frondosa, si distraído se durmiera, cómo dejar de ser periferia, cómo sacar de la miseria y la marginación a tantos pueblos, cuales son las maneras razonables para imaginarse un mundo mejor en un futuro no demasiado remoto, cómo hacer vivibles y mejorables las periferias sin pagar precios demasiado altos, cómo tener voz en el escenario global, cómo organizar el espacio global con otros criterios. Podrían igualmente abordarse algunas discusiones planteadas en territorios específicos en torno a ¿Cómo construir a China como la primera potencia mundial sin renunciar a la herencia del maoísmo? ¿Se trata de modernizar el Islám o de islamizar la modernidad? ¿Cómo evitar que África se transforme definitivamente en un continente fallido? ¿De qué modo hacer del Océano Pacífico un espacio fluido de circulación? ¿Cómo articular a los estados o sociedades del Asia Central para oponerse a USA? ¿Cuáles son los pasos que deben darse para sacar a América latina del subdesarrollo crónico y del déficit democrático?

Existe la posibilidad de presentar las grandes polémicas que comprometen a intelectualidades de diversas regiones periféricas, destacando, por ejemplo, las 5 más relevantes hacia el 2000; existe igualmente la posibilidad de presentar las escuelas de pensamiento más activas o vigentes en las regiones periféricas, intentando definir las y señalar cuáles son algunos de sus principales postulados; existe la posibilidad de presentar un conjunto de autor@s, procedentes de las regiones periféricas, que puedan considerarse particularmente representativ@s y/o influyentes; es posible igualmente intentar una breve sinopsis por ámbito geocultural, siguiendo, grosso modo, el esquema que trae el libro, y esta será la opción principal, aunque desde ya se puede intentar decir algo acerca de las otras posibilidades de respuesta a ¿qué se ha pensado hacia el 2000 en las regiones periféricas?

Valga esta retórica como catarsis frente a un inmenso mar al cual hay que lanzarse a nadar, sin imaginar siquiera donde se encuentra la otra orilla e, incluso, sin saber si habrá buen puerto para fuerzas tan limitadas.

1.6. Sea como fuere, la disyuntiva periférica ha permanecido completamente vigente hacia el 2000 en el pensamiento emergido en diversas regiones del mundo periférico. Pruebas al canto.

Para el caso de China hacia el 2000, señala Zhang Lun (2003, 245) se mostraron 3 momentos del pensamiento nacionalista. En estos se podía advertir la presencia de la disyuntiva periférica. El primero, luego de los sucesos de Tiananmen, cuando el investigador He Xin criticó al capitalismo identificando los intereses del país con el comunismo, aunque el derrumbamiento del bloque soviético destruyó este razonamiento; el segundo hacia 1993, asociado a los conceptos de cultura y civilización, en alguna relación con las ideas de S. Huntington, y a las teorías postcoloniales que denunciaban la hegemonía de Occidente, pero que en China tenían una connotación conservadora, pues apuntaban hacia la homogeneidad cultural y a erradicar las influencias extranjeras; 1996 marca el tercer momento con la publicación del libro *China puede decir no*, que expresa un sentimiento anti usamericano en relación al sentimiento anti-nipón. Este libro fue el portavoz de la corriente anti-occidental (Zhang 2003, 247). Ello puede advertirse también, por ejemplo, cuando Wang Hui, el intelectual de procedencia China con mayor reconocimiento fuera del país a comienzos del siglo XXI, sostuvo que para la generación que había crecido después de la Revolución Cultural, el único saber válido venía de Occidente, más precisamente de los Estados Unidos y que Asia, África, América Latina, para no hablar de Europa, han salido de la órbita intelectual china. En coherencia con esto debe entenderse el repudio de la Revolución Cultural, que se ha transformado en un medio para defender la ideología dominante y la política gubernamental: toda crítica del neoliberalismo es tachada de 'regresión irracional', en tanto que las críticas al socialismo y a la tradición china eran movilizadas para justificar la adopción de modelos occidentales de desarrollo y el discurso teleológico sobre la modernización (2002). Otro caso de esto en el espacio chino puede advertirse en la figura de Wei-Ming Tu, importante intelectual de la Universidad de Pekín y de Harvard quien, ocupándose de modernidad, cultura y particularmente cultura asiática, destaca la tensión entre modernización y occidentalización (Tu 1998).

En el medio africano subsahariano se escucharon también voces numerosas que aludían a esta disyuntiva desde sus

perspectivas y modelos discursivos. Por ejemplo, Carlos López, uno de los más renombrados intelectuales lusófonos de África, ubicándose en la disyuntiva de la intelectualidad periférica que ha conceptualizado como “mimetismo crítico” versus “nacionalismo radical”, ha planteado que el desarrollo es algo endógeno y que únicamente puede venir del interior de una sociedad, que define soberanamente su visión y su estrategia (1997, 56) y por ello son los propios africanos quienes tendrán que decidir si quieren recuperar o construir su propio modelo de desarrollo (1997, 54). Ali Mazrui, otro de los más reconocidos intelectuales africanos, se formulaba el dilema de la modernización formulándolo del siguiente modo: ¿Puede una sociedad no-occidental asumir la herencia de conocimiento y modernidad sin cometer suicidio cultural? ¿Estamos todavía hechizados por la pregunta sobre la manera en que una sociedad puede modernizarse sin occidentalizarse? ¿Es la tecnología moderna un arma de genocidio cultural en África y Asia? (2001, 69). El teólogo congoleño Ka-Mana Kangudie, por su parte, ha sostenido que “para el África, las dos visiones de la realidad económica representadas por la mundialización neoliberal y la globalización comportan dos problemas en juego de la mayor importancia: en primer lugar, aquel de asumir la verdadera medida de aquello que una y otra de esas visiones representa para nuestro destino; luego aquel de construir por nosotros mismos nuestra propia idea de la economía y de nuestro futuro en las realidades mundiales de hoy en día”(s/f, 3-4).

Entre la intelectualidad del Oriente Medio, Burhan Ghalioun (2001) afirmaba: “dos grandes tendencias dominan hoy en día el debate sobre el islamismo. La primera ve en éste la señal de la persistencia en las sociedades musulmanas, y por consiguiente en el Islám, de concepciones teocéntricas tradicionales. El “islamismo” (como funda-mentalismo o radicalismo religioso) sería, en este caso, más que la manifestación de la evolución natural de un Islám refractario a la secularización y a la modernidad. La segunda tendencia es la que entiende el retorno al Islám como una recuperación de la identidad o, si se prefiere, de la autenticidad, entorpecida hasta hace bien poco por la alienación política y cultural surgida de más de un siglo de colonización”. Por el contrario, pensaba, “la historia social de los musulmanes muestra claramente que, por una parte, ha existido admiración por la modernidad; y que, por otra parte, la identidad, en lugar de constituir una autenticidad o de fundirse en un patrimonio cultural inmutable, es una categoría socio-histórica que se determina en

relación al otro y, por consiguiente, cambia de contenido y de referencias en función del cambio o de la multiplicación de las líneas de enfrentamiento. No se reduce, pues, a una cierta idea de fidelidad a un tipo de auto-representación inmutable”.

En el espacio oceánico, Epli Huaofa, por su parte, argumentaba que como región trastabillamos porque hemos olvidado el estudio de nuestro pasado. Permitimos a otros que supuestamente están bien equipados con un conocimiento objetivo que construyan nuestro mundo y a nosotros mismos. Trastabillamos porque consideramos el regionalismo desde el punto de vista del interés nacional individual más que en relación a una comunidad más amplia. Y fallamos en la construcción de una identidad regional, pues construimos desconectados de las culturas tradicionales (Huaofa s/f).

Entre la intelectualidad del Subcontinente Indio, Arjun Appadurai ha argumentado que el problema central de las interacciones globales actuales es la tensión entre homogeneización versus heterogenización (2003, 1) y Amartya Sen se enfrentaba igualmente a esta disyuntiva cuestionando las maneras en que se había formulado el asunto de las identidades. Hay algo profundamente debilitante en negar la posibilidad de elegir cuando ésta existe, pues equivale a una abdicación de la responsabilidad de considerar y valorar cómo debe uno pensar y con qué debe uno identificarse. Equivale a ser víctima de los cambios irracionales de un supuesto auto-conocimiento basado en la falsa creencia de que la identidad es algo que debe descubrirse y aceptarse, en vez de algo que debe examinarse y escrutarse. Para argumentar de este modo se afirmaba en el africano Kwame A. Appiah. Este asunto es importante, asimismo, señalaba Sen, para prevenir lo que Appiah ha llamado las “nuevas tiranías”, en la forma de identidades recientemente asentadas, que pueden tener funciones políticas importantes, pero que también pueden tiranizar al eliminar las aspiraciones de otras identidades que sería razonable aceptar y respetar. Appiah analizó esto especialmente en el contexto de la identidad de los negros -del afroamericano- que sin duda ha sido un ingrediente político fundamental en la búsqueda de la justicia racial, pero que también puede ser opresiva si se toma como la única identidad que posee una persona negra, sin que quede lugar para otras exigencias. La identidad racial puede ser la base de la resistencia frente al racismo -y aunque hemos progresado considerablemente, aún queda mucho por

hacer-, pero no debemos permitir que nuestras identidades raciales nos sometan a nuevas tiranías (2000).

En Singapur, Kishore Mahbubani ha propuesto inspirarse del ejemplo japonés post Meiji y de la experiencia asiática de los 1960 y 1970s, casos en los cuales se emularon las mejores prácticas de Occidente, pues las elites abrieron sus mentes al estudio de Occidente (Mahbubani s/f, 136).

Entre la intelectualidad latinoamericana, la escuela de los estudios culturales, los subalternistas, quienes se han ocupado de globalización, sobre el desarrollo humano o sustentable e incluso dentro de la tendencia neoliberal se ha aludido a la disyuntiva periférica. Importantes autores, a cuyo pensamiento se aludirá más adelante, como Stuart Hall, Carlos Vilas, Mario Vargas Llosa, Beatriz Sarlo, Leopoldo Zea, Walter Mignolo, Joaquín Brunner, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Renato Ortiz o Cándido Mendes se ocupan de la disyuntiva periférica durante el período.

En Rusia, tendencias como el neo-eslavismo y el neoeurasismo aunque también figuras no adscritas a escuelas, como Vladimir Kantor, quien polemiza con lo que llama “nuestros campeones de la originalidad rusa” quienes “gozosamente aseguran que Occidente ciertamente va a colapsar”, no han podido dejar de discutir la relación entre Rusia y Europa, y Rusia y Asia, reviviendo en parte y haciéndose eco de la polémica entre identitarios y centralitarios de épocas anteriores.

En síntesis, numerosas figuras importantes del pensamiento, hacia el 2000, han aludido a la disyuntiva periférica en sus trabajos y para varias de éstas se trata de una clave interpretativa fundamental. Existen, sin embargo, figuras importantes también para quienes no parece ser importante o siquiera existir, como para Muhamad Yunus o Mahbub ul Haq.

A continuación, para el estudio **de las ideas según los medioambientes intelectuales en las regiones geo-culturales** se desarrollará el planteamiento sobre la base de los principales medioambientes intelectuales que se constituyen grosso-modo por cercanías idiomáticas y áreas geo-etno-culturales. Así se presentará lo que está ocurriendo hacia el 2000 en América Latina, en África Sudsahariana, en el Subcontinente Indio, en el Asia Extremo Oriental, en el Pacífico y en el espacio de Eurasia. Para retratar lo que ha ocurrido con el pensamiento entre 1990 y 2010, se apuntará a cuatro elementos: el clima, los autores, las escuelas y los temas abordados. Se concluirá intentando hacer una síntesis del

pensamiento de las regiones periféricas, señalando aquellos aspectos que son más o menos comunes a estos descriptores.

2. Pensando sobre el África Sud-Sahariana.

2.1. Para el África Sudsahariana, entre las múltiples redes, deben mencionarse CODESRIA y la red de los estudios africanos, muy asociada a USA, El Caribe, Gran Bretaña y Francia. La más importante red en este sentido en la African Studies Association fundada en 1957, (www.africanstudies.org/), que ha realizado reuniones anuales, publicaciones como *African Studies Review* e *History in Africa*, otorgado premios y distinciones, poseyendo formas de institucionalidad muy propias de sociedades científicas. Su mayor presencia ha sido en USA más que en África siendo, por otra parte, una red eminentemente anglófona, con menor relevancia en los países con intelectualidad de habla francesa, portuguesa o árabe, sean africanos o americanos. En Europa, tiene mayor presencia la AEGIS (Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies) con sus Congresos Europeos de Estudios Africanos.

Debe destacarse también la red CODESRIA por su parte, más focalizada en las ciencias económico-sociales, con su fundador Samir Amin, pero luego también articulando a figuras muy importantes del medio intelectual sudsahariano -muchas de éstas, no residentes en la región, sino en USA por mucho tiempo- como Mahmood Mamdani, Thandika Mkandawire, Amina Mama, Fatou Sow, Mamadou Diouf, Paul Zeleza entre algunas de las figuras más reconocidas.

La red de estudios de género, asociada y parcialmente originada en CODESRIA, en la medida que constituida principalmente por cientistas sociales, con figuras como Amina Mama, Fatou Sou y con mucha presencia en universidades usamericanas de la Costa Este, asociadas a la African Studies Association. La red de teología que agrupa a teolog@s y, filosof@s y pensador@s cristianas de confesión evangélica y católica, sobre temas eminentemente culturales. Existen redes con alta presencia institucional como la Asociación de Universidades Africanas (AAU), redes que asocian las universidades africanas con las británicas como Association of Commonwealth Universities (ACU), y otras con las universidades de la Francofonía como Agence Universitaire de la Francophonie (AUF). También existen

las redes asociadas a las academias científicas, como la Unión Africana como la African Academy of Languages (ACALAN).

2.2. Respecto de los temas, un asunto como el del **apartheid, clave en los 1970s y sobre todo 1980s, fue cediendo espacio a otros temas étnicos que ya venían desde antes: la discusión sobre genocidios, masacres y guerras civiles** (Mahmood Mamdani, Ernest Wamba-dia-Wamba, Issa Shivji, Ali Mazrui, Ebousi Boulanga), y el asunto del tribalismo asociado a la democracia y sus falencias y a la desigualdad (Archie Mafeje). Por cierto, se abordaron también numerosos temas no-étnicos. Muy importante, continuó siendo el tema del desarrollo, la pobreza, la marginalidad (Thandika Mkandawire, Samir Amin, Archie Mafeje); el tema del discurso africano y su status epistemológico (Valentín Mudimbre, Kwame Antony Appiah, Kwasi Wiredu, Odera Oruka); las relaciones del espacio Sud-Sahariano con el Islam y el África del Norte (Mahmood Mamdani); los temas de la mujer, el feminismo, la igualdad (Ife Amadiume, Fatou Sow, Amina Mama,); el tema de la globalización (Samir, Amin, Ali Mazrui, Carlos López, Toyin Falola); el tema de la postcolonialidad (Mamadou Diouf, Samir Amin) y el tema del hambre, la desertificación, las catástrofes medioambientales y las enfermedades (Calestous Juma).

El tema de la globalización se hizo clave casi por todas partes en las discusiones del fin de siglo: los conceptos variaron parcialmente, los énfasis también y por cierto las valorizaciones, pero la idea de un escenario mundial con progresivas interconexiones (económicas, mediáticas, medioambientales, etc.) y con ganadores y perdedores fue muy frecuente. Carlos López publicó en 1997 *Compás de espera. Lo fundamental y lo accesorio en la crisis africana*, cuyo objetivo era pensar la globalización, y la situación de África en ésta, ubicándola históricamente. Para ello realizó una revisión de los discursos historiográficos, caracterizándolos del siguiente modo: el discurso de inspiración europea sobre la inferioridad africana, el de origen autóctono sobre la superioridad africana y el que surge finalmente, más maduro, de una nueva escuela de pensadores, despojados de las cargas emocionales de sus predecesores (1997, 25). Ubicándose en esta perspectiva intelectual, López postuló que, para pensar la crisis africana adecuadamente, superando las deficiencias de paradigma incapaces, debían tenerse en cuenta 4 ejes: las percepciones u opiniones sobre África, las realidades africanas tal como son en el momento, los desafíos de la agenda continental y, por último, el eje

de la interacción entre los desafíos y la herencia histórica de los africanos (1997, 27).

Lópes, no podía soslayar el asunto del afro-pesimismo, esa visión extremadamente negativa del África, que han cultivado algunos africanos como no africanos, pero cuestionó dicha crítica o autocrítica, pues podía ser una poderosa arma de destrucción si no se la utilizaba adecuadamente (1997, 29). Planteaba que el afro-pesimismo y otras visiones estrechas no recurren a la historia pre-colonial como una guía para interpretar la realidad del África (1997, 30). Ubicándose en la disyuntiva de la intelectualidad periférica que conceptualizó como “mimetismo crítico” versus “nacionalismo radical”, según le caracteriza Boaventura de S. Santos, Lópes planteaba que el desarrollo era algo endógeno y que únicamente puede venir del interior de una sociedad, que define soberanamente su visión y su estrategia (1997, 56) y por ello son los propios africanos quienes tendrán que decidir si quieren recuperar o construir su propio modelo de desarrollo (1997, 54). En coherencia con ello postulaba que la cultura africana debía constituirse en la base para la preservación de los elementos sociales que permitieran a estas sociedades construir modelos políticos e institucionales que creen y retengan las capacidades existentes, en un contexto de creciente urbanización, cosa que debe estar en relación a la interpretación que se haga de la utilidad o no que puedan tener estos para la construcción del futuro (1997, 55).

Ali Mazrui, por su parte, se ha preguntado por el dilema de la modernización formulando el problema del siguiente modo. ¿Puede una sociedad no-occidental asumir la herencia de conocimiento y modernidad sin cometer suicidio cultural? ¿Estamos todavía hechizados por la pregunta sobre la manera en que una sociedad puede modernizarse sin occidentalizarse? ¿Es la tecnología moderna un arma de genocidio cultural en África y Asia? (2001, 69). Para avanzar hacia una respuesta, Mazrui se ha inspirado en los casos de Japón y Turquía. Los japoneses estaban persuadidos que era posible embarcarse en una modernización militar y económica sin asumir la occidentalización cultural. Por su parte, Kemal Atatürk estaba más inclinado a identificar modernización con occidentalización que los japoneses de la restauración Meiji. La pregunta era entonces ¿cuál de las dos opciones puede ser válida para África? (2001, 71). En muchas formas puede verse que en África se ha producido la occidentalización sin la modernización. Lo importante es ir a la clave de la modernización y no quedarse en aquellos elementos

que la han acompañado en el caso occidental, como urbanización, industrialización o secularización. Para realizar esta distinción más nítidamente Mazrui definió modernización como “cambio de dirección compatible con el estado presente del conocimiento y que hace justicia a las potencialidades de la persona humana, tanto como un ser social cuanto como un ser innovador”. Esta definición la articula con 3 atributos de la modernización: la compatible con ciencia y know how; la expansión de los horizontes desde el clan hacia la aldea global; la aceptación de la innovación o de la búsqueda de lo mejor que las cosas pueden dar (2001, 74-75). En otras palabras, ha señalado Mazrui, para generar la modernización en África un primer elemento no es la occidentalización sino por el contrario la indigenización, en el sentido de localizar recursos, personal y control efectivo; el segundo es el esfuerzo domesticador, haciendo lo extranjero más adecuado para las necesidades locales; lo tercero la diversificación cultural; el cuarto es la interpenetración horizontal entre las sociedades menos privilegiadas; la quinta estrategia es la contra penetración hacia el centro en defensa de los propios intereses (2001, 79-81).

Samir Amin, en *Los desafíos de la mundialización*, se abocó específicamente a pensar el concepto de “mundialización”, apuntando tanto a los orígenes del proceso como a las mutaciones que han conducido a las formas en que se presenta dicho fenómeno, a fines del siglo XX. El sentido de su trabajo se dirige, en buena medida, a explicar lo que llamó “la catástrofe económica de África” (1997, 225) y las estrategias de superación o “estrategias de liberación” (1997, 241), cuestión que veía ligada a una “transición hacia el socialismo” (1997, 267). El capitalismo realmente existente no ha logrado conformar un modo de producción capitalista mundial, pues ello supondría un mercado integrado de modo tridimensional, de mercancías, capital y trabajo. Su expansión es nada más que bidimensional, integrando poco a poco los intercambios de productos y la circulación de capital, en tanto que el mercado del trabajo queda compartimentado. En verdad la “mundialización a través del mercado” es una “utopía reaccionaria” contra la cual debe desarrollarse en la teoría y en la práctica la alternativa de un proyecto humanista de mundialización, que se inscriba en una perspectiva socialista (1997, 100). Esta consideración era particularmente relevante en relación al Cuarto Mundo, aquel que ha quedado marginado y al que corresponde África en su conjunto, distinguiéndolo del Tercero que es de reciente

industrialización y competitivo (1997, 225). El capitalismo debe ser superado, escribía Amin, pues de no ser así se corre el riesgo que se transforme en el fin de la historia y del planeta, por su destrucción (1997, 245). Para avanzar en la transición hacia el socialismo debía definirse una estrategia de lucha popular que parta del análisis de las contradicciones del capitalismo en cada fase particular, y dicha estrategia consiste ante todo “en combatir la enajenación económica, el despilfarro de recursos y la polarización mundial” (1997, 261). Amin ha formulado 4 desafíos que deben permitir el avance hacia el socialismo combatiendo la enajenación, el despilfarro y la polarización. Estos son: el desafío del mercado, precisando los objetivos y los medios que permitan encuadrarlo poniéndolo al servicio de una reproducción social que asegure el progreso social; el desafío de la economía mundo, que consiste en obligar al sistema mundial a que se ajuste a las exigencias de nuestro propio desarrollo; el desafío de la democracia, que consiste en defender una concepción progresista de los derechos que defina con precisión las reglas del mercado y el desafío del pluralismo nacional y cultural, que consiste en reorganizar una coexistencia y una interacción comunitaria que se defina de la manera más diversa, en el marco del mayor espacio político posible (1997, 261ss).

La camerunesa Axelle Kabou, publicó en 1991 *¿Y si África rehusara desarrollarse?*, libro dedicado a discutir la relación entre desarrollo e identidad, y donde se planteaba lo que la autora llamó cierta “momificación”, y el deseo de destruir los prejuicios de la colonización, los tics regresivos, el tema de de la superioridad del blanco, el sentido de la técnica y los supuestos peligros. Se ocupó también de las “ideologías parásitas”, como el caso de aquellas que dicen: “Soy negro. El negro no ha inventado el computador, luego, el computador es anti-africano”, o “La técnica degrada la vida familiar y las relaciones humanas. Los occidentales mismos lo dicen: África debe rechazar la técnica (1991, 93). Desde aquí desprendió la tesis respecto a que los africanos alfabetizados habían sido orientados para “recibir la tradición y la modernidad como valores en conflicto”. La noción de alienación cultural es un mito cuya función es instaurar un clima de resistencia a la penetración de ideas nuevas en las mentalidades” (1991, 94). Los africanos no son preparados para vivificar sus valores con aportes exteriores o por la investigación científica. Planteaba el caso puesto de Japón, que devoraba afiebradamente todos los elementos exógenos capaces de transformarlo en potencia mundial, en

potencia industrial en potencia tecnológica,...esa situación es muy diferente de la perspectiva de África. África odia los investigadores. El África luego de más de 30 años de independencia, aún no ha relevado aquellos valores propios que poseen potencialidades dinámicas y que podrían proyectarla a la vez que minimizar los efectos perversos de la dominación externa. Esto se complementa, sostenía Axelle, con una visión simplificada e idealizada de su pasado: vivíamos en paz, acogimos al visitante blanco con amabilidad y éste aprovechó para dominarnos, explotarnos, someternos y vendernos (1991, 105). Pero un pueblo es responsable de toda su historia y debe asumirla. Es decir, en vez de aprovecharse de las ideas del relativismo cultural para justificar su situación, para luego, sin embargo renunciando a ese relativismo, denigrar la robotización, el maquinismo y la industrialización a ultranza de la cual serían víctimas los países ricos, los africanos deberían seguir los ejemplos exitosos del Asia que han sabido aprovechar todo esto para su desarrollo.

2.3. Otro de los temas relevantes ha sido la elaboración y la crítica del discurso sobre África. Un tema que cubre toda la historia del pensamiento africano, desde mediados del siglo XIX en adelante, es la discusión, crítica y reelaboración del discurso sobre África, en sus dos sentidos: el elaborado fuera tanto como el elaborado dentro de la región. A fines del siglo XX, se ha dado otro impulso a esta tarea y en ella están comprometidos algunos de los más importantes autores de la época: Valentín Mudimbe, Kwame Appiah, Kwasi Wiredu y Odera Oruka. Por cierto, este desafío teórico se ha articulado a numerosos temas que se encuentran envueltos en el discurso sobre África, como por ejemplo la historia y la cultura de la región, el apartheid, la globalización, entre otros.

Valentín Mudimbe en *La invención de África* (1988), se propuso el estudio de la "gnosis africana" (ese discurso científico e ideológico sobre África) inspirándose en los principios teóricos de sus dos principales mentores: M. Foucault y C. Levi-Strauss, tratando de realizar una arqueología de tales discursos sobre África, como un sistema de conocimiento en el cual las cuestiones filosóficas mayores han aparecido, en primer lugar, como relativas a la forma, al contenido y al estilo de africanización del conocimiento.

Continuado con una empresa similar a la de Mudimbe, Kwame Appiah, *En la casa de mi padre. África en la filosofía de la cultura*, se ocupó de desmontar algunas de las ideas arraigadas en

el discurso africano-africanista, intentando probar como dicho discurso ha sido funcional a la subordinación del continente, sin habérselo necesariamente propuesto. Si en el siglo XIX no había algo que pudiera llamarse una “identidad africana”, pues tal identidad es, hacia fines del XX, todavía una cosa nueva y producto de una historia reciente (1997, 243), ello no quiere decir que autores importantes como A. Crummell y E. Blyden no estuvieran ya, hacia 1860 o 1870 buscando las especificidades o “diferencias” de la región y articulando un discurso acerca de ello, principalmente sobre la base de la noción de raza (1997, 19ss). Continuó estudiando la construcción del discurso de la diferencia a través del pensamiento panafricanista, de la teoría literaria o de la crítica cultural y de la etno-filosofía, con el fin de sentar las bases para superar estos discursos hacia otro que pudiera ser, en coherencia con los planteos de Hountondji y Wiredu, más crítico y tendiente hacia lo que denominaba una “identidad panafricana repensada” (1997, 153-4). Appiah afirmaba que estas concepciones, que asociaban la identidad africana a la noción de “raza”, a la “metafísica africana” o al “egipcianismo”, eran formas de concebir la identidad que no solamente denotaba inferioridades, sino que contribuían a inferiorizar a la gente africana. Una discusión tan importante como la que se realizaba en torno a la globalización estaba íntimamente ligada a las maneras como se ha construido y se desea construir el discurso sobre la región.

Kwasi Wiredu, por su parte, se ha referido a la urgente necesidad de una nueva filosofía en África, que debía ser crítica y reconstruccionista, y que por tanto debía ser capaz de una cuidadosa discriminación, en el cuerpo de ideas tradicionales, entre aquellas anacrónicas y las que podía todavía contribuir al florecimiento humano en el África contemporánea. En relación a esto, planteaba la necesidad de inculcar en la población africana los hábitos mentales característicos de la ciencia: exactitud, rigor en el pensar, coherencia, aproximación experimental; ello, pues la ciencia es un factor crucial para la transformación social de África y para el desarrollo (Oladipo 1996, 4). Articulando a lo anterior, postulaba la necesaria apropiación de la filosofía útil en otras culturas para África y, por cierto, el estudio de las herencias ancestrales africanas para extraer de allí todo lo que fuera válido (Oladipo 1996, 6). Wiredu ha intentado elaborar una agenda para la filosofía africana, dialogando con otros promotores de este mismo quehacer como Kwame Gyekye y Odera Oruka. “Investigando nuestras filosofías tradicionales debemos responder a las incitaciones de la reflexión

filosófica que son interiores a la condición humana”, pero, ha aclarado simultáneamente, es necesario, además de exponer esos pensamientos, “avanzar en la corrección de interpretaciones erróneas del pensamiento africano tradicional, pues se trata de evaluar y reconstruir nuestra herencia para construir a partir de ésta” (Wiredu 1995, 17). Correlativamente, se trataba de una tarea de descolonización mental con dos caras: la “negativa”, que consiste en revertir, a través de una autoconciencia conceptual crítica, las in examinadas asimilaciones de nuestro pensamiento, tomadas de las tradiciones filosóficas extranjeras, y la “positiva”, que consiste en explorar los recursos de nuestros propios esquemas conceptuales indígenas (1995, 22). La colonización de África se ha hecho a través de la política, la religión y el idioma. Este último ha sido el más importante medio de colonización mental y ello se advierte particularmente en la disciplina filosófica.

Por su parte, Odera Oruka, con su propuesta de una “filosofía de la sabiduría” (sage philosophy), ha pretendido instalar la sabiduría africana en pie de igualdad con la filosofía europea, o al menos con la de los presocráticos. Una visión que asocia la filosofía con la cultura de los blancos, incluso con lo blanco-masculino, ha asumido que Tales de Mileto, Anaximandro, Heráclito, Parménides y Sócrates eran filósofos. Algunos de los sabios griegos son vistos como filósofos, argumentaba Oruka, por haber propuesto una o dos sentencias. Tales, por ejemplo, es conocido por haber dicho que todo está compuesto de agua, y Heráclito por haber señalado que la lucha es la verdad de toda vida. Por cierto, en África, podrían encontrarse entre los sabios muchas afirmaciones de este género (1998, 99-100). Pero más allá de esta argumentación básica, a Oruka le interesa sentar epistemológicamente lo que podría llamarse las formas de hacer filosofía en África y destaca entonces 6 tipos de quehacer: la etno-filosofía, la filosofía profesional, la filosofía nacionalista-ideológica, la filosofía africana hermenéutica, la filosofía africana artística o literaria y la sabiduría filosófica, de que se ha ocupado él mismo (1998, 101). Su proyecto en Kenia ha consistido en detectar a los “sabios”, muchas veces pertenecientes a culturas ágrafas, para escribir su pensamiento. Ese tipo de sabios puede haberlos en cualquier sociedad, no siendo un privilegio de las africanas ancestrales. Ellos son los custodios del desenvolvimiento de sus respectivas sociedades. De hecho, postulaba, una sociedad sin sabios fácilmente será tragada, transformándola en un apéndice de otra (1998, 101). Un “sabio”, en sentido filosófico, lo es sólo en la medida en que es consistente con

los problemas y desafíos éticos y empíricos fundamentales de su sociedad y es capaz de ofrecer soluciones a dichos problemas (1998, 100). Ha insistido Oruka en que no debe confundirse a la persona “sabia” con los informantes a que aluden los antropólogos ni tampoco con el filósofo.

2.4. El decano de la historiografía sudsahariana, Joseph Ki-Zerbo denunciaba que, “en muchos frentes, África ha brillado por su ausencia o ha aparecido solamente encubierta, prefiriendo enarbolar bandera extranjera. Las excusas que se daban ayer para justificar esta ausencia son hoy difícilmente admisibles. África dispone ahora -en principio- de los requisitos previos imprescindibles para su participación responsable y específica en el desarrollo: la soberanía internacional y las competencias técnicas e intelectuales. No obstante, decimos ‘en principio’ porque, a pesar de todo, nuestras potencialidades a veces se quedan en virtualidad, sin llegar a ‘materializarse’. Aclaraba, sin embargo, que “una vez más, es necesario pasar por la investigación, especialmente investigación-desarrollo, y por la educación universitaria, pues el mero hecho de que el 85% de la investigación sobre África se realice fuera de ella pone de manifiesto que este continente está desconectado de sí mismo y sobre todo de su materia gris” (Ki-Zerbo 1992, citado en Badini 1999, 7).

Aunque pensara que la unidad africana era primordial en relación a la “formación de los hombres”, Ki-Zerbo se volvió más hacia la intelectualidad que hacia los políticos para instaurar lo que denominó una “neo-civilización africana, autónoma, creadora y progresista, la única capaz de impulsar el desarrollo”. Esta convicción fue una constante que opuso a lo que llamó las “diversiones” que denunció como obstáculos para la renovación africana: “la diversión estéril hacia el pasado”, así como la “diversión economista” y la diversión tecnocrática” (Citado en Badini 1999, 5). A cada una de estas diversiones, ha señalado, corresponde una reacción intelectual específica: combatir y vencer el “complejo museográfico” en relación con el pasado, que consiste en recoger materialmente el pasado, en vez de recogerse sobre sí mismo, como fuente de inspiración y, eventualmente, como problema para resolver y entender; permanecer atento al pueblo no alienado, depositario de la “auténtica cultura”, a la que no se trata de admirar devotamente, sino al contrario: lo que hay que hacer es reflexionar sobre ella, racionalizarla e, incluso, criticarla para que así pueda generar nueva cultura africana. Esta no será ni

la cultura de nuestros antepasados ni la que trata de imponerse a nosotros sin nosotros y a veces contra nosotros” (Citado en Badini 199, 5).

Según Ki-Zerbo, la fuga de cerebros africanos, la escasez de investigación relacionada con las realidades y preocupaciones del continente y la limitación de recursos dedicados a la ciencia, eran algunas de las causas estructurales del retraso del desarrollo y del mal desarrollo de los países africanos. La balkanización de la universidad africana, reflejo lamentable de la balkanización de todo el continente, venía a agravar la situación (Citado en Badini 1999, 7). Planteaba entonces que, según el contexto político, histórico y cultura en que estuviera inmerso y la exigencia de “lucha de liberación” permanente que le invade, se trataba de afirmar y sobre todo de hacer reconocer al individuo (alumno o investigador), en este caso africano, que él es capaz de pensar y que el “pensamiento sólo surge de uno mismo”. Y ello, porque todo desarrollo va de uno mismo hacia sí mismo, afirma el espíritu socrático, que insiste en hacer que cada uno descubra su poder y su riqueza antes de ir a buscar de los demás, ya sea profesor o potencia extranjera (Citado en Badini 1999, 3).

2.5. Otro tema relevante ha sido el de la democracia. Aquí son destacables las reflexiones de Kwasi Wiredu y Mahmood Mamdani, entre otros casos. Wiredu se ha referido a la relación entre democracia y gobierno por consenso, en el marco de sus afirmaciones sobre la existencia de sociedades que funcionan sin estado y con formas de decisión de políticas que no implican partidos, señalando la necesidad de inspirarse en la sociedad civil que ofrece modelos importantes en este sentido (2001, 183).

Mahmood Mamdani, por su parte, se ha enfrentado al problema de los grandes conflictos sociales, especialmente aquellos que han terminado en cruentas guerras civiles e incluso en genocidios. Ha intentado pensar el problema ubicándose en la disyuntiva entre un quehacer político social marcado por la herencia del colonialismo, donde la realidad se pensó desde el centro y teniéndolo a este por modelo, versus otro quehacer que contemple la necesidad de entender la realidad africana, aunque no idealizada como deseable o buena, sino simplemente como real. Mamdani ha planteado que las tensiones existentes entre las “etnias” nativas y las “razas” extranjeras no han sido resueltas, en parte, porque no se han pensado adecuadamente teniendo en cuenta la fuerza de esa realidad. Refiriéndose al pensamiento de

Mamdani, Cristina Gutiérrez (2011, 61ss) ha señalado que los conflictos sociales no responden a un pre-moderno tipo de barbarie, sino que se trata de un proceso moderno, que a su vez deriva de proyectos modernos de dominación y administración del poder, tanto de procedencia colonial como post-colonial. En consecuencia, el meollo del problema no se ubica en la oposición entre formas modernas y tradicionales, sino entre interpretación y afanes de construcción del estado de corte centralitario e incapacidad para entender los asuntos identitarios y la posibilidad de construir una política consecuente (más imaginativa, más renovadora, que permita participación y no sea restrictiva), pero ambos como expresiones de situaciones modernas. Por así decir, según Mandani, no se ha desarrollado un quehacer político suficientemente africano, consecuente y mejorador de la realidad. Su tarea sería, entonces, la de constituir una politología africana capaz de pensar esta realidad, con sus tensiones y oposiciones específicas y con tareas también específicas, donde no se trata de ser coherente con (o hacerse eco de) una trayectoria identitaria positiva en oposición a una política que la invisibiliza, sino de ser capaz de interpretar creativamente, y de dar respuestas, a una situación no ancestral sino moderna, aunque muy diferente a la que se enfrenta la politología desarrollada en el centro.

2.6. Como por todas partes, en el África Sudsahariana disminuyó la presencia de algunas **escuelas de pensamiento, las pocas fácilmente detectables fueron el liberacionismo y la postcolonialidad.** La escuela liberacionista se constituyó particularmente en el ámbito teológico y claro desde mucho antes. Figuras importantes en los 1970s y los 1980s fueron Desmond Tutu y Allan Boesak. En 1977, Allan Boesak había publicado su libro *Adiós a la inocencia*, intentando muy explícitamente trabajar con las categorías de la teología negra usamericana, asociándolas al movimiento del Poder Negro (Black Power) y al movimiento de la Conciencia Negra (Black Consciousness) de Sudáfrica. Por su parte, Desmond Tutu, inspirándose en textos bíblicos, en interpretaciones de la desobediencia civil, en el pacifismo y en la lucha por los derechos civiles, había formulado un discurso cuyo eje era la repugnancia para la conciencia cristiana del apartheid (1988, 36).

Poco antes del 2000, J. N. K. Mugambi, heredando y asumiendo las discusiones de la teología africana, pretendió superarlas, pasando desde una perspectiva liberacionista hacia una reconstruccionista. En el marco del Nuevo Orden Mundial, el tema

de la reconstrucción le parecía más apropiado, siendo necesario realizar un cambio de paradigma en la situación de post-éxodo y post-exilio. Postulaba que los 1990s eran años de reconstrucción, de renacimiento y de reforma en sentido institucional y económico (1995, 5). Pretendía que el concepto “reconstrucción” fuera útil para las diversas disciplinas, más allá de la teología, como para la sociología, economía y la ciencia política (1995, 2). Los términos “construcción” y “reconstrucción” pertenecen a las ciencias sociales, envolviendo la reorganización de algunos aspectos de una sociedad, haciéndola capaz de responder mejor a las cambiantes circunstancias, postulaba Mugambi, inspirándose en Peter Berger y Thomas Luckmann (1995, 12). En los relatos bíblicos, advirtió una serie de casos en los cuales se generaban procesos de restauración, de reconstrucción, de formulación de lucidos proyectos. Nehemías se transformó así en el texto central del nuevo paradigma para la teología cristiana en África, como el lógico desarrollo, posterior al motivo del Éxodo (1995, 13). Luego de numerosos paradigmas que han sido atractivos, para la teología africana como liberación, rescate, salvación, redención, inculturación y encarnación (1995, 13-14), el de la “reconstrucción” puso en relieve la necesidad de crear una nueva sociedad dentro del mismo espacio geográfico, pero a través de diferentes momentos históricos (1995, 15). En todo caso la reconstrucción debía realizarse en diferentes niveles: reconstrucción personal, cultural y eclesial (1995, 16ss).

Por su parte, la teóloga Mercy Amba Oduyoye planteó su proyecto teológico como una “irrupción dentro de la irrupción”. Si las teologías del Tercer Mundo fueron una irrupción, las teologías femeninas y la presencia activa de las mujeres en el mundo cristiano, constituyen una segunda irrupción, cosa que vendría a cuestionar la supuesta univocidad de la experiencia tercermundista (1994, 24). En el marco de las actividades de la EATWOT (Asociación Ecueménica de Teología del Tercer Mundo), Mercy Amba destacó la importancia de desarrollar esta segunda irrupción, puesto que el espacio teológico tercermundista ha estado copado por los varones. Los asuntos y las experiencias de la mujer, en tanto que mujer, se constituyen en otro locus para la teología de la liberación. La perspectiva feminista contribuye con otra mirada, desde otra experiencia. Es decir, no debe suponerse que varones y mujeres digan las mismas cosas sobre la realidad africana (1994, 29), ni menos que las prioridades sean idénticas a la hora de determinar los objetivos. Reiteraba esta diferencia, pues en numerosas conferencias internacionales, los líderes varones del

Tercer Mundo han insistido en minimizar las diferencias o tensiones entre los sexos (1994, 30-31). Sin embargo, señalaba, sus estudios de los proverbios del pueblo akan, al cual ella pertenece, le han mostrado, que la mujer ha sido víctima ancestral de la imaginaria lingüística, que la socializa para aceptar su lugar en la sociedad (1994, 33). Por tanto, no se trata de una opresión coyuntural, cuya eliminación pueda posponerse en razón de causas mayores. Se trata de una opresión histórica que debe combatirse simultáneamente con otras formas de opresión.

2.7. Otra de las escuelas que se ha **hecho notar es la subalternidad asociada a la post-colonialidad**, una de las pocas trayectorias eidéticas procedentes de una periferia que ha echado raíces en otras, impactando en África Sudsahariana, como en América Latina. Procedentes de la India, aunque generalmente pasando por el Primer Mundo, estas ideas han llegado a través de las redes de ciencias sociales, particularmente CODESRIA que se ha ocupado de traducirlas, editarlas y discutir las.

Mamadou Diouf (1999) realizó una aproximación entre la realidad africana e india, apuntando a la emergencia de un tipo de pensamiento similar y a la necesidad de continuar un trabajo eidético que respondiera a dichas realidades. Diouf comparó principalmente el caso de la escuela de la subalternidad con algunos autores africanos, focalizándose especialmente en Cheikh Anta Diop y J. A. Ajayi. Respecto del senegalés destacó su afán por poner en relieve la antigüedad no-occidental y conectarla con el presente africano. “La perspectiva histórica adoptada por los primeros historiadores africanos que comienzan a escribir la historia de África, luego de la Segunda Guerra Mundial, apuntaba contra y a subvertir la construcción colonial del pasado, por una parte, y a elaborar un discurso histórico nacional, por otra” (1999, 5). Según Mamadou Diouf, la obra de Ch. A. Diop precisamente se ha dirigido a reencontrar las voces ahogadas, los cuerpos desmembrados y las tradiciones mutiladas, oponiendo, a la falsificación histórica occidental, el discurso panafricano. Diop se ha lanzado igualmente contra el discurso historiográfico europeo sobre África, en la medida que éste ha pretendido organizar el quehacer sobre la base de los nuevos estados nación, y por tanto imposibles de conectar con la antigüedad africana de lo egipcio-faraónico (1999, 6-7). El trabajo de Diop es “comparable con los trabajos de la historiografía nacionalista india, a partir de 1920s-

1930s” en la medida que pretendían encontrar en la India antigua los orígenes de la India moderna (1999, 9).

Un segundo paralelo entre la historiografía africana y la india se puede advertir en el afán por mostrar las formas de resistencia a la conquista colonial y luego a la instauración de la economía colonial (1999, 10). Quien mejor ha expresado esto, ha sido el tanzano J. A. Ajayi, interpretando “el periodo colonial como un momento de cambio revolucionario impuesto por la potencia colonial” (1999, 13). Este afán se proyecta, según la propuesta de Diouf (1999, 21ss), explorando las identidades y memorias diversas que se expresan en las sociedades que fueron colonias, superando la unidad de análisis estado nación, como criterio para la historiografía y las ciencias sociales, y ocupándose de las maneras como se ha construido el discurso historiográfico nacionalista y postcolonial. Ahora bien, para todo esto, Diouf, engarzándose en la obra de V. Mudimbe, pretendió superar (emanciparse de) la “biblioteca colonial”, cosa que significaría superar la mirada tributaria de la trayectoria occidental, permitiendo escuchar la pluralidad de las voces africanas.

2.8. Hasta aquí han sido reseñados algunos de los temas y las escuelas del pensamiento sudsahariano hacia el 2000. A continuación se destacan algunas de las figuras más relevantes de este pensamiento, intentando dar cuenta de su quehacer en este período, focalizándose en aquellas que han tenido mayor impacto internacional⁹¹.

Es importante señalar que la mayoría estas personas pertenece a la diáspora intelectual africana, y que residen o han residido en los países del Primer Mundo, especialmente en USA, y que muchas han trabajado durante décadas en las universidades de estos países: Ngugi Wa Thiongo, Ali Mazrui y Calestous Juma

⁹¹¿Figuras intelectuales con impacto internacional? He querido relativizar algo la noción de “impacto internacional”, pues se tergiversa con el caso latinoamericano y caribeño, e igualmente en el caso africano. Demasiados países pequeños con intelectualidades más pequeñas aún, en relación a unidades como China e India. Así hay autores en India o China que pueden tener poca incidencia internacional, pero, dadas las dimensiones de las intelectualidades nacionales, pueden alcanzar un impacto sobre una parte relativamente importante de la intelectualidad del mundo. Es cierto que sería igualmente torpe comparar el impacto de algunas figuras dentro de Brasil con el impacto en toda Centro América o en todo el Caribe. Valga esto como relativización de la noción de “impacto internacional”

de Kenia, el senegalés Mamadou Diouf y la senegalesa Ife Amadiume, el malaui, Paul Zeleza, el ugandés Mahmood Mamdani, el nigeriano Toyin Falola, el camerunés Beban Chumbow y el congoleño Valentin Mudimbe. Joseph Ki-Zerbo (1922-2006) historiador de Burkina Faso formado en África y en Francia, trabajó en diversas instituciones africanas y francesas y con la UNESCO. Su obra más importante consistió en coordinar la historia conjunta de África, siendo el historiador que más se ha destacado en esta labor. Ha escrito además acerca de educación y acerca de la intelectualidad africana. El malaui Paul Zeleza (1955), historiador y estudioso de la literatura, ha residido y enseñado en Estados Unidos, en Jamaica y en Kenia. Ha escrito acerca de globalización, gestión del conocimiento, tecnología y universidad, conflictos en África y derechos humanos, historia económica, cultura y pensamiento africano, diáspora africana. El sudafricano Dan O'Meara ha trabajado en su país, en Tanzania, Mozambique, Canadá y Gran Bretaña. Es muy conocido su trabajo sobre el tema del capitalismo popular (Volkskapitalisme). El historiador senegalés Mamadou Diouf ha vivido años en USA, como profesor de Columbia. Allí ha participado en el Equipo de Pensamiento Global, siendo también director del Instituto de Estudios Africanos. Ha trabajado sobre historia social, económica e intelectual. El historiador nigeriano y profesor en Texas, Toyin Falola (1953) se ha ocupado de similares asuntos como la historia intelectual, la cultura y la religión y las migraciones de la diáspora africanas hacia América.

Thandika Mkandawire, estudioso del desarrollo, dirigió CODESRIA, ha vivido y trabajado años en Dinamarca y Suecia. Sus temas han sido las teorías y políticas del desarrollo en África, el nacionalismo, la intelectualidad y el pensamiento africano, la democracia, globalización y pobreza, el estado, desarrollo humano, la herencia colonial. Sobre movimientos sociales y democracia ha escrito el congoleño Ernest Wamba-dia-Wamba, como también y más ampliamente lo ha hecho el ugandés Mahmood Mamdani, cuyo trabajo ha explorado la intersección entre cultura y política en relación a cuestiones como genocidio y derechos humanos, que ha sido presidente de CODESRIA y ha vivido y trabajado en USA, en Columbia, también en Kampala, Dar es Salaam, Makerere, Ciudad del Cabo. También Archie Mafeje (fallecido en 2007) trabajó asociado a CODESRIA, ocupándose de temas antropológicos y sociológicos es en conexión con la "servidumbre intelectual" y cierta dependencia conceptual, criticando el concepto "tribalismo"

para entender los fenómenos africanos y acentuando la necesidad de una “liberación de la imaginación colectiva” junto al rigor científico y a la búsqueda de originalidad. La socióloga senegalesa Fatou Sow, estudió en Francia, ha vivido y trabajado en su país asociada a proyectos con el CNRS. Sus escritos se han orientado hacia el tema de la mujer en relación a la violencia, los derechos humanos, la democracia y la globalización. Sobre estos mismos temas ha incidido Amina Mama, especialista en estudios de género y la socióloga nigeriana Ife Amadiume, quien ha trabajado por años en el Dartmouth College en USA, ocupándose de asuntos como el feminismo, los afro-descendientes, el patriarcado y matriarcado y la sexualidad en la historia y la realidad presente de África, en relación a la cultura y la religión. Yashpal Tandon (1939-) nacido en Uganda, ha trabajado sobre temas económicos, políticos e internacionales. Animador de redes y asociaciones académicas, estuvo entre los fundadores de la African Association of Political Science (AAPS) y de la International Studies Association (ISA), así como de cooperación Sur-Sur, como International South Group Network (ISGN) y el Centro del Sur.

Por su parte, el novelista y ensayista, Ngugi Wa Thiongo (1938-) oriundo de Kenia, ha vivido y trabajado en Uganda, Gran Bretaña y USA, ocupándose de temas como memoria e idioma, globalización, la condición del África postcolonial, el asunto de la libertad cultural e intelectual, el panafricanismo y la realidad intelectual africana. Sobre asuntos similares ha incidido el lingüista camerunés Beban Chumbow, que ha sido rector de varias universidades y figura clave en la integración intelectual africana y en los consorcios de universidades y académicas científicas. Su trabajo más relevante ha sido en torno a las relaciones entre lengua, lingüística y desarrollo nacional.

El keniano Calestous Juma ha trabajado académicamente en USA y en Guyana para las Naciones Unidas, en temas relativos a ciencia, tecnología y globalización, desarrollo económico y globalización, biotecnología y recursos naturales y seguridad alimentaria.

3. Acerca de las ideas en América Latina hacia el 2000

3.1. Sobre el clima intelectual debe señalarse que el retorno hacia un énfasis identitario, especialmente en la reivindicación de la identidad frente a la globalización, es probablemente lo más englobante que puede predicarse del pensamiento latinoamericano

en el fin de siglo. Lo identitario se expresó sea como rechazo de una modernización o una globalización que borraría el carácter, sea como pregunta por las especificidades o las diferencias, sea como reflexión sobre el problema de lo que venimos siendo los latinoamericanos, sea como reacción frente a las nuevas invasiones económico-culturales.

Este auge identitario tuvo que ver también con el florecimiento de las humanidades en relación a cierto rezago relativo de las ciencias sociales. La renovación en el mundo de las ideas en América Latina provino en la última década del siglo sobre todo de las humanidades y de las ciencias humanas, como en los 1950s y 60s, provino de las ciencias sociales y de los estudios económicos. Las humanidades y ciencias humanas poseen una fuerte propensión identitaria y se renuevan, en este caso, en buena medida a partir de trabajos sobre las identidades.

Otro elemento entonces que marcó este clima fue el énfasis en lo cultural. Este énfasis, sin ser sinónimo de reivindicación identitaria, puede considerarse como parte de un círculo: causa o consecuencia. El interés por lo cultural creció, lo cultural ha invadido lo social y lo político, incluso ha invadido lo económico y lo ecológico.

Pero, ¿qué quiere decir que la identidad sea la clave del pensamiento hacia el 2000? En primer lugar, que dentro de los ciclos que se suceden en el pensamiento latinoamericano en ondas de énfasis centralitarios e identitarios, la última década del siglo XX, corresponde a uno de los segundos. En seguida, que lo identitario es estadísticamente más frecuente en el interés de los autores. En tercer lugar, que el tópico identitario, con sus diferentes componentes, es considerado más bien positivo, en tanto que la formulación "globalizadora", es considerada mayoritariamente como sospechosa. En cuarto lugar, que es el tópico de la identidad el que articula como también el que otorga sentido a los temas que releva nuestro pensamiento. Grandes temas como el de la globalización, integración, democracia, desarrollo, postmodernidad o temas menos importantes como el de los movimientos sociales, la informalidad, las culturas indígenas, las cuestiones del género, el medio ambiente, la gobernabilidad o la ciudadanía sólo adquirieron significación o renovaron su tratamiento por relación al problema de la identidad. Este tópico les otorgó una diferencia respecto al tratamiento que tuvieron en años anteriores o los articuló de un modo peculiar.

3.2. Los temas que aparecen, aumentan, disminuyen o desaparecen pueden analizarse aproximándose a la manera de un analista económico: puede afirmarse que hacia el 2000 hubo temas en alza como los culturales. En el marco de ciertas redes de discusión y ámbitos de interés se produjeron desde los 80 hacia los 90 varias evoluciones. El tema de la transición evolucionó hacia el de la gobernabilidad, el de la post-modernidad hacia la globalización, el de la democracia hacia la cultura política o hacia su interpretación como multiculturalidad. Por otra parte, hubo temas bastante devaluados en las décadas anteriores y que gozaron de un repunte importante, el más claro en este sentido fue el de la integración, que en los 90 volvió a tener la presencia que tuvo en los 60. El tema indígena y el tema ecológico también, aunque más pausadamente, mejoraron su importancia, capitalizando en cierto modo, el tema de los derechos humanos que, como tal, o en sentido fuerte, descendió por estos años

En América Latina se han discutido una serie de problemas hacia el 2000: la profundización de las democracias, el mejoramiento de los niveles de desarrollo, la superación de la pobreza extrema, el re-lanzamiento de procesos de integración o colaboración regional, la relevancia de lo indígena, la inserción en los espacios globales, la renovación de los proyectos de sociedad, la creación de espacios e igualdad para mujeres y otros sectores postergados, la defensa de la invasión económico-cultural, los problemas de la calidad de la educación y de la baja producción de conocimientos y tecnología en la región, la irrelevancia de la región en el escenario mundial, modernización de los estados y reformas jurídicas, drogadicción y tráfico internacional, marginación de la juventud, los riesgos y posibilidades de la globalización, las ampliaciones de la libertad en relación a la sexualidad y a la salud, los tratados comerciales y las opciones ante diversos bloques, las limitaciones y más limitaciones que se advierten en una región que sufre tantos deterioros.

Hacia el 2000, América Latina ha incidido menos que en 1960-1980 en las discusiones mundiales. Tendencias de pensamiento como el cepalismo, el dependentismo y el liberacionismo, el guevarismo y el fanonismo que se sinergizaron en esos años con la literatura del boom, pusieron a la región en el mapa intelectual mundial. Esa época pasó y nada hace pensar que deba volver. Las personas más reconocidas en la actualidad en el escenario intelectual mundial, salvo el prematuramente muerto Francisco Varela y el neoliberal-informalista Hernando de Soto, han sido

luego del 2000: Mario Vargas Llosa y Fernando H. Cardoso, personas que no representan ideas nuevas capaces de constituir escuelas de pensamiento. Se trata de pensamientos sin paradigmas, pueden ser brillantes o agudos como Montaigne, pero sólo produjeron buenas opiniones no sistemas de pensamiento como Descartes, perdonando el abuso des-contextual. En la región, han marcado sistemas de pensamiento Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Carlos Escudé, Hernando de Soto, Samuel Pinheiro-Guimaraes. Hubo algunas figuras importantes, ubicadas fuera de la región: Stuart Hall, Roberto Mangabeira-Unger, Walter Mignolo, Sebastián Edwards, los tres últimos en USA.

3.3. Sobre las escuelas de pensamiento, la intelectualidad de América Latina ha continuado, de modo importante, haciéndose eco de las que se originaron fuera de la región. Las ideas de la postmodernidad, del neoliberalismo, de la subalternidad y de la interculturalidad; polémicas como aquellas entre comunitaristas y liberales, acerca del fin de la historia, acerca del choque de civilizaciones, de los límites del crecimiento, de la libertad sexual, de los caminos de la democracia. Más autónomas (no por ello más válidas ni mejores) han sido las polémicas acerca del subdesarrollo, acerca de la decadencia o estancamiento de la región, acerca de los temas indígenas.

El análisis de las escuelas, puede realizarse con tres criterios: 1-Aparición o desaparición, 2-Crecimiento o decrecimiento y 3-Mutaciones (mayores o menores) o permanencia.

La única escuela que aparece en el fin de siglo es la de los estudios culturales, a partir de la cual pronto se producen ramificaciones: “tradicionales”, “postcoloniales”, “subalternos”, siendo, de hecho, sólo algunos de los tradicionales los únicos que en verdad hacen estudios culturales. Es esta la primera escuela (quizás junto al neoliberalismo) que, al interior del pensamiento latinoamericano, sufre los embates o se trastorna como consecuencia de las disputas de la academia usamericana. Difícilmente podría hablarse de desaparición de escuelas, pero, eso sí, podría afirmarse que hacia el año 2000 el dependentismo se encuentra muy debilitado y el social-cristianismo, al menos en su versión clásica formulada entre los 1930s y los 1950s, casi extinto.

El crecimiento o decrecimiento pueden ser medidos en términos relativos o absolutos. El conjunto de lo que puede denominarse “pensamiento latinoamericano” ha crecido de manera importante, hacia el 2000, luego de las restauraciones

democráticas, de la paz centroamericana y de cierto repunte económico, cuestiones que afectaron más bien positivamente a la universidad y a la investigación, tanto como a las posibilidades de circulación internacional de los investigadores.

El crecimiento en términos absolutos de la masa crítica hizo crecer casi todas las escuelas en términos de producción. La que más creció en términos absolutos y relativos fue la de los estudios culturales. La neoliberal creció en publicaciones, centros y en el fortalecimiento de una red dirigida desde Panamá. La Cepalina (o Neo-cepalina) creció también de manera importante en la confluencia entre CEPAL, y sectores de CLACSO y FLACSO, así como grupos apoyados por fundaciones usamericanas y de la socialdemocracia y democracia cristiana europeas.

No es fácil sostener el crecimiento relativo del liberacionismo. En el ámbito teológico ha sido mellado por las políticas del Vaticano, pero sobre todo ha decaído por la imposibilidad de salir de lo utópico-declamatorio hacia lo pragmático, en el marco de la paz y las democratizaciones del fin de siglo. Su mejor alternativa ha sido transformar la opción por los pobres en opción por el inter o multi culturalismo. Esta sub-escuela, formada por E. Dussel, Raúl Fornet y Leonardo Boff, entre otros, ha sido la más exitosa en términos de presencia. Otra, más apegada a las ideas tradicionales (liberacionista dependientista marxista) ha perdido presencia y productividad. Una tercera, más apegada a la problemática de la religiosidad popular, ha tenido probablemente mayor impacto a nivel popular pero sus autores y sus evoluciones han gozado de menor reconocimiento en el escenario intelectual. El liberacionismo ha coincidido en un ataque y denuncia de la globalización neoliberal, denunciando simultáneamente las ideas posmodernas y del fin de la historia.

Tanto la escuela neoliberal como la cepalina iniciaron este período con una renovación relativa: la primera desplegando una perspectiva más latinoamericana, la segunda reformulando sus posiciones clásicas hacia un neo-estructuralismo, que ha recibido la influencia o la crítica o la exigencia del neoliberalismo. Este neo-cepalismo se definió por la aceptación o reforzamiento de principios como la necesidad de los equilibrios macroeconómicos o el distanciamiento de la "macro-economía del populismo". Ello no significó renunciar a la idea del desarrollo (en este caso desarrollo sustentable y con equidad), como un proceso más integral que el mero crecimiento, abriéndose además a la cuestión cultural. Ésta ya no se considera sólo como condición para el desarrollo sino

como una preocupación más global por la cultura como objeto de estudio y sobre todo como condición para pensar los procesos modernizadores, por relación a las identidades. Por otra parte, la idea de un desarrollo con dimensión social fue siendo paulatinamente asumida por el neoliberalismo.

La escuela dependientista, débil y poco renovada, ha sobrevivido principalmente en el seno de CLACSO. Ha asumido, sin embargo, el problema de la globalización, como nueva etapa del capitalismo y del imperialismo y, en consecuencia, como nueva generadora de dependencias. Ante la globalización se reivindican la democracia y los movimientos sociales. Figuras como Emir Sader, Atilio Borón y Carlos Vilas, entre otras, pueden ubicarse en esta tendencia.

Una tendencia bastante constituida ha sido la de la **subalternidad-postcolonialidad** que reconoce un conjunto de fundador@s, en la gente procedente de la India, sumando frecuentemente a Edward Said y en ocasiones agregando autores de las respectivas regiones, como lo hace en América Latina, intentando descubrir la existencia de una proto trayectoria postcolonial en la región. Deben considerarse a este respecto a L. Zea, E. Dussel, W. Mignolo, E. Lander, A. Quijano y Santiago Castro Gómez entre muchas otras personas.

3.4. Este período se inició con una fuerte discusión sobre temas indígenas, teniendo como clave el V Centenario de la llegada de los europeos a América. Con motivo de la primera Cumbre Iberoamericana realizada en Guadalajara en 1991, se reunió un conjunto importante de latinoamericanos en un seminario internacional bajo el título de “Amerindia hacia el tercer milenio”. Allí, entre otros, se dieron cita Lourdes Arizpe, Miguel Barnet, Guillermo Bonfil Batalla, José Bengoa, Jean Casimir, Adolfo Colombres, Jorge Dandler, Roberto Fernández Retamar, Enrique Florescano, Miguel León Portilla, Luis Lumbreras, José Matos Mar y Darcy Ribeiro. Emitieron una declaración donde sostenían tener “plena conciencia de que vivimos un destino común y que el futuro de nuestros pueblos depende de nuestra capacidad para crear una América solidaria” a la vez que destacaban “que la América de nuestros sueños, Amerindia, ha sido y permanecerá indígena en su esencia, porque los pueblos originarios constituyen el núcleo de su identidad”. Con no menor radicalidad, insistían en que “la viabilidad y persistencia del ser indígena refrendadas hoy por su creciente contribución en la definición de los proyectos

nacionales y en el fortalecimiento de los sistemas democráticos, lo que se expresaría entre otras cosas en que “en este tiempo de cambio global podemos convertir la riqueza contenida en la diversidad en garantía de nuestro desarrollo soberano”. Simultáneamente reclaman la necesidad de “superar las condiciones de pobreza extrema y marginalidad política que confronta la mayoría de los pueblos indígenas” y que “debe garantizarse a los pueblos indígenas el acceso a los medios materiales y culturales necesarios para su reproducción y crecimiento” a la vez que “debe integrarse en las nuevas estrategias de desarrollo el patrimonio tecnológico indígena” tanto como el que “las lenguas indígenas y contenidos culturales indígenas sean incorporados a nuevos modelos educativos”. Señalan igualmente la relevancia de la dimensión internacional destacando la necesidad que “los Estados avancen en la generación de instrumentos internacionales que garanticen los derechos de los pueblos indígenas” a la vez que “los foros internacionales deben ser adecuados para que favorezcan la representación de los pueblos” (ver Cumbre Iberoamericana 1992).

3.5. Debe notarse, que simultáneamente se ha ido haciendo presente un conjunto de figuras, procedentes **culturalmente del mundo indígena, personas que tienen como lenguas maternas las de los pueblos originarios**, aunque publican también en español o portugués. A inicios del siglo XXI, éstas han adquirido cada vez mayor presencia en los espacios intelectuales de la región. Figuras como el veterano Fausto Reinaga, Silvia Rivera Cusicanqui, Felipe Quispe, Víctor Hugo Cárdenas, Estelina Quinatoa Cotacachi, Roberto Choque Canqui, Marcelo Fernández, Enrique Ticona y hasta Marta Casaus. Dicha presencia se articuló a nuevas tendencias eidéticas y políticas que sonaron mucho más que antes en el medioambiente intelectual de la región, siendo el caso de la Bolivia de Evo Morales un incentivador clave en este proceso.

Las reflexiones de y sobre las intelectualidades indígenas, hacia el 2000, han estado marcadas por el intento de demarcar el inicio de una voz propia, que irrumpe en el medioambiente intelectual y político de la región. Por cierto, desde antes se hablaba ya del katarismo (de Tupac Katari), de indianismo y del indigenismo y hubo también antes numerosas figuras, procedentes de pueblos indígenas que realizaron pronunciamientos, aunque como casi siempre el afán de marcar la importancia de la propia voz, tiende a silenciar voces anteriores. V. H. Cárdenas (2007)

distinguía entre el indigenismo que, según planteaba, “fue creado en la reunión gubernamental de la ciudad de Pátzcuaro (México, 1940). Apoyados en el pensamiento del intelectual mejicano José Vasconcelos, los Estados latinoamericanos decidieron construir la identidad mestiza de las sociedades nacionales a través de políticas indigenistas que subordinaban las identidades indígenas, negras y otras en la identidad única, nacional” y “el indianismo fue generado por líderes, pensadores y organizaciones indígenas como el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI) y el Consejo Indígena de Sudamérica (CISA) y que plantean proyectos ideológicos, políticos y culturales que reivindican el protagonismo de los pueblos indígenas en pugna con el pensamiento y cultura occidentales. En Bolivia, uno de los principales teóricos fue el potosino Fausto Reinaga quien postulaba la revolución india delimitada por las fronteras de un fundamentalismo étnico, con serias limitaciones teóricas y prácticas para construir una visión democrática e intercultural. Este indianismo alegó el carácter occidental de la democracia y denunció la naturaleza explotadora, etnocéntrica y racista a los pueblos de raíz occidental, contrapuesto a las virtudes de los pueblos indios dentro de una concepción esencialista étnica. Las ideas de Felipe Quispe, Germán Choquehuanca y otros pertenecen a este indianismo, leído desde una visión marxista radical”. Agregaba Cárdenas, la existencia del katarismo, tendencia en la cual se incluía, éste “plantea la construcción de un proyecto político que emergiera de la síntesis creativa de la diversidad de organizaciones políticas de los pueblos y culturas del país, en relación a otras latinoamericanas y mundiales. Apoyado en la teoría del colonialismo interno, cuyos formuladores fueron intelectuales kataristas, impulsaba una política de alianzas sociales y políticas de sectores indígenas con sectores no indígenas, mestizos, criollos, afro-bolivianos, andinos y amazónicos bajo la condición de una orientación democrática, intercultural, anticolonial y pluralista. El katarismo lanzó a la agenda pública varios temas: entre otros, colonialismo interno, condición colonial del país, el Estado multiétnico, interculturalidad, construcción de una sociedad autosuficiente, democracia intercultural, educación intercultural y bilingüe, institucionalización de los símbolos y héroes de los pueblos indígenas y originarios, pluralismo jurídico, económico y político, construcción de políticas públicas con identidad plural, étnica, social, cultural, económica y política, derechos a la tierra y al territorio, unidad en la diversidad”.

Por su parte, Roberto Choque Canqui planteaba que la aparición de las organizaciones de pueblos indígenas u originarios, tanto en el occidente como oriente boliviano, y la marcha por la Tierra y el Territorio que las reunió en La Paz en septiembre de 1990, constituyó un hecho fundamental en el contexto de las conmemoraciones por los 500 años de resistencia desde la llegada de los españoles al continente, marcando así la etapa más reciente en la historia del movimiento indígena del siglo XX (1997, 242). Ubicando también fechas claves que marcaran esta irrupción, Igidio Naveda Félix ha destacado, por su parte, que luego de la caída del Muro de Berlín y de la desaparición de ciertos referentes ideológicos, en América Latina, el pensamiento de los pueblos indígenas emergió con rapidez para cubrir ese vacío, aprovechando esta oportunidad para asentar sus principios y estrategias de lucha (2007, 313). Actualmente, las estrategias de los movimientos indígenas de la región andina central están orientadas principalmente a la reivindicación de 3 elementos claves: la reconstrucción de la memoria histórica de los pueblos y la realización de sus identidades; la rearticulación del territorio de los pueblos indígenas, lo que se traduce en la reconfiguración de la propiedad territorial frente a la división forzada; restitución del poder y del mando, que significa recuperara las formas de organización y gobierno de la autoridad originaria (2007, 317).

La ecuatoriana Estelina Quinatoa Cotacachi, por su parte, agregaba que “los intelectuales y profesionales indígenas enfrentan varias situaciones complejas. En cuanto a las relaciones internacionales, se han creado condiciones a nivel organizativo y también individual para interrelacionarse, principalmente con pueblos y organizaciones indígenas de países de Sudamérica, creándose gestiones a nivel de los países andinos. El reto en estos tiempos, para la intelectualidad indígena, además de esforzarse por el desarrollo de nuestros pueblos y países, es unirse al gran movimiento plurinacional que está despertando en los países hermanos, sin olvidarnos de nuestra adscripción a cada nacionalidad o cultura y de pertenencia a los estados nacionales. La defensa de nuestras identidades culturales, con el precepto de unidad en la diversidad, consiste en trabajar intensamente por el reconocimiento, valoración y puesta en práctica de la interculturalidad efectiva entre todos los seres humanos” (2007, 179-180).

Por su parte, Waskar Ari Chachaki, en su texto “Globalismo democrático y futuro del pueblo aymara” (2001), señalaba que

“para los pueblos indígenas entender las muchas facetas de la globalización será clave en este nuevo milenio. Por lo tanto, la principal contra-dicción no está entre lo nacional y lo global sino más bien entre globalismo autoritario y globalismo democrático”: el primero, impuesto de arriba para abajo por organismos y poderes internacionales y las fuerzas de la economía mundial, en cambio el democrático es más bien una fuerza contestataria que viene desde las bases y es promovida por movimientos y coaliciones transnacionales. Es decir que el globalismo lleva encapsulado un contra-globalismo dentro su propio discurso hegemónico. A este tipo de globalismo nos referimos en esta propuesta. Argumento que el futuro del pueblo Aymara, al igual que otros nacionalismos étnicos en el mundo, y particularmente los pueblos indígenas de las Américas, estará estrechamente interrelacionado con el globalismo democrático en el nuevo milenio. Las iniciativas e ideas, así como nuevos contextos que ofrezca la globalización pueden ser convertidos en herramientas para la reproducción histórica de nuestro pueblo y no deberían ser despreciadas. Pensaba Chachaki que “la lucha del pueblo Aymara de Bolivia, Perú, Chile, Argentina y el Ecuador, así como la lucha de todos los indígenas de las Américas, podía ser enriquecida con la experiencia de otros grupos subalternizados y naciones originarias del mundo”.

Marta Casaus (2009), por su parte, intentando sintetizar el pensamiento de las lideranzas indígenas de Guatemala, expresado en un debate “acerca de la naturaleza del estado, de la cultura y de la opresión”, detectaba la frecuencia con que el Estado aparecía citado junto a nociones como la discriminación y el racismo. Destacaba también que “otro de los debates que se traslucen en estos discursos es el papel de la cultura y su utilización por parte de diversos colectivos mayas en un intento de buscar nuevas vías que permitan renegociar las identidades étnicas y la cultura como elemento dinámico y cambiante”. Resumía, diciendo que “en el discurso de las élites intelectuales mayas de diversas corrientes, etnias, sensibilidades e identidades, y, especialmente de las mujeres mayas como actor principal generador de un pensamiento nuevo, el Estado emerge como una meta deseable a partir de la cual se puede pugnar por la hegemonía político-cultural”.

Estas lideranzas piensan que “mediante la participación política en el Estado se puede cambiar la estructura inequitativa del país”, en la medida que “emerge una nueva conciencia de que la sociedad civil es una esfera en la que se puede negociar con el

estado una nueva forma de relacionamiento y que éste puede representar al conjunto de los ciudadanos y puede ser un agente mediador y por ello, se le interpela y se le exige que cumpla con su responsabilidad de intermediario entre los intereses del conjunto de los ciudadanos". Planteaba Marta Casaus que "los intelectuales mayas demandan desde la sociedad civil, reformas y acciones concretas, porque por primera vez, nuevos actores antes excluidos del ejercicio de la política, participan en el Estado y adquieren la conciencia de que es una institución permeable válida, accesible y necesaria, desde donde se pueden hacer cambios que favorezcan al conjunto de la sociedad. Es decir, pasaron de ser excluidos y marginados a percibirse como ciudadanos multiculturales que confían en las instituciones del estado y creen en su reforma institucional. Esa revalorización del Estado, a mi juicio, puede ser debida a la reciente presencia de las elites intelectuales mayas pugnando por la hegemonía cultural y participando en el Estado, especialmente en los últimos tres gobiernos, debido a que la buena parte de los ensayistas están o han estado en puestos de gobierno a partir de los Acuerdos de Paz".

3.6. En el seno del grupo de los estudios culturales del latino (arte) americanismo, se gestó el grupo de los "subalternos" y "postcoloniales", casi siempre traslapados. Los subalternistas postula-ron una posición más política y con énfasis metodológicos específicos, pero no expresaron una práctica diferente de hacer "estudios culturales".

Quien más ha teorizado sobre el tema es el latinoamericanista usamericano John Beverley. Participaron también del grupo Ileana Rodríguez, José Rabasa, Javier Sanjinés y se hallaban más o menos cercanos Walter Mignolo, Santiago Castro Gómez, Alberto Moreiras. Algunos residentes en América Latina, se han conectado también con este grupo en la medida que se asocian igualmente a los estudios poscoloniales de la India, es el caso por ejemplo de la venezolana Beatriz González Stephan y de las bolivianas Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán.

Estas últimas han destacado cómo fueron generándose en América Latina posiciones que han empalmado con los estudios poscoloniales de Oriente. Ven allí antecedentes de las posiciones de la subalternidad asumida en los 90, así como destacan la manera en que Pablo González Casanova se había referido al "colonialismo interno", para explicar la heterogeneidad de las sociedades latinoamericanas; destacan igualmente la manera en

que algunos historiadores argentinos como Carlos Sempat Assadourian, Enrique Tandeter y Juan Carlos Garavaglia posibilitaron una renovación teórica, al concentrar sus estudios sobre la minería colonial en Potosí y la población laboriosa indígena y la manera en que se estudiaron, por parte de René Zavaleta Mercado y Alberto Flores Galindo así como también por autor@s reunidos en THOA (Taller de Historia Oral Andina), las insurgencias campesino indígenas y la opresión oligárquica, generándose un debate similar al de los postcolonialistas de la India (Rivera y Barragán s/f 13-14). En verdad, tales antecedentes, aunque las autoras no lo señalan, pueden remontarse mucho antes, al dependentismo y al "isebianismo" (de ISEB, Instituto Superior de Estudios Brasileños) de Paulo Freire y, todavía más, a Frantz Fanon, J. C. Mariátegui u otros.

John Beverley se ocupó de destacar la "vocación política" de los estudios culturales, en especial de la rama subalterna, siguiendo en ello las posiciones del jamaicano Stuart Hall. Recordaba Beverley que, luego de la derrota sandinista en 1990, algunos latinoamericanistas, que habían tenido algún compromiso con la revolución nicaragüense comenzaban a discutir "por qué veían estos proyectos como fracasados o limitados". En esas discusiones apareció la constatación que varios de ellos conocían la obra del grupo postcolonial de la India y que los indios se planteaban problemas muy parecidos: "las limitaciones del nacionalismo populista y de la teoría de la dependencia, la insuficiencia del estado nacional tradicional, la crítica de las instituciones de la alta cultura, incluyendo la literatura (nos impactó mucho *La ciudad letrada* de Ángel Rama), la crítica del historicismo eurocéntrico, del vanguardismo modernizador, etc.". En razón de esto, ha señalado, decidieron entonces formar un grupo paralelo al de la India. Según Beverley el grupo de los Subalternos se inscribió inicialmente en los estudios culturales (Beverley 1996, 465). Ahora bien, allí se produjo una polarización entre los que estaban por los estudios subalternos y los que estaban por los estudios culturales. Según Beverley los estudios subalternos se constituyeron en una "manera alternativa de articular las preocupaciones de los estudios culturales" (Beverley 1996, 466).

Santiago Castro Gómez ha destacado el afán de renovación poscolonial de los estudios latinoamericanos que ha instalado el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, y sobre todo su afán "por reflexionar sobre la función política del

latinoamericanismo en la universidad y en la sociedad norteamericana” (Castro Gómez y Mendieta 1998, 4). Castro Gómez puso en relieve la posición, parcialmente crítica, de Walter Mignolo quien había planteado la necesidad de buscar en el propio pensamiento latinoamericano los elementos poscoloniales, más que apuntar a la importación de los pensadores indios. Según Mignolo personas como J. C. Mariátegui, Edmundo O’Gorman, Fernando Ortiz, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro y Roberto Fernández Retamar “consiguieron deslegitimar epistemológicamente el discurso hegemónico y colonialista de la modernidad que procuraba propulsar el ‘tránsito’ de América Latina hacia la modernización tecnológica de la sociedad” (Castro Gómez y Mendieta 1998, 6-7). Mignolo, por otra parte, ha planteado que lo poscolonial “revela un cambio radical epistemo/hermenéutico en la producción teórica e intelectual”. Según Mignolo, “no es tanto la condición histórica poscolonial la que debe atraer nuestra atención, sino los *loci* de enunciación de lo poscolonial”, es de este modo que puede percibirse “que se está produciendo una transformación fundamental del espacio intelectual, a raíz de la configuración de una razón poscolonial” (Mignolo, 1996, 100).

3.7. El tema de la globalización, como por todas partes, ha sido clave en las discusiones latinoamericanas, siendo muy frecuentemente discutido por relación a las identidades. El caribeño Stuart Hall. En su *The question of cultural identity*, se planteaba el problema de la nación, inspirado en B. Anderson, y las consecuencias que la globalización, la modernidad tardía o la postmodernidad estaban trayendo para una identidad cultural que, pensaba él, en épocas recientes, estuvo asociada o identificada a la nación. En este esquema, la identidad cultural, en la medida que es identidad nacional y ésta sufre los embates de la globalización, se está viendo trastornada. De hecho, la globalización disloca las identidades cerradas, tal como habían sido concebidas (¿y realizadas?) en la época de la Ilustración para transformarlas con un efecto pluralizante.

En 1992, Hall afirmaba que la cuestión de la “identidad” está siendo vigorosamente debatida en la teoría social, que el argumento central es que las viejas identidades que estabilizaron el mundo social durante tanto tiempo se hallan en declive, lo que da origen a otras nuevas” y que esto es lo que se llama “crisis de identidad”. Una de las líneas de su trabajo consiste en explorar

algunas de estas cuestiones del problema de la identidad cultural en la modernidad tardía y afirmar si existe o no una “crisis de identidad”, en qué consiste y en qué direcciones se mueve. El sujeto, previamente experimentado como poseedor de una identidad estable y unificada, se está volviendo fragmentado: compuesto, no de una sola, sino de varias identidades, a veces contradictorias y sin resolver. Para aquellos teóricos que creen que las identidades modernas se están quebrando, el argumento se desarrolla de la siguiente manera. Un tipo distintivo de cambio cultural está transformando las sociedades modernas a fines del siglo XX. Esto está fragmentando los paisajes culturales referentes a clase, género, sexualidad, etnicidad, raza y nacionalidad. Otro aspecto del tema de la identidad está relacionado con el carácter del cambio en la modernidad tardía, en particular, con aquel proceso de cambio conocido como “globalización”, y su impacto en la identidad cultural.

Las identidades nacionales no son elementos con los cuales nacemos, sino que son formadas y transformadas dentro de y en relación con la *representación*. Las culturas nacionales son una forma distintivamente moderna. La lealtad y la identificación que, en una era pre-moderna o en sociedades más tradicionales, se otorgaban a la tribu, el pueblo, la religión o la región, vinieron a ser gradualmente transferidas a la cultura *nacional* en las sociedades occidentales.

¿Qué cosa, entonces, está dislocando tan poderosamente las identidades culturales nacionales ahora, a fines del siglo XX? La respuesta es un complejo de procesos y fuerzas de cambio que por conveniencia pueden agruparse bajo el término “globalización”. Las identidades nacionales están siendo *minadas* como resultado del crecimiento de la homogenización cultural y “lo posmoderno global”. Las identidades nacionales y otras, “locales” o particulares, están siendo *reforzadas* por la resistencia a la globalización. Las identidades nacionales están en declive, pero nuevas identidades híbridas están tomando su lugar.

Por otro lado, las sociedades de la periferia *siempre* han estado abiertas a la influencia cultural de Occidente y hoy en día lo están más aún. La idea de que son lugares “cerrados” -étnicamente puros, tradicionales en lo cultural, no afectados, hasta ayer, por las rupturas de la modernidad- es una fantasía occidental sobre la “otredad”: una “fantasía colonial” sobre la periferia, elaborada por Occidente, que tiende a querer que sus nativos sean “puros” y sus lugares exóticos “intactos”. Está claro que el resurgimiento del

nacionalismo y otras formas de particularismo a fines del siglo XX, junto e íntimamente vinculado con la globalización es una inversión, un cambio de rumbo muy inesperado. No obstante, esto también sugiere que, aunque impulsada de muchas formas por Occidente, la globalización puede resultar ser parte de aquella historia lenta, dispareja, pero continua de la descentralización de Occidente.

Carlos Vilas (1999) también se planteaba el tema de la globalización, ésta que se ha introducido, señalaba, en el habla cotidiana de sectores amplios de población porque, aunque se trata de un fenómeno complejo, cuyo conocimiento dista mucho de haberse agotado, en América Latina parece predominar la idea de que la globalización es algo extraordinariamente poderoso, que obliga a actuar a los países de la región y a su gente de un modo que no deja alternativas. Este discurso, eufórico y determinista, se basa en un conjunto reducido de proposiciones simples que se asumen como verdades auto-evidentes.

Vilas formulaba las proposiciones, a su juicio erróneas, que se ocupaba inmediatamente de rebatir: 1-La globalización es un fenómeno nuevo. La idea demuestra poco conocimiento de la historia económica, pues la globalización es un proceso de desarrollo multiseccular. 2-Se trata de un proceso homogéneo. Sin embargo, enfocada desde una perspectiva de historia larga, la globalización resulta ser un proceso de desenvolvimiento desigual, en rapidez, en relación a grupos sociales, a los elementos de la producción, en términos geo-económicos y otros. 3-Es, asimismo, un proceso homogeneizador: gracias a la globalización todos seremos, antes o después, iguales y en particular los latino-americanos seremos iguales en desarrollo, cultura y bienestar a nuestros vecinos del norte y de Europa. En verdad, la persistencia y ahondamiento del abismo entre ricos y pobres es el resultado del mantenimiento de los mecanismos de explotación internacional. 4-La globalización es la clave del progreso y del bienestar; del mismo modo que conduce a cerrar las brechas internacionales, promueve el ascenso de los grupos menos favorecidos a crecientes niveles de bienestar y calidad de vida. Por el contrario, se registra una persistencia, e incluso agravamiento, de las disparidades socioeconómicas y educativas en la mayoría de los países de América Latina. 5-La globalización de la economía conduce a la globalización de la democracia. Ésta es una concepción errónea derivada de la hipótesis de que lo que está ocurriendo en la antigua Unión Soviética y en Europa del Este es, sin más, una

“transición a la democracia”. Contra la fantasía conservadora de Enrique Krauze de una “democracia sin adjetivos”, la multiplicidad de adjetivaciones que rodea a estos regímenes ilustra la desorientación de muchos observadores; “democracias delegativas” (Guillermo O'Donnell); democracias “de baja intensidad” (Edelberto Torres Rivas); “democracias autoritarias” (James Mittelman, Ricardo Pozas Horcasitas); democracias “prestadas” (Sergio Bitar). 6-La globalización acarrea la desaparición progresiva del Estado, o al menos una pérdida de importancia del mismo. La idea es expresada de manera maniquea: la expansión global de los mercados tiene como contracara la retracción de los estados; la economía, los negocios, la cultura, el consumo se “desterritorializan” y en consecuencia el principio de la autoridad soberana estatal tiende a desvanecerse.

En conjunto, señalaba Vilas, esas proposiciones constituyen el núcleo de lo que podemos llamar la “ideología de la globalización”. Se trata de una ideología conservadora que encubre la realidad para inhibir la voluntad de cambiarla. Como toda ideología conservadora, enfoca selectivamente al mundo de acuerdo con una configuración de poder dada, a la que trata de preservar y consolidar. Por otra parte, argumentaba Carlos Vilas, también debe considerarse que la globalización ofrece oportunidades para un desarrollo más humano y más respetuoso del medio ambiente. En primer lugar, el proceso de globalización pone de relieve la existencia de un conjunto amplio de temas y problemas de proyección universal que sólo pueden ser encarados de manera eficaz reconociendo esa proyección, y adoptando acciones y estrategias también de proyección global, o por lo menos regional. Es, por supuesto, el caso del medio ambiente. En segundo lugar, junto con el desarrollo progresivo de la agenda hacia una ciudadanía global, tiene lugar el crecimiento de amplias redes de expresiones asociativas. En tercer lugar, algunos aspectos del sesgo y de los efectos desigualadores de la globalización “realmente existente” ayudan, contradictoriamente, al progresivo desarrollo de la “globalización de la idea de justicia”.

Por su parte, y desde una perspectiva del internacional, Cândido Mendes de Almeida (2001) incidió también en las discusiones sobre globalización e identidad, cruzando esto con el asunto de la modernización. Formulando el problema en los términos de Toynbee: herodianismo versus zelotismo, trató de ofrecer a Brasil diferentes opciones desarrolladas en el mundo asiático, casos que presentaban importantes problemas teóricos y

que a la vez constituían formas que podrían inspirar el quehacer brasileño, focalizándose en primer lugar en los “estados continentales”, aquellos de dimensiones parecidas al Brasil: China, India, Indonesia, aunque también en otros casos.

Para Cándido Mendes (2001, 18) el objetivo fue el contexto de la identidad y en él la modernización, el foco fue necesariamente cultural y allí le interesaron esas nuevas identidades testadas por la globalización. Se preguntaba entonces: ¿De qué modo esta entrada de la globalización, entendida como input de la civilización occidental, encuentra o no, formas de reacción, y en la cual Asia es el escenario de una globalización heterogénea, que no llega toda al mismo tiempo y que viene enfrentando resistencias? Le interesaban igualmente los tipos de resistencias y en qué sentido éstas podían ser significativas para su país. Le parecía sorprendente que India, China e Indonesia asumieran estos fenómenos de manera diferente y cómo enfrentaban a Occidente, foco de la globalización (2001, 20-22). Por una parte, le parecía fascinante, sobre a India actual, aquello que denominaba “su encerrarse en su propia identidad” y sobre China que, incluso para volver a su cultura original, hizo una revolución cultural, intentara en la actualidad “establecer cámaras de descompresión interna, a fin de evitar la presión o el exceso de lo que puede significar decir No”. Indonesia, por su parte, trataba de hacer, dentro de su dinámica, algo que es extremadamente rico, en términos de lo que significa incorporar las reglas del Fondo Monetario Internacional a la vez que asumir una identidad celosa de ciertas diferencias respecto del patrón globalizante occidental.

Simultáneamente, afirmaba (2001, 22), que existía una reacción herodiana, aquella que consiste aceptar la orientación occidental, el encuentro con la globalización con todas sus reglas. Se trata de un grupo de naciones asiáticas que no han afirmado una progresiva identidad, sino, por el contrario, vienen aceptando completamente las reglas del juego de la globalización y del neocapitalismo. En ese grupo se incluyen los tigres de la economía asiática.

Por su parte, Walter Dignolo en *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003), manifestaba que su discurso en pro de la vida, del vivir, no tenía sus fundamentos en el vitalismo de la filosofía europea, sino en el grito del sujeto, al decir de Franz Hinkelammert, “de las vidas que gritan, a través del sujeto, las miserias a las que fueron llevadas por años de colonialismo y

últimamente, de civilización neoliberal". Rompiendo, en buena medida, con la disyuntiva entre globalización e identidad, proponía a partir de estas "vidas que gritan" la necesidad de imaginar no ya "nuevos paradigmas" inscritos en el proyecto de la modernidad (tanto colonizadores como liberadores), del cual el proyecto del neoliberalismo es parte y consecuencia, sino "paradigmas otros".

Señalaba Mignolo que lo que orientaba su proyecto intelectual era la necesidad de contribuir a futuros construidos sobre diferentes "principios políticos, éticos, económicos y epistémicos" (2003, 19-20). Llamo "paradigma otro", argumentaba, a la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y las experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y las experiencias de la modernidad (2003, 20).

Este "paradigma otro", que según planteaba "es diverso, no tiene un autor de referencia, un gen común". Por el contrario, su originalidad consiste en que posee un "conector", lo que comparten quienes han vivido o aprendido el trauma de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores del progreso, del bienestar, del bien-ser, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta que, en este momento, tienen que 'reaprender a ser'". Dicho de otra manera, se trata de un paradigma otro que, "en última instancia, es un nombre que conecta formas críticas de pensamiento 'emergentes' (como en la economía) y cuya emergencia fue generada por el elemento común en toda esta diversidad: la expansión imperial / colonial desde el siglo XVI hasta hoy" (2003, 20). En suma, un paradigma otro en su diversidad planetaria está conectado por una experiencia histórica común: el colonialismo; y por un principio epistémico que ha marcado todas sus historias: el horizonte colonial de la modernidad. Esto es, la lógica histórica impuesta por la colonialidad del poder (2003, 239).

3.8. Un modo de enfrentar la cuestión de las figuras eidéticas más relevantes es a partir de la pregunta por la significación que poseen. Hacia el 2000, la escuela más innovadora ha sido la de los estudios culturales, no es, por tanto, sorprendente que sea el líder teórico de ésta Néstor García Canclini, el autor más importante en el fin de siglo. Ello teniendo en cuenta criterios como los aportes realizados, la magnitud de su obra, la capacidad para renovar el

quehacer intelectual, para instalar temas y conceptos. Todo esto teniendo en cuenta el reconocimiento otorgado por la comunidad intelectual a través de las citas, incluso bastante más allá del propio circuito, escuela o red. Dentro de la misma escuela hubo otras personas de vasto reconocimiento: Jesús Martín-Barbero, Beatriz Sarlo, Renato Ortiz, el jamaicano Stuart Hall y el heterodoxo mexicano Carlos Monsivais, el pensador de su país con mayor reconocimiento internacional hacia el 2000, junto a Carlos Fuentes.

Respecto de México, es importante destacar que, a nivel de las ideas, y seguramente en varios otros aspectos, la última década del siglo no fue la mejor. La producción fue claramente menos significativa que en otros momentos y la proyección internacional de sus pensadores decreció. Es cierto que hubo autores profusamente citados a nivel nacional, y ello ocurrió por todas partes, que no lograron resonar internacionalmente. No es comparable la presencia de México a nivel internacional en los 60s y 70s con autores en plena producción como Octavio Paz, Pablo González Casanova o Leopoldo Zea

En conexión parcial con los estudios culturales se encuentran quienes pensaron los temas de la globalización y la cultura, relacionada con cuestiones como la democracia, los movimientos sociales, la modernización de las sociedades. En esa confluencia temática hubo personas que gozaron de reconocimiento importante más allá de las fronteras de sus países de origen. Son los casos de Octavio Ianni y José Joaquín Brunner.

Apuntando más hacia cuestiones político-sociales, gozaron también de claro reconocimiento Franz Hinkelammert, Norbert Lechner y Fernando Calderón Gutiérrez, así como Guillermo O'Donnell, aunque su obra fue más reconocida en la década de los 1980s.

En temas internacionales deben destacarse figuras como Samuel Pinheiro Guimarães, Carlos Escudé, Francisco Rojas Aravena, Andrés Serbín y Celso Lafer.

En el espacio económico, es clave la presencia de Fernando Fajnzylber, fallecido también a comienzos de los 90, decisivo en la formulación del proyecto neo-cepalino de desarrollo con equidad. En la tendencia liberal, es indiscutida la preponderancia de Hernando de Soto.

Hubo espacios sub-regionales, siendo el centroamericano el más compacto. Allí gozaron de gran reconocimiento autores que trascendiendo las fronteras nacionales no tuvieron el mismo

impacto a nivel continental. Ejemplo de esto fueron Edelberto Torres Rivas, Alejandro Serrano Caldera, Ricaurte Soler y Oscar Arias.

Otros autores que lograron circulación y reconocimiento internacional de relieve fueron Enrique Dussel, Hugo Achugar, Edgardo Lander, y Manuel Antonio Carretón y sobre todo Mario Vargas Llosa como columnista y ensayista.

4. En el Subcontinente Indio

4.1 Que el tema y la discusión en torno a la **identidad se ha proyectado más y más a través de las décadas en las regiones periféricas, es algo que se podía percibir también hacia el 2000, en algunas de las figuras de mayor relevancia en el pensamiento del Subcontinente Indio**, en diferentes escuelas, disciplinas y ámbitos de trabajo. Por cierto, no se ha pretendido con este acápite, como tampoco con los anteriores, dar un panorama de lo que ocurrió con el pensamiento del Subcontinente hacia el 2000, sino apenas mostrar la vitalidad de la disyuntiva periférica, especialmente en la discusión en torno a globalización / identidad, en algunas de las figuras indiscutidamente relevantes del pensamiento de la región.

Se ha visto antes como ello se ha expresado en el pensamiento latinoamericano y en sudsahariano, se ha visto también la existencia de autor@s que pensaban sobre la base de otras disyuntivas o problemáticas, también se verá en este acápite y es el caso de Muhamad Yunus, que asumió poco y nada la disyuntiva periférica en su quehacer.

Sin duda, en algunas de las más importantes figuras de los estudios historiográficos, particularmente en la escuela de la subalternidad, la disyuntiva se ha continuado expresando en historiador@s como Gayatri Spivak, y con más presencia en Homi Bhabha y Dipesh Chakrabarty. No así en Ranajit Guha. También entre quienes se han ocupado de cuestiones psico-sociales y comunicacionales como Ashis Nandy, con el tema de la hindunidad y del supermercado cultural global, y Arjun Appadurai, con el tema de las identidades transnacionales. Algo parecido ha ocurrido en la obra de importantes ambientalistas como Vandana Shiva oponiéndose a una globalización corporativa o Claude Alvares en el marco del tema de tecnologías apropiadas y cultura. También lo han considerado ensayistas importantes como Salman Rushdie, Arundhaty Roy y Ziauddin Sardar. Lo mismo ha

ocurrido con intelectuales sirilankeses importantes como Susantha Goonatilake y Aloysius Pieris.

Amartya Sen⁹², el autor indio con mayores proyecciones a nivel global, quien en su doble carácter de economista y ensayista se ha ocupado de la disyuntiva periférica, tratando de articular desarrollo y cultura, por una parte, y de distinguir, por otra, independencia e identitarismo radical, aunque como tanta otra gente pretenda ir más allá de la disyuntiva y hasta negarla. Otros economistas muy importantes, aunque con menos propensión filosófica, como sus compatriotas Jagdig Bagwhati, Deepak Lal, el bangladeshí Muhamad Yunus y el pakistaní Mahbub ul Haq, han otorgado poca o nula dedicación a este asunto.

Por su parte, Sudhir Kakar ha cruzado el problema identitario, mirándolo desde una perspectiva más psicológica y psicoanalítica, con cambios político económicos como las reformas neoliberales, pero también con la religión india y los comportamientos sexuales.

4.2 Como escuela de pensamiento, la subalternidad ha sido la que se ha proyectado con más extensión fuera de la India, asociándose fuertemente a la postcolonialidad.

La escuela de la subalternidad ha sido, entre las procedentes de regiones periféricas, la que mayor impacto ha tenido en las ciencias sociales, las humanidades y el ensayo a nivel mundial, hacia el 2000. Se ha visto en los acápite anteriores, algunas de sus proyecciones en pensador@s del África Sudsahariana y de América Latina.

⁹²**Amartya Sen y la economía como disciplina de las regiones periféricas.** Entre las figuras más conocidas en la economía del desarrollo se encuentra, sin duda, Amartya Sen formando parte de una tendencia con larga trayectoria en el Subcontinente Indio, con figuras como Jagdish Bagwhati (también residente fuera de India) y en la lucha contra la pobreza el bengalí Muhamad Yunus. Estos autores, especialmente los dos primeros deben ser entendidos como parte de una trayectoria a la cual se suman figuras como V. K. R. V. Rao, P. Ch. Mahalanobis, Mahbub ul Haq y varios otros economistas formados en las escuelas anglosajonas que han sido capaces de hacer planteamientos originales respecto a la situación de India, Pakistán, Bangla Desh y el Tercer Mundo en general y que, simultáneamente y por esto mismo, se han mantenido en contacto con las redes de los economistas del desarrollo de todo el mundo, particularmente de América Latina Caribe (R. Prebisch, W. A. Lewis) y África Sudsahariana (Samir Amin, Justinian Rweyemamu, Ismail Abdallah) y originarios de la Europa del Este (Michal Kalecki, Nicholas Kaldor).

Como siempre cuando se buscan antecedentes, pueden encontrarse muchos que preparan el pensamiento subalterno-postcolonial, algunos de los cuales anticiparon algunos de sus planteamientos (como el nacionalismo latinoamericano y el eurasismo clásico de los 1920s, por mencionar sólo algunos) otros incidieron directamente en su conformación (el nacionalismo indio, la herencia de Antonio Gramsci, el tercermundismo, el maoísmo propiamente tal o en su versión naxalita y el dependientismo).

La escuela de la subalternidad a partir de 1982 quiso elaborar una nueva narrativa de la historia de Asia del Sur, heredando y criticando partes de la historiografía nacionalista y de la marxista sobre la región especialmente de la interpretación de la insurgencia a partir de la conciencia de clase de ciertas elites, para cambiar el foco hacia sublevaciones populares con sus respectivos discursos, desarrollándose como crítica postcolonial sobre la base de la revista *Subaltern Studies*. En el intento de superar una historiografía anclada tanto en narrativas colonialistas y nacionalistas como marxistas, Guha aseveró que la historiografía había tratado “al rebelde campesino como una persona meramente empírica o miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituían la praxis llamada rebelión” (Ver Prakash 1997, en Rivera y Barragán s/f, 4)

El libro *Aspectos Elementales de la Insurgencia Campesina en la India Colonial* (1983) de Ranajit Guha ha pretendido entregar una reconstrucción de la conciencia, rumores, visiones míticas, religiosidad y lazos de comunidad entre los insurgentes campesinos, a partir de una lectura inquisitiva de la documentación colonial y de sus representaciones historiográficas e inspirándose explícitamente en Ferdinand Sussure, Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson, Roland Barthes y Michel Foucault. El recurso a estos teóricos y el énfasis en un análisis “textual” emanó de la ausencia de autobiografías de trabajadores y otras fuentes similares, que se encontraban a disposición de los historiadores británicos para estudiar la historia de los de abajo en su país. Los subalternos emergen del relato de Guha dotados de formas de sociabilidad y comunidad política que se contraponen a la nación y a la clase, y que desafían los modelos de racionalidad y acción social utilizados por la historiografía convencional. Guha arguyó persuasivamente que tales modelos eran elitistas por cuanto negaban la conciencia autónoma de los subalternos y, en esa medida, eran herederos del proyecto colonial y liberal nacionalista

de apropiación de lo subalterno (Ver Prakash 1997, en Rivera y Barragán s/f, 5).

La reubicación de la subalternidad que ha realizado esta escuela le conduce necesariamente a una crítica del Occidente moderno. Si la marginalización de “otras” fuentes de conocimiento e iniciativa ocurrió en el funcionamiento del colonialismo y de su discurso “derivativo” el nacionalismo, entonces el arma de la crítica debe apuntar contra Europa y contra los modos de conocimiento que ésta instituyó. Fue en dicho contexto que surgió cierta convergencia entre los Estudios de la Subalternidad y la crítica post-colonial, que se originó en los estudios literarios y culturales (Ver Prakash 1997, en Rivera y Barragán s/f, 20).

Pero ni el nativismo ni el relativismo cultural infunden vida a este proyecto de provincialización de Europa; no hay un llamado a invertir la jerarquía Europa/India ni tampoco un intento de representar a la India desde una perspectiva “india” y no occidental. Más bien, el reconocimiento de que la “historia del tercer mundo está condenada a conocer ‘Europa’ como el hogar original de lo ‘moderno’, mientras que la historia ‘europea’ no comparte una situación comparable en relación a los pasados de la mayor parte de la humanidad”, sirve como condición para un pensamiento deconstructivo de la historia (Prakash 1997, en Rivera y Barragán s/f, 10).

En los 1990s, Gayatri Spivak en su texto más conocido, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, se planteaba la tarea de denunciar la mentira implícita en el hecho que, a pesar del discurso de superar el sujeto occidental, “algunos de los más radicales enfoques críticos nacidos en Occidente hoy en día provienen del deseo interesado de conservar al sujeto de Occidente así como está, o conservar a Occidente como el único sujeto y tema”. La teoría de los “efectos de sujeto/tema” pluralizados provoca la ilusión de socavar la soberanía del sujeto, mientras a menudo lo que hace es servir de cobertura para la supervivencia de ese mismo sujeto/tema de conocimiento. Se trata de mantener esta situación “aunque la historia de Europa como sujeto/tema está “narrativizada” en la ley, en la economía política y en la ideología occidentales, este sujeto/tema omnipresente y latente pretende no poseer “determinaciones geopolíticas” (1998, 1).

Esto expresa una cierta violencia epistémica, que se manifiesta queriendo silenciar-manipular el discurso de sujeto colonial, considerado como “Otro”, Ese proyecto representa también la anulación asimétrica de la huella de ese Otro, en su más

precaria subjetividad. Esto no significa describir las cosas “según lo que en realidad sucede” ni tampoco privilegiar la narración de la historia como un imperialismo que da la mejor versión de la historia. Más bien, se trata de ofrecer un aporte en torno a la idea de cómo una explicación y narración de la realidad fue establecida como la norma (1998, 13).

En consecuencia, señalaba Gayatri Spivak, la primera parte de mi propuesta -es decir: que el desarrollo periódico de los individuos subalternos aparece complejizado por la interferencia del proyecto imperialista- se muestra representada en los trabajos de los “Subaltern Studies”. Tales trabajos han formulado la pregunta: ¿Pueden hablar los individuos subalternos? En esta área de estudios nos hallamos inmersos dentro de la propia disciplina de la historia, preconizada por M. Foucault y entre gente que acredita la influencia de este pensador francés. Su proyecto consiste en repensar la historiografía colonial desde la perspectiva de una cadena discontinua de levantamientos campesinos durante la ocupación colonial. Éste es también el problema discutido por Said como “el permiso para narrar”. Y así lo documenta Ranajit Guha: la historiografía del nacionalismo indio ha sido dominada por largo tiempo por un elitismo -elitismo tanto colonialista como de la burguesía nacionalista- que compartía el prejuicio de que la construcción de la nación india y el desarrollo de su conciencia -su nacionalismo- que confirmaba este proceso, eran logros que pertenecían exclusiva o predominantemente a una elite. En las historiografías colonialistas y neo-colonialistas estos logros se atribuían a la dominación británica y en los escritos nacionalistas y neo-nacionalistas se atribuirían ahora a las personalidades, a las instituciones, a las actividades y a las ideas de una elite india (1998, 16).

Entonces Gayatri Spivak se replanteaba la pregunta por el sujeto no europeo y por sus posibilidades de expresión: “¿Cómo podemos arribar a la conciencia del pueblo, cuando estamos investigando su política? ¿Con qué voz puede hablar la conciencia del individuo subalterno?” El proyecto de este grupo, después de todo, es re-escribir el desarrollo de la conciencia de la nación india (1998, 18). En otras palabras: ¿Puede hablar el sujeto subalterno? ¿Qué es lo que los círculos de elite deben hacer para velar por la continuación de la construcción de un discurso subalterno? En este contexto la cuestión de la “mujer” parece especialmente problemática, en particular si ella es pobre, negra...(1998, 27). Aclaraba que sus lecturas apuntaban a “construir una narración

alternativa de la conciencia femenina, es decir, del ser de la mujer, y por lo tanto, de la mujer que es buena, o sea: del deseo de la mujer buena; o sea: del deseo de la mujer” (1998, 33). En este artículo he tratado de utilizar, afirmaba, la deconstrucción derrideana, pero, al mismo tiempo, traspasarla, en el sentido de no presentarla como una celebración del feminismo como tal. Sin embargo, en el contexto de la problemática tratada, considero la morfología de J. Derrida más concienzuda y útil que las de M. Foucault y G. Deleuze. Derrida señala, en efecto, una crítica radical y exhorta a la reescritura de un impulso estructural utópico “reproduciendo como delirante la voz interior que es la voz del otro en nosotros” (1998, 43).

4.3 Una de las propuestas más innovadoras procedentes de la periferia es la propuesta liderada por Vandana Shiva (1952-) para una democracia de la tierra. Refiriéndose a su libro *Democracia de la Tierra*, ha dicho que trata de la vida más allá de la globalización corporativa: sobre otro modelo, sobre otras maneras de actuar, y no sólo en el futuro sino sobre el mundo que se está constituyendo aquí y ahora. Una democracia viva es aquella en que la gente puede tomar decisiones sobre sus vidas e influir sobre las condiciones en las que vive. Es decir: cómo cultivar sus alimentos, en qué condiciones se producen sus ropas, ejercer la libertad de elegir cómo se educan sus hijos y la libertad de establecer las condiciones de acceso a la sanidad. Eso es una democracia viva.

Vandana Shiva ha formulado la oposición entre una democracia muerta una democracia viva, que es aquella que afecta a todos los aspectos de la vida, no sólo de la vida humana, porque nos encontramos en un momento de la evolución en el que cualquier libertad de la especie humana debe incluir la de otras especies, si no nunca tendremos libertad humana. La democracia que tenemos, ha afirmado, está realmente muerta, en cuanto que no responde ya a los deseos de la gente: tanto si se trata de gobiernos que van a la guerra contra la voluntad de los pueblos como si se trata de gobiernos que imponen alimentos transformados genéticamente. La muerte de la democracia se produce cuando la gente no tiene libertad. También digo que es una democracia muerta porque se sirve de las “libertades” de las corporaciones para aniquilar a las personas. Para mí, el ejemplo más dramático de esto ha sido el que 40.000 campesinos se quitaran la vida en una década, como consecuencia de las normas

de la globalización corporativa. Y cuando esas normas se impulsan en nombre de la libertad, entonces es una democracia asesina.

Ante ello Vandana Shiva ha propuesto: “Creo que lo primero que hay que hacer es centrar nuestras vidas en la Tierra y no en la dependencia de las corporaciones o en la institución denominada Organización Mundial del Comercio”. Es clave ocuparse de “si los alimentos que comemos son compatibles con la democracia de la tierra o si sirven para que reforcemos la globalización corporativa. Con cada gota de agua que bebamos se plantea una elección parecida. La energía que consumimos plantea la elección entre una democracia de la Tierra o la dictadura de nuestra época” (co2ecofisiologia.blogspot.com/.../la-democracia-de-la-tierra.html, 2008).

Se han resumido en 10 puntos los planteamientos del movimiento en un *Manifiesto Para Una Democracia de la Tierra. Justicia, Sostenibilidad y Paz*: 1. Democracia ecológica frente al saqueo centrado en el interés privado; 2. Valor en sí misma de todas las especies y personas, en lugar de valor de acuerdo con la posibilidad de ganancia privada; 3. Diversidad en la naturaleza y la cultura en lugar de homogenización y destrucción de culturas y ecosistemas efectuada por el capitalismo globalizado; 4. Derecho natural a la sostenibilidad de los miembros de la comunidad de la tierra en vez del límite y enclaustramiento de los bienes de subsistencia básica por parte de la razón capitalista de ganancia privada; 5. La economía de la tierra se basa en la democracia económica y la economía viviente que posibilite la diversidad, la sostenibilidad y la pluralidad y no en los monopolios económicos transnacionales y las burocracias transnacionales; 6. Las economías vivientes se construyen en economías locales en las que se deciden necesidades locales; 7. Democracias vivas basadas en la inclusión y la diversidad con las decisiones hechas a nivel local en las comunidades y la delegación para arriba solo con la aprobación desde abajo; 8. Conocimiento vivo hecho por las comunidades en contacto con sus necesidades. Ninguna persona o corporación podrá apropiarse o monopolizar la cultura construida colectivamente; 9. Balance entre derechos y responsabilidades o la situación de decisión por parte de los que van a ser directamente afectados; 10. Globalizar la paz, el cuidado y la compasión en vez de la lógica de competencia y del conflicto.

4.4 El economista y Nobel **Amartya Sen** (1933-), el autor indio de mayor reconocimiento mundial hacia el 2000, **proyectó su**

quehacer hacia otros espacios más allá del económico, yendo hacia una discusión acerca del tema de la identidad. Afirmaba Sen: “Los códigos morales son parte integral del funcionamiento económico, y pertenecen de manera destacada a los recursos sociales de una comunidad. La economía moderna ha tendido a abandonar totalmente estos aspectos de los sistemas económicos. Hay buenas razones para intentar cambiar ese abandono y reintroducir en la corriente principal de la ciencia económica este componente crucial de la actividad de una economía. Efectivamente, queda mucho por hacer” (citado Álvarez 2008). En una conferencia pronunciada, en mayo de 1999 en Corea, planteaba Sen un resumen de su propuesta para comprender el desarrollo como libertad, y contrastaba su posición con otros enfoques que entienden el desarrollo como un golpe enérgico de timón, un proceso feroz que requiere sangre, sudor y lágrimas. Por el contrario, decía allí, es necesario concebir el desarrollo como un proceso de expansión de las libertades reales que las personas disfrutan. Fijarse en las libertades humanas contrasta con otras perspectivas más estrechas sobre el desarrollo, por ejemplo, con las que identifican el desarrollo con el crecimiento del producto que las personas tienen, y de esta manera se percibe cómo el logro del desarrollo resulta plenamente vinculado a la libre agencia de las personas. Se trata de interconexiones que ha encontrado Sen en muchos análisis empíricos que muestran cómo la responsabilidad “libre y sostenible” de los individuos emerge como la principal fuerza para el desarrollo. Poco después en su *Desarrollo como libertad*, articulando quehacer económico y cultural sostenía que “la influencia de la cultura es transferible y que podemos aprender de ello”, pues “la cultura no está ahí fuera como las pirámides; es un proceso, una construcción dinámica con actividades de emulación e imitación. Es importante estudiar cómo se forman y transforman los valores, cómo cambian e interactúan con otros valores y culturas” (ver Álvarez, 2008).

Esta reflexión sobre economía y cultura, tarde o temprano se toparía con la cuestión de la identidad. En 2000, en “La razón antes que la identidad” planteaba que “las concepciones comunitarias tienden, con frecuencia, a adquirir un poder persuasivo, al hacer de la identidad comunal definitiva un asunto de realización personal y no de elección. En esta interpretación la identidad precede al razonamiento de la elección. En esta visión, la identidad de una persona es algo que ella detecta y no tanto que determina”. Continuaba su razonamiento señalando que la organización social

puede por tanto concebirse como un intento de “crear oportunidades de que las personas expresen lo que han descubierto acerca de sí mismas y del mundo y de que persuadan a los otros de su valía”. Sin embargo, es difícil imaginar que realmente no podemos hacer una elección sustancial entre identidades alternativas y que debemos simplemente “descubrir” nuestra identidad. No es fácil descartar la posibilidad de que constantemente hagamos este tipo de elecciones. Sin embargo, la aceptación incondicional de una identidad social no siempre tiene consecuencias conservadoras. También puede suponer un *cambio* radical en la identidad, aceptada como ejemplo de un pretendido “descubrimiento” y no como una elección razonada.

La relación entre economía y cultura, entre economía e identidad e introduciendo allí el tema político y del fundamentalismo religioso ubica a Sen en el meollo de las discusiones de las intelectualidades de las periferias hacia el 2000. La opción de Sen no es por el identitarismo, aunque probablemente tampoco por el centralitarismo, pero el solo hecho de ubicarse en esta problemática muestra una vez más la vigencia del problema.

El pakistaní Ziauddin Sardar (1951-), residente también en Gran Bretaña y especialista en pensamiento de las regiones islámicas, dialogando con Amartya Sen, se formulaba problemas acerca de la justicia y las identidades. Filosóficamente hablando, señalaba Sardar, para A. Sen la noción identidad supone dos cosas: que tenemos una sola identidad, o al menos una principal y dominante, y que descubrimos nuestra identidad. La primera idea es completamente equivocada, existimos con múltiples identidades y las evocamos en diferentes contextos (2005, 13).

Sardar postulaba que tenemos problemas con las identidades plurales, pues estamos en medio de una epidemia global de crisis de identidad. Ésta, puesta en cuestión, se hace uno de los temas predominantes en los tiempos postmodernos. Ésta ha llegado a transformarse en una “noción peligrosa”, porque todo lo que los europeos consideraban “lo otro”: orientales, fanáticos, inferiores, ahora forman parte ahora de ellos mismos, están en sus ciudades, han inmigrado a ellas. Aparece entonces la pregunta: ¿cómo es posible que el otro esté ubicado dentro de mí? Ello es peligroso, pues las llamadas antiguamente “legítimas aspiraciones” de los pueblos coloniales se han transformado ahora en “instrumento de guerra”. Esta transformación ha ocurrido por algunas asociaciones

básicas, en primer lugar, la asociación entre identidad con poder y territorio (2005, 14-15).

Pero ¿cómo podría Europa estar contenta teniendo adentro al villano? Para excluir los extranjeros no deseables de la identidad europea es necesario anclarla en una historia romantizada y congelada (2005, 16). Para solucionar el problema, proponía Sardar, deben trascenderse ciertas contradicciones aparentes, comenzando por distinguir entre la demonización de la diferencia, que debe ser rechazada, cosa que no requiere el abandono de la diferencia. Debe recobrase la confianza en la identidad como producto de varias y diversas tradiciones (2005, 18). La diferencia no tiene que ser necesariamente pensada como oposición, sino que las identidades pueden pensarse como expresiones de nuestra humanidad común. Debe abandonarse la idea de que una verdad simple debe ser impuesta en un mundo plural, puesto que éste, tal como un jardín, no funciona con una única especie, Un mundo ideal es aquel donde más de una manera de ser humano es necesaria para la supervivencia de nuestra especie. Este es el mundo como un jardín y debemos cultivar ese jardín de plantas diversas, evitando que una planta mate a todas las demás (2005, 19-20).

4.5 Otra manera de formular este mismo problema ha sido la presentada por Ashis Nandy (1937-), para quien los temas identitarios han sido igualmente clave. En un texto de 1991, por ejemplo, ponía en tensión hinduismo e hindutva (hindunidad), la que caracterizaba como “una rebelión contra los dogmas secularistas que han aparecido en diversas formas en diversos lugares del mundo”, ejemplificando esto con algunos componentes de los movimientos ambientalistas, que “han emprendido un ataque salvaje contra las visiones del mundo secularistas”. Presentaba la futura confrontación entre el hinduismo y la hindunidad, esa ideología de clases medias que, defraudadas del proyecto secularista, intentan profundizar en su identidad. En cierto sentido, sostenía, el triunfo de la hindunidad será el fin del hinduismo. La promesa de modernización y desarrollo falló para muchos que se embarcaron en ésta, estas personas defraudadas se apegan ahora a la hindunidad, en tal sentido esta ideología es similar al fundamentalismo islámico. La hindunidad es una ideología para el supermercado de la cultura de masas global, por lo que no podrá prosperar en los lugares donde el hinduismo es más vivo, en las zonas rurales donde la gente no ha sufrido lavado

de cerebro. La lucha por la supervivencia cultural ha comenzado por todo el mundo y el pragmatismo quiere que la cultura se adapte al mundo moderno para ser parte de la cultura de masas global. Pero las culturas se han hecho menos obedientes de lo que algunos ingenieros sociales piensan (Ver Juergensmeyer 1996, 129ss).

Por su parte, Arjun Appadurai (1949-), ofreciendo una mirada antropológica, ha abordado el tema de la globalización en múltiples ocasiones, en relación a las comunicaciones, la mirada postmoderna, al tema del estado-nación, de las identidades, de la soberanía y los migrantes. En "Soberanía sin territorialidad" (1999) discutía la crisis del Estado-nación a partir del problema de la territorialidad, asumiendo las relaciones entre el surgimiento de "translocalidades" y la fuerza de identidades transnacionales, parece ser que la idea de soberanía territorial vinculada al Estado está cada vez más alejada del concepto de nación y de sus nuevos significados en la época contemporánea.

He sugerido, escribía Appadurai, que una serie de ideas acopladas que suponíamos entrañablemente unidas se están separando gradualmente. En el título de mi ensayo denoto que la soberanía y la territorialidad, en otros tiempos ideas gemelas, tienen cada vez más vidas separadas. Esa separación se relaciona con otras disyunciones que también son cada vez más evidentes. La integridad territorial está dejando de ser una simple expresión de la integridad nacional, como lo dejan ver muy claro los privilegios de los ciudadanos de la India que viven en el exterior. Los discursos sobre la patria tienden a florecer en todo tipo de movimientos populistas, tanto locales como transnacionales, mientras los discursos sobre el territorio tienden a caracterizar los conflictos fronterizos y el derecho internacional. La lealtad muchas veces lleva a los individuos a identificarse con cartografías transnacionales, mientras los atractivos de la ciudadanía los apegan a Estados territoriales. Esas disyunciones indican que el territorio, otrora una justificación de sentido común para la legitimidad del Estado-nación, se ha convertido en el punto clave de la crisis de la soberanía en un mundo transnacional (1999, 124).

En 2003, Appadurai apuntaba que el problema central de las interacciones globales era la tensión homogenización cultural y la heterogenización cultural. Para entender este fenómeno global era necesario superar los modelos centro-periferia, modelo de empuja y atrae, o el de consumidores y productores, e incluso la más compleja y flexible teoría del desarrollo global, que proviene de la

tradición marxista. De hecho, la complejidad de la actual economía global tiene que ver con ciertas desuniones o intersticios fundamentales entre economía, cultura y política que es necesario re-teorizar. Para avanzar en tal dirección Appadurai planteaba entonces la necesidad de un esquema fundamental que permitiera “explorar tales intersticios”, considerando las relaciones entre 5 dimensiones del proceso cultural global: etno-paisaje, media-paisaje, tecno-paisaje, finan-paisaje e ideo-paisaje. Recurro a estos conceptos, afirmaba Appadurai, pues “no se trata de “relaciones objetivas” sino que se trata de relaciones que pueden ser observadas desde distintos ángulos” (2003, 1), dando lugar a constructos perspectivales, dadas situaciones históricas, lingüísticas y políticas por parte de diferentes actores: estados nación, multi-nacionales, comunidades diaspóricas, como grupos subnacionales, entre otros. Estos 5 conceptos apuntaban precisamente a entender “las condiciones en las cuales los flujos globales circulan y los crecientes intersticios entre estas 5 dimensiones”. Esta formulación pretende dar cuenta de que la gente, las maquinas, el dinero las imágenes y las ideas siguen en la actualidad caminos no isomórficos, de manera mucho mayor, más rápida que en otros momentos de la historia. Esto es correlativo a un proceso de des-territorialización, cosa que afecta la gente en diferentes niveles y que acentúa el criticismo respecto de la política en el estado-hogar (home-state) (2003, 4). La globalización, sin ser sinónimo de homogeneización, conlleva una variedad de instrumentos de homogeneización: armamentos, uso de tecnologías, vestuario...

4.6 El psicoanalista Sudhir Kakar (1938-) se ha ocupado de las relaciones entre psicoanálisis, erotismo y misticismo, articulando estos asuntos con el problema de la identidad en India. En esta línea, ha trabajado a figuras como Vivekananda, Ramakrishna e incluso Gandhi y ha traducido el *Kamasutra* al inglés, abordando desde esta perspectiva temas como liberalización y modernización, identidad y carácter de la sociedad india y, allí, los cambios culturales de los cuales han participado las mujeres.

A partir de la relación entre las reformas a la economía que se implementaron en la India hacia 1990, y que han sido consideradas neoliberales, y los cambios en las identidades Kakar ha emprendido una reflexión sobre la liberalización económica que ha sido asociada por él con el aumento de la esperanza, en la medida que potenciado otros elementos como la juventud de la población

india, la migración a la ciudad y la oferta de posibilidades que allí existen y la creencia en la reencarnación (2006). Estos elementos habrían incidido en que en la India se haya producido un aumento en la esperanza, conllevando el despertar de la ambición (2011).

No ha dejado de considerar, por otra parte, ciertas pérdidas, algunas de las cuales también asociaba con la identidad, como la disminución para muchos de su status social y de elementos de su cultura, impactados por los procesos de globalización, de modernización y por atropelladoras políticas estatales. Las dos décadas de liberalización, señalaba han minado los elementos obsoletos y osificados de la identidad india tradicional". Uno de estos cambios puede ser percibido en el comportamiento de las mujeres, su asunción de nuevos roles y mentalidades, cuestión que provenía, aunque no exclusivamente, de la educación de las niñas (2011). Kakar asociaba tales "pérdidas" con reacciones como la expresada en el crecimiento de fundamentalismos religiosos y fanatismos políticos (2011).

Estableciendo un contraste entre la identidad india y la occidental, Kakar destacaba la importancia de diosas maternas en comparación con los dioses paternos de Occidente⁹³ (2006) y asociando identidad con religión, mística y escepticismo, sexualidad, mujer (2002) y occidentalización, o modernización (Kakar no reflexionó sobre esta diferencia o similitud), sostuvo, que las mujeres eran ahora más conscientes de sus cuerpos, hablaban más de sus cuerpos, y la sexualidad puede ser muy subversiva y cuestionar la estabilidad de la familia (2001). El "peligro" de la sexualidad, con sus olas y altibajos, es relacionado con la identidad, con la afirmación de una identidad monolítica o más tolerante, donde la mujer asume papeles más activos o más

⁹³**El estudio del carácter en cada sociedad periférica** En numerosas sociedades periféricas se han generado tendencias que pretenden retratar el "carácter" de dicha sociedad. En América Latina se ha llamado precisamente "ensayo sobre el carácter", en Japón fue el "nihonjinron", en África Sudsahariana los trabajos sobre negritud apuntaron a esto mismo. Este género de escritos, con el fin de caracterizar a la propia sociedad, frecuentemente, estableció comparaciones. Una cuestión clave fue que prácticamente siempre, las comparaciones han sido con el centro y con la versión estilizada y hasta mitificada del centro. Ello ha expresado la condición periférica en dos sentidos: reiterando aquello de "pensar por relación al centro, que tanto se ha mencionado, y correlativamente expresando el hecho que unas periferias no se comparan, no se conocen ni reconocen, con otras. A la intelectualidad de una periferia le sería casi imposible comparar, de modo más o menos serio, su sociedad con otra periférica, pues las desconoce tanto como les resta relevancia.

pasivos, donde la interculturalidad y la convivencia es posible. Tomándose de las figuras de Ramakhrisna y Vivekananda, ha querido elaborar actualizaciones que permitieran pensar religiosidad y escepticismo, tolerancia y exclusivismo, amor sexual y amor místico, (2001). La tolerancia, la universalidad, la capacidad de recibir diversas tradiciones religiosas que convivan, acercaba en esto su posición a la de Ziauddin Sardar (2005). Ramakrishna era hindú, recordaba, pero asumía prácticas de musulmán, cosa que no sería aceptada por los activistas del fundamentalismo hinduista (2001). Asumiendo la occidentalización de cientos de millones de indios de clase media e incluso los líderes de los partidos radicales hinduistas pertenecen a este grupo, si bien para ellos es importante que no se pierda la identidad hindú, cosa más asociada a ciertas costumbres maritales y sexuales que en otros planos, como el consumo, por ejemplo, donde la globalización y la eventual homogeneización, no es vista como amenaza. Postulaba que los nacionalistas hinduistas no han rechazado la globalización, cosa que les diferencia de los fundamentalistas cristianos y musulmanes. Los indios se definen como ganadores en cuestiones tecnológicas relativas a la globalización en tanto que los musulmanes se piensan en todos los planos como perdedores. En tanto que cristianos, musulmanes e hindúes comparten el conservadorismo acerca de la cuestión sexual (2006).

Por su parte, Salman Rushdie (2005) en "El problema de la religión", recordaba que nunca se consideró un escritor preocupado por la religión, hasta que una religión empezó a perseguirle. "La religión formaba parte de mis obras, pero pensaba que había otros asuntos más amplios y jugosos de los que tratar. Sin embargo, cuando me atacaron, tuve que plantar cara a la agresión y decidir qué estaba dispuesto a defender frente a una embestida tan ruidosa, represiva y violenta. Ahora, 16 años después, la religión nos persigue a todos. Si fracasamos, este asunto acabará por devorarnos a todos". Abordando el tema del fundamentalismo religioso islámico, lo puso en relación con el "nacionalismo religioso" y el fundamentalismo cristiano en USA y los peligros que ello representaba. Acudiendo a su propia experiencia personal y a sus recuerdos aludía a que "quienes crecimos en India en el periodo que siguió a los disturbios de la Partición de 1946-1947, tras la creación de los Estados independientes de India y Pakistán, la sombra de aquellas matanzas sigue siendo una espantosa advertencia de lo que los hombres son capaces de hacer en nombre de Dios". Como buen

intelectual procedente de las periferias no puede pasar por alto la referencia al centro como criterio, centro donde reside y del cual se ha hecho parte por nacionalización: "En Estados Unidos, un ateo no tiene la menor posibilidad. De ahí que el discurso político estadounidense, en gran parte, sea cada vez más mojigato: según Bob Woodward, el presidente (G. W. Bush) se considera un 'mensajero' que hacía 'la voluntad del Señor', y era la expresión 'valores morales'".

Profundizando sobre parecidos asuntos Rushdie, en una entrevista publicada en 2006, se refería nuevamente al fundamentalismo, tanto cristiano como islámico. Lo que está ocurriendo en Estados Unidos con el Cristianismo, afirmaba, es preocupante y el problema está creciendo. En algunos lugares como Kansas se pretende enseñar el "creacionismo" junto al evolucionismo, pero la comunidad educativa se resiste a enseñar estos temas, porque sabe que no tienen ningún sentido, que no tienen ninguna solidez. Hay una batalla, la batalla no está perdida, pero hay una batalla, decía. Estoy convencido de que el crecimiento del fundamentalismo cristiano es el asunto más aterrador de la América de nuestros días, sin ninguna duda. Esa batalla no es sólo en Gran Bretaña o en USA, en cierto sentido, Rushdie la asumía como una batalla global, podría decirse una batalla entre el libre pensamiento y los fundamentalismos. Veía necesario, por ello, reformar el Islám, secularizándole, al separar religión y política. "Si echamos una mirada a la diáspora musulmana, en Europa o América, este tipo de cuestionamiento está teniendo lugar en esas comunidades. Se está planteando, con mucha fuerza, la despolitización del Islám. En América conozco de cerca muchos grupos musulmanes que están teniendo este tipo de discusiones. En Inglaterra, incluso pensadores islamistas conservadores como Tariq Ramadan han señalado que la comunidad musulmana británica tiene que enfrentar el hecho de que los ataques de julio fueron causados por un abuso del Islám". Y agregaba: "Tariq Ramadán es cualquier cosa menos liberal, pero si incluso alguien como él está llamando la atención sobre estos temas, indica que hay un gran cambio en la manera de enfocar el asunto. Pero creo que es posible que los eventos recientes hayan dado a la gente una gran oportunidad de entender la importancia de la secularización. No podemos ver a los terroristas, sobre todo en Irak, como defensores del Islám, porque atacan a musulmanes más de lo que atacan al resto de la gente. La mayoría de víctimas de la insurgencia iraquí han sido musulmanas, no soldados

norteamericanos. Creo que todo esto puede hacer a la gente replantearse ciertas cosas”.

4.7 Muhamad Yunus (1940) es un caso excepcional por ser un autor altamente influyente y para el cual el tema de las identidades tiene muy baja o nula relevancia. En 2002, en una conferencia de tenor autobiográfico titulada “El banco de los pobres”, señalaba que tenía una “historia que quería compartir” y recordaba que cuando Bangladesh se independizó en 1971 ello le ilusionó muchísimo, porque se había “salido de un tipo de relación que no funcionaba con Pakistán. Por fin podíamos tomar nuestras propias decisiones políticas”. Pero, reflexionaba a continuación, “como pasa con todos los sueños, especialmente con los sueños de las naciones recientemente independientes, se pueden convertir en pesadillas. En lugar de mejorar nuestra situación económica, cundió la hambruna en el país. Muchas personas murieron de hambre”.

Continuaba recordando que “en esa época, daba clases en una de las universidades de Bangladesh. Pero no es agradable enseñar economía en el aula, explicarles a los alumnos las elegantes teorías y cómo pueden resolver todos los problemas económicos, para salir y no ver más que hambre y muerte. Vi cómo sufría la gente por no tener una cantidad pequeñísima de dinero. Tenía que pedir prestado el dinero a usureros que se aprovechaban y convertían a estas personas prácticamente en esclavos, porque literalmente trabajaban para ellos”. Continuaba su narración, destacando que cuando propuso al director del banco “que debía dar préstamos a los pobres del pueblo respondió que un banco no puede prestar dinero a la gente pobre porque no tienen solvencia” y que al formularle la propuesta del micro-crédito “no sabía si iba a funcionar o no, pero después de realizarlo unas cuantas veces, en muchos pueblos, me convencí de que lo que veía era lo correcto, de que lo que estaba comprobando era la realidad”. Ante ello surgió la idea de crear su propio banco, un banco que trabajara para los pobres.

Finalmente, se fundó el Banco Grameen, en 1983, con el cual “intentamos romper dos tradiciones de los bancos convencionales que negaban préstamos a los pobres y también a las mujeres”. De hecho, recordaba que “cuando acudí a las mujeres pobres en los pueblos de Bangladesh para convencerlas de que recibieran préstamos de nosotros, nos miraban con incredulidad”. Tardamos seis años en llegar a un nivel en que el número de los prestatarios

hombres y mujeres se equilibrara. Entonces empezamos a notar algo extraordinario: el dinero que llegaba a la familia a través de las mujeres se traducía en muchísimo más beneficio para la familia. Si la madre era la prestataria, invariablemente el beneficio del préstamo iba directamente a los hijos. Hoy, en 2002, el 95% de nuestros prestatarios son mujeres y en Grameen “estamos muy orgullosos de que han cambiado sus vidas, las vidas de sus familias y todo lo que tienen alrededor”, pues, por ejemplo, la nutrición en las familias del Banco Grameen es mucho más alta que en las otras familias. En realidad, aclaraba “no somos un programa de salud, ni un programa dedicado a la infancia, pero se crea algo en el sistema que ha hecho reducirse la mortalidad infantil sistemáticamente” y ello porque “las condiciones de la vivienda en familias del Banco Grameen también son mucho mejores que las condiciones en otras familias, porque el banco también ofrece préstamos para la vivienda. Las casas terminadas son para ellos unas estructuras increíbles, porque la forma en que vivían antes sólo era apta para los animales. La dignidad que eso les aporta es importante”. Existen actualmente casi cien países en los que hay programas de tipo Grameen, con los mismos resultados. Esto va contra una estructura de instituciones financieras a la que la mitad de la población del mundo no tiene acceso. La pobreza no es obra de los pobres, sino del sistema que hemos creado alrededor de ellos. Hemos declarado el objetivo de desarrollo del milenio, y el mundo entero ha participado. Todos los líderes mundiales, todas las naciones, han firmado para reducir el número de pobres en el mundo a la mitad para el año 2015. No hay ninguna polémica, todo el mundo está de acuerdo, existe un consenso global. Pero, después de firmar el documento, ¿qué hacemos para lograrlo? Espero que reflexionen sobre por qué no prestamos dinero a los pobres, por qué no les llevamos todas las demás facilidades que disfrutamos nosotros mismos.

5. En las Regiones Islámicas

5.1 Hacia el 2000, del pensamiento emergido en las regiones periféricas, **el que más ha llamado la atención a nivel mundial ha sido el de proveniencia islámica, aunque su influencia en otras regiones haya sido relativamente baja** y, como se ha señalado antes, algunas tendencias del pensamiento del Subcontinente Indio han tenido notoriamente mayor impacto. A este auge de los estudios sobre el pensamiento y los grupos políticos procedentes

del mundo islámico deben asociarse numerosas redes intelectuales ocupadas de estos asuntos.

Abdou Filali-Ansary ha señalado que existe un conjunto muy amplio de discusiones en el marco del cual se plantean problemas y preguntas como: ¿Pueden proponerse lecturas modernas del Corán? ¿En qué consiste la singularidad del Islám? ¿Puede el Islám responder a las interpelaciones de la modernidad: laicidad, democracia, derechos humanos? ¿Es el Islám susceptible de reforma religiosa? (2004, 14).

Como ha sido tan frecuente, luego de ocurrida una catástrofe o un terremoto bélico, político o económico las ideas mutan: sea que evolucionen, sea que se produzcan nuevas hibridaciones. Ello permite reinterpretar los hechos y la misma catástrofe. Nazih Ayubi (2000, 93) ha querido explicar el boom fundamentalista como una bola de nieve luego de la derrota bélica de 1967. Postulaba Ayubi que “no es sorprendente que la mayoría de los aspectos del actual resurgimiento religioso en el mundo árabe parezcan haber seguido de cerca la derrota de 1967 por Israel: después de ese trágico acontecimiento hubo no sólo un crecimiento de la religiosidad general y un incremento en los miembros de las órdenes místicas, sino que a un nivel más militante, el auge de lo que he llamado grupos de neo-fundamentalismo islámico también siguió a la experiencia traumática de la guerra de los Seis Días, y que fue en gran medida influido por una ‘interpretación religiosa’ de la victoria de Israel y la derrota de los árabes”.

5.2. El pensamiento de las regiones islámicas ha sido más propenso que en otras regiones a la constitución de escuelas y el período en torno al 2000 no ha sido excepcional: el neo-panislamismo, el revivalismo, el neo-jadismo, la teología islámica de la liberación, la economía islámica, son algunas de las que deben mencionarse.

El revivalismo islámico o el neo-panislamismo ha sido muy vital y generando además tanto estudios como polémicas. El revivalismo islámico fue, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, diversificando sus ramificaciones. La rama sunita, A. Maududi, S. Qutb y H. al Turabi, ha sido la que más desarrollo teórico y mayor impacto político ha tenido en el mundo islámico y más allá. Aquí debe ubicarse a figuras como F. Gulen e Y. Al-Qaradawi. Ello sin menoscabo de la existencia de una tendencia chiita como la que se expresó a través del Ayatollah Jomeini o Ali

Shariati y más tarde en varios autores iraníes, como Abdul-Karim Soroush.

Es muy relevante señalar que existen, hacia el 2000, líneas de pensamiento islámico muy desconocidas en términos de la discusión mundial, como es el neo-jadismo que ha postulado una suerte de “euro-Islám” en el espacio tártaro. El historiador Rafael Khakimov (1947-), uno de los ideólogos del Partido Tatarstan-Nuevo Siglo, ha recogido una trayectoria. Es precisamente aquí donde el pensamiento de las regiones islámicas se encontró con perspectivas geopolíticas panturanas y eurásitas que emergieron en esas mismas regiones.

Otra escuela de pensamiento que debe considerarse es la teología islámica de la liberación (TIL). Ésta se comprende a sí misma en el contexto de la lucha de los pueblos contra la globalización corporativa y el nuevo imperialismo, así como contra la hegemonía de las formas alienantes de entender el Islám que aparecen vinculadas a ellas. Es decir: para contrarrestar la alianza existente entre la globalización corporativa y el fundamentalismo religioso (Prado 2011). La TIL se ubica en relación al mandato coránico de construir una sociedad justa e igualitaria, en la cual la dimensión espiritual del ser humano sea tenida en cuenta, en oposición tanto a las concepciones reaccionarias del Islám como al neoliberalismo. Frente a la deriva de los movimientos islamistas hacia posturas ultra conservadoras en lo político y en lo moral, la TIL surge de la recuperación del mensaje revolucionario lanzado por el Profeta Muhammad hace catorce siglos, contra las oligarquías de su tiempo (Prado 2011). Frente a esta situación, la TIL propone una reforma radical de la *sharia*, que sirva a los desfavorecidos. Propone la reforma de los códigos de familia musulmana, de cara a lograr la plena igualdad de las mujeres y los hombres. Propone también incorporar la cuestión de la justicia económica en los discursos contemporáneos basados en la *sharia*. Esta reforma se inspira en la noción de la Soberanía de Alá, según la cual sólo Alá es nuestro Señor, y por tanto nadie puede ser amo o señor de sus semejantes. Ahora bien, la TIL en buena parte viene a ser una proyección o derivación del revivalismo, conectándose con figuras como Qutb o Shariati para apoyar sus posiciones. Esta vuelta a los orígenes revolucionarios de los movimientos islamistas es la propuesta de Shabbir Akhtar, en *The Final Imperative: An Islamic Theology of Liberation*. Se trata de un intelectual británico que se reconoce discípulo de Qutb (Prado 2011).

El baazismo o socialismo árabe, dejó de tener relevancia teórica, aunque se continuaba expresando en política en los casos de primeros mandatarios que se habían asumido como herederos de G. A. Nasser, como fueron M. Kadhafi y Sadam Hussein.

Otra escuela es la que expresa al pensamiento post-modernista. Ayubi alude a “una pequeña pero clara tendencia post-modernista que está emergiendo entre algunos escritores árabes que tratan de temas islámicos”. Estos autores postmodernistas, “aunque críticos del reduccionismo, divisionismo y eurocentrismo de las tesis de la ‘modernización’ en su versión común, están preocupados por los detalles específicos de la crisis social y económica actual, e interesados en buscar soluciones que consideren tanto el desarrollo como sean culturalmente significativas, y nacionalmente independientes. Los escritores neo-islamistas con simpatías nacionalistas y/o izquierdistas, como Hasan Hanafi, Tariq al-Bichri, Adil Husain e incluso hasta cierto punto Galal Amin, pueden ser considerados más o menos en esa tendencia. Aunque tales neo-islamistas o, para ser más exactos “nuevos partidarios de la tendencia cultural”, como ellos a veces se han llamado, se toman a menudo como simpatizantes con la causa fundamentalista, ellos en realidad tienen más afinidad intelectual con los liberales islámicos” (Ayubi 2000, 294).

5.3. Dentro de las regiones de predominancia musulmana, han existido tendencias eidéticas de carácter secularizante, que o no se enmarcan dentro del pensamiento religioso o no sugieren la profundización de éste como solución a todos los problemas. El lugar donde más ha prosperado el pensamiento secular ha sido Estambul, pero también en Egipto, Líbano y Siria, y ha contado con representantes por todas las regiones musulmanas desde Indonesia hasta Senegal, pasando por Pakistán, Rusia y Kurdistán, y más tarde hasta Surinam y Guyana. Es clave en este sentido diferenciar autores secularistas (quienes distinguen religión y política, siendo o no creyentes, y que también han sido llamados liberales) versus musulmanes “islamistas” (que no distinguen religión y política). Ejemplos del primer grupo son Mustafá Kemal (Ataturk), la figura secularista más conocida a nivel mundial, pero también Ziya Gokalp y antes Namik Kemal (de Turquía), igualmente Salamah Musa, Taha Husayn, Gamal A. Nasser o Samir Amin (originarios de Egipto), Ahmed Sukarno, Mohammed Hatta y Sujtan Sjarir, (originarios de Indonesia), Salman Rushdie

(de la India), Mahbub ul-Haq (originario de Cachemira), Michel Aflaq (de Siria), Abadallah Laroui (de Marruecos), Abdulrehaman Babu (de Zanzíbar), Ferhat Abbas (de Argelia) y por qué no Leopold Senghor o Cheikh Anta Diop y Walter Rodney, Mahmood Mamdani, Ali A. Mazrui (si consideramos a Senegal, Guyana, Uganda y Kenia como países con predominante o importante población musulmana).

Dentro de este pensamiento se desarrolló el centralitarismo. Hubo algunas personas procedentes de regiones musulmanas y comprometidas con la situación de los pueblos islámicos, que estuvieron tentadas de imitar a Occidente, esperanzadas en que la importación de ideas, desde una civilización floreciente y poderosa podría ayudar a los pueblos de sus regiones a volver a su antiguo estado de gloria. Tales pensadores que habían visitado Europa, como Khayr al-Din de Túnez, Rifa al-Tahtawi de Egipto, Sayyid Ahmad Khan de India y Malkum Khan de Irán, habían urgido a sus compatriotas a encontrar lo mejor de la cultura europea y tratar de incorporarlo en sus propias sociedades. (Haddad 1994, 34). Lo que estos pensadores han tenido en común es no considerar el elemento islámico, tan importante en sus regiones de origen, como un componente clave de su pensamiento, y poseer una formación europea importante, aunque no sean necesariamente "centralitarios", ni necesariamente europeístas, ni mucho menos "vende-patrias". No todas las personas de formación o pensamiento laico fueron centralitarias. Las teorías de la negritud (Senghor), el faraonismo (Taha Husayn y Ch. A. Diop, en cierto modo), el fenicianismo (Kamal Salibi), el socialismo árabe (M. Aflaq, G. A. Nasser), el desarrollo humano (M. ul-Haq), el dependentismo africano (S. Amin, W. Rodney), el antimperialismo e identitarismo malayo (A. Sukarno, Mohammed Hatta), destacaron numerosos elementos identitarios.

Por otra parte, es pertinente tener en cuenta la observación de Nazih Ayubi acerca de que hacia el 2000 "los fundamentalistas no tienen la total iniciativa en el campo de las propuestas. Los liberales musulmanes han empezado a responder al desafío de los fundamentalistas". Ayubi ha sostenido que "muchos de ellos están conduciendo este debate en términos islámicos, lo cual debe aumentar sustancialmente la credibilidad de su argumentación. Aquellos a los que llamamos 'liberales islámicos' varían considerablemente en sus ideas y estilo, pero generalmente son menos 'escriturales' y más históricos y sociales en su entendimiento del Islám. También son menos hostiles al orden

social existente, y en sus inclinaciones humanistas, incluso en alguna medida 'modernistas'. Quieren mezclar ciertos elementos de un 'Islám modernizado' con ciertos elementos de una 'modernización islamizada'" (Ayubi 2000, 293).

La iraní Shirin Ebadi, activista derechos humanos y Nobel de la Paz, señalaba en su discurso de recepción de esa importante distinción que, despreciar a la mujer y dificultarle la activa participación en la vida política, social, económica y cultural significa privar a la totalidad de una sociedad de la mitad de sus capacidades. La cultura patriarcal y la discriminación contra las mujeres, particularmente en los países musulmanes, no puede continuar para siempre. Pero el Corán, como mensaje y sermón, no puede estar en conflicto con la conciencia, el conocimiento, la sabiduría, la libertad de opinión y expresión y el pluralismo cultural. La discriminatoria y difícil situación de las mujeres en los estados islámicos, tiene sus raíces en la cultura patriarcal y machista, prevalente en tales sociedades, no en el Islám (Ebadi 2003).

Planteaba Shirin Ebadi que por más de 100 años el pueblo de Irán había batallado contra sucesivos conflictos entre tradición y modernidad, y que, recurriendo a las antiguas tradiciones, algunos han intentado y tratan de ver el mundo a través de los ojos de sus predecesores y tratar con los problemas y dificultades en virtud de los valores de los antiguos. Pero muchos otros, respetando su pasado histórico y cultural y su religión y fe, buscan ir al ritmo del mundo y no quedar atrás en la marcha de la civilización, el desarrollo y el progreso. Las gentes de Irán, particularmente en años recientes, han mostrado que consideran su derecho la participación en los asuntos públicos, y quieren ser dueños de su propio destino. Este conflicto puede observarse no solamente en Irán sino en muchos estados musulmanes. Algunos musulmanes, bajo el pretexto que la democracia y los derechos humanos no son compatibles con las enseñanzas islámicas y la estructura tradicional de las sociedades islámicas, han justificado gobiernos despóticos y continúan haciéndolo. No es tan fácil gobernar sobre gentes que son conscientes de sus derechos, usando métodos tradicionales, patriarcales y paternalistas. Al mismo tiempo, luego de los acontecimientos del 11 de septiembre 2001, algunos estados han violado los principios universales de los derechos humanos, usando como pretexto la guerra contra el terrorismo. Por otra parte, también se violan en los países de Occidente, en aquellos que han sido los primeros en plantear la Declaración Universal de

los DDHH. Por otra parte, reclamaba Shirin Ebadi, quienes han formulado la idea del choque de civilizaciones o prescrito la guerra y la intervención militar en la región y han recurrido al atraso social, cultural, económico y político del Sur para justificar sus acciones deben tener en cuenta que su propia seguridad no puede ser el único criterio. Las Naciones Unidas deben defender la independencia y la integridad territorial de los países del Sur que buscan la democracia y los derechos humanos. Además de ello debemos buscar el respaldo y la solidaridad de la sociedad civil internacional

Por su parte, Mohammed al-Jabri (1935-2010) como todas las figuras intelectuales hacia el 2000, ha debido ocuparse de la globalización, el más relevante de los temas, si hemos de considerar el criterio de la atención que se le ha prestado. Al Jabri reincidió sobre éste, particularmente desde su polémica con el pensamiento (con la ideología) usamericano generado por personas como Samuel Huntington, Francis Fukuyama o Barry Buzan y expresado por G. W. Bush. En el texto "La globalización en el pensamiento árabe contemporáneo" (s/f a), su problema era con la globalización, como ideología y acción de USA, una ideología de Occidente y sobre todo de USA, que se fundamenta en una más o menos ancestral lógica de la guerra. Ante ello protestaba al-Jabri: ¿Vamos a permanecer prisioneros de esta lógica de guerra que no permite concebir relaciones con los demás, sino aludiendo a términos de hostilidad, tales como: peligro, choque, conflicto, amenaza?

Abordaba el asunto a partir de consideraciones procedentes del pensamiento árabe actual o pasado. A partir de la sospecha acerca de que la globalización sería el nuevo nombre del colonialismo bajo una nueva forma y si así fuera ¿cuál sería la consecuencia para los países que aún no se han liberado de los restos del colonialismo antiguo, los países que apuntan a construir un estado nacional a completar su liberación y a construir su desarrollo económico, como es el caso de los árabes? Ello se hace particularmente grave si la globalización conduce al debilitamiento del estado-nación y por esa vía al agotamiento de la política, atomizando la sociedad con el despertar de identidades clánicas, regionales o de sectas. Entonces ¿cómo alcanzar el progreso y el desarrollo si el Estado queda reducido a un gendarme de la seguridad y especialmente si lo hace en beneficio de los nuevos conquistadores, las sociedades multinacionales?

En respuesta a este cambio de situación, al-Jabri proponía la necesidad de coordinación de los árabes en un neo-panarabismo, como defensa respecto de la globalización. Se puede afirmar, sostenía, que ante esta citación se es más consciente “de la necesidad de adherir a agrupaciones cooperativas, solidarias que puedan defender sus intereses” en relación a las posibilidades de dominación opresiva, pero también para alcanzar las condiciones para el desarrollo y para resistir en un mundo en que la competencia jugará un papel cada vez más importante y más grave. Así es necesaria una “organización árabe cooperativa” que debe coordinar los planes para el desarrollo y la política económica, sólo en esta medida el mundo árabe podrá hacer frente a las tendencias imperialistas que predomina a escala internacional. Ahora bien, por otra parte, la lógica de la confrontación y la guerra, inspirada en el principio del choque de civilizaciones, que acompaña este proceso globalizador neo-colonial, fomenta los fundamentalismos en el mundo árabe, incentivando identidades que se realizan en el contraste o la oposición. Esta es una reacción que Al Jabri lamentaba, estimando que es mejor inspirarse en el pensamiento árabe racional y progresista para solucionar estos graves problemas, tanto de la globalización como del “islamismo”, entendido como fundamentalismo religioso. En su texto sobre “El Islam y el Occidente” (s/f b) recurría a Averroes como inspirador de soluciones, proponiendo lo que denomina las “reglas del diálogo averroiano” el que se funda en tres principios de Averroes: Comprender al otro en su propio sistema de referencia, asumir el derecho a la diferencia y obrar con comprensión, tolerancia e indulgencia.

Otra figura relevante es la del filósofo político iraní-canadiense Ramin Jahanbegloo (1956-), que se ha transformado en un defensor de la democracia, la no violencia y la apertura a Occidente. Es uno de los primeros filósofos de Irán que ha comenzado a hablar de las fuentes filosóficas de la no violencia y se ha interesado por M. Gandhi. Ha escrito sobre Gandhi, sobre modernidad y sobre o que ha llamado el choque de las intolerancias.

El marroquí Abadallah Laroui (1933-) ha sostenido que el gran problema actualmente es que la gran mayoría de los países del Sur consiste en haber sido, en mayor o menor medida, dominados por las potencias del Norte y lo más grave es que se les ha “confiscado de la iniciativa histórica”. Dos tipologías del Tercer Mundo son, de hecho, posibles. Una a partir de la noción de

explotación; la otra, de la noción de dominación, no teniendo por qué anularse las dos entre sí. Cualquier hombre impedido por mucho tiempo de hacer su historia, olvida a la larga que es capaz de hacerla. Entonces empieza el auténtico drama (Laroui 1994, 208).

En una línea secularista, puede ubicarse también la obra de Mohammed Arkoun (1928-) argelino, doctorado en Francia en 1969 y profesor de pensamiento islámico en la Sorbona. Planteaba Arkoun que el Islám cumple hoy tres funciones: las de refugio, guarida y trampolín. Juan Antonio Pacheco (1999, 190-191) ha sostenido que Arkoun, como al-Turabi, ha propuesto leer el pasado y el presente del Islám a partir de las expresiones y las demandas de las sociedades musulmanas de hoy, teniendo en cuenta los interrogantes y las dinámicas de las ciencias del hombre y de la sociedad. Por otra parte, se refiere al discurso islámico de la autosatisfacción, que cree poseer las soluciones adecuadas para todas las situaciones y problemas. Frente a la recurrencia fundamentalista para legitimar y alimentar su acción basada en la edad de oro del Islám, Arkoun proponía una reflexión que alentara la comprensión profunda de los hechos alejándose del deseo de satisfacer la ideología militante. La preponderancia de los discursos ideológicos y del combate, desde la época colonial hasta la revolución islámica, no debe ocultar los derechos del pensamiento crítico anticipador. Entre sus ideas destaca la de someter la religión constantemente a lo que él llama “razón interrogativa”, proponiendo el uso de las ciencias modernas, especialmente la lingüística y la antropología (ver Benzine, 2004).

5.4. Ha habido también numerosos pensadores que perteneciendo a una trayectoria intelectual musulmana han distinguido la religión y otros quehaceres. El tunecino Rachid Al-Ghannushi (1941-) planteó la reconstrucción económica sobre la base de la equidad, el término del unipartidismo, la democracia y el pluralismo, identificándose con un islamismo progresista. Destacando la importancia de la propia cultura y un movimiento religioso basado en las necesidades de la población y no en las oscuras teorías de S. Qutb. Complementariamente ha desarrollado un conjunto de ideas acerca de la condición de la mujer, cuyos derechos pretende afirmar en la propia trayectoria islámica y no en el feminismo occidental. En este marco ha defendido la completa educación de la mujer, asumiendo que las sociedades islámicas mantienen códigos culturales que precisamente las hacen volverse

hacia la cultura de Occidente. Por ello ha insistido en la necesidad de un cierto reformismo respecto de la mujer en que se le ofrezca educación, participación y respeto.

El iraní Abdul-Karim Soroush (1945-) formó parte en un primer momento de los consejeros culturales tras el triunfo de la revolución islámica en Irán en 1979, posteriormente emigró a USA, siendo profesor en Harvard. Su pensamiento se dirige hacia la filosofía de la historia, la ética, la filosofía de las ciencias, la teología moderna, la exégesis del Corán y la poesía mística. Piensa que el gobierno de los clérigos no tiene sentido y critica los privilegios que reciben, afirmando que no tiene competencia en terrenos como la economía, la política, los derechos humanos y las relaciones internacionales. Soroush ha afirmado que los principales problemas del Islám son la ideologización y el excesivo acento jurídico, olvidando la ética, la teología o la vida espiritual, proponiendo en cambio una religión basada en el amor de Dios cuyo prototipo es la experiencia profética de Mahoma (Ver Benzine 2004).

La teología islámica de la liberación tiene un destacado representante en el sudanés Mahmud Taha, quien en su famosa obra *El segundo mensaje del Corán* identificó la sociedad ideal propuesta por el Profeta Mahoma con un “socialismo democrático”. Según Taha, la consecución de este ideal de comunidad sería necesaria para la realización del ser humano. En una sociedad regida por el egoísmo y la exacerbación de las pasiones, el ser humano no puede activar plenamente sus capacidades ni vivir como criatura capaz de Alá, planteando igualmente que el socialismo no puede realizarse sin tener en cuenta la dimensión espiritual del ser humano, de ahí el fracaso del materialismo histórico y del régimen soviético, cuya concepción materialista del ser humano no se diferenciaba en el fondo de la propuesta por la sociedad capitalista. Taha incluye la perspectiva democrática, la igualdad de género, valores ecológicos... (Ver Prado).

En una línea similar de un cierto “liberacionismo islámico” se encuentra el sud-africano Farid Esack (Sudáfrica, 1957). En su formación teológica se destaca la influencia que ha recibido de la teología de la liberación latinoamericana, a la que agrega las ideas de la resistencia pacífica, para enfrentar la situación de apartheid que vivió Sudáfrica. En este sentido afirmaba que el sufrimiento y la miseria del hombre no pueden achacarse continuamente al pecado de éste sino a la opresión. Es sobre todo la ciencia de la

hermenéutica la que distingue su labor como pensador. Critica fuertemente el sentido de la “interpretación” como cualidad que sólo poseen algunos individuos, afirmando que cualquier creyente puede ser inspirado por Dios. La unicidad de Dios conduce a la unidad de la humanidad. En tanto que toda discriminación racial, social, sexista, u otra equivale a idolatría porque niega que toda “creación” proceda de Dios y que todos somos iguales. El Corán debe de ser interpretado de manera que favorezca a la mayoría de la gente y especialmente a los más pobres y excluidos. En este sentido señala que los profetas han surgido de medios pobres o modestos. Finalmente, hace hincapié sobre el concepto de yihad, entendiéndolo como un combate incesante, consciente y efectivo por la justicia, una “praxis”, es decir, un camino en el que la reflexión y la acción están ligadas (ver Benzine 2004).

Fetullah Gulen (1941-) fue, durante los primeros años del siglo XXI, uno de los intelectuales más influyentes del mundo y el primero de los pensadores musulmanes en impacto público. Su más importante inspiración provenía del reformador turco de comienzos del XX, Said Nursi, quien combinó aspectos de la trayectoria eidética del Islám con conocimiento científico moderno, apuntando a una reforma política dentro y fuera de Turquía. Como Nursi, Gulen pensaba que la mejor comprensión del mundo secular dependía de la fe religiosa, aunque simultáneamente era necesario dominar las destrezas científicas y técnicas. Su red de escuelas ha combinado el estudio de lo moderno y lo secular. Más específicamente, respecto a asuntos como modernización e identidad, ha afirmado (2008) que es claro que la modernización ha creado campos que amenazan nuestra identidad personal, social y política. El mundo en rápida globalización, continúa trastornando las identidades locales y las culturas. Esta crisis de identidad produce inmediatas consecuencias y una de ellas, planteaba Gulen, ha sido la parcial deslegitimación de las elites gobernantes y sus instituciones. Señalaba que numerosos autores han estado buscando re-crear o re-formar esas identidades y han apuntado no solamente hacia los valores islámicos sino también hacia raíces pre-islámicas. Por ejemplo, el nacionalismo turco, inspirado por Z. Gokalp se orientó hacia el pan-turquismo buscando una “turquidad” en las culturas de Anatolia antiguas de los sumerios y los hititas. En Irán, Sha Riza afirmó un pan-iranismo que enfatizaba elementos pre-islámicos de carácter ario-persa. La experiencia árabe incorporaba el nacionalismo de los egipcios antiguos. Se ha intentado en hacer una síntesis entre los elementos

pre-islámicos y los islámicos a la hora de reconstruir las identidades. En esta síntesis también han incidido otras experiencias. Por ejemplo, en el mundo árabe ha estado muy presente el nacionalismo, el socialismo y las influencias occidentales, y también algunas expresiones del propio pensamiento de la región como el wahabismo y el salafismo. Ello ha llevado en algunos lugares a una reacción que insiste en una identidad islámica global, una identidad que en ocasiones es llamada “Islám político” o “islamismo”.

5.5. Una línea de pensamiento muy desconocida ha sido la economía islámica. Mohammad Siddiqi el autor más reconocido respecto a la “economía islámica” ha sostenido (2010) que la sabiduría convencional considera la fe y las finanzas como asuntos ubicados en dos cajas separadas y que nunca se mezclan, en tanto que una visión holística de la personalidad humana quiere que las finanzas sean guiadas por los valores inspirados en la fe. La fe impacta sobre las finanzas a través de motivaciones inspiradas en valores, pues se trata de que la riqueza aumente sobre el bienestar. Hay quienes piensan, que la lucha por la vida y la moralidad se oponen y que siendo lo económico parte de la lucha por la vida no puede ser interpelado por la moral, pero ello no es así. No hay conflicto, ha sostenido Siddiqi, entre moralidad y supervivencia. Es la fe la que provee la confianza necesaria para remover miedos y disonancias entre los valores de bienestar y los intereses de la supervivencia. Desarrollando la confianza, la moralidad reduce los costos de transacción y acrecienta la eficiencia. La naturaleza de nuestra fe determina una relación entre la prosecución de los propios intereses y los de la humanidad. La fe amplía la perspectiva y el horizonte para los esfuerzos productivos. La fe genera obligaciones morales hacia los demás. Pero la tendencia natural de la fe a generar moralidad es rota por nociones falsas acerca de la eficacia del comportamiento a-moral. De esto modo la fe ha sido frecuentemente reemplazada por ideologías agresivas que justifican la crueldad, incluso la brutalidad en el nombre del rápido crecimiento económico.

Según Siddiqi, las modernas ideologías económicas, a pesar de su argumentación respecto de estar fundadas en la razón, han producido los más irracionales escenarios en la aldea global. El edificio económico tiene un déficit de moralidad, donde unos individuos no se ocupan del bien de otros. Este déficit de moralidad se debe a la ausencia de fe o la debilidad de ésta. Una fe

robusta pone en el centro la unidad de la humanidad que de su existencia al mismo creador. Hermandad entre los hombres, igualdad en dignidad e idénticos derechos a los recursos entregados por Dios en el medioambiente como en las relaciones humanas. Todo pertenece a este foco y es sostenido por éste. Reubicar ese foco es clave para una agenda que concierna a todos. La esencial universalidad de los valores morales debe ser protegida de esclavizarse de ambiciones hegemónicas basadas en identidades raciales, nacionales o religiosas. La gente de fe ha creado instituciones para alcanzar el ideal de una sociedad justa. Dentro del esquema de propiedad privada, libertad de empresa, prohibición del fraude y del juego y del interés son partes necesarias de esos arreglos. Los rápidos cambios tecnológicos necesitan la adaptación de esas instituciones a nuevas circunstancias. Las continuas innovaciones en los mercados financieros, presentan nuevos desafíos para los reguladores. El reciente resurgimiento de las “finanzas islámicas” debe ser visto como parte de ese proceso.

5.6. Se ordenan continuación las principales figuras del pensamiento de las regiones islámicas, hacia el 2000, por escuelas de pensamiento, por temas de interés, por disciplinas y por procedencias y residencias.

Las escuelas se dividen en Revivalista: Fetullah Gulen, Yusuf al-Qaradawi, Tariq Ramadán. Neo-Jadista: Rafael Khakimov. De la economía islámica: Muhammad Siddiqi, M. Mannan y de la teología islámica de la liberación: Farid Esack.

Por temas y disciplinas: Estudios de las regiones islámicas, del Medio Oriente, del pensamiento: Tariq Ramadán, Abadallah Laroui, Ziauddin Sardar, Abdul-Karim Soroush, Mohammed Arkoun, Mohammed al-Jabri. Trabajos sobre la paz y derechos humanos: Shirin Ebadi y Ramin Jahanbegloo. Sobre economía: M. ul Haq, M. Yunus, M. Siddiqi. Sobre asuntos teológicos y religiosos: Hasan al Turabi, Yusuf al-Qaradawi, Tariq Ramadán, Muhammad Siddiqi, Fetullah Gulen, Taha, Farid Esack.

Por nacionalidades, regiones de procedencia o regiones de residencia, se ordenan del siguiente modo: En África del Norte: los marroquíes, Mohammed al-Jabri, Abadallah Laroui; los sudaneses, H. Al-Turabi, Mahmud Taha, el egipcio, Yusuf al-Qaradawi, el tunecino Rachid Al-Ghannushi; el argelino Mohammed Arkoun. En Sudáfrica: Farid Esack. En Irán: Sirim Ebadi, Ramin Jahanbegloo, Abdul-Karim Soroush. En Turquía: Fetullah Gulen.

En Pakistán: Ziauddin Sardar de Pakistán, M. ul Haq y Salman Rushdie de Cachemira en la frontera entre Pakistán y la India. También hay figuras que han residido por largas temporadas en el primer mundo: Ziauddin Sardar y Salman Rushdie, en Inglaterra, Abdul-Karim Soroush en USA, Mohammed Arkoun y Abadallah Laroui, en Francia.

6. Pensar Eurasia hacia el 2000.

6.1 La disputa de las identidades ha sido particularmente relevante para algunos espacios geo-culturales como Rusia, que ha debido repensarse seriamente luego de 1989. **En ese contexto, han reemergido ideas eslavistas, eurásitas** y otras buscando ofrecer respuestas y dando algunas coincidencias entre éstas, como la filiación a las ideas anti-occidentalistas de vieja data. La disyuntiva ser como el centro versus ser nosotros mismos se ha expresado aquí, una vez más, como identitarismo ruso versus occidentalización, siendo el neo-eslavismo y el neo-eurasismo dos versiones de este nuevo pensamiento.

Ha aparecido un neo-eurasismo, enraizándose parcialmente en elaboraciones teóricas anteriores y conectándose a nuevas escuelas o teorías eurásitas emergidas en Turquía, Irán y otros lugares. Dmitry V. Shlapentokh (1997, 129) ha destacado que el pensamiento eurásita fue uno de los precursores del pensamiento ruso post-soviético y que, si bien emergió en los 1920s como un movimiento anti bolchevique, a través de su evolución el eurasismo se fue acercando más y más a la rama soviética del marxismo. En su mezcla de marxismo con nacionalismo, el eurasismo se ha constituido en uno de los precursores de algunas ideologías presentes en la Rusia post soviética⁹⁴. Hacia el 2000 estos elementos se reformularon y, en todo caso, aparecieron nuevas

⁹⁴**Tendencias eidéticas en estado de latencia o hibernación** El eurasismo de los 1920s no desapareció completamente, aunque se haya sumergido o quedado en estado de latencia en las bibliotecas y, en parte, se haya transformado en nuevas ideologías, fecundando otras formas de pensamiento, despertando o brotando, como consecuencia de la humedad y el calor, de otros momentos históricos. Ello permite poner en relieve, una vez más, el carácter de bancos "geneidéticos" (bibliotecas, archivos y centros de documentación), donde pueden guardarse por décadas, siglos o milenios ideas a las que poca gente o nadie recurre y que apenas permanecen conocidas por unas pocas gentes eruditas, hasta que por algunas condiciones de los ecosistemas intelectuales rebrotan, pues hay quienes echan mano de ellas.

propuestas que vinieron a re-fundar un movimiento de ideas que dejó el ámbito de producción intelectual de la Rusia-eslava, donde tuvo sus orígenes el eurasismo, para desarrollarse en otras regiones de Rusia, como también en Turquía, Irán y Kirguizistán.

Hacia el 2000, el eurasismo ruso, el clásico y el nuevo, ha ido creando un mercado intelectual y político. Especialmente en, y en torno a, la Federación Rusa, se celebraron conferencias sobre eurasismo. En Ucrania y el Cáucaso, el eurasismo se transformó en un tema de discusión en reuniones internacionales. También en Irán, esta posición ha despertado interés en diversos medios, aunque no exista una conexión con la discusión histórica de la intelectualidad rusa. En Turquía igualmente, a fines del siglo XX, se podía advertir gran interés por el eurasismo, aunque entendido en sentido diferente. Según Ersanli y Korkmaz (2004), para los turcos el eurasismo, con escasos antecedentes intelectuales, emergió con un carácter muy pragmático e instrumental. La instrumentalización del eurasismo en Turquía se inició temprano en los 1990s, primero nutriéndose del turquismo y del turanismo. En todo caso, a diferencia de la trayectoria rusa clásica, el eurasismo turco no trajo implicaciones acerca de la colectividad ni de la justicia social. En la contienda política se escucharon voces en favor de la "asiatización", y la unión de los países orientales en la lucha contra el subdesarrollo que, en este caso, se asoció a la lucha contra el discurso de Washington.

6.2. Que los procesos de globalización favorecen casi todo tipo de redes, tanto por el discurso sobre esto como por las facilidades de comunicación y transporte, parece algo obvio y por ello no es ese el punto, sino más específicamente ¿cuáles son las redes que más se potencian y cuáles son las que han circulado y permitido la emergencia de ideas más innovadoras? Una de las redes más interesantes es la que se ha ido gestando entre Rusia, Turquía y Asia Central en torno a ideas neo-eurasitas, capitalizando el eurasismo clásico y el panturanismo, otorgándoles también una dimensión anti-occidental, aunque hacia el 2000 más propiamente anti-usamericana.

Dentro de Rusia, la figura principal de esta teorización, con expectativas de presencia política inmediata, ha sido Aleksandr Dugin (1962-), con su ideología de una Gran Rusia. A. Dugin fue, en gran parte, inspirado en las ideas del historiador y etnólogo Lev Gumilev (1912-1992), quien se ocupó de la importancia de la estepa para la historia rusa, agregando elementos biológicos y étnicos,

articulando esto con el futuro y destino de Rusia y China en el escenario mundial (ver (Botz-Bornstein s/f). Como otros eurasitas, Dugin ha tenido una concepción imperial de Rusia, concebida en el marco ideológico del neo-conservadorismo de fines del siglo XX y de la geopolítica alemana, imaginando una misión nacional de Rusia en el mundo (Laruelle 2004, 125). En este ámbito el neo-eurasismo se ha desarrollado fuertemente asociado a cuestiones geopolíticas, del interés nacional, de la imagen-país, de la seguridad.

Dugin se ha preocupado mucho de los contactos con Turquía, de visitar el país, de proferir conferencias, de establecer redes con gente de la intelectualidad, la política y las fuerzas armadas y de propiciar la traducción de sus libros al turco. Dugin ha desarrollado redes en Turquía y más allá. Ha puesto en marcha su Movimiento Internacional Eurasita con ramificaciones en diversos países de la ex URSS, en Europa y en Turquía (Laruelle s/f a). Creó igualmente, en 2005, la Unión de la Juventud Eurasiática que llevó a cabo la “Marcha Rusa”, en noviembre del mismo año. No ha sido menos importante en estas redes la participación de Ivan Demidov, importante figura en el Kremlin que ha sido, según el decir de Marlene Laruelle (2008), uno de los nuevos ingenieros del patriotismo ruso a través de su “Proyecto Ruso” y su agrupación la Guardia Joven (Laruelle 2008). Según Marlene Laruelle, fue clave en estos contactos el periodista turco Atilla İlhan (1925-2005), quien había insistido en la alianza turco-rusa incluso durante la Guerra Fría. A través de sus libros popularizó las razones geopolíticas de dicha alianza posible y destacó algunos de los héroes del eurasismo, como Ismail Gasprinski, Mirsaid Sultan-Galiev y Mulla Nur Vahidov. En todo caso, las propuestas de Dugin han ido mucho más allá de Turquía hacia una alianza con los países musulmanes en general.

6.3. Más elaborada teóricamente que la de Dugin ha sido la posición de Sergei Panarin, transformándose en el mayor teórico del eurasismo y asumiendo los temas claves en la discusión de las intelectualidades periféricas hacia el 2000. Allí la cuestión de la globalización y las identidades estructura las discusiones. Panarin ha reflejado no sólo los trazos característicos en el estereotipo de la cultura geoestratégica de Rusia, sino también ha incorporado cepas de la cultura política de Rusia: anti occidentalismo, mesianismo, prometeísmo y anti-racionalismo. Este neo eurasismo y anti occidentalismo ha sido casi completamente anti usamericano, como puede verse en muchos de

los críticos postmodernos de la globalización. En esta visión, Estado Unidos es simultáneamente subjetiva y objetivamente el agente de la destructiva globalización, conduciendo al mundo por el camino del desarrollo no-sostenible, la destrucción de las culturas nacionales, las civilizaciones no-occidentales y, finalmente, hacia la muerte de la humanidad (Hahn 2002).

Panarin ha imaginado también una suerte de mesianismo que salvaría al mundo de la destrucción a que lo conduce la globalización usamericana, un mesianismo del eurasismo para Rusia y de Rusia para el mundo. Rusia debería tener una presencia global que fuera consecuente con la naturaleza o esencia de su civilización histórica, porque sólo los factores culturales y religiosos, planteaba, constituyen el real destino de los pueblos y esto depende de la propia nación y no puede ser copiado de otro pueblo (Laruelle 2004, 118-9). El mesianismo es representado por el hecho que dadas las condiciones del mundo y de la presencia usamericana la estabilidad y la supervivencia de Eurasia es imposible sin Rusia. La cultura rusa tiene afinidades con la cultura budista, confuciana e islámica, sólo Rusia puede unirlas a todas y organizar una alternativa a la globalización tecno-económica que amenaza la ecología global. Precisamente su carácter europeo y eslavo hace de Rusia el puente lógico hacia una forma más espiritual y sostenible del desarrollo global. Rusia puede ser a la vez la que reforme a Occidente y la que modernice a Oriente. De manera similar a pensadores como Fedor Dostoievsky y Vladimir Soloviev entre tantos otros, Panarin ha planteado que Rusia puede salvar el mundo, conduciéndolo hacia una nueva, post-industrial, eco-cultural y multicultural que rechaza el consumismo y la homogeneidad. Rechazando la confianza en el mercado y en las ciencias sociales y físicas, Panarin ha propuesto una nueva espiritualidad donde se unen Dios y la naturaleza, como antítesis a la globalización. Rusia puede conducir al mundo hacia una alternativa post-industrial, eco-cultural y multicultural, que rechaza el consumismo y la homogeneidad de la “desalmada” visión usamericana del mundo (Hahn 2002). La religión constituye la esencia de una civilización, Rusia posee algunas ventajas fundamentales: como es su alta espiritualidad, que es la evidencia que Eurasia está destinada a llegar a ser una de las principales civilizaciones post-modernas, cuyo motor será la renovación del ascetismo cristiano (Laruelle 2004, 121). Esta especificidad rusa se afirma en que no se encuentra en el “Norte” ni en el “Sur” sino en el Oriente, y en oposición a Occidente, que ha tratado por su

hegemonía de revestirse de universalismo. Europa ha colonizado desde dentro las otras civilizaciones, pero no debe seguirse el modelo europeo que es específico de ésta e imposible de copiar. El europeísmo es peligroso para la salud moral del pueblo, ante lo cual Rusia debe guardar distancia y desarrollar su propia actitud ruso-céntrica. Contra la posición “temporalista” de Europa, que piensa en avanzar, Panarin ha propuesto una visión “espacialista”, porque las diferencias no son de verticales, de tiempo, sino horizontales, de espacio (Laruelle 2004, 119).

Otra de las tendencias es la sostenida por Eduardo Bagramov, editor de la revista *Eurasia Pueblos, Culturas y Religiones*, a través de la cual pretende una alianza cultural y la fusión étnica entre eslavos y turcos. Apunta a rehabilitar el imperio turco-mongol en la historia rusa, comparando la religión ortodoxa y el Islám. Piensa que los pequeños pueblos de Eurasia pueden desarrollar su identidad nacional en alianza con Rusia (Laruelle 2004, 117). En el ámbito de los estudios literarios también se han desarrollado tendencias eurásitas, como la revista *Eurasia Literaria*, se ha propuesto unificar la literatura de Rusia, de Asia Central y del Cáucaso. La revista se ha inspirado en el eurásismo literario iniciado por el poeta kazajo Oljas Suleymenov en los 1970s (Laruelle 2004, 117).

Emparentado con el pensamiento de Dugin y Panarin, se encuentra Vladimir Zhirinovsky (1946-). Éste ha apuntado a reubicar Rusia en un lugar hegemónico a nivel mundial y protegerla de las hostilidades de Occidente. Ha aparecido también un nacionalismo inspirado en la eslavofilia, que se ha emparentado vagamente con el eurásismo, a través de la filiación con una amplia idea anti-occidentalista. Algunos entre quienes se ubican en el neoeslavofilia aspiran hacia la restauración de la URSS.

6.4. En Tartaristán, una de las repúblicas de la Federación Rusa, Rafael Khakimov, en su manifiesto *¿Dónde está nuestra Meca?* (sic) *Un manifiesto del euro-Islám. Khakamov, inspirándose en el legado reformista de jadismo*, que ha defendido el derecho individual de desafiar a la comunidad, ha insistido en disociar al Islám de la cultura árabe (Laruelle 2007). Por otra parte, el jadismo también ha postulado la unidad futura del mundo turco, siendo el jadismo el precursor directo de su propuesta de un euro-Islám que, en realidad, ha concebido como un neo-jadismo “como la fuente de toda la cultura tártara contemporánea, uniéndolo con el pan-turquismo y el pan-islamismo”. De hecho, pensaba que la

“tartaridad” estaba asociada al idioma tártaro, clave en la familia de las lenguas turcas, y al jadismo, una de las formas más desarrolladas del Islám. Realizaba igualmente una evaluación histórica de la relación entre Rusia-URSS y el pueblo tártaro, acusando a los imperios de intentar dividir a los tártaros en diversas etnias. En relación a ello, se ha focalizado también en la historiografía emanada de éstos, condenándola como una mirada discriminatoria de los tártaros, considerado allí como hijos bárbaros del imperio Mongol; en tanto que para él son “descendientes del genio turco”, argumentando que “jugaron un rol en la creación del imperio ruso, que nació de la toma de Kazan y Astracán en 1552 y en 1556, respectivamente. Los tártaros junto a los moscovitas expandieron el imperio hacia Siberia y Asia Central y mediaron en la relación con el mundo islámico. Khakimov ha sostenido que los tártaros cuentan con una larga trayectoria de coexistencia con los rusos y han contribuido a la identidad eurasiática por 5 siglos. A partir de aquí, ha intentado un planteamiento hacia el futuro, señalando que los tártaros serán los unificadores de los pueblos turcos y que, con el tiempo, esta unidad fortalecerá a Rusia, porque los pueblos turcos son los aliados naturales de los eslavos. Ha enfatizado el rol histórico y la posición geográfica de Tartaristán como un puente entre las civilizaciones de Oriente y Occidente, porque los tártaros están situados en la frontera entre ambas civilizaciones no sólo geográficamente sino también culturalmente. El nacionalismo tártaro está de este modo ligado al euro-Islám, un euro-Islám tártaro, compatible con las normas occidentales del individualismo y del liberalismo económico y político, una religión de seres humanos libres que contribuirá a modernizar la sociedad.

Éste discurso ha prosperado en algunos círculos militares del complejo militar e industrial. En Kazajstán este movimiento más pragmático abogaba por la constitución de un espacio económico post-soviético. Este discurso inspirado por quien fuera presidente del país, Nursultan Nazarbaev se dirigió hacia la constitución de la Unión de Estados Eurasiáticos (Laruelle 2004, 117). El presidente Nazarbaev también invocó algunos principios del eurasismo, pero con un centro diferente, Kazajstán, y sin anti-occidentalismo. El eurasismo kazajo ha reivindicado el multiculturalismo y la dimensión conectiva entre Asia y Europa, asumiendo la dimensión económica de esta ventajosa situación geopolítica (Kotkin 2007, 4).

6.5. La trayectoria del eurasismo en Rusia y en las ex-repúblicas del imperio fue diferente de la trayectoria del eurasismo en otros medioambientes intelectuales, como los pueblos turcos. Los orígenes de esta tendencia allí pueden remontarse más fácilmente al pan-turquismo o mejor todavía al turanismo o al pan-turanismo.

El pan-turquismo y las ideas de reunificación pan-turca se han hecho populares luego del colapso de la URSS. Allí se ha hablado de integración económica e incluso política de la región, inspirándose en el modelo de la Unión Europea. A partir de 1991 se estableció en Kazan una Asamblea de los Pueblos Turcos, marcando un hito en la institucionalización de la propuesta pan-turquista y pan-turanista, que antes había tenido únicamente un carácter ideológico, careciendo de toda institucionalidad. A partir de allí, se han realizado regularmente reuniones entre los estados que componen dicha alianza.

En Turquía el discurso eurasita apareció en voces del Estado, a comienzos de los 1990s, inicialmente asociado a tendencias turquistas o turanistas. En Turquía, el eurasismo no ha representado una realidad social y su historia como en caso de los eurasitas rusos como tampoco explica algún rasgo específico del Estado y de sus principios de gobierno. En otras palabras, el eurasismo no está conectado a ningún elemento de la cultura política turca. Se ha tratado, más bien, de cierta elite que ha empleado este discurso con ojos realistas y pragmáticos, a la hora de enfrentar el tema de la identidad y de la neo-occidentalización de Turquía (Ersanlı y Korkmaz 2005, 116). Incluso, se pueden escuchar voces llamando a la "asiatización", pero este llamado no se ha articulado a la trayectoria del pensamiento político turco. Importantes figuras han voceado el eurasismo, como un antídoto a la droga envenenada de Estados Unidos y como remedio para el subdesarrollo y como argumento para la creación de plataformas de unión de los estados de Oriente (Ersanlı y Korkmaz 2005, 117).

6.6. Mikhail Epstein (1994) ha intentado realizar un sumario de los desarrollos más recientes en el pensamiento ruso post soviético, estableciendo la tesis que se puede percibir "una orientación general hacia la radicalización de sus tendencias metafísicas", tendencias que pueden ser identificadas en movimientos eidéticos diferentes, "como en el marxismo, con el comunismo escatológico de Sergei Kurginyan; como en el nacionalismo, con el tradicionalismo radical de A. Dugin; en la filosofía religiosa con el cosmismo de Nikolai Fyodorov y las

enseñanzas interreligiosas de Daniil Andreev". Incluso, postula que los movimientos que parecían ser más resistentes a las tentaciones metafísicas, como el estructuralismo, la culturología y el conceptualismo, "revelan el crecimiento de propensiones o reclamos universalistas". Por ejemplo, los últimos trabajos de Yuri Lotman y Vasily Nalimov están llenos de la metafísica del azar e indeterminismo; Georgu Gachev realiza más ambiciosas construcciones cosmosóficas que sus predecesores en culturología".

La incompatibilidad eidética entre marxismo, nacionalismo y discursos religiosos, divididos en las postrimerías del periodo soviéticos, después se va haciendo cada vez más irrelevante, en la medida que esas posiciones se acercan al "discurso radical". Epstein ha destacado, sobre todo, a Sergei Kurginyan, a quien consideraba uno de los jefes eidéticos del revivalismo post-marxista del comunismo. Cita a Kurginyan, quien declaraba que "miramos al comunismo no sólo como una teoría sino con una nueva metafísica, que conduce hacia la creación de una nueva y global enseñanza religiosa... Éste contiene algunos rasgos fundamentales que son de vital importancia para la civilización, rasgos de una nueva religión mundial, con sus propios santos y mártires, apóstoles y credo. Entre los indiscutibles predecesores del comunismo, identificamos a Isaías y Jesús, Buda y Lao Tse, Confucio y Sócrates. Hoy día no hay alternativa a la meta-religión comunista". Kurginyan pensaba que Rusia, desde su historia antigua "ha experimentado la necesidad de una idea con potencial global-mesiánico, capaz de unificar Eurasia. Y esto lo ha encontrado en el comunismo. La escatología comunista y el misticismo comunista han existido, existen y existirán en Rusia y, probablemente, esas ideas encontrarán su lugar en el espacio de Eurasia, fundiéndose con el misticismo ortodoxo, sufí, budista y, posiblemente, católico". Piensa Epstein que este discurso de "radicalismo metafísico" reducía e incluso borraba las diferencias entre la retórica comunista, nacionalista y religiosa". Este radicalismo metafísico ha sido una de las tendencias más poderosas en el pensamiento ruso contemporáneo, como una suerte de estrategia meta-discursiva que trasciende las diferencias ideológicas entre movimientos previamente opuestos (Epstein 1994).

6.7. Hacia el 2000, pueden detectarse, una vez más, discusiones en torno al problema de la identidad rusa, conceptualizado como

el debate en torno a la “Idea Rusa”. Este debate fue reanimado por la nueva situación que enfrentaba el país desde comienzos de los 1990s, con tensiones entre nacionalismo, ortodoxia, marxismo, comunismo. Siguiendo a Wendy Helleman (2004), varias de las discusiones se remitían a lo que llamó la “explosión ideológica” de los 1960s y 1970s, algunos de cuyos representantes continuaban en el debate público en los 1990s, como el más conocido de los nacionalistas Aleksandr Solzhenitsyn (2004, 6).

Por una parte, Wendy Helleman sitúa a autores relacionados con la perestroika y las reformas democráticas, asociados a figuras políticas como Vladimir Zhirinovskii del Partido Liberal Democrático, Guennadi Ziugánov líder del Partido Comunista de Rusia y el presidente Boris Yeltsin, refiriéndose a la necesidad de formular una nueva idea de Rusia acorde con los tiempos (2004, 13). Varios de estos autores se refirieron a la especificidad de la mente rusa o de la mentalidad, al sentido del destino o a las elecciones cruciales hechas en servicio de la humanidad, enfrentando estos asuntos desde puntos de vista lingüísticos, sociológicos, culturales o políticos.

Clave en estos planteamientos fue la figura de Vladimir Kantor y su artículo acerca de si está o no cambiando la mentalidad rusa (2004, 6) luego de la caída del régimen soviético, donde sostenía que muchas de las nociones que se manejaban como colectivismo, mesianismo, psicología de fortaleza asediada o futurismo están desintegrándose y cediendo lugar a creencias o valores occidentales, como la apología de la vida privada. Kantor no ha podido dejar de discutir la relación entre Rusia y Europa, y Rusia y Asia reviviendo, en parte y haciéndose eco de, la polémica entre eslavófilos y occidentalistas, polemizando con lo que llamaba “nuestros campeones de la originalidad rusa” quienes “gozosamente aseguran que Occidente ciertamente va a colapsar”. A ellos opuso un resuelto e incesante (aunque con ciertos retrocesos) movimiento hacia el continente europeo, que comenzó en el siglo XVII, cosa que ha sido en parte realizada por la gente de la diáspora que ha mostrado su capacidad para permanecer siendo rusa en Europa, siendo al mismo tiempo europea y rusa. Así, esta síntesis debe realizarse por una europeización de Europa, como una Europa más amplia donde la del Este y del Oeste deben coexistir.

Otros autores van incidiendo de una forma u otra sobre este asunto (Helleman 2004, 13ss). Por ejemplo, Mikhail Iliyn se interrogaba por las palabras y los significados a la hora de

formular una ideología nacional, cosa que relativizaba en virtud de la pluralidad de las culturas contemporánea en Rusia. Vladimir Bibler desafiaba el sentido político de la expresión de “Idea Rusa”, porque esta era sólo un asunto lingüístico y cultural. Leonid Sedov, reflexionando sobre el lugar de la cultura rusa en relación a otras culturas existentes en el mundo, se interrogaba acerca de las raíces profundas de esta cultura en la propia historia rusa, cuestiones que tienen que ver con la personalidad, las actitudes ante la muerte y el fatalismo, que confrontó con lo que ocurría en China, India y la cultura judeo-europea. Evgenii Rashkovskii estudió la sociedad civil, tratando la dimensión religiosa de ésta, relacionando el discurso nacional con la realidad espiritual.

En definitiva, el tema de la Idea Rusa entró por varios lados al asunto de la identidad, cuestión que fue tratada también, como se ha visto antes, por autores que sin ocuparse explícitamente del concepto (como Panarin, Dugin y otros) se encontraban en plena discusión sobre estos asuntos. El tema de la identidad, habiendo sido permanente en Rusia desde el siglo XVIII, ha renovado el tratamiento en relación a la situación de nuevos desafíos para la población y para el estado, como también se ha empapado de las discusiones llevadas a cabo en otros lugares del mundo.

7. Polémicas y tendencias en China, Japón y Corea.

7.1 Kishore Mahbubani publicó en 2008 “El nuevo hemisferio asiático. El cambio irresistible del poder global hacia el Oriente”, donde sostenía que dicha **emergencia se debía a la aplicación generalizada y eficaz en la región de los “7 pilares de la sabiduría occidental”**, aquellos que los reformadores de la revolución Meiji descubrieron en su viaje a Occidente en 1860: economía de mercado, ciencia y tecnología, meritocracia, pragmatismo, cultura de paz, Estado de Derecho y educación. Pero, por otra parte, si Asia ha asumido estos “7 pilares”, el mismo Mahbubani ha sostenido que vivimos una era de desoccidentalización y de emergencia de vías alternativas de marcha hacia la modernidad, que provocan nuevos renacimientos culturales que nos llevan a un mundo ya no configurado por una cultura dominante, sino por varias que florecen al mismo tiempo, coexisten e interactúan, como nunca antes en nuestra aldea global (Montobbio 2008, 429-430). De este modo, la identificación de civilización y modernización con occidentalización que hemos vivido en los últimos siglos: la identificación del “nosotros”

occidental, como el que vive en el contrato social, y el del oriental, como el que vive en el estado de naturaleza del que hay que ayudarlo a salir, enseñarle o guiarle en el camino que recorrimos un día, se ha roto ya para siempre. “El resultado final de estos poderosos procesos de des-occidentalización debería ser un mundo que evoluciona hacia una situación en que numerosas antiguas civilizaciones renacen, sumándose al bienestar cultural del mundo y despertando nuevos instintos de tolerancia y entendimiento cultural”. En consecuencia, apuesta decididamente por la marcha global hacia la modernidad como el futuro que mejor puede satisfacer los intereses últimos de Oriente y Occidente; y, aún más, por aquel en que la humanidad en su conjunto puede evolucionar hacia un punto de desarrollo y equilibrio superior, que haga posible la navegabilidad y la navegación de la nave espacial Tierra hacia su destino futuro. Ahora bien, para la realización de ese viaje en el que estamos todos en la misma nave, frente a la incompetencia occidental mostrada a su juicio en cuestiones como la proliferación nuclear, el calentamiento global, el conflicto de Oriente Medio o las relaciones con Irán, Mahbubani ha resaltado la competencia asiática, mostrada por la diplomacia de ASEAN, estructurante de una gran zona asiática de paz y prosperidad, y por el ascenso pacífico de China.

En este encuentro y tensión entre Oriente y Occidente y enfrentando el problema del progresivo traslado de residencia del poder, el chino Wang Hui ha sostenido que si “el postcolonialismo puede verse como la autocrítica cultural de Occidente (principalmente en Estados Unidos) y como una crítica lanzada desde la perspectiva de las culturas periféricas contra la cultura del eurocentrismo”, ello “revela el grado en el cual está implicado el colonialismo en la cultura y el pensamiento, y también indica el complicado proceso a través del cual los pueblos colonizados usaron las teorías occidentales para resistir a sus colonizadores”. Ahora bien, “en el postmodernismo chino, la teoría postcolonial es frecuentemente sinónimo de un discurso sobre el nacionalismo que refuerza el paradigma China versus Occidente. Por ejemplo, no ha habido una sola crítica postcolonial china al centrismo de los Han, desde la postura de la cultura periférica” y “lo que es particularmente gracioso es que los postmodernistas chinos le dan la vuelta a la crítica postmodernista del eurocentrismo para argüir en pro de la condición de lo chino y para buscar que China se sitúe nuevamente en el centro del mundo” (2003, 56).

La búsqueda de protagonismo de China o de Asia y el intento, en ese contexto, de resolver la disyuntiva periférica o de afirmar valores especiales como los asiáticos, en una de sus vertientes conduce a nueva versión del panasiatismo hacia el 2000. Por ejemplo, en 1984, algunos académicos japoneses propusieron un círculo económico asiático idea que fue también sustentada por el gobierno; en 1987 insistieron en el establecimiento en un círculo económico sustentado alrededor del Mar de Japón; también en 1987, el gobierno sud-coreano planteó la idea de Círculo Económico del Mar Amarillo y Koo Jong-suh habló de una comunidad de cooperación del Asia del nordeste; ese mismo año, un académico de Hong Kong, Chen Kuyao sugirió que China, Taiwán y Hong Kong debería establecer el círculo de la Gran China; en ese año, Indonesia sugirió una cooperación económica triangular entre la ASEAN, Japón y el Pacífico Sur. En 1990 el Primer Ministro de Malasia, Mahathir Mohamad propuso un Consejo Económico del Asia Oriental. Por su parte, Singapur ha abogado por una zona de libre de la ASEAN y el Primer Ministro Goh Chok Tong, en 2003, llamó a la construcción de una Comunidad Económica ASEAN. Liu He concluye que las ideas acerca del regionalismo poseen roles constructivos guiando las acciones, proveyendo visiones e instalando principios que crean y organizan una comunidad regional (He 2004, 6).

A la vez, Mahathir postuló también una versión del asiatismo que, implícita o explícitamente, adoptó la doctrina de defender la cultura tradicional y resistir a la penetración occidental. La idea de Mahathir acerca del regionalismo asiático tuvo un fuerte elemento anti usamericano. Ello implicaba, por ejemplo, que, si Australia deseaba ser parte de Asia, no debía guiarse por las políticas usamericanas (He 2004, 12).

7.2. Si, como se ha dicho, los años 1980s marcaron en China un giro ideológico y cultural, dejando de ser el Estado el horizonte de las actividades humanas, volviendo a ser la modernización el objetivo principal de la nación, y el concepto dominante en el nuevo discurso del Partido (Lun 2003, 125-126), entonces se fue produciendo un reordenamiento del mapa eidético en China, apareciendo nuevas tendencias que organizaron el campo de discusión de manera distinta a como se había acostumbrado en las décadas anteriores⁹⁵.

⁹⁵Top 10 Think Tanks en China

La imagen de la modernidad fue nuevamente encarnada por el mundo occidental. Los intelectuales chinos volvieron sobre las ideas y los valores de las Luces (de la Ilustración). Desde este punto de vista, los años 1980s pueden ser vistos como el segundo período de las Luces en China y, si bien, a comienzos de los años 1980s, las ideas neo-marxistas dominaban el campo ideológico y cultural, rápidamente, ya a partir de mediados de esa década, el liberalismo se manifestó claramente. Los intelectuales liberales reivindicaban por todos los medios el derecho y la libertad de creación, y preconizan abiertamente el pluralismo cultural, reafirman su rol de misioneros de las Luces en los medios de comunicación y en los coloquios. Occidente se transforma casi la referencia absoluta, en el plano teórico y práctico: la idea de la 'occidentalización total' vuelve a ver la luz.

Describiendo este nuevo mapa eidético Zhang Lun (2003 146-147) ha destacado que, luego de la muerte de Mao, se produjo una "fiebre culturalista", en el marco de la cual se distinguen tres tendencias, cosa que se ligó a la crítica de la Revolución Cultural. La primera es la occidentalista, producida por ciertos liberales-radicales que promueven la occidentalización como sinónimo de modernización, argumentando que, si la civilización moderna nació en Occidente, sus características son universales: hay que inspirarse no sólo en materias de tecnología y producción sino sobre todo en el plano cultural. La segunda es la neo-tradicionalista que defiende la idea que el futuro del país depende de la vuelta de la tradición, pues la herencia no es un hándicap, sino una riqueza. Para esta tendencia una modernización madura, (cabal, completa) llegará a transformar la tradición, preservando la

Top 10 Think Tanks in China, Compiled by Chinese Authorities at the "First Forum on China's Think Tanks" Held in Beijing, in 2006

Rank, Name, Current Head, Year Founded, Location

- 1 Chinese Academy of Social Sciences Chen Kuiyuan 1977 Beijing
- 2 Development Research Center of the State Council Zhang Yutai 1981 Beijing
- 3 Chinese Academy of Sciences Lu Yongxiang 1949 Beijing
- 4 Academy of Military Sciences Liu Chengjun 1958 Beijing
- 5 China Institute of International Study Ma Zhengang 1956 Beijing
- 6 China Institute of Contemporary International Relations Cui Liru 1980 Beijing
- 7 China National Committee for Pacific Economic Cooperation Mei Ping 1986 Beijing
- 8 China Association for Science and Technology Han Qide 1958 Beijing
- 9 China International Institute of Strategic Society Xiong Guangkai 1979 Beijing
- 10 Shanghai Institute for International Studies Yang Jiemin 1960 Shanghai (Li 2009, 6)

identidad nacional. Para quienes sostenían esta postura, el éxito de los tigres asiáticos era la prueba que el éxito puede apoyarse sobre la tradición; pero quienes proponen la occidentalización ven en tales éxitos la confirmación de su teoría, es decir es la occidentalización lo que ha permitido alcanzar esa posición. La tercera tendencia afirmaba que conviene fusionar cultura tradicional y cultura occidental, a fin de asociar armoniosamente lo moderno y lo antiguo, pues teniendo cada cultura sus ventajas, la modernización china debe, a la vez explotar los aspectos positivos de la tradición y tomar a la cultura occidental aquello que aquello que se necesita. La China no puede modernizarse sin occidentalizarse, pero debe inscribir esta modernización en continuidad con su cultura.

En el marco de esta tensión entre la tendencia occidentalista y la que Lun, de manera inapropiada llama neo-tradicionalista, cuando claramente corresponde mejor al paradigma identitario, donde puede haber conservadores y progresistas, ubica tres escuelas de pensamiento: neo-confucianismo, liberales y neo-ultraizquierdistas, cuyas posiciones divergen, en relación al mercado, a la justicia social, los derechos humanos, la democracia y la globalización, e incluso respecto a la modernidad. En este marco debe ubicarse al “neo-confucianismo” que, aparecido en los años 1920s y 1930s con autores como Liang Shu-ming (1893-1988) y Xiong Shili (1885-1968), se desarrolló durante la guerra y después de 1949 en Hong Kong y en Taiwán. Antes de la reforma, el régimen chino ignoró a esta tendencia, pero debido a filósofos como Du Weiming, se ha asistido al retorno tímido en la China continental, a partir de los 1980s. Se trata de la corriente más sistemática, coherente y más compleja en el seno del conservadorismo cultural chino moderno (actual) (Lun 2003, 148). Ahora bien, como por tantas partes, se estarían oponiendo una visión popularista, identitaria, anti globalización más izquierdista (y a veces más conservadora) más culturalista y social y otra más liberal, modernizadora, abierta al centro que apuesta a la globalización, más económica y política. Para los “neo-ultraizquierdistas”, luego de 20 años de reformas, la China ha entrado de hecho en el capitalismo, el capital nacional e internacional se han asociado para explotar al pueblo chino. Para impedir esto quieren inventar nuevas instituciones, crear una tercera vía, un nuevo sistema (Lun 2003, 249-251). Es en este marco que se ven nuevamente legitimadas algunas de las medidas igualitarias y utópicas de Mao, y reevaluada la revolución cultural, que no es

más vista como una tragedia sino como la esperanza encarnada de una modernidad alternativa, diferente de aquella de Occidente. Influenciados por las corrientes críticas occidentales como la escuela de Frankfurt y el neo-marxismo, su crítica de la mundialización debe mucho al trabajo de I. Wallerstein y, en su resistencia a los capitales internacionales, se identifican, por algunos lados, con el movimiento anti-globalización, desconfiando de la democracia liberal, que juzgan elitista, y militando por una democracia directa. Por su parte, los “liberales” se presentan como los herederos del movimiento del 4 de mayo y los defensores de la Ilustración, luchan por una reforma política que proteja la libertad y los derechos humanos, aspirando a la mayor apertura del país, son favorables a la globalización y defendieron el ingreso a la OMC, pues sólo la democracia y el estado de derecho, postulan, parecen proteger a la sociedad de la corrupción.

En este rediseño del mapa de la intelectualidad y las ideas chinas no deben considerarse únicamente voces que provienen desde dentro sino también desde diversos lugares: Hong Kong, Taiwán, colonias chinas históricas, pero sobre todo de la gran cantidad de personas exiladas o estudiando en el extranjero⁹⁶, con más abundancia a partir de 1989. Señala Wang Hui (2003, 29) que, al mismo tiempo, varios de los que se fueron a estudiar a Europa, Estados Unidos y Japón bajo las políticas del Estado para estudios en el exterior a fines de los años setenta, ya habían recibido sus títulos. De ellos, algunos están empleados en el extranjero y otros han regresado a China. Desde la perspectiva de la subjetividad intelectual, esas dos generaciones de chinos han tenido diferentes experiencias, pero ambas han tenido la oportunidad de entender la sociedad occidental y sus tendencias intelectuales. Han hecho que sus observaciones sobre Occidente repercutan en las cuestiones

⁹⁶**Algo más todavía sobre las presencias de las intelectualidades periféricas en el centro** Una vez más debe destacarse la existencia, asunto válido para casi todas las regiones periféricas, de una intelectualidad residente fuera de China y ahora no sólo en las colonias chinas del Indico y del Pacífico, sino en la academia usamericana y también europea y seguramente canadiense y australiana. Esta academia normalmente es muy poderosa en tanto a sus capacidades de expresión, por estar más al día con las grandes polémicas globales, por la libertad de la que goza. En tal sentido, estas intelectualidades residentes en los centros juegan un papel muy importante en la transmisión de ideas y polémicas. Por otra parte, las intelectualidades que permanecen en las periferias quedan doblemente periféricas, pues hasta se desconectan de las polémicas generadas entre las intelectualidades periféricas que se encuentran y dialogan en los centros.

chinas, con lo que abrieron una nueva mirada sobre el país, diferente de la de aquellos que se quedaron. Desde la perspectiva de la institucionalización del conocimiento, la educación contemporánea y la investigación en China se han vuelto estructuralmente transnacionales”.

A continuación, se esbozan apenas algunos trazos para presentar temas y polémicas habidas hacia el 2000 en China, Japón, Corea, polémicas en las que confluyeron personas de esas nacionalidades, residentes o no en sus territorios, a veces con otras de diversas procedencias, aunque intentando dilucidar asuntos de interés local o que se proyectaban meta-nacionalmente.

7.3. En el marco trazado por estas tendencias y en el campo donde estas mismas se definen, se formularon varias **preguntas-polémicas en torno a las cuales se discutió, dándose algunas de éstas claramente en el marco de la disyuntiva periférica**, jugándose el modelo de sociedad en la oposición: ser como el centro o bien afirmar cierta sinidad. Un conjunto de ideas puede sintetizarse en el tema de la modernización, su carácter, especificidades, limitaciones. Otro conjunto puede reunirse en torno al papel de China en el nuevo espacio mundial.

Sobre la cuestión de la modernización, enfrentada desde muy diversos puntos de vista, uno de las entradas fue a propósito de si Mao, el Partido Comunista de China y la trayectoria comunista eran o no parte de la trayectoria China. De acuerdo a algunos intelectuales autoproclamados “conservadores de la tradición china”, las diversas facciones del movimiento del 4 de mayo de 1919 habían sido demasiado radicales, señalando que la tradición china tenía poco o nada que ver con todo este movimiento del cual el maoísmo era una consecuencia (Murthy 2006, 142). Particularmente respecto del tema del socialismo y del pensamiento Mao como teoría de la modernización en una sociedad no capitalista, Wang Hui ha sostenido que “no obstante, la situación china es diferente, no sólo porque el tema de su modernización fue planteado por marxistas, sino porque el marxismo chino es en sí una ideología de la modernización; la modernización no fue sólo el objetivo del movimiento socialista chino, sino que el movimiento mismo constituye la característica principal de la modernidad china” (Hui 2003, 34-35). Pero ¿cuál es el grado de modernidad del pensamiento Mao? Se pregunta Wang: “Esto no sólo produjo una enorme estructura de tamaño sin precedentes y de agudo alcance; puso toda la actividad social bajo

la organización de la vanguardia del partido. Esta ‘anti-moderna teoría de la modernización’ no fue sólo una característica del pensamiento de Mao; sino que una de las características principales del pensamiento chino del Qing tardío en adelante” (Hui 2003, 36).

Al mismo asunto se le puede entrar por el modelo de desarrollo. Otra polémica se llevó a cabo en torno a la cuestión de la legitimidad del proceso económico desarrollista y privatizador, donde se discutía acerca de los límites de la modernización y de las relaciones entre ésta y el capitalismo. “La revista *Dushu* también reflejó la dramática división ideológica que había tenido lugar en el seno de la *intelligentsia* desde mediados de la década de 1990, cuando muchos de sus colaboradores empezaron a articular una crítica con respecto a la opción desarrollista china. Se trataba de una postura muy controvertida, pronto catalogada como de «nueva izquierda» o «posmoderna». Ambas etiquetas tenían fuertes connotaciones negativas en este contexto: a partir de la década de 1970, resultaba casi escandaloso para un intelectual ser catalogado como «de izquierdas» (como opuesto a «liberal»), debido a que la mayor parte de la *intelligentsia* había sido en algún momento víctima del ultra-izquierdismo del Partido Comunista de China. La postmodernidad se consideraba aún más extravagante: en una sociedad atrasada, ¿cómo podría un intelectual criticar el ideal de modernización?” (Zhan s/f, 10). Esto empalma claramente con la cuestión del desarrollo y los modelos de lo extranjero y lo propio abordados a partir de la pregunta acerca de si el confucianismo había influido o no en la renovación, en el florecimiento económico, en el nuevo capitalismo de China. Wang Hui ha sostenido que: “En la segunda mitad de la década de los ochenta, debido a un descenso real en los controles sociales, las divisiones dentro del movimiento de la Nueva Ilustración afloraron gradualmente. Tras los estremecedores cambios de 1989, la unidad esencial del movimiento no pudo restituirse” (2003, 47). Sólo en el curso de la ruptura del movimiento de la Nueva Ilustración fue que aparecieron las dudas sobre el universalismo. Su primera manifestación fue el surgimiento del relativismo. Con esto quiero decir que a principios de la década de los noventa algunos de los académicos de la Nueva Ilustración recurrieron a los valores tradicionales, particularmente al confucianismo, para cuestionar si el modelo de desarrollo occidental era adecuado para la sociedad y la cultura chinas. Esta tendencia de pensamiento fue fuertemente alentada e inspirada por las experiencias de Japón y

de los llamados Cuatro Pequeños Dragones Asiáticos -Corea, Singapur, Taiwán y Hong Kong-, cuya exitosa modernización había sido considerada una victoria para el “capitalismo confuciano”. Este concepto de capitalismo confuciano oculta tres asuntos básicos (2003, 48).

Otra entrada al mismo asunto ha sido la cuestión modernidad versus postmodernidad. Wang Hui planteaba que “los ‘posmodernistas’ de China han explotado esta ambigüedad en su despliegue del postmodernismo occidental como herramienta para la crítica del pensamiento de la Nueva Ilustración, aun cuando el postmodernismo de China es todavía más ambiguo que este último. No puedo emprender un análisis a gran escala del “post-ismo” chino (*houxue*) porque contiene múltiples factores y complejidades”. Según afirmaba, “analizando algunos de los principales ensayos del “post-ismo”, hechos por algunos de los actores representativos”, puede afirmarse que “el postmodernismo surgió en China bajo la influencia del occidental, y en particular del estadounidense, pero las intenciones teóricas y el contenido histórico del postmodernismo chino son muy diferentes del occidental”. “Considero que el postmodernismo chino es un suplemento a la ideología de la modernización. Sus fuentes principales son la deconstrucción, la teoría del Tercer Mundo y el post-colonialismo. Sin embargo, el postmodernismo chino nunca ha llevado a cabo un análisis histórico bien desarrollado de la modernidad china, ni he visto nunca a ningún adepto chino someter la relación entre la modernización china y la modernización occidental a un análisis histórico serio. En el campo de la literatura, el objetivo histórico de la deconstrucción postmoderna y el de los pensadores de la Nueva Ilustración es el mismo -a saber, la revolución china moderna y sus raíces históricas-. La única diferencia es que los posmodernistas se burlan del concepto de subjetividad de la Nueva Ilustración sin tomar en cuenta el contexto histórico del surgimiento del concepto. Cuando los postmodernistas chinos ridiculizan la posición histórica de la ilustración, están diciendo simplemente de qué manera, como proceso histórico y movimiento social, la Ilustración está pasada de moda en una sociedad posmoderna dominada por los medios de comunicación masivos y el consumismo (2003, 55). Por cierto, el tema de las maneras de entender la modernización y sus diferentes caras se articula con el tema de China en el espacio global

7.4. En el pensamiento chino ha sido innovadora la crítica al euro (occidento) centrismo y las posibilidades de China y Asia y en la creación de ese nuevo escenario y luego su desenvolvimiento allí.

Una posición clave y novedosa ha sido la de Zheng Bijiang, quien ha formulado su propuesta del “crecimiento pacífico” de China, elaborando una suerte de teoría acerca del espacio internacional. Hablando del crecimiento pacífico, argumentaba Zheng (2004, 29), “me refiero al desarrollo pacífico, que es uno de las características definitorias del socialismo chino. China ha hecho historia en dos aspectos. Primero como un gran país emergente, ha trascendido la vieja vía de industrialización caracterizada por la rivalidad por los recursos y guerras sangrientas, y ha escogido crecer pacíficamente a través del desarrollo sostenible. Esto no tiene precedentes. Segundo, China ha trascendido la mentalidad de la Guerra Fría, que rechaza el crecimiento pacífico y cooperación sobre la base de diferencias en sistemas sociales e ideologías. China está creciendo pacíficamente e independientemente, construyendo un socialismo con características chinas a través de importantes reformas y abriéndose –en otras palabras, integrándose en la economía mundial más que auto imponiéndose el aislamiento. Esto, nuevamente, no tiene precedentes. Esto representa, para la comunidad internacional, oportunidades y no amenazas. Esto de las amenazas y oportunidades es todavía más relevante para la región Asia Pacífico pues, según Zheng se trata de una cuestión de matemáticas, sumar o dividir. Con esto alude a la inmensa población china (2004a, 22). De hecho, agregando 1.3 billón de personas además del rápido crecimiento de China, suma al Asia Pacífico un gran potencial. Por el contrario, si eso mismo se extrae del Asia Pacífico se puede producir un inmenso vacío. Además, China es una fuerza constructiva para la paz y la estabilidad de la región. Habiendo China sufrido grande conflictos bélicos exteriores e interiores, el pueblo chino conoce la importancia de la paz. China quiere participar en todo aquello que sea conducente a la estabilidad y a la paz de la región. También existe una gran oportunidad para las relaciones entre China y USA, (2002, 8-9). La mayor oportunidad para las relaciones entre China y USA, reside en la vía china para el desarrollo. Esto se expresa en 3 aspectos: el primero es el mercado, pues el mercado chino es un inmenso potencial; el segundo es el sistema chino, un sistema que no es rígido, pues los principales cimientos de este sistema son la economía de mercado y el continuo progreso de la democracia y la arquitectura política; el tercero es el factor cultural, pues la

cooperación entre China y USA, intercambiando recursos culturales y desarrollando una industria cultural, constituye parte importante del desarrollo y crecimiento de la industria cultural china. Un ejemplo de esto es la cantidad de estudiantes chinos en USA, que son cientos de miles, un quinto de los cuales (en 2002) ya ha retornado a China en tanto que el resto permanece todavía estudiando y trabajando en USA.

Ahora bien, la idea de un desarrollo pacífico empalma con la propuesta de un orden mundial basado en valores confucianos como es el de Tu Wei-Ming. Ocupándose (Tu 1998) del tema de la modernización, afirmaba que ésta no debía entenderse sólo como occidentalización, porque incluso si se había originado en Occidente podía adquirir formas diferentes en Japón, en Corea del Sur o en Singapur. Ello significaba la posibilidad de una modernidad del Sudeste Asiático o una modernidad del Asia del Sur, porque cada forma de modernidad está ligada a un estilo cultural particular. En este contexto, trato de sugerir una forma de modernidad asiática oriental y ésta se encuentra bajo la influencia de las culturas asiático-orientales. Interesa entonces poner en relieve la dimensión confuciana que es comparable a la idea griega del *conócete a ti mismo*, tipo de sabiduría que está enraizada en la cultura occidental y enraizada también en la civilización asiática. El auto-cultivo es la raíz de la regulación de la familia, del gobierno del Estado y la paz bajo el cielo. La calidad de vida de una sociedad particular depende del nivel de auto-cultivo de sus miembros. Si China sigue el modelo de control hegemónico inspirado en el darwinismo social será ciertamente un desastre para la región Asia Pacífico y para la estabilidad del mundo. Por el contrario, China debe inspirarse en los valores confucianos no únicamente para el bienestar y la estabilidad de China, sino que también para el establecimiento de una ética global.

Wang Hui, por su parte, en su trabajo acerca de la invención de Asia (2005) argumenta que más que un espacio geográfico, Asia ha sido una noción acuñada por la Europa moderna para pensarse a sí misma, operación que abarca al pensamiento colonialista y al revolucionario. Una concepción superadora de la lógica egocéntrica (euro-centrada) contribuiría a dar a Asia su lugar en la historia mundial y en el surgimiento de la modernidad. Este cambio de perspectiva permitiría eludir nuevos actores o nuevas formas de colonialismo. La crítica del euro-centrismo debería tratar no de afirmar el asio-centrismo, sino de eliminar la lógica egocéntrica, exclusiva y expansionista de la dominación. Será

imposible entender la importancia de la modernidad asiática si se olvidan las condiciones y los movimientos históricos antes descritos. Es por eso que las nuevas representaciones de Asia deben superar los objetivos y los proyectos del movimiento socialista como del movimiento de liberación nacional del siglo XX. En las actuales circunstancias históricas, deben tener en cuenta los proyectos históricos no realizados de esos movimientos. El objetivo no es generar una nueva Guerra Fría, sino abolir la que conocimos y sus formas derivadas; no es restablecer la relación colonial, sino eliminar sus vestigios e impedir que se desarrollen formas incipientes de colonialismo.

7.5. Otro gran tema y polémica ha sido en torno a la posición y papel de China y de Asia en el mundo del futuro, problema que se encuentra formulado, muchas veces, en el marco de la disyuntiva periférica⁹⁷.

La posición de Asia y de China hacia el futuro ha sido también pensada con categorías postcoloniales. Este ha sido el caso de figuras como Rey Chow y Kuan-Hsing Chen, ambos con residencia prolongada en USA. Kuan-Hsing Chen, originario de Taiwán y con estudios en USA y profesor de estudios culturales en el Center for Asia-Pacific / Cultural Studies de Tsinghua. En sus investigaciones acerca del desarrollo contemporáneo de los

⁹⁷ **Deng Xiaoping entre ser como el centro o ser nosotros mismos** En 1982 Deng Xiaoping sostenía: “Actualmente estamos aplicando una política económica de apertura al exterior, con el fin de aprovechar hasta donde sea posible fondos y tecnologías avanzadas del extranjero en pro de nuestro desarrollo económico. Esta política ha empezado a rendir resultados positivos. Mientras aplicamos la política de apertura al exterior, seguimos persistiendo en el principio de contar principalmente con nuestros propios esfuerzos, principio que siempre reconoció el presidente Mao desde la fundación de la república Popular China”. Insistía más adelante: “La modernización de nuestro país debe realizarse a partir de nuestra propia realidad. Tanto en la revolución como en la construcción, es necesario conceder importancia al aprendizaje de las experiencias extranjeras y al uso de las mismas como puntos de referencia. Pero copiar las experiencias y trasplantar los moldes de otros países en forma mecánica nunca nos conducirá al éxito. A este respecto hemos tenido no pocas experiencias negativas. Integrar la verdad universal del marxismo con la realidad concreta de nuestro país, seguir nuestro propio camino y construir el socialismo con peculiaridades chinas es la conclusión fundamental que hemos sacado al sintetizar nuestra larga experiencia histórica” *China Contemporánea 1916-1990. La historia en sus textos*, Edit. Julia Moreno, Istmo, s/f Madrid, 204-206

procesos de descolonización, inspirándose en las ideas de Frantz Fanon, ha puesto su atención en los asuntos psicológicos y culturales de las antiguas colonias, cosa que le permite concluir que el proceso descolonizador no ha terminado, porque no ha terminado tampoco la renovación de las formas imperiales. En este sentido a Chen le interesan ("The Imperialist Eye: The Cultural Imaginary of a Sub-Empire and a Nation-State") las formas del sub-imperialismo taiwanés donde los factores económicos se asocian a un discurso cultural (ver Chen s/f).

Ha identificado tres tendencias de descolonización que han tomado lugar en las regiones del Tercer Mundo. Estas están en cierta armonía con la llegada a la escena del nacionalismo el nativismo y el civilizacionismo, aunque ninguna de estas propuestas haya sido capaz de demoler los efectos negativos del colonialismo. El nacionalismo ha sido usado por sus agentes como un arma ideológica para expulsar al colonizador, sin embargo, en muchos países independientes, el nacionalismo muy pronto se transformó, sometido a la práctica y a la retórica del colonialismo interno. El nativismo, principalmente derivado del movimiento de "auto-descubrimiento", durante e inmediatamente después de las independencias de Asia y África, pero este movimiento al constituirse reactivamente, negando todo lo asociado con el colonizador, ha permanecido definido por el colonizador. El civilizacionismo ha sido la última tendencia que ha apuntado hacia la descolonización. Ello alude a la tesis de A. Nandy según la cual acerca de la asimilación de la cultura india antes o sin la intervención del estado y su acción nacionalista. Tal civilizacionismo ha sido frecuentemente asociado con lo "chino", indio, Cercano Oriente, oriental e islámico en los contextos contemporáneos. Según Nandy, el riesgo del civilizacionismo es que puede caer en la lógica de la competencia colonial: en la lucha por representar el otro respecto a Occidente, para ocupar un espacio como no-Occidente. De este modo, el civilizacionismo ha comenzado a manifestar su potencial de crecimiento en la reproducción del etnocentrismo y las prácticas de la exclusión.

El sub-imperialismo taiwanés no es sólo cuestión de explotación económica, sino también, un discurso cultural de "marcha hacia el sur". Chen, interpreta a partir de estas categorías, el intento de Taiwán de política de estado que se afirma en narrativas asociadas a la historia natural, memorias de viajes y cartografías, todo un discurso de auto-proyección de Taiwán a través de la duplicación de la mirada imperialista sobre el mundo.

También en los estudios culturales y con inspiraciones intelectuales similares se encuentra Rey Chow. Con una mirada que pretende realizarse desde ambos lados del Pacífico, USA y Asia Oriental, su trabajo se ha movido en una relación más que en una oposición o tensión, cubriendo temas globales y transculturales en áreas como estudios asiáticos, estudios feministas y literarios, donde se encuentran asuntos como modernismo/ postmodernismo, crítica al orientalismo, etnicismo y a la imagen de China construida por el discurso del Partido Comunista, a partir de categorías tomadas desde el fanonismo y el post-estructuralismo (Bowman 2010, X ss).

Rey Chow ha escrito desde (y para) la diáspora China, considerando a Hong Kong como el borde de la cultura china: tan cercano a lo chino como distante del Partido Comunista, con un sistema educacional muy distinto y siendo parte del colonialismo británico. Su calidad de china de Hong Kong y la de profesora en USA constituyen las condiciones y expresiones de su otredad (Chow 1993, 22ss), lo que remite a una “conciencia diaspórica”, según ella, tan fascinante como contradictoria. El tema de las identidades, la “sinidad”, puesto por todas partes, aunque formulado solamente a partir de los autores del centro: Foucault, Gertz, Levy-Strauss, De Certeau, y donde la propia trayectoria intelectual china, pre o post Mao, habría hablado demasiado poco. Para ella escribir desde la diáspora, ha señalado, consiste en no someterse a una etnicidad, cosa que no quiere decir, abstenerse de luchar por demandas al interior de ésta, como la reivindicación por la democracia, donde el problema no es preservar sino negociar las identidades culturales (1993, 16ss). En este marco debe entenderse también su objetivo de pensar la historia de la China del siglo XX, el maoísmo y en general el socialismo como partes de la ilustración y allí los problemas de la subalternidad. Ello de modo especialmente acuciante en relación a la revolución cultural el su empeño de ésta por destruir las diferencias entre trabajo intelectual y manual. Rey Chow ha asociado estos problemas con los reclamos de la academia usamericana por la inter-disciplina, multiculturalismo y tercermundismo, como aspiraciones de cambio político contra los conservadorismos y esencialismos (1993, 16-17). Se hace entonces muy patente su inserción en los estudios culturales como disciplina, como paradigma y como ideología.

7.6. Respecto de Japón, dos notas principales caracterizan y conforman el pensamiento filosófico actual: una es la fidelidad

al patrimonio eidético tradicional y otra es la apertura a (Occidente) la universalidad, ha señalado González Valles (2000, 492). “Hasta fines de los 1970s y comienzos de los 80s la discusión sobre la japoneidad se reducía al aspecto propiamente centrípeto de su dimensión. Prevalecía una cierta idealización del “aislamiento”, la necesidad de digerir a toda costa las influencias extranjeras. Poco a poco el tema de la internacionalización se impuso. La metáfora de la isla cedió su lugar a un espacio cada vez más integrado al contexto internacional” (Ortiz 2003, 100-1). Los intelectuales japoneses han dicho que este fue el momento en que Japón, “al integrarse al mundo, perdió su ‘complejo de inferioridad’ ante la primacía occidental. Si recordamos que la noción “complejo de inferioridad” es una de las claves de comprensión de la relación entre colonizador / colonizado en la bibliografía sobre el Tercer Mundo, se puede tener una idea de los cambios en curso. Como decía F. Fanon, colonizador / colonizado son antinomias que movilizan elementos excluyentes: metrópoli/colonia, extranjero / autóctono, externo/ interno. En esta perspectiva la discusión sobre la japoneidad sería una especie de ‘superación’, en el sentido hegeliano, de una condición adversa (Ortiz 2003, 101-2).

7.7. Se han hecho antes algunas alusiones a movimientos eidéticos desarrollados en Corea, particularmente el movimiento popularista Minjung, donde se han puesto en relieve ideas que se cruzan con el pensamiento liberacionista. Sin duda, en ese país pueden detectarse otras manifestaciones eidéticas Corea.

Luego del término de la Guerra Fría intelectuales del Asia Oriental, desde los 1990s han comenzado a examinar la historia de sus respectivos países y regiones. **El historiador coreano Baik Youngseo ha propuesto re-estructurar la historia del Asia Oriental, refiriéndose a la noción de “Asia oriental como experimento intelectual”,** causando gran impacto con sus propuestas (Sun, 2009). Ha re-emergido la noción “Asia Oriental” en la búsqueda de una denominación en el marco de los problemas identitarios en la globalización, aunque este concepto ha apuntado más a afirmar la región que a oponerse a Occidente, como ocurre con la noción Sudeste Asiático, manejada desde Malasia y Singapur, que está pensada en oposición a Occidente (Shih 2009, 17). Las academias de China, Corea del Sur, Hong Kong, Japón y Taiwán han discutido sobre este asunto, tratando, por otra parte, de superar los antecedentes de este discurso que remataron en el

imperialismo japonés en la pre-II Guerra Mundial y que desprestigiaron este concepto.

Ahora bien, el planteamiento de Baik Youngseo debe ser entendido en el marco de una trayectoria en la cual la “disputa por las identidades” y la disputa por las denominaciones ha sido clave en relación a las propuestas de futuro para las sociedades de la región. Chih-yu Shih (2009) de la Universidad Nacional de Taiwán se ha ocupado de estudiar las diversas denominaciones que se han ido dando para agrupar estados como China, Corea, Hong Kong, Japón, Singapur, Malasia, Taiwán, Vietnam y sus respectivas subdivisiones o regiones. A través de las décadas y los conflictos las denominaciones han ido mudando: “Cuenca del Pacífico”, “Tigres”, “Dragones”, “Sudeste de Asia”, “Asia Oriental” como también, desde miradas más culturales se ha intentado caracterizar la región por medio de conceptos como “valores asiáticos”, “economía confuciana” y “asiatidad” (2009, 11). En este marco, Shih destaca las posiciones occidentalizantes centralitarias y las de reacción identitaria, donde se confunden en ocasiones el alineamiento en uno u otro bloque con el desarrollo de las ideas. Este asunto se ha engarzado con el de las múltiples modernidades, donde el ex premier de Singapur Lee Kuan Yew el ex premier de Malasia Mohamad Mahathir y el escritor neo-confuciano Tu Weiming se han referido a una cultura confuciana-oriental y a la cuestión de las múltiples modernidades o al menos de los múltiples caminos posibles hacia la modernidad (2009, 11). Takeuchi Yoshimi, por su parte, ha negado la posibilidad de la «asiatidad» como un concepto intelectualmente productivo en la medida que separa al Asia de Occidente, impidiendo ubicar lo occidental como parte de lo asiático, de este modo, la “asiatidad” niega la realidad de Asia y su afán de universalidad (2009, 11). Estas narrativas, señala Shih, representan diversas preocupaciones y compromisos, pero todas relevan la misma alerta ante el intento de hegemonía, sea del fascismo japonés, el nativismo taiwanés o el nacionalismo chino, reconociendo la coexistencia de múltiples perspectivas del Asia Oriental, teniendo en común una cierta sospecha respecto de Occidente (Shih 2009, 12).

En el marco de estas reflexiones y de estas trayectorias de pensamiento debe entenderse el intento de Baik Youngseo (2010, 235-236) por pensar el Asia Oriental, y particularmente las relaciones entre Corea y China desde una “perspectiva periférica dual”, en que a partir de las relaciones periféricas de Corea respecto de China se entiendan también las relaciones entre Asia

Oriental y Occidente. La defensa de una “perspectiva coreana” ha sido parte de la noción del Asia Oriental como metodología para aproximarse a la historia global⁹⁸.

8. Algunas ideas en el Pacífico.

8.1 Aat Vervoorn (2005), en un interesante trabajo sobre “Intelectuales públicos en Asia y el Pacífico”, señalaba lo que llama **“grandes cuestiones” que han concitado la presencia activa de una intelectualidad pública en la región Asia-Pacífico**, entre las cuales destacaba como las más importantes: La reforma política, la democracia y los derechos humanos (incluidas la libertad de expresión y la libertad de información) constituyen un área amplia de interés intelectual en países de Asia y el Pacífico, cuestión en la que se ha hecho particularmente notoria la activista birmana, ganadora del premio Nobel de la Paz en 1991, Aung San Suu Kyi. La grave situación de los trabajadores emigrantes es un aspecto particularmente controvertido de la globalización, respecto de lo cual destacó a Irene Fernández. La política internacional que seguía generando un intenso debate, especialmente desde el 11 de septiembre y la “guerra contra el terror”, y concretamente en aquellas naciones que se consideraban aliadas de Estados Unidos, como Japón y Australia. Intelectuales japoneses como Chizuko Ueno, Kiichi Fujiwara y Shunsuke Tsurumi consideraron los acontecimientos recientes desde un punto de vista histórico que incluyó la participación violenta de Japón en la Guerra del Pacífico, su posterior relación en 1945 con Estados Unidos y sus responsabilidades actuales (Vervoorn 2005, 465).

La globalización, en todos sus aspectos, ha provocado un virulento debate en todo el mundo sobre sus beneficios y perjuicios. Uno de los analistas más perspicaces de los últimos veinte años en dirigirse al público para comunicar los costes sociales, políticos y ecológicos de la globalización económica y las injusticias que ésta incita, ha sido Walden Bello, un líder activista económico y actualmente profesor de la Universidad de Filipinas. En 2003, junto con Nicanor Perlas, fundador del Centro de

⁹⁸El carácter doblemente periférico El carácter doblemente periférico es destacado desde la experiencia coreana como también desde la experiencia intelectual indígena en América Latina. Es el caso, por ejemplo, de Clorinda Cuminao Rojo (2007) quien trata la escritura de la intelectualidad mapuche en referencia periférica a la de la intelectualidad chilena hispano hablante.

Iniciativas Alternativas de Desarrollo (Vervoorn 2005, 466). Conectaba el tema de la globalización, y no podía ser de otro modo, con la cuestión de las identidades. Planteaba que aquellas figuras centradas en temas de identidad y distinción cultural no perseguían cuestiones de independencia únicamente en el ámbito de los estados-nación. Había quienes trataban dichos asuntos sin traspasar los límites de los estados-nación, ocupándose de las minorías étnicas, mientras que otros abordaban el tema desde una dimensión transnacional.

Otros aspectos que Vervoorn (2005, 467-8) puso en relieve fueron los relacionados con la población, que recientemente ha desviado la atención que prestaba al crecimiento de la población y el control de natalidad para concentrarse en temas como el envejecimiento de la población, la fecundidad inferior al nivel de reemplazo, y el cambio en la razón de masculinidad en el momento del nacimiento y también los medioambientales, que son motivo de preocupación para muchos intelectuales públicos. El tema nuclear fue objeto de gran atención en Asia y el Pacífico, como igualmente el tema del agua, que preocupó en gran medida a los intelectuales asiáticos, siendo sus mayores preocupaciones la creciente demanda de abastecimiento de agua dulce, el uso abusivo de los acuíferos, la contaminación del agua, y las consecuencias ecológicas y sociales de la construcción de grandes embalses. En los últimos años, algunos círculos han promovido un mayor uso de la energía nuclear para satisfacer la creciente demanda de energía. Los residuos nucleares siguen siendo un tema de gran importancia para las naciones del Pacífico.

8.2. Muchos intelectuales de las islas del Pacífico promocionaron en los últimos años la identidad y conciencia oceánica transnacional. En esta línea destacaba al escritor y pedagogo Epeli Hauofa (1939-2009) (fiyiano, hijo de misioneros de Tonga, nacido en Papúa, Nueva Guinea) quien había expuesto con elocuencia los argumentos para una identidad basada en el océano, no como algo que separara a los habitantes de las distintas islas, sino como “un camino que nos une y nos conecta con los demás”. Esta identidad ayudaría a las pequeñas islas-nación a fomentar sus intereses colectivos conjuntamente, pensaba, y “a convertirse en naciones más abiertas, idealistas y generosas, y menos encerradas en sí mismas y corruptas” en la gestión de los asuntos domésticos. Los académicos de las universidades del Pacífico del Sur, Samoa y Papúa Nueva Guinea han intentado identificar los elementos de la

“pacificidad” en el pensamiento, conocimiento y autoconciencia. Los autores de un reciente estudio sobre la filosofía del Pacífico y las tradiciones de conocimiento concluyeron que, a pesar de que estos valores permanecían arraigados y conservaban su importancia en toda la región, era necesario divulgarlos, si van a ser parte formal de la agenda pública (Vervoorn 2005, 467).

En su texto “El océano en nosotros” Hauofa argumentaba que, antes de la llegada de los europeos al Pacífico, las culturas eran verdaderamente oceánicas, en el sentido en que habían estado aisladas por milenios de las culturas que habían marcado las masas de tierra, el aislamiento había permitido la emergencia de culturas oceánicas distintivas. La identidad regional estaba anclada en nuestra herencia común, aunque esto no debía conducir a insularismos sino trascenderlos, pues el océano ha sido una vía de comunicación. La tarea más importante consistía en proteger los mares para el bienestar de todas las cosas vivientes, lo que tiene que ver con el movimiento por una agenda global del medio ambiente.

La identidad oceánica era considerada en relación con esta tarea, aunque los desarrollos actuales nos estén llevando lejos de nuestras rutas marítimas. Viajamos más por aires, olvidamos las cosas del mar, no educamos a nuestros hijos en las cosas del mar. Como región trastabillamos porque hemos olvidado el estudio de nuestro pasado. Permitimos a otros que supuestamente están bien equipados con un conocimiento objetivo que construyan nuestro mundo y a nosotros mismos. Trastabillamos porque consideramos el regionalismo desde el punto de vista del interés nacional individual más que en relación a los de una comunidad más amplia. Y fallamos en la construcción de una identidad regional, pues construimos desconectados de las culturas tradicionales. La identidad regional propuesta aquí ha sido construida sobre una base real. El océano es tan real como usted y yo, y construye el carácter del planeta, es la mayor fuente de sostenibilidad. El océano está en nosotros (Hauofa s/f).

El tema de las identidades poseyó también otras dimensiones, como la de los pueblos originarios, sus idiomas, sus derechos y sus saberes. Jessica Hutchings (2002) se ha ocupado específicamente de la ciencia y la educación de los maoríes, en relación a sus derechos a la diversidad y a su lengua, poniendo esto dentro de una tarea de descolonización. Parte de este proyecto es la instalación de las cátedras de “estudios maoríes”, destacando la existencia de un campo donde sitúa lo que denominaba “ciencia maorí” o

“conocimiento indígena”, como una manera de reivindicar una expresión, por parte de personas a quienes la prohibición de hablar el idioma en la vida cotidiana, amputó parte de su cultura.

8.3. En el pensamiento filipino, como por ejemplo en un importante activista altermundialista Nicanor Perlas, se plantea también la discusión acerca de la mundialización. Como parte del movimiento altermundialista, Perlas recordaba: Hemos suscitado el Foro Social Mundial para hacer visibles las alternativas a la mundialización elitista y debemos continuar criticando la mundialización elitista, gestionada por las empresas multinacionales.

Se planteaba, en consecuencia, la necesidad de un vasto movimiento nacional en Filipinas que fuera parte y contribuyera a la constitución de una sociedad civil que permitiera avanzar hacia una nueva forma de política. De acuerdo a su propuesta, dicho proyecto estaría afirmado en dos bases: por una parte la sociedad civil y su gestión y por otra parte las ideas respecto a la vida buena, si así puede decirse, cosa que tiene que ver con el medioambiente, la agricultura y la armonía con el mundo y más ampliamente con el universo, porque de diferentes modos la agricultura se encuentra relacionada con las más altas esferas de la vida, no únicamente con nuestra granja y nuestra región geográfica sino también con la tierra, con el cosmos. Destacaba Perlas, que era importante recordar esta dimensión, cuando tenemos que tratar las cuestiones calientes de nuestras granjas. Pues estos puntos ardientes no pueden ser resueltos a nivel de la granja, sino en un sentido más amplio. Cada granja tiene su lugar tanto en los procesos de la economía mundial como en los del cosmos (2011 a, 16).

Una de las respuestas que se ha intentado fue la “Geo-Engineering”, en la cual se aúnan intenciones para solucionar el problema del cambio climático. Según Perlas, los científicos y las empresas siguen esta línea pues los costes económicos son predecibles. Sobre lo que no se habla es de cuáles serían las consecuencias para África y Asia, pues podrían producirse efectos de desecamiento masivos, mientras que el clima en EE. UU. y en Europa se haría más suave. A partir de lo cual se hace manifiesta la posibilidad de un retorno del Apartheid, en el que los pobres sufren los efectos secundarios de las políticas implementadas por los poderosos para auto-protegerse (2011 a, 16-17). Pues, reflexionaba, a través de la libertad que tenemos de crear nuevos

mundos, algunos lo utilizarán para arrastrar a la humanidad hacia el fondo, y otros decidirán continuar en el sentido de la evolución del mundo. Esta es una imagen muy importante para mí, con la que vivo continuamente y da a mi vida cotidiana sentido. Porque si dejamos muchas cosas de lado y tan sólo tomamos en serio lo que significa ser el origen de un futuro universo, entonces se trata de una grandiosa responsabilidad (2011 b, 22).

A esto pretendía responder el movimiento “biodinámica” del que participaba. Se trataba con este de posibilitar una nueva agricultura, pues, simplemente gracias a lo práctico de esta agricultura, en la que continuamente estamos atentos al cosmos, a la tierra y a todas las fuerzas que están activas, a este viaje hacia una civilización planetaria (2011 b 22-23). Y ello, porque es precisamente una civilización planetaria, afirmada en buena medida en movimientos de la sociedad civil, la que deberá ofrecer respuestas a los grandes problemas que afectan a la humanidad: problemas alimentarios, de seguridad, de neo-apartheid, de cambios tecnológicos con peligrosas consecuencias, entre otros. Nicanor Perlas, en una línea similar a la ambientalista india Vandana Shiva, se refería al “tsunami tecnológico” que viene, una ola que va a dividir a la humanidad en dos grupos. Si desde nuestras granjas biodinámicas mostramos lo que significa el ser verdaderamente un ser humano, entonces sembramos ya de por sí la base para una transformación de este Tsunami tecnológico del que nos vamos a ver afectados. Pues la noticia que nos transmite este Tsunami tecnológico es que el hombre no tiene futuro, que es una construcción del pasado (2011 b, 23). Particularmente el problema de la seguridad alimenticia está afectado por las relaciones internacionales y los tratados. Ello sólo podrá ser enfrentado por la llamada “tercera fuerza” el poder cultural de la sociedad civil que se expresa con cierta fuerza elemental (s/f 1).

9. Conclusión

9.1 ¿Puede afirmarse que hacia el 2000 exista una nueva configuración del “mapa eidético” de las regiones periféricas y/o que la disyuntiva, si se ha mantenido, se haya reformulado de manera importante? Todavía más ¿Puede afirmarse que los niveles de producción eidética hayan aumentado y el quehacer eidético haya mejorado su cantidad-calidad hacia el 2000, en relación a épocas anteriores?

Entre el pensamiento procedente de las regiones periféricas, el pensamiento expresado por autor@s del Subcontinente Indio ha sido hacia el 2000 el más influyente, principalmente la escuela de la subalternidad, aunque también el pensamiento económico y ello en contraste con las décadas anteriores, en que fue el pensamiento proveniente de América Latina que tuvo más presencia entre las regiones periféricas. De las tendencias de origen latinoamericano, el liberacionismo ha sido claramente la más vigente, habiendo echado raíces por todas partes. Dentro del pensamiento chino, reconocido internacionalmente hacia el 2000, no podría hablarse de autores de referencia, como décadas antes lo fuera Mao.

El pensamiento caribeño tuvo un relativamente alto impacto durante el siglo XX, en términos relativos a la pequeñez de su población. Ello se advierte al constatar la importancia de figuras como M. Garvey, A. Cesaire, G. Padmore, W. A. Lewis, W. Rodney, F. Fanon. Hacia el 2000 se destacan dos figuras: V. Naipaul y S. Hall, aunque es la figura de Fanon, muerto ya varias décadas antes, la que es más considerada internacionalmente.

El pensamiento de los países eslavos y balcánicos, Rusia y el espacio euro-asiático se encuentra muy ausente, en términos de incidencia, en la discusión global y en la discusión de las periferias y semi-periferias. Algunas figuras excepcionales son S. Zizek, Václav Havel.

Es notorio que una parte importantísima entre los autores más reconocidos del mundo periférico residen en el centro, siendo Estado Unidos, junto a Canadá, de lejos el mayor país de residencia y luego la Europa Extremo Occidental (Inglaterra, España, Francia) y unas pocas figuras en Australia.

El pensamiento de las regiones islámicas ha sonado mucho, aunque ha tenido muy poca incidencia en otras regiones de la periferia. Posiblemente sea M. Yunus el autor que ha tenido más impacto, aunque en su pensamiento la dimensión islámica es completamente marginal. Un caso similar es el de Samir Amin, quien puede ser el segundo autor más influyente. Éste, también originario y residente en regiones predominantemente islámicas, expresa un pensamiento completamente laico.

El pensamiento latinoamericano ha bajado en importancia relativa a nivel mundial y de las regiones periféricas. La tendencia que más presencia ha tenido fuera de la región, hacia el 2000, ha sido el liberacionismo. No ha habido sin embargo autores con importante presencia global, como lo fuera antes Raúl Prebisch y, en menor medida, los dependentistas.

El pensamiento sudsahariano también ha perdido presencia global. No existían, hacia el 2000, figuras de las proyecciones de K. Nkrumah o Leopold Senghor. La importante figura de N. Mandela no se constituyó en una figura eidética, sino un símbolo de la defensa de los derechos humanos.

Ahora bien, si esta intelectualidad que vive en el centro se hace cada vez más hegemónica -pues posee condiciones de vida y laborales y de seguridad (estabilidad laboral, institucionalidad y derechos de ciudadanía) y una caja de resonancia notoriamente mayor- y si la academia usamericana (la más creativa y poderosa del mundo) va cooptando a muchas figuras importantes del pensamiento de las regiones periféricas, y si las discusiones son mundiales, tiene poco interés abocarse a espacios regionales. ¿Cómo caracterizar entonces el pensamiento emergido en la intelectualidad, proveniente de regiones periféricas, que vive-trabaja-piensa al interior de USA, y que si bien es una parte pequeñísima, en términos porcentuales es muy influyente?⁹⁹ ¿Cómo se ha ido modulando la disyuntiva periférica a inicios del XXI? ¿Se ha producido una re-configuración de la discusión en la arena intelectual mundial? ¿Si las hubo, cuáles fueron las peculiaridades en los planteamientos hacia el 2000?

⁹⁹ **La importancia de los intelectuales del centro en la idea de Oriente de la propia intelectualidad oriental hacia el 2000** La ampliación de las áreas de estudio en el centro forma cada vez más jóvenes de las periferias que asumen los modelos de pensamiento. En el caso de los estudios asiáticos o coreanos se ha señalado que como es bien sabido, el primer centro importante en estudios coreanos fue en Harvard, y el académico pionero en este campo fue Edward Wagner. En los 1950s la fundación de los Estudios del Asia Oriental fueron establecidos por dos pioneros como John K. Fairbank and Edwin O. Reischauer. En ese marco se aplicó sistemáticamente la teoría de la modernización en el estudio del Asia Oriental y la teoría de la modernización en los estudios de áreas fue la forma en que se expresó el "orientalismo" en USA. (Véase *Shin* www.sjeas.skku.edu/upload/200605/7.pdf) Es decir, si en un momento las posiciones centralitarias e identitarias fueron más o menos espontáneas, progresivamente se vincularon a las ideologías aparecidas en el centro. Este caso aparece sustentado por una ideología con alta legitimidad, a la cual en ocasiones se oponen ideologías creadas en las periferias pero que parecen curiosidades o pacotillas a las cuales se accede debido a que son exóticas y merecen más atención por lo despaturradas que porque generen alguna validez en el campo intelectual global. Es el caso del "jucheismo" ("auto-afirmacionismo" o "auto-confiancismo") de Corea del Norte (RDPC) (Ver Kwon 2000, 42)

9.2. Respecto de los grandes temas puede señalarse que la problemática **globalización / identidad se formuló como una disyuntiva que cohesionó varios otros**, constituyéndose en un eje en torno al cual se articularon. La disyuntiva periférica se expresó a través de varias polémicas. Entre éstas, la más importante hacia el 2000 en las regiones periféricas: globalización versus identidades. En torno a este asunto se ha discutido por todas partes, apareciendo varias otras polémicas “subordinadas”: ¿Hasta qué punto la modernización era sinónimo de occidentalización? o en torno a ¿si era o no posible un proceso de modernización (o desarrollo) que siguiera patrones diferentes al clásico europeo-usamericano? Esta cuestión se ha discutido por todas partes también, aunque en muchas ocasiones ha sido casi únicamente retórica, pues no se han planteado alternativas reales, salvo en algunos lugares de Asia: por ejemplo, en China y lugares cercanos, en relación al “capitalismo-confuciano”.

Pareciera por lo que se afirmaba en los medios internacionales y por las grandes conferencias realizadas que hubiera más que antes, una agenda global de discusión y esto puede haber sido relativamente verdadero en un cierto nivel. La existencia de grandes medioambientes intelectuales haría suponer la existencia de discusiones en y acerca de grandes espacios mundiales e, incluso, la mundialización de varias discusiones. Podrían ser los casos de algunos grandes temas como la pugna por las riquezas y por las posiciones geopolíticas: USA, China, Rusia, Unión Europea, África Sud Sahariana, Eurasia, América Latina Caribe, Pacífico, Indico; la cuestión medioambiente y la seguridad contra las plagas y los eventuales contagios globales; los aumentos de pobreza, marginalidad, hambre, sequía contaminación de las aguas; la escasez de recursos. Pero muchos temas no asumieron un carácter mundial o global, sino que simplemente se repitieron o se reiteraron, sin ser pensados como asuntos globales, es decir sin acudir a bibliografías de países remotos y sin ser capaces de dialogar con esas bibliografías.

¿Qué es lo común? Es muy compartida la pregunta por la identidad y por ser como el centro (globalización) aunque también es claramente compartida la ausencia de compromiso con las identidades y con las maneras de ser del centro. Existe por muchos lados en la intelectualidad periférica una “mala conciencia”, pues demasiadas veces quiere vivir, incluso pagando los precios que ello trae, aunque pocas veces defiende esa opción. En este sentido, existió un cierto cambio respecto de períodos anteriores. En éste, se

trató el problema hasta el hartazgo, pero no se militó a favor de la opción centralitaria ni identitaria, salvo quienes estaban más comprometidos con las políticas, como los neoliberales. El mayor ejemplo es Hernando de Soto. Algo emparentado, fue la propuesta original de los valores asiáticos. No se trataba como en épocas anteriores de un Oriente que espiritualizaría a Occidente, sino de una organización de la economía sobre la base de un “capitalismo confuciano”.

En realidad, esta intelectualidad fue más proclive a criticar opciones centralitarias e identitarias (casi siempre denunciadas como esencialistas) que a proponer alternativas. La residente en USA fue particularmente clara en esto: cuestionar y no proponer y, si propuso, fue tan sofisticada que era imposible de llevarse a la práctica: ejemplos de ello pueden ser Gayatri Spivak, Walter Mignolo o Valentín Mudimbe. Se ha dicho, que hacia el 2000 fue más frecuente la crítica del eurocentrismo y de quienes se sometían a éste. Algunas de las pocas propuestas sonaron a retórica: afrocentrismo o ruso-centrismo. La falta de propuestas alternativas se hizo tanto más “natural” cuando la gran mayoría de las figuras intelectuales era gente de academia, y por tanto más diestras en la crítica que en la propuesta y esto quizás todavía con más nitidez en el mundo periférico, con una academia algo pacata, cobarde para exponerse y muy temerosa al ridículo. Uno de los mayores déficits de la periferia ha sido la escasez de capacidad para formular propuestas innovadoras.

Los temas étnicos y de género, más que de clase, empalmaron casi siempre con el asunto de las identidades. Allí destacaron más las discriminaciones que las explotaciones, quizás asumiendo que es más fácil terminar con las primeras que con las segundas. Kuan-Hsing Chen destacaba que en tanto que chino de la etnia “han”, tomo la tarea de reflexionar, críticamente y desde dentro, acerca de los aspectos opresivos del imperio chino a través de su historia, como parte de un movimiento de des-imperialización. Descolonizar, des-imperializar, liberar de otras formas de opresión, des-oprimir, permitir y promover la expresión.

9.3. Respecto de las tendencias o escuelas de pensamiento con amplia difusión en los espacios periféricos, debe destacarse que son dos las que se han unido y potenciado recíprocamente y que han establecido numerosas conexiones con el pensamiento post-colonial, han sido el **anti-globalismo** (expresado en buena medida en torno al Foro Social Mundial) y el **neo-tercermundismo**. El anti-

globalismo, ha sido en buena medida alimentado por el pensamiento de l@s “radicals” usamerican@s y de las izquierdas europeas ha sido muy cercano al ecologismo, a las tendencias anti-modernización, heredando mucho del pensamiento frankfurtiano y de la sensibilidad sesentaiochista, como también de pensamientos dependentistas, indigenistas y panafricanistas. El tercermundismo de origen más propiamente periférico, ha tenido una fuerte impronta nacionalista, anticolonialista y antimperialista, con un marxismo cargado de elementos dependentistas, liberacionistas, popularistas y hasta indigenistas y campesinistas.

La tendencia más constituida ha sido la **subalternidad-postcolonialidad**, que reconoce un conjunto de fundador@s, en la gente procedente de India, sumando frecuentemente a Edward Said. El pensamiento de la subalternidad (originariamente nacionalista, tercermundista y gramsciano) ha crecido y se ha hecho más heterodoxo, sumando elementos feministas, post-modernos, post-estructuralistas, etnicistas anti-racistas, indigenistas y autoctonistas. Se ha transformado, en buena medida en una cierta doctrina de la intelectualidad originada en las periferias y residente en el Primer Mundo, principalmente USA, Inglaterra, Canadá y Australia. En buena medida, se ha construido como pensamiento alternativo al pensamiento-cliché de la dominación imperial usamericana. Arif Dirlik (1994, 331-332) destaca que existen 3 significados del término postcolonial que parecen ser los más importantes: como una descripción literal de las condiciones de las sociedades anteriormente coloniales; como una descripción de la condición global después del periodo de colonización, haciéndose el concepto algo más vago y similar al de Tercer Mundo, que pretende sustituir; como descripción de un discurso que se encuentra informado por las condiciones epistemológicas y psíquicas de la situación postcolonial. Poco más adelante, agrega Dirlik (1994, 334) que la crítica postcolonial toma la crítica del eurocentrismo como su tarea principal. Dentro de las narrativas repudiadas está la de la modernización. Si es necesario repudiar las narrativas oficiales, es también necesario resistir a la toda homogeneización espacial y teleología temporal. En este sentido, se rechaza la noción “capitalismo” como categoría fundacional porque, la recurrencia a la categoría aprisionaria en ella, siendo imposible al usarla desprenderse de ella para oponerse a la homogenización del capitalismo en el mundo contemporáneo.

Otra de las escuelas de pensamiento que posee más reconocimiento es el **liberacionismo, principalmente el teológico,**

en el cual se pueden agrupar la teología negra usamericana y africana, la teología islámica y budista de la liberación y la teología latinoamericana, pero también otras expresiones como la teología asiática de la liberación del srilankés Aloysius Pieris, la teología islámica de la liberación, del sudafricano Farid Esack, la teología de la liberación femenina de Ivonne Gebara.

El **neo-eurasismo** de orígenes rusos, como se ha visto, se ha cruzado con elementos panturianos y panislámicos y con un pensamiento geopolítico, de variadas procedencias, pero casi siempre emergente en los países del centro (particularmente Mackinder), aunque reelaborado en Rusia soviética. Ha sido un pensamiento mucho menos masivo que los anteriores, cubriendo a grupos intelectuales comparativamente poco numerosos, aunque se refiere a una región muy grande del mundo. Se ha hecho un "realismo"-imperial por oposición al "realismo"-nacional, con el cual se han pensado tradicionalmente las relaciones internacionales.

Ahora bien, de modo simultáneo a estas escuelas que son propias de las regiones periféricas, existen numerosas tendencias o escuelas de pensamiento que, floreciendo también en las regiones periféricas, no han tenido sus orígenes en éstas. Algunas de estas escuelas ni siquiera han logrado alcanzar una "aclimatación" suficiente, para que sea posible establecer un canon de autor@s que gocen de reconocimiento de modo global. Esto ocurriría, por ejemplo, con la **ecología profunda** entre otras tendencias y escuelas.

Algo parecido ha ocurrido con el **feminismo**. De origen predominantemente anglosajón, se ha difundido por todo el mundo habiendo generado sub-escuelas locales, con desarrollos más o menos autónomos en diversas regiones periféricas. Así puede detectarse la relación entre feminismo y desarrollo (Vandana Shiva) o género y liberacionismo (Ivonne Gebara) o feminismo y panafricanismo (Amina Mama) o género y renovación de la cultura islámica (Sirim Ebadi), o género y medioambiente (Vandana Shiva), o género e indigenismo (Rigoberta Menchú). Para la mayoría de las figuras intelectuales femeninas, hacia el 2000, el asunto del feminismo ha sido importante en su pensamiento, produciéndose cruzamientos con las líneas eidéticas de mayor trayectoria en su medioambiente intelectual.

Por casi todas partes, en el mundo periférico, se percibió la aparición de discursos donde convergían las ideas **feministas, post-estructuralistas y post-modernas**. Este discurso se desarrolló

particularmente en una intelectualidad joven, de alta formación académica que se ha instalado o ha pasado largos periodos en los medios académicos del Primer Mundo. Allí se constituyeron reductos, que no son propiamente guetos, donde coexistieron personas provenientes de África, India, China y América Latina y el Caribe. Estos nichos se ubicaban prioritariamente en las grandes ciudades de USA, Inglaterra, Francia y Canadá. En USA y Canadá esta intelectualidad inmigrante está articulada a la residente afro americana e “hispana” de varias generaciones. Víctima de un malestar que debía expresar y que era de buen tono, pues ha sido educada como conciencia crítica, frecuentemente no pudo superar la impotencia pues su capacidad para formular alternativas era ha sido muy pequeña. En este sentido la escuela de los “post” no es propiamente una “escuela”, sino un cajón una sensibilidad o un cajón de sastre donde van quienes ejercen la crítica de la crítica-crítica.

9.4. Se han seleccionado y ordenado decenas y decenas de autor@s que se consideran relevantes. Estas figuras se han seleccionado siguiendo los criterios que se explicaron al inicio del capítulo: Reconocimiento por quienes hacen estudios eidéticos especializados sobre cada región; Referencias recíprocas: con quienes discuten; Reconocimiento en rankings internacionales que relevan autor@s; Apariciones en Internet; Criterio de compensación, de corrección de discriminación positiva: considerar gente diversa: disciplinar, geográfica, temáticamente; Criterio temporal: autor@s que hayan estado vivos y en producción durante buena parte del período 1990-2010.

A continuación, se ordenan por:

1. Pertenencia disciplinaria;
2. Tratamiento de temas-problemas;
3. Participación en escuelas de pensamiento;
4. Por nacionalidad. Los nombres de mujeres aparecen subrayados.

Disciplinas

Comunicaciones, estudios culturales, antropología, cultura de masas: Néstor García Canclini, Stuart Hall, Beatriz Sarlo, Arjun Appadurai, Jesús Martín-Barbero, José J. Brunner, Rey Chow, Renato Ortiz, Aijaz Ahmad, Darcy Ribeyro

Economía, desarrollo, globalización, comercio internacional: Samir Amin, Hernando de Soto, Fernando Henrique Cardoso,

Amartya Sen, Muhamad Yunus, Jagdish Bhagwati, Mahbub ul Haq, Manfred Max Neef, Majid Rahnema, Gustavo Esteva, Celso Furtado, Calestous Juma;

Educación, conocimiento, intelectualidad, gestión del conocimiento: José Joaquín Brunner, Eboussi Boulaga, Iván Illich, Mario Albornoz;

Estudios Internacionales-mundiales: Carlos Escudé, Celso Lafer Amorim, Fareed Zakaria, Helio Jaguaribe, Kishore Mahbubani, Mahmood Mamdani, Kishore Mahbubani, Samir Amin, Samuel Pinheiro-Guimaraes, Zheng Bijian;

Filosofía: Ernesto Laclau, Enrique Dussel, Gayatri Spivak, Kwasi Wiredu, Leopoldo Zea, Luís Villoro, Marilena Chauí, Mario Bunge, Miguel Reale, Mohamed Arkoun, Renata Salecl, S. Zizek, Valentin Mudimbe;

Geografía, espacio, estudios urbanos, ciudad: Gyan Prakash, Milton Santos;

Historiografía: Ranajit Guha, Edward Said, Partha Chatterjee, Lorenzo Meyer, Dipesh Chakrabarty, Wang Hui, Arif Dirlik, Joseph Ki-Zerbo, Paul Zeleza, Toyin Falola, Tulio Halperin

Politología, ciencia política y pensamiento político: Achille Mbembe, Ali Mazrui, Ernesto Laclau, Guillermo O'Donnell, Heinz Dieterich, Manuel Antonio Garretón, Mahmood Mamdani, Roberto Mangabeira-Unger;

Psicología, sexualidad, salud pública, género: Aminata Traoré, Ashis Nandy, Sudhir Kakar;

Sociología y estudios sociales, pueblos indígenas, género, minorías: Amina Mama, Atilio Borón, Emir Sader, Fatou Sow, Orlando Fals Borda, Pablo González-Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Semi disciplina

Ensayo, columnistas, opinión: N. América: Beatriz Sarlo, Carlos Monsivais, Eduardo Galeano, Fernando H. Cardoso, Carlos Alberto Montaner, Carlos Fuentes, Octavio Paz, Hernando de Soto, Mario Vargas Llosa; Caribe: Vidia Naipaul; Africa S. S.: Ali Mazrui, Aminata Traoré (Mali), Awa Thiam (Senegal), Axelle Kabou (Camerún), Chinua Achebe, Mahmood Mamdani, Mohamed Arkoun, John Maxwell Coetzee, Kwame A. Appiah, Valentin Mudimbe; Mundo islámico: Fethullah Gülen; Resto del Asia: Amartya Sen, Ashis Nandy, Jagdish Bhagwati, Muhammad Yunus, Wang Hui,

Temas-problemas

Ambiente, recursos, del agua y de la alimentación, catástrofes: Alicia Bárcena, Calestous Juma, Claude Alvares, Gustavo Esteva, Milton Santos, Nicanor Perlas, Roberto Guimaraes, Vandana Shiva, Walden Bello,

Comunicaciones: Arjun Appadurai, Humberto Maturana Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini, Rey Chow;

Culturas, choque o alianza de civilizaciones, interculturalidad: Abdolkarim Soroush, Arjun Appadurai, "Mohammed Abed Al Jabri, Kuan-Hsing Chen, Ngugi Wa Thiong'o kenya, Raúl Fornet-Betancourt, Valentín Mudimbe;

Desarrollo, pobreza: Amartya Sen, Axelle Kabou (Camerún), Bernardo Kliksberg, Gustavo Esteva, Manfred Max Neef, Mohamed Yunus, Walden Bello;

Globalización, mundialización, teorías del espacio mundial: Ali Mazrui, Arjun Appadurai, Kwame A. Appiah, Octavio Ianni, Renato Ortiz, Samir Amin; Modernidad Ali A. Mazrui, Ashis Nandy, J. J. Brunner, Lorenzo Meyer, Ramin Jahanbegloo Irán, Walter Mignolo,

Mujer, sexualidad, género: Aminata Traoré (Mali), Awa Thiam (Senegal), Amina Mama, Gayatri Spivak, Sudhir Kakar, Vandana Shiva;

Religiosos, teológicos: Abdolkarim Soroush (Irán), Farid Esack (Sud A muslim), Fethullah Gülen, Godefroid Ka Mana Kagundie (Congo), Gustavo Gutiérrez, Hassan al-Turabi, Ivone Gebara, John S. Mbiti, Leonardo Boff, Mohamed Arkoun (1928-2010), Tenzin Gyatso el Dalai Lama, Yusuf al-Qaradawi;

Seguridad, de la defensa, derechos humanos, violencia, conflictos étnicos: Adolfo Pérez Esquivel, Arundhati Roy, Oscar Arias, Eboussi Boulaga, Issa Shivji, Mahmood Mamdani, Rigoberta Menchu;

Ciencias y gestión del conocimiento, conocimiento alternativo, ciencias no occidentales, e indígena: Francisco Varela, Humberto Maturana, José J. Brunner, Susantha Goonatilake, Claude Alvares, Kwasi Wiredu, Susantha Goonatilake.

Escuelas

Asiatismo, panasiatismo, valores asiáticos: Kishore Mahbubani;

Eurasismo: Alexander Dugin, Sergei Panarin;

Feminismo: Amina Mama, Aminata Traoré (Mali), Awa Thiam (Senegal), Gayatri Spivak, Vandana Shiva

Liberacionismo: Allan Boesak, Aloysius Pieris, Enrique Dussel, The moon Desmond Tutu, South Africa, Gustavo Gutiérrez, Ivone Gebara, Leonardo Boff;

Neoliberalismo: Carlos Alberto Montaner, Enrique Gherzi, Hernando de Soto, Jagdish Bagwhati, Mario Vargas Llosa;

Postcolonialidad: Achille Mbembe Camerún, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Edward Said, Gayatri Spivak, K. A. Appiah, Samir Amin, Walter Mignolo;

Subalternidad: Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Mamadou Diouf, Partha Chatterjee, Ranajit Guha;

Revivalismo Islámico 2000: Fetulah Gulen, Hassan al-Turabi, Yusuf al-Qaradawi Egipto;

Socialismo, marxismo 2000: Aijaz Ahmad, Atilio Borón, Emir Sader, Fidel Castro, Ernesto Laclau, Heinz Dieterich, Marta Harnecker, Ruy M. Marini, Samir Amin;

Selección 10 autor@s de mayor impacto en el espacio global:

Achille Mbembe Amartya Sen, Fetulah Gulen, Gayatri Spivak, Mahmood Mamdani, Mario Vargas Llosa, Muhammad Yunus, Nestor García Canclini, Octavio Paz, Stuart Hall, Vandana Shiva, Wang Hui.

Por país de origen:

Argentina 10: Aldo Ferrer, Atilio Borón, Beatriz Sarlo, Bernardo Kliksberg Ernesto Laclau, Enrique Dussel, Guillermo O'Donnell, Mario Bunge, Néstor García Canclini, Tulio Halperin, Walter Mignolo;

Bangla Desh 1: Muhamad Yunus;

Brasil 12: Celso Lafer, Celso Furtado, Emir Sader, Fernando Henrique Cardoso, Helio Jaguaribe, Leonardo Boff, Marilena Chauí, Milton Santos, Renato Ortiz, Roberto Guimaraes, Roberto Mangabeira-Unger, Samuel Pinheiro-Guimaraes;

Burkina Faso 1: Joseph Ki-Zerbo;

Camerún 1: Achille Mbembe;

Chile 4: José J. Brunner, Humberto Maturana, Manfred Max Neef, Manuel Antonio Garretón, Marta Harnecker;

China 3: Rey Chow, Wang Hui, Zheng Bijian;

Colombia 1: Orlando Fals Borda;

Congo 1: Valentin Mudimbe;

Cuba 2: Carlos Alberto Montaner, Fidel Castro;

Egipto 2: Samir Amin, Yusuf al-Qaradawi;

Eslovenia 2: Renata Salecl, Slavoj Zizek;

Filipinas 2: Nicanor Perlas, Walden Bello;
 Ghana 1: Kwame A. Appiah;
 Guatemala 1: Rigoberta Menchú;
 India 16: Aijaz Ahmad, Amartya Sen, Arjun Appadurai,
 Arundhati Roy, Ashis Nandy, Claude Alvares, Dipesh
 Chakrabarty, Fareed Zakaria, Gyan Prakash, Homi Bhabha,
 Gayatri Spivak, Jagdish Bhagwati, Partha Chatterjee, Ranajit Guha,
 Sudhir Kakar, Vandana Shiva;
 Irán 2: Abdolkarim Soroushh, Ramin Jahanbegloo;
 Jamaica 1: Stuart Hall;
 Kenia 3: Ali Mazrui, John S. Mbiti, Ngugi Wa Thiong'o;
 Malasia 1: Kishore Mahbubani;
 Malawi 1: Paul Zeleza;
 Mali 1: Aminata Traoré;
 Marruecos 2: Mohammed Abed Al Jabri, Mohamed Arkoun;
 México 10: Alicia Bárcena, Carlos Fuentes, Carlos Monsivais,
 Enrique Krauze, Gustavo Esteva, Leopoldo Zea, Lorenzo Meyer,
 Luís Villoro, Octavio Paz, Pablo González-Casanova;
 Nigeria 3: Chinua Achebe, Toyin Falola, Wole Soyinka;
 Pakistan 1: Mahbub ul Haq;
 Palestina 1: Edward Said;
 Perú 3: Gustavo Gutiérrez, Hernando de Soto, Mario Vargas
 Llosa;
 Rusia 1: Alexander Dugin;
 Senegal 1: Mamadou Diouf;
 Sud-Africa 3: Desmond Tutu, John Maxwell Coetzee, Nadine
 Gordimer;
 Sudán 1: Hassan al-Turabi;
 Tíbet 1: Tenzin Gyatso el Dalai Lama;
 Trinidad-Tobago 1: Vidia Naipaul;
 Turquía 2: Arif Dirlik, Fethullah Gülen;
 Uganda 1: Mahmood Mamdani
 Uruguay 1: Eduardo Galeano;
 Otros nacionalizados o residentes 3: Heinz Dieterich, en
 Venezuela, Jesús Martín-Barbero, en Colombia, Tariq Ramadan de
 familia egipcia muy relevante por su relación con los hermanos
 Musulmanes, aunque ya nacido y siempre residente en Europa.
 Síntesis: Alrededor de 100 autor@s. Oriund@s de países 38.
 Mujeres 12. Residentes primer mundo 40. Autor@s per cápita
 Argentina y Chile: una figura por 3,5 millones de habitantes,
 aproximadamente.

En lo que viene se realizará un balance del pensamiento periférico propiamente tal y, más ampliamente, de los tipos de quehacer intelectual que han prosperado en las periferias, intentando presentar sus vicios o debilidades y fortalezas o potencialidades, para luego proponer algunas líneas de superación de la disyuntiva periférica hacia una manera de pensar que apunte más hacia la calidad.

Conclusiones Generales

1. Pensar la totalidad desde los medioambientes intelectuales de la periferia y la búsqueda de puntos de encuentro ¿Cómo y para qué?

Pensar la totalidad es pensar la totalidad de los espacios, la totalidad de los espacios periféricos en sus necesarias conexiones con el centro; pensar la totalidad es también pensar el tiempo, la larga duración del tiempo, desde los orígenes del pensamiento periférico hasta las insinuaciones del futuro; pensar la totalidad es igualmente pensar las diversas dimensiones en que normalmente se conceptualiza la realidad. De este modo pensar la totalidad es aludir al Sur, al Norte, al Oriente y al Occidente; es aludir al pasado, al presente e incluso al futuro; es aludir a la dimensión económica, social, política, cultural e internacional. Una docena de cosas, y más que “cosas”, una docena de “a-priori” para pensar las cosas, una docena de *a-prioris* que se pueden combinar de múltiples formas, para apenas ordenar lo que significa pensar la totalidad.

Pretender, sin embargo, ir por el camino de agotar cada una de esas posibilidades además de escolástico y engorroso significaría por sus especificaciones múltiples querer agotar la totalidad por la sumatoria de sus particularidades, como si ésta se agotara en la enumeración de aquellas partes que la componen, sin dar cuenta de ese elemento integrador que permite que las manos y los pies funcionen coordinadamente, y que se perdona el zoomorfismo

El tema de las redes que se han ido tejiendo entre las intelectualidades de las regiones periféricas y la detección de los motivos permite hablar de “**puntos de encuentro**”. Esta noción es clave, pues contribuye a superar las concepciones que separan a las regiones por trayectorias religiosas (islámicas, animistas, budistas, cristianas, confucianas), para ubicarlas en el terreno común de intelectualidades que se han enfrentado a problemas muy similares y que, grosso modo, han reaccionado también de maneras similares. Uno de los objetivos de los estudios eidéticos, y sobre todo cuando asumen una dimensión meta-nacional es ubicar puntos de encuentro entre diversas intelectualidades o más, en general, grupos humanos. Los “puntos de encuentro” son aquellos espacios eidéticos que se constituyen en espacios de diálogo, porque se trata de temas o motivos que presentan grandes

similitudes y que permiten dialogar-discutir entre diversas comunidades, escuelas, tendencias. La ubicación de puntos de encuentro es una tarea clave a la hora de posibilitar el traspaso de información entre diversos lugares que han estado relativamente aislados y que, en todo caso, han permanecido tremendamente desconocidos unos para otros.

En este sentido la noción “pensamiento periférico” se constituye en una categoría “traductora”, que hace conmensurables discursos emergidos en idiomas distintos, muchas veces originados en el seno de paradigmas diferentes o de sistemas eidéticos ancestrales muy diversos, pero que poseen la similitud de formularse en relación al centro. Esta labor traductora, de encuentro de un punto de conmensurabilidad, posibilita la comunicación entre discursos que constituyéndose sobre la base de la misma estructura se suponen diversos e inconmensurables pero que, a partir de este elemento, de este dispositivo teórico, se pueden comunicar. Puede decirse que de lo que se trata es de pensar el trabajo intelectual de la periferia apuntando a que éste pueda a su vez pensarse a sí mismo y pensar globalmente su condición y su realidad.

Sin embargo, se puede dar un paso más: si se trata de elaborar algunos elementos que permitan la comunicación entre diversas trayectorias eidéticas (y en este ámbito, por qué no pensar también un proyecto de discurso crítico ecuménico a la José Mauricio Domínguez o a la Walter Mignolo) debe imaginarse también algún “dispositivo” que permita de algún modo comunicarse a los diversos discursos, pues sin ese dispositivo pueden considerarse incomunicados o descalificarse como simple verborrea o barbarie.

Para esto parecieran haber 3 estrategias:

- i. La recuperación del idioma originario, proto, aquel tronco desde el cual emergen las ramas y remontándose hacia el cual es posible entender (al menos la base de) los discursos. Esto es algo como buscar un mínimo común, remontándose a un momento antes de que se construyera la Babel, antes de la inconmensurabilidad.
- ii. La creación de una lengua artificial, post, que logre ser suficientemente consensual para que se comuniquen las diversas ramas que se han alejado desde el tronco. Como el esperanto. Esto es algo como buscar un “máximo” común.

- iii. La tercera estrategia es remitirse a otro género de lenguaje, como la escritura ideográfica que permite comunicarse a personas que hablan diversas lenguas, pero que escriben de un mismo modo. Quizás esto pueda analogarse con un tipo de quehacer que se ubica en otro plano, que no intenta comunicar a los discursos a través de otro discurso sino a través de otro quehacer. (Como Gandhi con la lucha contra el impuesto de la sal: se encuentra un objetivo común para personas que no pueden comunicarse verbalmente pero que van a actuar de consuno.)

En esta empresa tiene importancia la ingeniería eidética, especialmente en la solución ii, a la hora de elaborar un cuerpo eidético (o una plataforma o mesa de diálogo) que permita el intercambio entre las diversas trayectorias. Pero también podría ser en parte para la solución i y iii, pues la primera hay que descubrirla y reelaborarla para habilitarla, pues no está simplemente disponible, y respecto de la tercera pues el sistema ideográfico también debe ser habilitado.

A continuación, se presentan 4 líneas de reflexión a manera de conclusiones, en el sentido de síntesis que apuntan principalmente a encontrar las conexiones entre las diversas intelectualidades e ideas emergidas en las diversas regiones. Se han presentado numerosos casos en los cuales se ha expresado el pensamiento periférico, entre el siglo XVIII y el XXI, y las redes intelectuales que lo han hospedado. Se trata a continuación de realizar una síntesis de las redes, de la conciencia, de las formulaciones de la disyuntiva y de los motivos.

2. Evolución de las redes: Síntesis, crecimientos, evoluciones en su carácter cantidad, relaciones, densidad

2.1. A lo largo de los capítulos, se fue haciendo la narración de las maneras como se han constituido las redes en los espacios periféricos, como han circulado allí las ideas y algo, aunque escasamente, como se han ido capitalizando las ideas desde unas hacia otras, en la constitución de algo que puede denominarse como “conciencia periférica”: ilustración ibero-americana, romanticismo periférico, neo-salafismo, pan-asiatismo, anti-imperialismo, pan-africanismo, tercermundismo, ciencias sociales del desarrollo son algunas de las redes cuya historia se ha ido trazando. Aunque los niveles de densidad y las conexiones han

sido escasos, progresivamente con el paso del tiempo han ido creciendo. Asimismo, se han ido capitalizando algunos logros, que no se han transmitido únicamente a través de contactos directos, sino que por el estudio de las experiencias del pasado.

Si los estudios eidéticos dan conocer las maneras en que se ha pensado, así como otras disciplinas (la neurología, la psicología, la pedagogía, la filosofía) que también estudian desde sus perspectivas las formas de pensar, deben conducir, aunque sea por recovequeados caminos hacia el desarrollo-calidad del pensamiento. El estudio de las redes intelectuales, en vistas a contribuir a la mejor "redificación" (articulación en red) de las propias intelectualidades es uno de los aportes que pueden hacer los estudios eidéticos en vistas a ese objetivo del bien-pensar.

¿Existen efectivamente similitudes y contactos entre el pensamiento de las diversas regiones donde se manifiesta un pensamiento periférico? Similitudes, según los múltiples estudios citados poco antes, sin duda existen, pero ¿y los contactos? Planteemos las cosas de otra manera ¿el pensamiento periférico emerge por generación espontánea o por influencias o por ambas razones?, y no necesariamente en grados equivalentes.

Para que existan contactos efectivos debe haber redes intelectuales que circulen las ideas de manera permanente y esto en verdad se ha producido muy escasamente entre las regiones periféricas, si lo comparamos por ejemplo con la existencia de redes y circulación de las personas y las ideas en la Europa moderna. Obstáculos económicos e idiomáticos han dificultado este tipo de encuentros. La lejanía de los otros continentes periféricos y las limitaciones económicas de nuestras intelectualidades han conspirado contra sus relaciones fluidas a través de años. Si la intelectualidad hispanoamericana tuvo muy pocos contactos con la brasileña, antes de los 1950s, imagínese cuan escasos habrán sido en casos de mayor lejanía o dificultad. De hecho, la intelectualidad latinoamericana establece mínimos contactos con las de otras regiones periféricas antes de 1970 y todavía después son bajísimos.

No obstante, lo señalado, las razones idiomáticas y económicas no han sido las más importantes. Ya sabemos que respecto de Francia y España fueron siempre superadas. Las razones más importantes se refieren a la ignorancia y a la falta de interés: la intelectualidad de una región periférica no sabe de la existencia de las otras y no ve interés en relacionarse con aquellas, a lo cual se suman razones más pragmáticas, entre las más

importantes que ello no otorga estatus. Aunque compartan problemas e ideas comunes, no lo saben, y estas intelectualidades no se encuentran. Los pocos contactos que existen han sido en gran parte motivados por las naciones Unidas: UNCTAD, CEPAL, y sobre todo UNESCO. Los organismos internacionales y las grandes universidades, y allí algunas figuras excepcionales han promovido el diálogo ente las intelectualidades periféricas.

Así y todo, debe tenerse en cuenta que hubo una serie de oportunidades de encuentro, en general motivadas por las intelectualidades del centro: las internacionales políticas, los congresos de religiones, la reunión de 1927 de la Liga Antimperialista. Se invitó formalmente a algunos latinoamericanos, como el cubano Julio Antonio Mella y concurren otros como el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre. Son significativas las narraciones de Haya y de sus biógrafos oficiales (Felipe Cossio del Pomar y Luís Alberto Sánchez) para poner en relieve la tensión y la disputa producida entre ambos líderes, el comunista y el aprista, por la redacción del documento oficial relativo a América Latina que evacuaría la Conferencia. Por otra parte, nada nos dicen respecto de eventuales contactos que podrían haberse producido entre el líder del APRA y participantes e intelectuales-políticos antimperialistas de otras regiones del mundo periférico. Apenas nos mencionan que participó Soong Qing-ling la viuda de Sun Yat-sen, Lamine Senghor, Mohammed Hatta y Sen Katayama, que estuvo Jawaharlal Nehru y que Gandhi había sido invitado, aunque no asistió. Los demás mencionados son o latinoamericanos o europeos occidentales. Esta situación no es privativa de los latinoamericanos. Nehru en su narración respecto de la reunión no se refiere en absoluto a los latinoamericanos. Simplemente no se veían unos a otros.

Ahora bien, se ha insistido en que el pensamiento periférico emerge en lo sustancial de manera espontánea a partir de una situación que lo motiva y no por influencias recíprocas. Por cierto, ello no significa que no hayan existido algunas o muchas circulaciones. De lo que se trata es que éstas no explican la emergencia de dicho pensamiento.

2.2. En la constitución de algunas redes en los espacios periféricos han existido figuras excepcionales, en relación a la normalidad. Éstas figuras han logrado “redificar” a sectores intelectuales muy amplios, aunque casi siempre dentro de ámbitos idiomáticos o geo-culturales restringidos. Casi no ha habido

personas capaces de ligar de manera permanente a grupos importantes de intelectualidad de continentes diversos e idiomas distintos. Excepciones han sido George Padmore y Samir Amin, entre muy pocos más. En las primeras décadas del siglo XX los contactos crecieron significativamente. Dentro de esto es clave considerar a personas que fueron encargadas de difusión y organización enviadas y sostenidas por las internacionales. El caso de Mijail Borodin es clave para las redes comunistas y la difusión de ese pensamiento en China y algunos lugares de Asia Central, algo parecido ocurre con figuras como Sen Katayama y Manabendra Roy. Ha habido algunos europeos y usamericanos que han contribuido a generar contactos con intelectualidades periféricas e incluso entre éstas. William E. B. Du Bois, Romain Rolland, Miguel de Unamuno, Joseph Leuret y Dudley Seers han sido de los más importantes.

2.3. Hubo algunos medios de comunicación y empresas editoras que contribuyeron al reconocimiento recíproco y a la circulación de ideas entre las regiones periféricas. Dentro de América Latina por ejemplo la revista *Repertorio Americano* o *Cuadernos Americanos*, dentro del ámbito negro francófono la editora *Presence Africaine*, en el ámbito de los científicos económico-sociales sudsafricanos el *Boletín de CODESRIA* y la editora de la misma institución, publicando en inglés y francés. También ha contribuido en este plano la UNESCO con su *Revista Internacional de Ciencias Sociales* o su *Correo de la UNESCO*. Demás está decir que importantes periódicos del centro, sin proponérselo, contribuyeron tanto o más al reconocimiento de la intelectualidad de diversas regiones: *L'Humanite*, de París, *El País* de Madrid, el *Times* de Londres han hecho más por el conocimiento de causas y asuntos en otras regiones periféricas que las publicaciones de la propia intelectualidad de esas regiones.

2.4. Dentro de dominios lingüísticos y hasta religiosos ha habido instituciones educacionales que favorecieron estos contactos. Algunas universidades en la época colonial en Hispanoamérica, el Fourah Bay College en la costa occidental del África, la Universidad de Al-Azhar de El Cairo, la Universidad Nacional Autónoma de México. Han jugado papeles importantes también universidades del primer mundo, donde concurrieron estudiantes de las regiones periféricas y sin las cuales jamás se habrían encontrado ni habrían adquirido un lenguaje común: la

Universidad Lincoln, la Universidad de Paris, la Universidad Patricio Lumumba, la Universidad de Lovaina, la Universidad de Londres, especialmente la School for Oriental and African Studies (SOAS), la Universidad de Sussex, especialmente el Institut for Development Studies (IDS).

La sociedad civil intelectual creó numerosas organizaciones y reuniones que tuvieron por misión ayudarla a conocerse además de promover fines de integración, independencia, promoción de la actividad científica o intelectual, entre otras. La Sociedad Unión Americana fundada a mediados de los 1860s, los Congresos Panafricanos organizados desde 1900, los Congresos de Intelectuales Negros en Roma y Paris, en los 1950s y 1960s, el Foro Tercer Mundo, reunido por primera vez en Santiago de Chile en 1973. Hubo otros como el Congreso Mundial de Religiones en Chicago en los 1890s, el Congreso Mundial de las Razas en Londres en 1911, y el congreso de la Liga Antimperialista en Bruselas en 1927 que, sin ser organizados por las intelectualidades periféricas, permitieron encuentros. Luego de la descolonización, los nuevos estados independientes tomaron un papel importante en la creación de organismos internacionales que contribuyeron a la circulación y a la reunión de figuras intelectuales. Congresos como el de Bandung, los de la Organización para la Unidad Africana y la Comisión Sur-Sur se enmarcan en ese diseño. También los estados apoyaron organismo que propiciaran el cultivo de diversas disciplinas, muchas veces con la colaboración de organismos internacionales y que propiciaran el reconocimiento y los contactos intelectuales, como las comisiones económicas para América Latina CEPAL, África CEA o Asia AEC, o la FLACSO el IDEP.

Deben considerarse igualmente religiones y órdenes o cofradías religiosas. Sin éstas, por ejemplo, las ideas de la ilustración hispano-americana o el pensamiento liberacionista no habrían tenido la difusión y la circulación. En esto ha sido particularmente relevante la orden jesuita.

Es interesante poner en juego estas redes, instituciones, periódicos y figuras estudiando algunos casos relevantes en que manifiestan de consuno, facilitando la circulación de las ideas en los espacios Sur-Sur. Han sido puestas en relieve, entre otras, redes como la de los ilustrados ibero-americanos desarrollada en Latinoamérica, España e Italia principalmente entre 1870 y 1820; la red de la intelectualidad eslava y balcánica exilada en Europa occidental a mediados del siglo XIX, que estableció nutridos

contactos con gente de Francia, Inglaterra, Alemania e Italia, como era de esperar, pero también con alguna gente de España y América Latina; la red pan-asiática hacia 1900, que logró articular a partir principalmente de Japón a gente de China, Corea, Vietnam, Filipinas, India, Singapur, Myanmar; las redes teosóficas y la circulación de las ideas gandhianas en América Latina y África, con la novedad de tener una cantidad importante de cuadros femeninos; la red del *Repertorio Americano* en América Latina entre los años 1920 y 1950; las redes del salafismo, de inmensa relevancia en numerosos lugares, entre el Imperio Otomano y la Rusia sudoriental, entre Egipto e Indonesia, y con una tremenda continuidad en el tiempo; la red panafricanista en los 1940s y 1950s y las ideas del socialismo africano; la red de las ciencias económico-sociales (cepalinas y dependentistas) latinoamericanas por Asia y África y las redes de científicos económico-sociales del desarrollo.

2.5. Ha sido relevante en este sentido el **papel que han ido jugando algunas instancias internacionales, sean organismos inter-estatales o de la sociedad civil** en el proceso de articulación de energías regionales y continentales hacia espacios mayores de concertación, y sobre todo más permanentes y de mayor densidad. La UNESCO, las internacionales políticas, el Consejo Mundial de Iglesias, y otras instituciones, con mayor énfasis desde las décadas finales del siglo XX, como el Foro Social Mundial, han contribuido a la frecuencia y consolidación de contactos entre las intelectualidades y movimientos sociales de diversas regiones del mundo periférico. Ello ha contribuido también a la acumulación de un saber y al desarrollo de una conciencia.

2.6. Pero **demasiadas veces las redes han sido apenas esbozos, relaciones esporádicas, con densidad mínima que no han logrado constituirse en medioambientes capaces de generar o circular ideas-fuerza.** Por ejemplo: ¿Puede hablarse de un espacio integrado en África Sud-Sahariana, en el mundo islámico, en el Océano Índico, en el Asia Central e, incluso, en América Latina-Caribe? Ante la variedad de corrientes, pero sobre todo ante la magnitud del espacio y la variedad de lenguas y etnias, ¿puede hablarse de la constitución de una intelectualidad o de lugares de encuentro y discusión en los vastos espacios de la estepa asiática, entre el oriente de Turquía y el occidente de la China o entre

Petersburgo, por el norte, y el emirato de Bujara o Teherán, por el sur?

Por cierto, que no se puede hablarse de esto último en el mismo sentido en que se habla de las redes intelectuales en París o, para un espacio algo más amplio, como en la costa Este de USA y ni siquiera para América Latina. Por ejemplo, la región del Asia Central o de Eurasia (que no son espacios completamente coincidentes ni geográfica ni conceptualmente) es notoriamente mayor, más variada, menos poblada y sobre todo, ha tenido una densidad intelectual notoriamente menor. Y, por cierto, la respuesta no puede darse en el mismo sentido en 1800 y en 2000. Entonces ¿Qué se quiere decir con la “constitución de una comunidad intelectual” allí? ¿En qué momento puede ser válido ese concepto?

La constitución de una comunidad intelectual es un proceso largo y extremadamente difícil. La fluidez de la comunicación entre Petersburgo, Moscú y Kiev es claramente mayor que entre Tiflis, Duchanbé, Yerevan, y Kazán o entre Moscú y Samarcanda o Taskent, pero existe comunicación, incluso a comienzos del XIX y numerosos viajeros, estudiantes y funcionarios van desde Yerevan, Bakú, Astracán, hacia la capital del imperio ruso o desde Kazán y desde el valle de Fergana hacia Teherán, Estambul o la Meca e incluso hacia El Cairo, por razones religiosas, de estudio, trabajo o la simple curiosidad. Sin duda existe mayor comunicación entre quienes poseen un mismo idioma que entre quienes hablan diversos y mayor comunicación entre quienes pertenecen a un mismo ámbito socio-burocrático que entre éstos y quienes pertenecen a otro diferente. Por cierto, no todos perciben al centro de la misma manera, ni el centro es el mismo para todos, pero, sea como fuere todos “sienten” la presencia desafiante de algún centro, respecto del cual “periféricamente” se posicionan. Esto ocurre con Pokropovich en Petersburgo hacia 1725, con Jomiakov en Moscú hacia 1830 o 40, con Donish en Bujara hacia 1850, con Gasprinski en Armenia hacia 1880, con Marr en Moscú o Yerevan o Tiflis, hacia 1900; con Lenin en Moscú hacia 1920, con Trubetskoy en Moscú o Sofía, con Piotr Savitski o Nikolaevich Alekseev en Sofía y con M. Sultán-Galiev en Bakú, por esos mismos años, o con Shariati en Teherán hacia 1970, o con Khakimov en Kazán, y más ampliamente en la región del Volga hacia el 2000.

Muy pocos, o ninguno, se habrían reconocido como partes de una red eurasiática (de la región) ni menos eurasita (de la posición eidética) de intelectuales. Incluso, lo que puede sonar más

paradójico todavía, quienes fundaron conceptualmente el eurasismo como Trubetskoy y Savitski probablemente ni siquiera se enteraron ni interesaron en una intelectualidad que trabajaba en ese momento sobre la región, en numerosos y muy distantes lugares del Asia Central. En verdad, muchos de los nombrados ni siquiera supieron de la existencia unos de otros, por eso se está buscando la constitución, el proceso de constitución, de una intelectualidad eurasiática y eurásita.

Las redes y la constitución de un espacio común puede advertirse en específicos encuentros eidéticos y/o personales como los de Afgani con los fundadores de la religión Bahai hacia 1880, como los de Gasprinski hacia 1900 con Yusuf Akçura en el marco del pan-turquismo, como los de Sultán-Galiev en Bakú con Bela Kun, Karl Radek o A. Zinovyev en 1920, como los del joven bujareño Abdurrauf Fitrat y el joven turco Ziya Gokalp, o más al oriente con la rebelión de los basmachi, con su mezcla de pan-turanismo, pan-islamismo o simplemente de afirmación religioso-identitaria hacia 1920 en el valle de Fergana, o entre las coincidencias del neo-jadista Rafael Khakinov con los neo-eurásitas Igor Panarin y Alexander Dugin y de éste con la intelectualidad turca hacia el 2000. Los puntos de encuentro pueden ser exclusivamente a nivel de la teoría o uniéndolos con encuentros personales y redes intelectuales. De hecho, no han existido aún, ocasiones de grandes encuentros de la intelectualidad eurasiática, donde converja gente de muchas regiones, ni menos inspirándose en el eurasismo como criterio integrador.

¿En qué sentido se puede entonces hablar de las redes intelectuales de la periferia como agentes de la conciencia periférica o medioambientes en los cuales ésta se genera o desenvuelve?

3. Las Sensibilidades ¿Cómo se gesta y como se rompe con el pensamiento periférico?

3.1. Una clave para explicar la aparición de la disyuntiva periférica es la existencia de una sensibilidad marcada por un sentimiento de inferioridad asociado a haber decaído, haber dejado de ser ombligo del mundo y/o no ser todavía. Esta sensibilidad se origina a su vez debido a la “provocación” que significan las humillaciones y/o las derrotas y/o las comparaciones odiosas y/u otras situaciones que hacen sentir a las

personas de la periferia su situación de inferioridad frente al centro.

Se ha confundido esto con un sentimiento de inferioridad que es algo psicológico, en tanto que acá es una cuestión que emerge desde una condición cultural y no sólo psíquica.

Se ha señalado que esta sensibilidad opera como caldo de cultivo, como una especie de catalizador al interior de las redes y del campo intelectual, haciendo que muchos de los componentes eidéticos -tanto los autóctonos como los venidos desde el centro, de las escuelas de pensamiento presentes el escenario- se potencien para dar forma a la disyuntiva periférica, nueva manera de formular los problemas y organizar el campo, que no se encontraba ni en las sociedades autóctonas, ahora periféricas, ni en Europa, ahora el centro. Esta renovación o reinterpretación de la historia eidética se realiza en beneficio del nuevo tipo de pensamiento, que aparece y se desarrolla teniendo en cuenta nuevas realidades y nuevas sensibilidades, normalmente en el seno de redes intelectuales en las que madura esta sensibilidad, llegando incluso a hacerse obsesión. Allí emerge el "pensamiento periférico".

Estos sentimientos se pueden sintetizar en los trazos siguientes que marcan a las intelectualidades que producen pensamiento periférico:

a. Sentimiento de inferioridad: La presencia del poder del nuevo centro, sea a través de una invasión, por las manifestaciones tecno-lógicas, por los viajes y narraciones de algunas personas pertenecientes a la sociedad (ahora periférica), hacen percatarse a sectores de la intelectualidad que existe otra región del mundo, que es notoriamente más poderosa y capaz que la propia. Ello genera muy pronto un sentimiento de inferioridad. Este sentimiento es tanto más poderoso y chocante en la intelectualidad perteneciente a antiguos imperios letrados.

Existe una línea de trabajo que se ha denominado como "psicología de la colonización", con Frantz Fanon, Albert Memmi y Octavio Mannoni que se ha ocupado de algo parecido a lo que aquí se plantea. Fanon ha hecho un aporte importante en esto de concebir la sensibilidad y la mentalidad, como complejo de inferioridad ligado al revanchismo. La situación psico-cultural de la intelectualidad en condición periférica tiene parentescos con esto, pero no es algo idéntico.

El colonizado ha intentado imitar al colonizador en tanto que sea posible, copiando sus normas, su idioma, aunque la diferencia de la piel lo delata. La condición psíquica del colonizado es algo cercano, emparentado, con la condición psico-cultural que experimenta la intelectualidad periférica, pero en casos como el mundo eslavo y los espacios de idiomas ibéricos, no siempre las diferencias étnicas son nítidas respecto del centro y ello en nada ha modificado la situación de la sensibilidad y del pensamiento periféricos. Este sentimiento de inferioridad crece conjuntamente con la pérdida (o es inversamente proporcional a) la noción de que se vive en el ombligo del mundo y que la realidad de la propia región es sagrada, inmutable y creada por dioses o santones. Es decir, aparece la noción que ese mundo no es sagrado e inmutable, que es por ello transformable y la presencia del centro lo ha mostrado, que los otros no son todos bárbaros y que, por el contrario, hay algunos que superan notoriamente a la propia región.

Desde Eguiara-Eguren a Edward Said, la intelectualidad periférica mira al centro y se ofende, magnificando lo que dice el centro, pues está volcada y depende de la cultura del centro. Como el mexicano Eguiara-Eguren magnificó y otorgó tremenda importancia a frases dichas al pasar por intelectuales del centro, como cuando Manuel Martí, despectiva e irónicamente dijo, hacia 1730, que “buscar libros y bibliotecas en México sería tan inútil como el que esquila un burro o el que ordeña a un cabrón” (citado por Rovira 1993-4, 610-1). El tejado de vidrio de la intelectualidad periférica cruje y se triza con cualquier piedrecilla que lance el centro. Esta intelectualidad periférica no se enteró de lo que se decía en otras periferias, así como el centro poco se enteró, y poco le importaron, los ataques que lanzan las intelectualidades periféricas.

Esta sensibilidad ha sido uno de los incentivos más importantes del pensamiento periférico, generando un abundante pensamiento de reivindicación, a la vez que ha sido una de las manifestaciones más claras de ese sentimiento de inferioridad.

b. La decadencia en las grandes civilizaciones: El sentimiento de inferioridad es, para la intelectualidad de regiones periféricas que se siente heredera de una gran cultura, correlativo a un sentimiento de decadencia respecto de un pasado glorioso y de impotencia ante un Occidente pujante, con fuerte presencia y capacidad de invasión. Este sentimiento constituye uno de los

suelos más fértiles desde donde brotan las ideas periféricas. La intelectualidad islamista interpretó, sistemáticamente, su realidad como decadencia respecto de un pasado, construido míticamente (como el de casi todas las culturas, por otra parte), como consecuencia de la traición al espíritu del Islam¹⁰⁰.

c. No ser el ombligo del mundo: Uno de los primeros efectos correlativos de esa constatación respecto a la existencia de otra cultura o sociedad más poderosa y capaz que la propia es la pérdida (o al menos la relativización) de la convicción que la propia sociedad y cultura es el ombligo del mundo: donde los seres humanos fueron creados, donde la religión fue revelada y donde residen los humanos elegidos por los dioses, por tanto los poseedores de la única civilización o, en todo caso, la mejor, siendo las otras formas de lo demoníaco o lo bárbaro.

Darse cuenta que no se está en (que no se es) el ombligo del mundo, es particularmente importante para los chinos con su idea del imperio del medio. Esto se expresa de modo muy nítido en el

¹⁰⁰ **Decadencia y cambio de religión** Hubo muchos pueblos antiguos que, al encontrarse con otro más poderoso, que les derrotaba, decidían adoptar los dioses del vencedor, porque eran dioses más potentes o generosos y por ello más convenientes que los propios. Esto que no ocurrió con los israelitas, por ejemplo, que ante una derrota no dijeron “Vamos con Baal”, sino que dijeron “La culpa de la derrota es nuestra: hemos actuado mal y nuestro dios, que es el único verdadero porque los demás, aunque son reales son simples demonios, nos ha castigado o nos ha abandonado”. Los pueblos colonizados debieron juzgar ya no propiamente en términos de dioses sino de religiones. Algunos pensaron que existían religiones mejores para alcanzar la modernidad y otras peores. De este modo algunos decidieron dejar su antigua religión y hacerse cristianos y dentro del cristianismo hacerse de la religión más progresista: la protestante. Otros como la mayoría de los teóricos islámicos, pensaron de modo equivalente a los israelitas: si tenemos problemas con la modernidad no es culpa de Alá sino culpa nuestra: Hemos abandonado los comportamientos de los salaf (de los antiguos, puros e ilustrados) y ahora debemos, por una parte, atenernos a las consecuencias y, por otra parte, si queremos prosperar, volver a ser como ellos y sólo así nos salvaremos de la decadencia en que nos encontramos. Es este el caso de Tsuda Mamichi en cuyo pensamiento, según Sugiyama Chuhei, “la civilización de Europa es contrastada con el estado incivilizado de asiáticos, o japoneses”. Tsuda pensaba que, si se comparan las religiones, el cristianismo en general y el protestantismo en particular eran las mejores, en la medida que la última es la más rica en libertad y en consecuencia la más cercana a la civilización. En consecuencia, propone emplear misioneros protestantes en la misma medida que propone emplear extranjeros para enseñar ciencia y tecnología” (Sugiyama 1994, 28)

historiador y agitador político Liang Qichao, cuando confesó: “La imagen del mundo ha cambiado”.

d. El sentimiento de no ser todavía: Así como para algunas intelectualidades la presencia del centro es experimentada como decadencia respecto de un pasado glorioso, para otras, siguiendo también las interpretaciones hegelianas, se trata de un todavía no haber sido (creándose en algunas el síndrome que Ernesto Maiz Vallenilla caracterizó como el “no-ser-siempre-todavía”).

3.2. Para que aparezca el pensamiento periférico, además de estos elementos de sensibilidad que permiten que se origine dicho pensamiento, **deben considerarse también otros factores, que no son propios ni específicos, aunque necesarios y todos dependen de lo que llamaré un pensamiento “racionalista” y letrado.** Se trata de:

- a. **La densidad o nivel intelectual, que supone una intelectualidad letrada:** La intelectualidad no letrada no alcanza a generar suficiente densidad, para generar un pensamiento como el que se aborda en este trabajo. Para que una intelectualidad sea capaz de realizar tales operaciones debe poseer cierta capacidad crítica y ser capaz de comunicar y compartir ideas de manera fluida a través de los años, cosa que sólo se logra por medio de la escritura, salvo quizás algunas excepciones, y de una institucionalidad académica inimaginable sin la escritura.
- b. **La posesión de “mentalidad” crítica,** como superación de la mentalidad mágica o del espiritismo abstracto, que atribuye directamente todos los acontecimientos a fuerzas sobrenaturales y que, por tanto, concibe cualquier iniciativa humana como simple reflejo de lo sobrenatural, donde no cabe programar cambios en la cultura y la sociedad.
- c. En consecuencia, la **convicción que el mundo es transformable y que no hay un orden completamente inmutable.** De hecho, las propuestas del pensamiento periférico, ser como el centro o ser nosotros mismos, en ambos casos envuelven al conjunto de la sociedad y por tanto asumen dos cosas: que las sociedades cambian y que los seres humanos cumplen un papel fundamental (no necesariamente único) en esos cambios. Es decir, que no se trata de una realidad inmutable dependiendo únicamente de leyes

naturales y/o divinas. También en este sentido el pensamiento periférico es expresión de la modernidad, aunque pueda levantarse contra ella¹⁰¹.

3.3. Ahora bien, para la emergencia del pensamiento periférico se necesita de sensibilidad, pero esta no siempre basta y, por cierto, no siempre es la única base. **Además de la provocación que motiva este sentimiento de inferioridad, deben tenerse en cuenta la “fecundación” y/o la “influencia”.**

Las intelectualidades periféricas modernas conocen siempre, en algún grado, la producción de ideas del centro. Estas ideas son un ingrediente importante en numerosos discursos periféricos. La periferia se nutre de modo importante de la producción intelectual del centro. Con “fecundación” se quiere decir que una intelectualidad, percibiendo los éxitos de otra cultura y fascinada por el ejemplo del centro, genera (sin necesariamente recibir influencia intelectual a través de sus escritos), la propuesta de modernización-imitación. La fecundación opera más bien, aunque no exclusivamente, para motivos centralitarios-modernizadores-imitativos; la provocación más bien para motivos identitarios-diferenciadores.

El sentimiento de inferioridad se agudiza, madura y supura cuando la intelectualidad de la periferia conoce las descalificativas ideas que produce el centro sobre esa periferia. Al conocer esas descalificaciones esta intelectualidad periférica conoce la propuesta, muchas veces implícita, que el centro le hace al decirle que es el mejor modelo posible. Las descalificaciones alcanzan grados ontológicos y delirantes como en el caso de Buffon y Hegel,

¹⁰¹**Nociones pre-modernas de la transformación del mundo** Existen también concepciones pre-modernas respecto de la transformación del mundo, como son las que sostienen las religiones misioneras. Para éstas es imaginable la conversión de los individuos a condición que abandonen las creencias originarias, pudiendo conservar gran parte de la cultura material: comidas (salvo algunas prohibidas y en ciertas ocasiones), formas de vestir (a condición que no permanecieran desnudos), construcción, economía. El cristianismo y el islamismo conciben esta posibilidad desde sus orígenes. Se trata de una forma proto-moderna de faustismo, de convicción en la capacidad transformadora de los seres humanos, en asociación, según lo conciben, con sus respectivas divinidades, inventadas según el faustismo de las respectivas culturas, con mayores o menores ingerencias en los diversos asuntos humanos y naturales. El cambio moderno se expresa mucho más en la cultura material, en el manejo de la tecnología y en el dominio de la ciencia.

aunque algunas intelectualidades periféricas no hayan descalificado menos a l@s europe@s¹⁰².

Las descalificaciones del centro, reinciden sobre lo mismo y generan esquemáticamente dos reacciones: el centro tiene razón, debemos superarnos aprendiendo de éste y el centro no tiene razón, no somos inferiores, hemos sido derrotados y hemos perdido batallas, pero si profundizamos en nuestra identidad finalmente triunfaremos.

Este sentimiento y este pensamiento son alimentados igualmente por la lectura de autores de otras regiones de la periferia que ya pensaban “periféricamente”. Aunque estas lecturas no han sido abundantes, existieron con cierta frecuencia, incluso si muchas veces han sido retransmitidas a través de los canales del centro. Se ha mostrado a este efecto la circulación de las ideas Sur-Sur.

Simultáneamente y como parte de este proceso, establecida la estructura básica de la disyuntiva periférica, la intelectualidad de una región va buscando en el acervo mundial aquello que le permite fundamentar o desarrollar la opción asumida. Accede al pensamiento del centro principalmente, incluso si ello no constituye un programa sino una simple consecuencia de la manera más eficiente en que el centro presenta su propio pensar: publicaciones, becas de estudio, invitaciones, circulación de su intelectualidad, etc. Esto que podría ser obvio para quienes han optado por la alternativa centralitaria no es exclusivo y en muchas oportunidades la intelectualidad identitaria, aquella que rechaza los modos de ser del centro y pretende profundizar en su propia identidad, ha recurrido al acervo teórico del centro para fundar su identitarismo. Respecto de las posiciones centralitarias, la

¹⁰² **Descalificaciones recíprocas y heridas** Debe entenderse, sin embargo, que no toda descalificación tiene el mismo efecto. No ocurre lo mismo cuando el débil descalifica al fuerte que cuando el fuerte descalifica al débil. El golpe del fuerte impacta sobre débil tejado de vidrio. De hecho, la intelectualidad del centro ni siquiera considera lo que se diga en las periferias, pues islámicos o chinos no dieron ejemplos “prácticos” de éxito que les hiciera merecedores de credibilidad. Las ideas de descalificación se hacen creíbles cuando las expresan quienes han tenido éxitos que avalan su “buen juicio”. En este contexto debe entenderse la denuncia del “orientalismo” de Edward Said y la gran acogida que ha tenido entre las intelectualidades periféricas, especialmente entre aquellas más ofendidas en su auto-percepción. Por cierto, es posible escribir algo más o menos análogo desde “Oriente” hacia Occidente, pero parecería una colección de opiniones curiosas que no ofendería, y acaso divertiría, a las intelectualidades del centro.

inspiración en las ideologías de la ilustración, en el positivismo, en el darwinismo social o en las teorías de la modernización es de sobra conocida. Menos conocidas son las inspiraciones de la intelectualidad identitaria pero, por ejemplo, los eslavófilos rusos, el pensamiento de José Rodó en América Latina y el de varios miembros de la escuela romántica japonesa, que estudiaron literatura y cultura en Alemania (Doak 1996, 88), se inspiraron del romanticismo de ese país: Herder y/o Hegel y/o Novalis y/o Holderlin y/o Schlegel y/o Heine.

3.4. Debe superarse la sensibilidad periférica para superar la disyuntiva periférica, esta especie que consiste en pensar “natural-mente” en-relación-al-centro (frecuentemente, una camisa de fuerza para la intelectualidad de las regiones periféricas), cosa que significa superar, al menos parcialmente, el sentimiento de humillación e inferioridad. Un intento para llevar esto a cabo ha consistido en la simple negación abstracta, abstracta por voluntarista. Ésta ha llamado a creer en nosotros mismos, a la auto-confianza, la self-reliance.

Sin embargo, no sería posible superar la sensibilidad periférica, alimentada secularmente por condiciones de humillación, a través de una simple campaña de auto-confianza y menos por la invocación de la necesidad de tener confianza en sí misma de la intelectualidad y la sociedad. Esta fue, por ejemplo, la posición de Julius Nyerere quien, sin pensar únicamente de manera abstracta o voluntarista, no logró atar su propuesta en el ámbito teórico a otras ideas que fueran suficientemente concretas y que permitieran sentar esa self-reliance que tanto deseaba.

En el ámbito eidético es clave recuperar y retrabajar la trayectoria del propio pensamiento, dejando de invisibilizarlo como hacen numerosas intelectualidades periféricas, encandiladas por el pensamiento-conocimiento del centro que les lleva a despreciar completamente su trayectoria eidética como un “no-pensar”. Si bien no basta con reconocer la propia trayectoria eidética para ganar confianza en sí mismos como productores de pensamiento-conocimiento, ello es clave. Es igualmente clave para perderla, invisibilizar la trayectoria del propio pensamiento e intelectualidad. Es emblemática la posición de Douwes Dekker a este respecto, cuando insistía en invertir los criterios de la educación colonial holandesa, que conducía a la juventud de Indonesia a conocer detalles irrelevantes de la historia de la

metrópoli, ignorando sistemáticamente los logros de las culturas autóctonas.

4. La constitución y evolución de una “conciencia de ser periferia”, teniendo como eje el pensamiento latinoamericano.

4.1. Pensar desde la periferia es pensar desde la otredad, es pensar de otro modo y es también pensar para salir de la condición periférica (que es una suerte de exilio de la historia) para ubicarse en alguna centralidad, que ofrezca la posibilidad de abandonar esa condición de paria. Pensar desde la otredad es pensar acerca de otros modos de emancipación, entendida ésta, como las maneras de salir del estado de marginalidad para ubicarse en un lugar de igualdad en el espacio mundial; es decir, pensar los modos como abandonar esa otredad, entendida como marginalidad.

La condición periférica es una conciencia y un hecho, para decirlo de manera algo esquemática. Este trabajo es acerca de la “constitución” de dicha conciencia: las maneras en que los agentes intelectuales de las periferias, principalmente latinoamericanos, iban asumiendo una posición eidética respecto de su lugar en el mundo. “Constituyendo” (más que “construyendo”, porque no se trató normalmente de un proceso consciente) una noción del mundo en que se asumían como periferia. Esta narración conduce entonces hacia la rememoración del proceso de constitución de esa conciencia.

Aunque, por otra parte, hacia lo que conduce esta narración es hacia la necesaria ruptura con esa conciencia, como un paso hacia la ruptura con la condición periférica, puesto que la disyuntiva periférica se ha transformado en una prisión teórica o camisa de fuerza, en la medida que bloquea la posibilidad de salir por otros caminos, abrirse hacia otros horizontes, mirar desde otras perspectivas. La constitución de la conciencia periférica es también un proceso que aprisiona o que encapsula a las periferias, haciendo de esa misma conciencia una atadura que les impide abandonar la condición de segregados de la historia. Romper con la manera de pensar que se expresa en la disyuntiva periférica (ser-como-el-centro versus ser-nosotros-mismos) es avanzar hacia un rompimiento, en los hechos, con la propia condición periférica. La conciencia que fue una manera de entender la nueva situación que se había creado, luego de la expansión europea, se transformó en

prisión, en una suerte de enclaustramiento intelectual, llegando a inhibir la formulación de otras posibilidades. Porque la constitución de la conciencia periférica es un proceso, aunque no necesariamente un proceso que va desde el error hacia la verdad, ni tampoco necesariamente un proceso de maduración positiva, no es la construcción de una conciencia heroica. En un cierto sentido, la crítica de las ideas y de la disyuntiva periférica es también la crítica y la posibilidad de superación de la condición periférica¹⁰³. En este sentido, pensar desde la periferia es asumir la trayectoria del pensamiento gestado en las periferias y capitalizarlo, proyectarlo y superarlo, yendo más allá de éste para dejar de pensar periféricamente y dejar de ser periferia.

4.2. Clave en la constitución de la conciencia periférica es la noción de la diferencia respecto del centro, diferencia que puede ubicarse en diversos niveles, pero que siempre es relacional. Existen concepciones que aluden a diferencias geo-culturales e históricas, otras se realizan en la diferencia económica. Entre éstas, algunas se conciben simplemente como diferencia, otras como diferencia producida por la acción del centro.

La constitución de la idea de “pueblos diferentes”, respecto de esos europeos que mostraban la potencia de su expansión, fue temprana. Se fue produciendo, en gran medida, de forma independiente de una sociedad a otra, aunque siempre se ha tratado de una construcción dialéctica entre la intelectualidad de alguna región periférica y la imagen que entregan los agentes del centro, a lo cual se suman los aportes provenientes desde otras periferias.

En este proceso de constitución de una conciencia de la periferia existen al menos dos sub-momentos: en uno, se construye la imagen de una sociedad, transitando desde la “ingenua” visión

¹⁰³ **Las intelectualidades del centro y su capacidad de mirar la totalidad** En general, las intelectualidades del centro (y en gran parte, por ello es centro) son más vitales y sofisticadas que las intelectualidades de las regiones periféricas y han sido dichas intelectualidades del centro las que fueron también dando denominaciones al no-centro. Estas intelectualidades, además, y no es cosa menor, poseen la capacidad, por encontrarse encimadas en la atalaya del centro, y ver desde allí la totalidad de las tierras y los mares. Las intelectualidades periféricas, abajadas y a veces aplastadas, si, acaso, son apenas capaces de captar su región y la metrópoli a través de la cual son articuladas al mundo. Para colmo de males, entre las pocas personas capaces de asomarse a la totalidad, frecuentemente lo hacen a través de las lentes del centro, cosa que distorsiona la realidad de su condición periférica.

ancestral de ser ombligo-del-mundo hacia la nueva noción de periferia-respecto-de-un-nuevo-centro; en otro, se constituye la imagen de la diferencia.

Nociones como regiones “coloniales”, “no europeas”, “que no pertenecen a la cristiandad”, son algunas de las proto-concepciones que contribuyen, desde el centro, a dar origen a tal idea. Pero estas nociones, que no son principalmente económicas, van a ir adquiriendo paulatinamente una tonalidad más económica, asumiendo aspectos que no estaban en las proto-concepciones y dejando de lado otros que eran claves allí, como la pertenencia religiosa, por ejemplo. Es así que nociones como “Tercer-mundo”, “Sur”, “Países pobres”, “Periferia” pretenden caracterizar a una parte mayoritaria y no privilegiada de la humanidad, en términos de economía y poder.

4.3. Para dar cuenta de la constitución de la conciencia de periferia es relevante tener en cuenta la historia de las redes intelectuales en las cuales prosperó y se desarrolló dicha conciencia como, por ejemplo: ilustración ibero-americana, romanticismo periférico, neo-salafismo, panasiatismo, antimperialismo, pan-africanismo, eurasismo, tercermundismo, ciencias económico-sociales del desarrollo. Figuras como G. M. Jovellanos, F. Miranda, P. Olavide, S. Bolívar, A. Jomiakov, A. Mickiewicz, D. F. Sarmiento, F. Bilbao, A. Herzen, Y. Fukuzawa, E. W. Blyden, J. Rizal, I. Gasprinski, Y. el Din Afgani, N. Kemal, S. Williams, R. Tagore, Sun Yat-sen, V. R. Haya de la Torre, Gabriela Mistral, M. Sultán-Galiev, M. Abdú, M. Hatta, V. Lenin, M. Gandhi, N. Trubetskoy, R. Prebisch, G. Padmore, L. Zea, K. Nkrumah, F. Herrera, P. Freire, J. Nyerere, C. Furtado, M. ul Haq, S. Amin, F. H. Cardoso, entre tantas más, son incomprensibles sin esas redes¹⁰⁴.

Las redes normalmente se constituyeron y/o expresaron en torno a importantes reuniones. La reunión del Congreso Mundial

¹⁰⁴**Redes intelectuales y densidad eidética** Es cierto, que en muchas ocasiones las redes han sido apenas esbozos, relaciones esporádicas, con densidad mínima que no han logrado constituirse en medioambientes capaces de generar ideas-fuerza. En este sentido, ha sido relevante el papel que han ido jugando algunas instancias internacionales, sean organismos inter-estatales o de la sociedad civil en el proceso de articulación de energías regionales y continentales hacia espacios mayores de concertación, y sobre todo más permanentes y de mayor densidad: UNESCO, las internacionales políticas, el Consejo Mundial de Iglesias, y otras instituciones, como el Foro Social Mundial.

de Religiones de 1893 en Chicago, los congresos panafricanos entre 1900 y 1945 en varias ciudades europeas o de USA, el Congreso Universal de las Razas, de 1911 en Londres, el Congreso de los Trabajadores de Oriente de 1920 en Bakú, la reunión antimperialista de París en 1925, y sobre todo la reunión en Bruselas en 1927, de la Liga contra el imperialismo (o Liga Anti-Imperialista), son algunas de éstas. Se trata de reuniones organizadas muchas veces por agentes provenientes del centro y se realizan en importantes ciudades, pero permiten que se encuentren segmentos de las intelectualidades periféricas, cosa que de otra manera habría sido casi imposible. Incluso las reuniones panafricanas no serían en África sino luego de las independencias.

4.4. Proto-historia: la diferencia de las parcialidades respecto del centro

La “proto-historia” de la conciencia periférica está constituida por 3 expresiones. Dentro de esto es clave que las diversas definiciones de la propia periferia se definen siempre por relación al centro. Es decir, no se trata de concebirse simplemente como guaraníes, incas, chinos o árabes, sino de formular una definición de la propia sociedad en relación al centro.

-Una primera expresión en la constitución de una conciencia periférica, consiste en la noción de pertenecer a grandes parcialidades, a un conjunto grande de pueblos que son diferentes del centro, aunque no se conciben como explotados ni oprimidos por el centro sino simplemente como diferentes, étnico-culturalmente. Un caso muy temprano en que se esboza la conciencia periférica puede advertirse, por ejemplo, en el peruano Garcilaso Inca quien, ya a comienzos del XVII, concebían cierta identidad de lo americano en contraste con la del centro, poniendo en relieve su carácter de español americano, como indio, como mestizo y diferenciando lo criollo de lo peninsular.

Simón Bolívar en la segunda década del siglo XIX, definiendo a la América colonizada por España como compuesta de un pueblo que “no es el europeo ni el americano del Norte; más bien es un compuesto de África y América que una emanación de Europa”, una suerte de “pequeño género humano”, porque “no somos indios ni europeos, sino una especie intermedia entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de

Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores”.

Las conceptualizaciones, hacia 1850, del senegalés Pierre David Boilat y del argentino D. F. Sarmiento, para sus respectivas regiones, como bárbaras y salvajes en relación a Europa o la del nigeriano, Samuel Crowther que definía a sus pueblos como paganos, son otras maneras de marcar una diferencia, poniendo claramente al modelo europeo occidental como alternativa.

Es muy relevante a este respecto es el discurso de los eslavos durante la primera mitad del siglo XIX. El discurso eslavista-eslavófilo se va armando sobre la base de varios elementos: oposición entre el mundo eslavo y la Europa Occidental. A. Mickiewicz contrastaba el racionalismo que dominaba en Europa Occidental con el carácter espiritual de los eslavos, que conservaban ciertas “verdades vivas”, capaces de conducir a la humanidad hacia un renacimiento moral, que debería formar una suerte de equilibrio (Floryńska-Lalewicz 2003). Un planteamiento muy elaborado, a la hora de marcar las diferencias es el de A. Jomiakov, uno de los pocos que, en las primeras décadas del siglo XIX, concibió la diferencia de Rusia, asociada a su dimensión asiática y no sólo eslava. Una Rusia compuesta no solamente de eslavos, con pueblos de otras etnias, otras lenguas, otras costumbres, otras religiones y que en cierto modo estaban hermanados, por ser todos diferentes de lo europeo-occidental.

Otra versión de estas grandes parcialidades proviene del pensamiento negro y/o africano-sud-sahariano, en sus vertientes pan-africanistas pan-negristas y de la negritud. Originados sobre la base de constructos eidéticos presentes en el mundo negro de la segunda mitad el XIX -como el etiopismo, bookerismo, identitarismo-racialista de E. W. Blyden- el pan-africanismo, el pan-negrismo y la negritud pensaron inicialmente la diferencia sobre la base de rasgos étnicos, cosa que fue asociada a un esencialismo cultural desde 1870 en adelante, con la obra de Blyden, Casely-Hayford, y con los jóvenes Aime Cesaire y Leopold Senghor. La conciencia de la diferencia se construyó sobre una dimensión geo-étnica: África y la africanidad fue pensada como tierra, clima, raza. Esta visión telurista-etnicista, operó desde Blyden hasta Senghor.

Otra versión todavía proviene del turquismo, el pan-turquismo y el pan-turanismo, como por ejemplo, la de Ahmed Midhat Efendi, quien presentó la historia de los turcos pre-otomanos y su papel en el desarrollo de la civilización mundial,

haciendo un esfuerzo por descartar toda conexión de los otomanos con la civilización griega (Shaw y Kural-Shaw 1988: 263); como la de Ahmed Vefik Pacha, defensor de las viejas costumbres y modo de vida turco, opuesto a la occidentalización y al régimen constitucional (Berkes 1998: 315).

-Una segunda expresión se produce cuando se conciben las parcialidades de las regiones periféricas, distintas no sólo por sus diferencias culturales sino además y por considerarse amenazadas, marginadas o explotadas, y que por ello deben defenderse de un centro invasor, aunque sin plantear la similitud entre éstas o la acción concertada.

Así percibe las cosas, por ejemplo, el otomano I. Muteferrika en los 1730s, quien concebía la precaria situación de los otomanos ahora marginalizados por los potentes europeos (cristianos), En su libro de 1731, *Bases racionales para la política de las naciones* (en turco), se preguntaba “¿Por qué los europeos, que eran tan débiles en el pasado comparados con las naciones musulmanas, comenzaron a dominar tantos territorios en los tiempos modernos e incluso derrotar a los otrora victoriosos ejércitos otomanos?” (Citado por Berkes 1998: 42).

El panafricanismo de primera generación, de Silvester Williams, hacia 1900, imaginaba la solidaridad pan-africana todavía parcial, puesto que aludió sólo a quienes pertenecen a la “raza africana”. Progresivamente el negrismo y el pan-africanismo se hicieron más socio-políticos y menos étnico-culturales. Padmore, Nkrumah y Fanon entre otros potenciaron este cambio eidético.

-Una tercera expresión es cuando se concibe un conjunto de regiones periféricas que ya no pertenecen a un mismo ámbito geocultural, sino que sus similitudes provienen de su marginalidad. Francisco Bilbao, en *La América en Peligro*, de 1864: “Francia que tanto hemos amado, ¿Qué has hecho? -pregunta Bilbao- traicionar y bombardear a México. La Inglaterra, ¡Oh la Inglaterra! ¿Qué hace en la India la libre nación de las pelucas empolvadas y de los lores rapaces? Sangre y explotación, despotismo y conquista. También aparece un momento en México y ofrece tres naves a Maximiliano [...] Atrás pues, lo que se llama civilización europea. La Europa no puede civilizarse y quieren que nos civilice. La Europa con su acción social y política, con su dogma, su moral, su diplomacia,

con sus instituciones y doctrinas, es la antítesis de América (Citado por Zea 1976: 56).

Se asumen las grandes parcialidades, se asume la diferencia de poder, pero a la vez se asume cierta solidaridad con pueblos más allá de la etnia y del idioma, aunque no siempre con la misma amplitud: más restringidas son las posiciones de Marcus Garvey con “negros del mundo uníos”, Pixley K. Isaka Seme que llama a la unión de todos los africanos por sobre las diferencias de pertenencia, en África del Sur, los miembros del Congreso Nacional Indio, también abiertos a la unión por sobre etnias, lenguas y religiones, pero en el marco de los dominios ingleses en el Subcontinente; más amplios son algunos de los arielistas, cuya novedad es que, asumiéndose como latinoamericanos, logran simultáneamente hacer causa común con pueblos no-latinoamericanos que conciben en situaciones similares de periferidad aunque pertenecientes a otros horizontes culturales.

Luís Ross-Mugica en su *Más allá del Atlántico*, hacia 1910, asumió una la similitud entre los latinoamericanos y los africanos del Norte, que luchan por independizarse de la rapiña europea. Enfrenta el modo europeo (“civilizado”) de ser y el de los moros. Se pregunta dónde queda la civilización en todas las invasiones y explotaciones a las cuales Europa está sometiendo a Marruecos. “¿Y la civilización? ¡Ah! La civilización es el tapa-barros: Marruecos está en la anarquía; hay dos sultanatos en vez de uno; las pasiones religiosas exaltadas y el amor salvaje a la independencia de los kabilas ha aumentado. Luego no exageramos al decir ‘la impotencia civilizadora de Europa’” (1909, 192). Marcó entonces la similitud entre “algunos de estos pueblos nuevos, víctimas de la codicia europea”. Él pensaba que barrerán la vieja civilización y crearían una nueva etapa: “Turquía, Persia, la India y algunos países de la América del Sur, son la humanidad del porvenir” (1909, 199). Por ejemplo, hacia 1910, Manuel Ugarte sostuvo que “la paz de los últimos años se mantuvo a expensas de los países débiles del Asia, del África y de América. Los ímpetus de expansión fueron desviados o canalizados sobre núcleos indefensos, abriendo así una época de conquistas coloniales o de protectorados inconfesados, durante la cual las grandes naciones hicieron, en cierto modo, bloque contra las naciones pequeñas”. (Citado por Hodge 2010: 98).

De este modo, un pensamiento identitario que apuntaba a pensar el conjunto del espacio hispano americano, entendido como latinidad contra sajonismo, se expresó en alguna versión en cierto

anti-usamericanismo y antimperialismo, asociado más a lo político-cultural que a lo económico. Este discurso, con nuevos énfasis y nuevas hibridaciones va a irse transformando de latinismo en mestizofilia e indigenismo y de anti-usamericanismo en antimperialismo y de un integracionismo cultural en un político y económico.

Otra tendencia en este mismo nivel de conciencia es el eurasismo, el clásico, el de los 1920s, con sus propuestas acerca de Rusia como una sociedad pluri-étnica y pluri-cultural, claramente diferente del centro en muchos sentidos y donde incluso la concepción de los eslavófilos que la concebían como eslava diferente de Europa queda muy corta. Este eurasismo clásico o de primera generación el de Trubetzkoy y Rusia precisamente reivindicando su eurasiatismo puede constituirse como guía de los pueblos coloniales que resisten contra Europa. Es por ello que menciona con tanto énfasis esa asunción de Rusia de la identidad eurasiática. Es precisamente ahora, señaló Tru-betskoy, que el rostro elemental (la especificidad nacional y la mitad no-europea, medio asiática, de Rusia-eurasiática) se ha hecho más visible que nunca. Se puede ver la Rusia genuina, la Rusia histórica, la Rusia antigua, no una inventada Rusia “eslava” o “eslavo-varega”, sino una Rusia real, ruso-turana, Rusia-Eurasia, con el legado de Gengis Kan (Larruelle, s/f).

En síntesis, estas nociones son las expresiones de intelectualidades que apuntan a concebir la diferencia, sea como simple diferencia o bien como producto de la propia acción del centro, sea como una constatación de este contraste o bien para generar una posición defensiva frente a los peligros del centro. Estas visiones van articulándose, constituyéndose así la idea de una cierta hermandad sobre la base de las luchas pan-africanistas, anti-colonialistas y antimperialistas que permiten a pueblos muy distantes y diferentes concebirse hermanados en una tarea común, de defensa de ciertos intereses y principios, por sobre diferencias nacionales, idiomáticas, étnicas o religiosas, que hasta el momento habían configurado identidades diferentes entre sí. En esta nueva manera de concebir las cosas, “ser oprimidos por un mismo poder”, fue lo que permitió concebirse como hermanados en una lucha de liberación.

Si puede hablarse de algún progreso en el desarrollo de la conciencia periférica es en el avance hacia la comprensión de la condición periférica como algo compartido por el conjunto de todos los pueblos que no pertenecen al centro, avanzando

precisamente hacia una noción del tercero excluido: o se es centro o se es periferia. En este sentido, es muy expresiva la ampliación en la concepción de Rusia que hacen los eurasitas de una Rusia variada, multi-étnica y multi-cultural y en casi todo diversa del centro, como la ampliación que hace en América Latina la mestizofilia, en indigenismo y el negrismo, como una región mestiza y de “raza cósmica”, como lo hace José Vasconcelos.

4.5. Historia: Desde que se concibe un centro y una periferia global.

Un nuevo conjunto de expresiones, y que representa un salto cualitativo, es el que se manifiesta cuando aparece la noción de tercero excluido: se es centro o periferia. Ello se realiza en la medida que se concibe al centro como el explotador y, por tanto, el generador de la condición periférica, en la cual se encuentran todos los pueblos hacia los que éste alarga sus manos.

Puede decirse que se ha producido un cambio entre la noción de diferencia y la noción de periferia. Fue durante el siglo XX que se produjo la consolidación de una conciencia de la necesidad de pensar la diferencia, que se realizó como un pensarse como periferia. En esta línea fueron importantes las grandes reuniones que permitieron, al menos parcialmente, conocerse y reconocerse a las intelectualidades de diversas partes de la periferia.

En lo que viene a continuación, se avanza sobre algunos núcleos de pensamiento que han sido claves en la constitución de esta conciencia de periferia propiamente tal, que en ningún caso deben concebirse como una progresión hacia la verdad y ni siquiera hacia la correcta comprensión de la dimensión periférica.

a. Una primera expresión de esto, fue la teoría del imperialismo, en su forma específicamente leninista o en otras. Se trata de una noción clave y de que se derivaron numerosas versiones, no todas ortodoxas, aunque todas signadas por el hecho diferenciador básico, que consistía en que la labor del centro generaba y mantenía la condición periférica. Estas posiciones ponían énfasis en elementos económico-políticos mucho más que culturales y los afirmaban en análisis históricos. La teoría del imperialismo fue clave porque concebía todo el resto del mundo (o casi), como conjunto diferente del centro. Fue la primera noción que permitió pensar una similitud económica al margen de toda otra condición e imaginar simultáneamente una acción común y, mejor todavía, concertada, por parte de las periferias. Nociones elaboradas

principalmente durante los años de la Primera Guerra Mundial, como que los capitalistas se han repartido el mundo, que el capitalismo se manifiesta en un puñado de países particularmente ricos y poderosos que saquean a todo el mundo (1972 b: 16), que “la mayoría de las llamadas grandes potencias hace ya largo tiempo que explotan y esclavizan a muchas naciones pequeñas y débiles. Y la guerra imperialista es precisamente una guerra por el reparto y la redistribución de esta clase de botín” (1972a: 10), son las que permiten concebir esta división global, que divide al mundo completo entre unos pocos explotadores clases-países y otros muchos clases-países explotados.

La reunión de la Liga Antimperialista en 1927 fue un acontecimiento relevante para constituir una red intelectual y política casi global, inspirada en estas nociones. Se logró concitar en Bruselas una reunión de personalidades de la mayor importancia. Entre otras participaron Soong Qing-ling, la viuda de Sun Yat-sen, Lamine Senghor, Mohamed Hatta y Sen Katayama, Jawaharlal Nehru, V. R. Haya de la Torre y Julio Antonio Mella. Mohandas Gandhi fue invitado, aunque no asistió.

En América Latina-Caribe, sobre la base de principios eidéticos provenientes del arielismo anti-usamericano, de la teosofía, del antimperialismo y del nacionalismo proto-tercermundista, durante los años 1920s maduró una visión de la región, de su situación y papel en el espacio mundial, elaborada entre otras personas por J. Vasconcelos, M. Ugarte, Gabriela Mistral, V. Haya, J. C. Mariátegui, y expresada a través de un conjunto de publicaciones, entre las cuales el *Repertorio Americano* fue la más importante. En ese marco, se discutió acerca del papel del capitalismo, de la expansión europea como cuestión mundial, del enfrentamiento entre la raza blanca y las otras (las cobrizas), de la guerra mundial como guerra entre los imperialismos por disputarse el mundo. Se propuso, como lo sintetizó el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) una acción concertada contra el imperialismo yanqui, por la unidad política de la América Latina, por la nacionalización de tierras e industrias, por la internacionalización del Canal de Panamá y por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidos del mundo (Haya de la Torre 1990: 22-3).

Este contraste en América Latina-Caribe, Asia y África se marcó en la acentuación de la otredad no sólo económica sino en la reivindicación de la otredad étnico-cultural: lo no-blanco, en fórmulas como mestizo, indio, afro, oriental. Indigenismo,

panafricanismo, negritud, pan-asiatismo, orientalismo, son formas de expresar la reivindicación de los otros del mundo (Kodera Kenkichi, J. Vasconcelos, Gabriela Mistral, Leopold Senghor, Marcus Garvey, Aime Cesaire).

b. Una segunda versión fue la de centro/periferia de la CEPAL. Las ideas de R. Prebisch-CEPAL desde 1949, fueron parte de una conceptualización que, desde una perspectiva latinoamericana y no-marxista (aunque con vagas inspiraciones), contribuyó a imaginar un mundo dividido en dos partes y donde cierta solidaridad entre los subdesarrollados era importante para superar esta situación.

La condición periférica fue considerada como una relación de inferioridad-marginalidad-subordinación respecto a un centro que beneficiaba y mantenía el deterioro en los términos del intercambio, la distribución heterogénea de la ciencia y la tecnología, el manejo financiero de la economía mundial y por tanto la relación centro / periferia y con ésta el subdesarrollo.

Estas nociones con un criterio científico básico, el deterioro de los términos del intercambio, y casi sin “filosofías” ni “ideologías”, permitieron dialogar a agentes que, de este modo, ponían entre paréntesis racialismos, socialismos, telurismos, críticas a la religión y otros principios que descalificaban y excluían a muchos de los mismos socios potenciales.

c. Otra expresión fue el tercermundismo, tendencia que constituyó sobre la base de herencias intelectuales muy variadas y con poca conexión entre sí, aunque todas anti-occidentales: panafricanismo, pan-asiatismo, pan-arabismo, eurasismo y el antimperialismo. Se trató de la unidad en la política mundial de todos los “diferentes”, segregados, vencidos, explotados y despreciados. En éste coexisten identitarismos, nacionalismo, telurismos, racialismos (e incluso racismos) muchas veces excluyentes y que han conseguido sólo articularse sobre la base de la concepción que considera al centro como principal responsable de sus males.

La reunión de la Liga Anti-imperialista de 1927 tuvo proyecciones, siendo una de éstas la reunión de Bandung, en 1955. Luego de Bandung¹⁰⁵, se avanzó en la constitución del grupo de los No-

¹⁰⁵ **El grupo impulsor de Bandung** El grupo impulsor estuvo constituido por Nehru de la India, Sukarno de Indonesia y Tito de Yugoslavia, Nasser de

Alineados, uno de cuyos motivos clave, y el que daba origen al nombre, consistía en no verse envueltos en la Guerra Fría. El grupo se organizó sobre la base de los 5 principios de Nehru, que éste había formulado previamente para las relaciones entre India y China: mutuo respeto por la integridad territorial y la soberanía, no agresión, no interferencia de los asuntos domésticos, igualdad y beneficio mutuo y, coexistencia pacífica. La formulación básica, sobre la base de los 5 principios de Nehru es muy pragmática, pero no alcanza para constituir el pensamiento tercermundista propiamente tal.

Ahmed Sukarno sostuvo en su discurso de 1955 en Bandung: En términos políticos ¿cuál es el más alto código de moralidad? Es la subordinación de todo al bienestar de la humanidad. Estamos unidos por el repudio común del colonialismo, del racismo y estamos unidos por la determinación de preservar y estabilizar la paz en el mundo. Frecuentemente decimos “el colonialismo ha muerto” pero el colonialismo todavía no ha muerto. De hecho, importantes áreas de Asia y África permanecen sometidas, presenta nuevos ropajes, en la forma del control económico e intelectual. Se preguntaba ¿Qué podemos hacer? Para responderse, podemos hacer mucho, podemos inyectar la voz de la razón en los asuntos mundiales, podemos movilizar todo lo espiritual, todo lo moral, toda la potencia de Asia y África en el sentido de la paz (1955).

El “núcleo duro” del tercermundismo fue muy reducido en tanto que sus agregados fueron amplísimos. De hecho, la primera constitución propiamente tal poseía un fuerte componente antimperialista, fundamentalmente de raigambre leninista, pero convergen allí también componentes nacionalistas, de variado pelaje: indio, indonesio, west-africano, árabe-baazista, y socialistas, aunque todavía más heterodoxos: nasserismo, panafricanismo de tercera y cuarta generaciones, titoismo, maoísmo. Contribuyeron a éste Nehru, Chu En-lai, Nkrumah, Nasser, Sukarno desde la Conferencia de Bandung; hacia los 1960s, Ho Chi-min, Fanon desde el Frente de Liberación de Argelia, Prebisch desde la UNCTAD, Leopold Senghor, Celso Furtado y Fidel Castro.

Egipto y Nkrumah de Ghana. Las primeras reuniones de los No-Alineados fueron: Belgrado 1961, El Cairo 1964, Lusaka 1970 y, Argel 1973.

d. Una cuarta expresión fue la teoría del neocolonialismo. Las anteriores versiones se enriquecieron, a comienzos de los 1960s, con las nociones de neocolonialismo. Tomando elementos de Marx, Lenin y Owen Lattimore, Nkrumah argumentó que el neocolonialismo representaba al imperialismo en su etapa final. El neocolonialismo es la peor forma de imperialismo: para quienes lo practican significa poder sin responsabilidad y para quienes lo sufren explotación sin desagravio (1966: 3-5). Esta constatación, junto a las que había realizado Mamadou Dia y Frantz Fanon algo antes, constituyó una de las primeras críticas o autocríticas ante la nueva situación africana de la post-independencia.

Pensaba Nkrumah que era necesario completar la independencia y generar la integración continental, como prerequisites para el desarrollo económico. Echando mano de la teoría del imperialismo, Nkrumah apuntaba a entender la diferencia entre países sólo “formalmente” independientes, aunque atrapados en la red de la dependencia financiera y diplomática, y países verdaderamente independientes (1965: 232-233). La esencia del neocolonialismo es que el Estado que le está sujeto es, en teoría, independiente y tiene todas las galas externas de la sociedad internacional, pero normalmente se trata de pequeños estados balcanizados por el imperialismo e incapaces de hacerle frente. Si África estuviera unida, ningún gran bloque de poder intentaría sojuzgarla (1966, 3-4). Por no haber hecho algo así, los países latinoamericanos han sufrido desastrosas consecuencias entre comienzos del siglo XIX y la actualidad (1965: 250). Ello debe servir de lección a los africanos.

e. Una quinta expresión fue la que se manifestó en la fundación de la UNCTAD, en 1964, y con las ideas del deterioro en los términos del intercambio, la distribución heterogénea de la ciencia y la tecnología, la noción centro / periferia y el “sindicalismo” de los subdesarrollados, tendiente a un NOEI. Allí se produjo la convergencia de las ideas de la CEPAL con el tercermundismo de Bandung y con las formulaciones respecto del anti-neocolonialismo.

La UNCTAD¹⁰⁶ fue creada a instancias de la CEPAL y Prebisch, quien fue su primer Secretario General. Las ideas de

¹⁰⁶La UNCTAD es un foro Según declaraba la página oficial, la UNCTAD fue creada en 1964, y es el órgano central de las Naciones Unidas para el estudio integrado del comercio, el desarrollo y las cuestiones conexas en las esferas de

Prebisch tuvieron gran influencia en las estrategias y políticas de desarrollo económico y social en los países en desarrollo. Entre sus innumerables logros, cabe destacar el haber llamado la atención de la comunidad internacional a favor a un significativo cambio de actitudes en cuanto a las relaciones de los países desarrollados con las naciones en desarrollo, así como las modificaciones sustanciales en los esquemas tradicionales de la división internacional del trabajo. Desde la UNCTAD, Prebisch impulsó un proceso de negociaciones comerciales entre los países ricos y pobres y estimuló la evolución de nuevos enfoques de la diplomacia multilateral para el desarrollo (Love 2001, 5)¹⁰⁷.

En su conocido “Cinco etapas de mi pensamiento sobre el desarrollo”, Prebisch destaca que la cuarta etapa, relacionada con su trabajo en la UNCTAD, “se orientó hacia los problemas de la cooperación internacional. A pesar de las grandes diferencias que separaban a los países de la periferia mundial había muchos denominadores comunes. Aquí se inició en diálogo Norte-Sur. Uno de los argumentos principales de los países desarrollados era que los países en desarrollo debían tomar medidas adecuadas” (1987, 21). De esto modo, Prebisch estableció una tríada de opuestos: centro/periferia, Norte/Sur, países desarrollados / países en desarrollo. Esta tríada de conceptos fue clave para entender la economía mundial, en el marco del pensamiento que inspiró la UNCTAD¹⁰⁸.

f. Una sexta versión fue la del Foro Tercer Mundo, grupo cuyo objetivo consistió en elaborar un pensamiento específico para el Tercer Mundo. Si la UNCTAD se había constituido como un foro inter-gubernamental, con todas las potencialidades y las

las finanzas, la tecnología, las inversiones y el desarrollo sostenible. La UNCTAD es un foro de deliberaciones intergubernamentales que apunta a la creación de consensos en temas prioritarios para los países en desarrollo www.unctad.org, acceso en 2009.

¹⁰⁷**Militancia Tercermundista de Prebisch** Señala Joseph Love que Prebisch se transformó en un predicador itinerante del evangelio de la UNCTAD en África, Asia y América latina. Entre 1964 y 1969 recorrió 600. 000 millas hablando y reuniendo jefes de estado y ministros. Por la fuerza de sus ideas y de su personalidad, Prebisch consolidó y expandió el Grupo de los 77, como voz efectiva respecto del comercio y el desarrollo (Love 2001, 8-9).

¹⁰⁸**Salvador Allende en la UNCTAD** Salvador Allende, en su discurso inaugural a la UNCTAD III en Santiago de Chile, en 1972, si así puede decirse, complementó la tríada de Prebisch agregando: “nosotros”, “Tercer Mundo”, “pueblos pobres”, “naciones atrasadas” y, en oposición: “dominación imperialista”, “pueblos ricos” (Allende1972).

limitaciones que ello podía entrañar, se creó también el Foro como una instancia de la sociedad civil intelectual, uno de cuyos méritos fue ser la primera reunión independiente de los organismos estatales que convoca a una importante intelectualidad de tres continentes África, América Latina y Asia. Se dieron cita allí, entre otras personas Samir Amin y M. ul Haq, J. Bagwhati, F. H. Cardoso, O. Sunkel, E. Iglesias, Nurul Islám, J. Rweyemamu, contribuyendo a potenciar la existencia de asociaciones de científicos económico-sociales en Asia y África.

El Foro se imaginó como un *think-tank* del mundo sub-desarrollado generando un diálogo acerca de las necesidades eidéticas del Tercer Mundo. Se planteó que el mundo había cambiado, como podía advertirse por el agotamiento del orden internacional, la irrupción de los estados descolonizados y el deterioro de los términos del intercambio, las desigualdades y el endeudamiento progresivo, el peligro de las empresas multinacionales sea por su acción política y/o por la introducción de tecnologías que generan nuevas dependencias. En relación a esto debía pensarse en un Nuevo Orden Económico Internacional, que contemplara la existencia de modelos propios de desarrollo de los sub-desarrollados, que deben revertirse sobre sus niveles de protagonismo, así como en el logro de mayor unidad e integración.

Este grupo de científicos económico-sociales se auto-concibió destinado a resolver asuntos como que el Tercer Mundo de hecho, se alimenta de concepciones del desarrollo elaboradas en el exterior y por tanto inadecuadas (Declaración de Santiago), siendo que las ideas e ideologías para el Tercer Mundo deben venir desde dentro (Padma Desai 1973: 63); debido a que para generar este cambio se hace necesario generar investigación que sea tanto relevante como pertinente (Declaración de Santiago). En otras palabras, deben establecerse instituciones de autosuficiencia intelectual (Comunicado de Karachi). Para avanzar en este proceso de autosuficiencia intelectual, los científicos económico-sociales del Tercer Mundo deben tener una plataforma donde encontrarse para intercambiar ideas (Declaración de Santiago); Los intelectuales del Tercer Mundo deben organizarse en vistas a crear un ambiente propicio para un orden nacional e internacional equitativo (Comunicado de Karachi). Todo lo que se sintetiza en la necesidad de librar una revolución intelectual permanente, para superar la dependencia del Tercer Mundo e introducir cambios profundos en el orden interno y externo que los países en desarrollo encaran actualmente.

Los “Estatutos” del Foro declaraban: “Nosotros, los expertos en ciencias sociales y otros intelectuales del Tercer Mundo deseosos de hacer un aporte más constructivo y significativo a los pueblos de nuestros países, estamos convencidos de que por ahora la mejor forma de lograrlo es mediante la fundación, organización y respaldo de un “Foro del Tercer Mundo” (Constitución 1975: 1). Las funciones principales serán: proporcionar una plataforma para el intercambio de puntos de vista; proporcionar apoyo intelectual a los países del Tercer Mundo; estimular y organizar investigaciones cooperación entre los países en desarrollo y; exponer opiniones sobre cuestiones inter-nacionales que afectan al Tercer Mundo (Estatutos 1975: 1-2).

g. Una séptima versión es la elaborada por la Comisión Sur-Sur. Puede señalarse todavía otro aporte que es la conceptualización elaborada en el seno de numerosos organismos internacionales y comisiones, sintetizada por Julius Nyerere y un amplio equipo de coordinación y discusión, en torno a la noción Sur-Sur y al diálogo Norte-Sur, ya en los 1980s. La expresión Norte/Sur vino a complementar, aunque principalmente a formular de otra manera expresiones como desarrollo/subdesarrollo, centro/periferia o incluso capitalismo-imperialista/explotados. En este esquema, el Sur apareció como el mundo de los subdesarrollados, los de abajo en la economía, los subalternos de la historia.

En buena medida, heredera de los planteamientos elaborados al interior de la UNCTAD y del FTM, la Comisión del Sur fue establecida en 1987, siendo constituida por importantes personalidades del Sur¹⁰⁹, con distintas formaciones y pertenencias eidéticas. Ésta funcionó como un órgano independiente, y sus miembros participaron en ella a título

¹⁰⁹**Comisión Sur-Sur** Presidente: Julius NYERERE (Tanzania); **Secretario General**: Manmohan SINGH (India); Miembros: Ismail ABDALLA (Egipto); Abdlatif AL-HAMAD (Kuwait); Evaristo ARNS (Brasil); Solita COLLASMONSOD (Filipinas); Eneas COMICHE (Mozambique); Gamani COREA (Sri Lanka); Aboubakar DIABY-OUATTARA (Côte-d'Ivoire); Aldo FERRER (Argentina); Celso FURTADO (Brasil); Devaki JAIN (India); Simba MAKONI (Zimbabwe); Michael MANLEY (Jamaica); Jorge NAVARETTE (México); Pius OKIGBO (Nigeria); Agustín PAPIC (Yugoslavia); Carlos Andrés PEREZ (Venezuela); Jiadong QIAN (China); Shridath RAMPHAL (Guyana); Carlos Rafael RODRIGUEZ (Cuba); Abdus SALAM (Pakistán); Marie-Angélique SAVANE (Senegal); Tan Sri SHAFIE (Malasia); Tupuola TUPUA TAMASESE (Samoa); Nitisastro WIDJOJO (Indonesia); Layachi YAKER (Argelia) www.southcentre.org/index.php?...id...

personal. Fue establecida por un período de tres años y su labor financiada mediante las contribuciones de los países en desarrollo¹¹⁰.

Durante sus tres años de funcionamiento, la Comisión publicó distintas declaraciones sobre dos cuestiones urgentes: la deuda externa y la Ronda Uruguay de negociaciones comerciales. En agosto de 1990 difundió su informe "Desafío para el Sur", en el que se presentaron tanto los resultados de su labor, como algunas recomendaciones. En el informe, la Comisión evaluó los logros y desaciertos del Sur en el ámbito del desarrollo y sugirió líneas de acción.

En este informe se argumentaba en favor de estrategias de desarrollo-autosuficiente y centradas en las personas. Señaló también la manera en que los países en desarrollo podrían adquirir mayor fuerza -y poder de negociación- mediante una cooperación mutua. Describió cómo los acuerdos mundiales en materia de comercio, finanzas y tecnología perjudican al Sur e insta a los países del Sur a actuar de forma solidaria en el contexto de las negociaciones Norte / Sur. Sostiene asimismo que la creciente interdependencia mundial redundaría en beneficio de todos los pueblos y que los países en desarrollo tienen más probabilidades de salir de la pobreza y lograr un desarrollo sostenible. Esto dio todavía un paso en la Precursora del Centro del Sur y el Centro del Sur. En ese marco, se creó el "Centro-Sur" que fue mandatado para investigar y analizar los problemas y temas de interés comunes a los países en desarrollo; y promover la cooperación, los vínculos y la solidaridad entre los países y pueblos del Sur; mantenerse "intelectualmente autónomo" y actuar como el "think-tank" y la "red" del Sur; ofrecer un análisis

¹¹⁰**Robert Mugabe y la necesidad de un Think Tank para el Sur** "Es responsabilidad del Sur, expresó Mugabe, financiar este Centro, y una de las pruebas de la seriedad y el compromiso que tomemos con el Centro Sur será hasta dónde se logre hacer del mismo un organismo financieramente sustentable". "Debemos demostrar nuestro apoyo a los objetivos que nos hemos fijado. Si todos nosotros en el Sur diéramos por lo menos un poco a esta buena causa (...) habremos hecho una gran inversión y también demostrado nuestro compromiso con la causa". "Los países del Sur deberían seguir el ejemplo de los países industrializados que, a pesar de los muchos mecanismos de apoyo todavía emplean más de 2.000 personas en la OCDE, alojada en París, para investigar y analizar temas que son de interés común, y ayudar en la coordinación de la plataforma de negociación del Norte con el Sur. Los países del Sur, que están en una posición mucho más débil y necesitan un mecanismo de apoyo más poderoso" (Centro Sur 1995).

político puntual y desarrollar los puntos de vista del Sur en los temas más trascendentes. (Centro Sur, 1995). Éste fue creado con objetivos como promover la cooperación Sur-Sur, coordinar la participación de los países del Sur en foros internacionales, contribuir a la convergencia entre los países del Sur, contribuir al mejor entendimiento y a la colaboración entre en Sur y el Norte (ver www.southcentre.org/index.php?option=com...id)

4.6. Se ha intentado mostrar la constitución de la conciencia periférica. Para ello se ha mostrado una proto-conciencia con tres expresiones y una conciencia propiamente tal, con siete expresiones. Esto se ha hecho prioritariamente desde la óptica del pensamiento latinoamericano, aunque apuntando a establecer numerosas conexiones con otras regiones. Hay quienes se han planteado explícitamente la necesidad de pensar las periferias, y que de forma programada han apuntado a constituir esa conciencia, aunque han sido los menos. La constitución de una reflexión acerca del conocimiento en diversos sentidos (como pensar la periferia, como recuperar el pensamiento periférico, como asumir y articular, como entender los paralelismos y similitudes, como pensar mejor todo esto, cuáles son las formulas correctas, y las incorrectas) son algunos de los asuntos que reúnen a autores muy diversos, que no se concibieron como conjunto y muchos ni siquiera se conocieron y que por cierto no concibieron su quehacer de modo articulado o como un proyecto conjunto.

Contribuciones intelectuales de muy diversas procedencias convergen en una conciencia de la diferencia y, luego, de formar parte de una gran periferia mundial, aunque sea evidente que no todas las contribuciones concuerdan en el sentido de la diferencia ni de la condición periférica.

La “conciencia de la diferencia” asociada a una “condición periférica” se asienta en nociones ancestrales que distinguían a los diversos imperios o regiones del mundo conocido para cada sociedad. Algunos intelectuales pertenecientes a grandes imperios periféricos, como el ruso o el otomano, asumen esta “diferencia” con mayor facilidad que aquellos que pertenecen a estados independientes como los latinoamericanos. La pertenencia a imperios hace más fácil ver la diferencia como, a la vez, la pertenencia a imperios multi-étnicos y multiculturales permite tomar conciencia de cierta similitud periférica entre pueblos distantes y distintos del centro europeo-occidental. Durante el siglo XVIII hubo capacidad, desde la proto-periferia, de ver a

Europa, aunque no se lograba conceptualizar la no-Europa. Por ejemplo, la intelectualidad rusa o la otomana, que se percibió como claramente no-europea, no se concibió asociada a africanos, indios u orientales. Antes de siglo XIX, son muy escasas las personas capaces de concebir, desde la periferia, un ámbito que trascienda al de su propio pueblo, es decir, ver conjuntos de pueblos más allá de fronteras, cordilleras y océanos. En el siglo XIX aparecen tímidamente algunas ideas relativas a esto como las de Jomiakhov.

Ahora bien, a diferencia de la conciencia hegeliana que va realizando un progreso asuntivo en el cual cada momento dialéctico representa una superación del anterior, en este caso simplemente estamos mostrando casos que se encuentran en un mismo nivel y que representan expresiones distintas del sentimiento de ser-estar en la periferia. Si incorporan algunos elementos de expresiones anteriores y excluyen otros, no se formula como una progresión dialéctica

Ahora bien, el proceso de constitución de la “conciencia periférica” no debe revestirse de un heroísmo que no posee, no es algo reivindicable como un proceso heroico, pues se construye sobre todo como la conciencia de una carencia. Pero en el proceso de constitución hay, sin embargo, algún heroísmo y éste consiste en que la intelectualidad de estas regiones aprende a pensar de manera global, y ello no es algo menor. Pensar globalmente es *conditio sine qua non* para algunos tipos de éxito en la época moderna, aunque no lo haya sido en épocas anteriores. Teniendo la economía, las comunicaciones, el conocimiento y lo político, en varias dimensiones, un carácter global, es imposible tener éxito sin la capacidad de pensar globalmente. Obviamente la inserción en el espacio mundial no puede imaginarse sin esa capacidad de pensar globalmente. Esta capacidad es apenas una condición necesaria, aunque en ningún caso suficiente.

5. Evolución o caracterización de la disyuntiva ser-como-el-centro versus ser-nosotros-mismos en épocas y regiones

¿Puede afirmarse que haya una evolución del pensamiento periférico? Al menos, en algunos sentidos sí. Por ejemplo, podría hablarse de gestación, constitución, maduración y decadencia, como también puede hablarse de trazos predominantes o énfasis en ciertas épocas o ámbitos geo-culturales: por ejemplo, el pensamiento sud-sahariano ha sido eminentemente identitario, mucho más que el latinoamericano.

En lo que viene se intenta clasificar y sintetizar los diversos momentos por los que pasó la disyuntiva periférica, exponiendo cuales fueron los momentos de tensión/diálogo, siguiendo más la lógica de los discursos que las situaciones históricas propiamente tales.

5.1. Un primer momento, proto centralitario, comenzó a formular-se sobre la base de recomendaciones acerca de la apertura hacia los conocimientos que venían desde el centro, pues se presumía que captando los elementos que habían generado su poder se podría obtener otro tanto. Desde inicios del siglo XVIII, aunque también en el XIX, se fueron esbozando propuestas en este sentido en lugares como Nagasaki, Moscú, Estambul o Madrid, entre otros.

En los primeros capítulos, se ha hecho mención de escuelas de pensamiento como la Kangaku o de las cosas del norte, de Corea, que postulaba un conocimiento de lo chino, concebido principalmente como la asunción de la tradición confuciana. En Japón, apareció también la escuela de pensamiento que promovía del conocimiento de lo extranjero o Rangaku, entendido como lo occidental, el conocimiento del cual los comerciantes extranjeros en Nagasaki eran la fuente principal. Algo parecido ocurría con el indio Ram M. Roy cuando éste destacaba que los extranjeros occidentales eran más inteligentes y más estables que sus compatriotas, por lo que se inclinó en su favor, señalando que el gobierno por parte de tales extranjeros debería conducir más rápida y seguramente hacia el bienestar de los habitantes nativos. Pues, si de lo que se trataba era de mejorar la condición, era preferible ser guiados por un pueblo más civilizado. En el límite entre el primer y el segundo momento se encuentra el ruso Feofan Prokopovich, quien realizó una exaltación de Pedro sobre la base de elementos ilustrados y proto-centralitarios: Rusia se encontraba muerta y Pedro la ha resucitado, transformándola en un gran poder: se han creado ejércitos, se han recuperado territorios, se han mejorado las embarcaciones, se han introducido industrias, buenas maneras y atuendos, se ha luchado contra la superstición, se ha premiado el mérito y creado instituciones.

5.2. Un primer momento identitario o quizás sólo proto-identitario (y los postulados identitarios son más bien reactivos frente a los centralitarios) **consistió en postular la necesidad de cerrarse frente a lo que venía desde fuera.**

Durante el siglo XVIII, fue este el caso del japonés Aizawa Yasushi quien pensaba que los misioneros cristianos fácilmente llegarían a convertir a las masas y destruir la esencia, como tierra de los dioses. Esta misma reacción de un proto-identitarismo japonés respecto de China, se estaba manifestando en la insistencia respecto a la necesidad del “conocimiento de lo nacional”, posición que acentuaba la necesidad de un tipo de conocimiento propio, en reacción al que venía desde fuera, afirmando la superioridad de Japón y de la cultura japonesa. Noorinaga reaccionó contra quienes sentían admiración por el pensamiento chino, reivindicando la necesidad de desarrollar el genio nativo. Fue también el caso de Atsutane Hirata (Gordon 2003, 43-44).

5.3. Un segundo momento centralitario consistió en abrirse a conocer lo que venía del centro específicamente para tomar algunas de sus técnicas y armamentos. En este momento no se asumió que las invenciones europeas dependían de un sistema cultural que las trascendía siendo consideradas simplemente cosas útiles que podían ser tomadas al margen del contexto que las había producido, lo que permitía hacerlas coexistir con las dimensiones más conservadoras de las culturas ancestrales.

Ya en el mismo XVIII, I. Muteferrika se había formulado explícitamente la necesidad de acoger aquellos elementos que estaban permitiendo a los cristianos poner en jaque a los otomanos. Muteferrika se inspiró para esto en la figura de Pedro el Grande a quien definió como un “inteligente e informado gobernante” en el cual debían inspirarse los otomanos. Pedro, por su parte había realizado un inmenso proceso de occidentalización que iba desde la navegación al vestuario, desde la arquitectura a la organización de las fuerzas armadas, desde el urbanismo a la educación, aunque no existió en Rusia una reflexión suficientemente elaborada respecto al sentido de estos cambios.

5.4. Un segundo momento identitario (Anti-Muteferrika) se realizó en una formulación identitaria conservadora que apuntaba a conservar la propia espiritualidad amenazada por las importaciones técnicas, que se sospechaba asociadas a una trayectoria cultural diversa y más “racional”. Ante esta amenaza se proponía conservar la superioridad de la propia cultura y la espiritualidad, que permitiera realizar una vida más perfecta, equilibrada, humanista. Esta intelectualidad identitaria entendió antes que la centralitaria que la importación de ciertos bienes

tecnológicos del centro no podría hacerse sin cambiar algunas dimensiones culturales propias. En otras palabras, no se traían sólo cosas, sino que estas comprendían cambios de organización y de actitud, entre otros.

5.5. Un tercer momento centralitario consistió en asumir el conjunto de las ciencias y tecnologías del centro, incorporando mucho de su sistema constitucional y educativo, no puramente como elementos utilitarios que era posible tomar sin compromiso, sino que presumiendo cierta profundidad de la civilización occidental moderna como aquello que había permitido el florecimiento de las invenciones y del poder. El egipcio al-Tahtawi asumía que el bienestar humano consistía en la creación de civilización, que el secreto de la fuerza y la grandeza europea residía en el cultivo de las ciencias racionales y que, en consecuencia, los musulmanes podían entrar en la corriente principal de la civilización moderna adoptando las ciencias europeas y sus frutos (Hourani 2005, 101). Bankimchandra, por su parte, defendía el derecho a la imitación, pues “no puede aprenderse sino por imitación. Tal como los niños aprenden a hablar imitando el habla de los adultos, así hacen los pueblos incivilizados y no educados, aprenden los modos de los civilizados y educados” (citado por Chatterjee 1986, 77).

5.6. Un tercer momento identitario consistió en sostener que no era cuestión de importar leyes o sistemas educativos, sino que unas y otros debían ser acordes con la cultura y realidad de lo propio. No sólo esto, se insistió igualmente en las costumbres cotidianas y más allá en las maneras de llevar el cuerpo.

Rajnarayan Bose en 1874 en su intervención “Entonces y ahora” criticó las nuevas generaciones de bengalíes educados, con su inclinación por las maneras de ser inglesas, que, según Partha Chatterjee, fue apenas una de las manifestaciones, entre los múltiples ataques que se refirieron a la occidentalización (Chatterjee 1986, 76). Por su parte, el cubano José Martí aludía a que la pechada del llanero no se detenía con un decreto copiado de Hamilton y que por ello la universidad a-la-europea (en que se enseña el derecho y la historia extranjeros) debía ser suplantada por una universidad a-la-americana donde se estudiara la realidad americana como condición de posibilidad de una política adecuada a nuestras necesidades (1977, 32-33). El indonesio E. F. E. Douwes-Dekker argumentaba en 1913, que la educación apuntaba a que se

conociera hasta el detalle acerca de algunos hechos curiosos de la historia del centro, aunque sobre la patria no conocemos nada o muy poco y que sería muy necesario conocer su historia y su cultura (citado en Penders 1977, 228).

5.7. Un cuarto momento centralitario consistió en asumir todo lo que provenía del centro, pues la única cultura “civilizada” era la del centro, la occidental moderna.

En Rusia, hacia 1830, P. Chaadaev condenaba el aislamiento respecto de Occidente, lamentando la dimensión asiática de Rusia que debería ser suplantada, si no se quería ser barrido de la historia, por lo occidental. La instauración de lo occidental debería continuarse siguiendo lo que había ocurrido con la expulsión de los tártaros, que identificaba con la victoria en USA sobre los indígenas y en España sobre los moros. En ese sentido civilizarse era, para él, tanto europeizarse como “des-asiatizarse”. Por su parte, V. Belinsky afirmaba, en esos mismos años, que la historia de Europa revelaba muchas de esas sublimes realizaciones y era vana pretensión nacionalista creer que Rusia tenga algo que ofrecer al lado de aquello. Pensaba que los eslavófilos ponían en la balanza elementos notoriamente inferiores a lo que ofrecía Europa. De ese modo, la tarea era para Rusia llegar a ser cabalmente europea. En América Latina, hacia 1845, Domingo Faustino Sarmiento ponía énfasis en elementos muy parecidos a estos rusos. Presentaba una lucha de civilizaciones, donde se pronunciaba por el triunfo de lo europeo, moderno y urbano por sobre lo americano, indígena-gaucha, medieval-antiguo, y rural. Muy parecido fue el planteamiento de Tokutomi, hacia 1900, para quien la única elección posible para Japón, si quería ser exitoso en la modernización, era rechazar el propio pasado japonés completamente y perseguir tanto los aspectos materiales como espirituales de la civilización occidental (Varley 1980, 174). En el mismo tenor, el egipcio Salamah Musa, hacia 1910, señalaba que la civilización era el resultado de una cultura previa: Europa fue capaz de industrializarse sólo después de 3 siglos de acumulación de conocimiento técnico y que debía tenerse en cuenta esto seriamente, pues no era asunto de tomar únicamente algunos elementos superficiales sin asumir los movimientos culturales que les servían de base (Egger 1986, 128). Hacia 1920 el chino Chen Duxiu argumentaba: El pensamiento chino lleva mil años de retraso con respecto al pensamiento occidental. Si persistimos en soñar con nuestras dinastías pasadas, nuestro pueblo quedará

fuera del siglo XX y será reducido a vivir como los esclavos y las bestias. Preferiría ver la ruina de nuestra 'quintaesencia nacional' antes que la extinción definitiva de nuestra raza, por culpa de su incapacidad para sobrevivir" (Citado por Bianco 2000, 62). En una línea muy similar el socialista indonesio S. Sjahrir, durante los 1930s, afirmaba: Estoy dispuesto a aceptar incluso el capitalismo como un progreso en relación a las muy mentadas sabiduría y religión, que no nos hacen capaces de entender el hecho que estamos sumergidos hasta lo más profundo que el hombre puede llegar: estamos sumergidos hasta la esclavitud y hasta la subyugación permanente. El comunista indio Saumyendranath Tagore escribía, por esos mismos años: "Dudo que sea adecuado llamar esa civilización "occidental", debido a que es la única civilización que existe hoy día. Las otras civilizaciones han perdido su vitalidad interior".

5.8. Un cuarto momento identitario consistió en afirmar que lo que venía del centro era invasión y traición y una suerte de complot orquestado para generar la subordinación de las periferias

Decir que la educación occidentalizada que se había propuesto para los jóvenes africanos era inadecuada sería demasiado poco para Blyden. Precisaba que esta educación de criterios "copiones e imitadores" no sólo era incompatible, sino que destructiva del respeto a sí mismo del negro, pues se ha utilizado indiscriminadamente una literatura extranjera y no debe olvidarse que existe toda una producción que ha sido inventada para la degradación y proscripción del negro. Señalaba que la raza negra, o cualquier otra, no puede avanzar con los métodos de otra raza, sino con los propios (1887, 88-89) y que incluso determinadas cosas que han producido un gran avance en Europa pueden ser negativas para nosotros (1887, 91). De hecho, por tratar de avanzar con los métodos de otra raza frecuentemente luchamos contra nosotros mismos (1887, 107). La "primera deuda es ser ustedes mismos", asumir que son africanos y no europeos, para contribuir al completo desarrollo y bienestar de la humanidad (citado en Spitzer 1972, 110). Por la misma época en Japón, Sagiura Jugo se refería a que cada uno de los países del mundo que mantiene su honor tiene su propio y especial estilo, que tanto existe de modo espontáneo como debe cultivarse. Sobre esta base cuestionaba la educación que se estaba dando a la juventud, por la cual se intentaba modificar hasta las maneras corporales de modo que "todas las razas humanas se transformarían en razas occidentales"

(citado en Shively, 1971, 105-6). Otros radicalizaron esta crítica aludiendo a una suerte de esclavitud: K. Aksakov denunció la importación de la cultura europea hecha por Pedro, haciendo que Rusia abandonara su verdadera senda, y se esclavizara en la imitación a Occidente (Siljak, 2001). Unas décadas más tarde Mohandas Gandhi escribió: “¿Queremos primero copiar a las naciones occidentales y después, en un futuro nebuloso y distante, en medio de mucha agonía, volver atrás en nuestros pasos? ¿O queremos encontrar un camino original y así conquistar y consolidar nuestra libertad? El encanto superficial de Occidente puede ofuscarnos hoy y consideramos erróneamente como progreso la danza embriagante que nos domina día a día. Nos negamos a comprender que eso nos está llevando inevitablemente a la muerte” (Citado por Attenborough s/f 90-91).

5.9. Un quinto momento centralitario se constituyó sobre la base de la noción de “atraso”, aunque podría ser simplemente una subespecie del cuarto momento. La teoría del atraso se ha fundamentado grosso modo en dos paradigmas no completamente diferentes, el darwinismo social evolucionista y la teoría de la modernización, que en sucesivas oleadas y en versiones más o menos remozadas se han manifestado en el seno de las intelectualidades periféricas. El darwinismo social se manifestó en el positivismo latinoamericano hacia 1880-1900 y en el panasiatismo hacia 1900-1920, las teorías de la modernización en las ciencias económico-sociales de la India, América latina y África en los 1950s e, incluso, 1960s y han reaparecido en la China de los 1980s, donde se ha marcado un giro ideológico y cultural. Allí el Estado ha dejado de ser el horizonte de las actividades humanas, la modernización vuelve a ser el objetivo principal de la nación, y el concepto dominante en el nuevo discurso del Partido. La imagen de la modernidad es nuevamente encarnada por el mundo occidental. Los intelectuales chinos vuelven sobre las ideas y los valores de las Luces (de la Ilustración): desde este punto de vista, los años 1980s pueden ser vistos como el segundo período de las Luces en China (Zhang 2003, 125).

5.10. Un quinto momento identitario, o quizás también, una derivación del cuarto ha consistido en sostener que no hay atraso, sino que cada sociedad-cultura va desarrollando un proceso de acuerdo a un ritmo propio, donde no se trata simplemente de

atraso sino de otra temporalidad, una temporalidad desigual, que lleva otro ritmo y otro destino.

Cuando Alfonso Reyes en sus "Notas sobre la inteligencia americana" escribía "Llegada tarde al banquete de la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente", imaginaba que América iba intentando o repitiendo sin quererlo y de manera parcial etapas de la civilización europea pero aceptaba que había una historia propia y diferente, aunque no llegase a fundarla ni a desealarla. Sin embargo, Reyes que imaginó otro ritmo de hecho, no imaginó otro de derecho ni menos otro destino.

5.11. Ahora bien, es posible también clasificar la búsqueda de equilibrios: Existen intentos de conciliación entre identitarismo y centralitarismo de muy distintos pelajes: el más ramplón y simplista es el de quienes dicen que es necesario tomar del centro todo lo necesario y fortalecer todo lo positivo de la propia identidad, afirmación que o es de Perogrullo o demasiado sutil; quienes, por otra parte, han propuesto "comprar" selectivamente al centro algunos elementos que ellos valorizaban, señalando simultáneamente que era posible conservar la religión o la espiritualidad propia y tomar las técnicas occidentales, como el caso de Sakuma Shozan quien formuló el famoso lema: virtud, la oriental; técnica la occidental, que asumirían muchos pensadores posteriores a él (González-Valles 2000, 189); quienes postularon que su identidad o bien estaba en Occidente o era similar a Occidente por lo que apuntar a lo centralitario era completamente coherente, como el caso de A. Herzen, sosteniendo que los rusos para alejarse del espíritu asiático y ser similares a Occidente debían inspirarse en algunos elementos de su propia cultura, como era el caso del idioma que era indo-europeo; quienes querían potenciar la propia trayectoria pero pensaban que esto sería posible acudiendo a los medios o instrumentos o criterios elaborados por el centro, como lo que habría ocurrido con Vivekananda, según la interpretación de Romain Rolland, quien según cuenta recomendaba a los jóvenes que estudiaran la ciencia de Occidente, pues padecía a causa de la falta de espíritu, de precisión, de exactitud y de crítica científica en la historia de la India, a la cual oponía el ejemplo de Occidente. Quería que, inspirándose en sus métodos, una escuela nueva de historiadores indios se consagrara a resucitar el pasado de su país. Esa sería la verdadera educación

nacional, y así despertaría el verdadero espíritu de la nación (Rolland 1931, 32-3).

6. Los principales “motivos” del pensamiento periférico: otro intento de ir hacia los puntos de encuentro.

Se han realizado antes cuatro síntesis: redes, sensibilidad, conciencia y evolución de la disyuntiva periférica. Estas cuatro síntesis rematan en otra que apunta a poner en relieve los “motivos” claves de las intelectualidades periféricas, que constituyen un quinto espacio para los “puntos de encuentro”.

Se han denominado “motivos del pensamiento periférico” aquellas argumentaciones recurrentes que apuntan a defender, reivindicar, afirmar alguna dimensión de la realidad periférica, principalmente respecto de argumentaciones denigrantes provenientes desde el centro.

Aunque los motivos se entrecruzan y traslapan en su argumentación, pueden dividirse en 3 tipos y luego detallarse sentencias específicas: los que constituyen la base, que consisten en las más amplias reacciones contra las descalificaciones del centro: “somos tan humanos como los del centro”, “nuestra naturaleza no es degradada sino diferente”, “hemos hecho aportes decisivos al centro”, “nuestra cultura ancestral ha sido fuente de la cultura del centro”; los de corte identitario, que sintetizan su propuesta: “la cultura y particularmente la espiritualidad de nuestra región (no de toda la periferia) es superior a la del centro”; y los de corte centralitario, que sintetizan su propuesta: “debemos actuar civilizadamente, como el centro, para estar a su altura”.

6.1. El motivo de los motivos: Luchar contra el desprestigio, contra las calumnias, contra la versión equivocada e interesada y asociada a la dominación

Se ha hecho un tópico recurrente luego de la obra de Edward Said referirse a la visión “orientalista” que el centro ha elaborado respecto de una parte (o de todas) de la periferia y ello con el fin de implementar la dominación. Prácticamente todas las sociedades elaboran visiones estereotipadas de las otras que conocen y/o imaginan, incluso de algunas muy remotas. Las imágenes que poseía la intelectualidad china o japonesa sobre Europa, hasta el siglo XIX, son tanto o más descalificativas que las que poseen los europeos de los orientales. Las imágenes mitológicas de los europeos respecto a algunos pueblos americanos son equivalentes

a las que algunos indígenas de Indoamérica o africanos manejaban respecto de los invasores. Lo más importante para este efecto, sin embargo, no es la imagen que se tiene del otro y cuan negativa sea, sino el hecho que la nueva periferia, cuando la imagen viene desde el centro, la reciba como ofensiva y el nuevo centro, cuando viene desde la periferia, la asuma como simplemente proveniente de la ignorancia o incluso como fabula, pintoresca o divertida.

Por casi todas partes en el mundo periférico, los viajeros, conquistadores científicos y filósofos del centro, vieron seres inferiores: niños, afeminados, bárbaros, pueblos decadentes, retrasados, simiescos y esclavos por naturaleza. Libros como los de Cornelius de Paw quien en su *Investigaciones Filosóficas* destacaba la inferioridad o el atrofio de lo americano con respecto a lo europeo; artículos como los de Nicolás Masson Morvilliers: España ha aportado poco y nada a Europa; frases como las de Hegel: sólo algunas naciones-históricas son elegidas para el progreso del espíritu, las demás son condenadas a la mera existencia, al estancamiento, a la carencia de historia real; afirmaciones como las de Custine descalificando a Rusia, y mucho de la producción darwinista-social que consideraba todos los pueblos no caucásicos como derrotados en la lucha por la vida, ofendieron tremendamente a la intelectualidad de las regiones periféricas, tanto más sensible cuanto más insegura respecto de su capacidad para defenderse del centro y de los logros, y aportes que hubiera hecho a la humanidad en los últimos tiempos. Por cierto, esto no es exclusivo de Occidente. Muchos otros pueblos y culturas fueron "racistas" avant la lettre¹¹¹. Lo que hizo Occidente fue elaborar más

¹¹¹**Relativización del "orientalismo"** Este acápite, es una suerte de "anti-edward-saidismo", en parte porque las intelectualidades periféricas asumen las imágenes que han elaborado las intelectualidades del centro, como se ha venido mostrando, y también, por otra parte, porque se defienden con nociones no menos estereotipadas, livianas y parciales que aquellas con las cuales la intelectualidad del centro descalifica a las periferias. Una mirada que desconoce los discursos de las periferias, tendería victimizadamente a pensar que sólo desde el centro se construyen discursos estereotipados, y sólo en la modernidad y con intereses dominadores. Sabemos que toda sociedad-cultura (o casi todas) se ha creído el ombligo del mundo y aquella de los únicos seres humanos cabales, con la única religión revelada y esto mucho antes del discurso griego que "barbarizaba" a los otros. En algunas sociedades-culturas, este provincianismo fue cediendo paso a un discurso alternativo, asumiendo la existencia de otras culturas cabales, donde se piensan y creen cosas distintas y con seres humanos cabales. Al interior del centro, Michel Montaigne fue uno de los primeros en tematizar este relativismo cultural. Las intelectualidades de

esas descalificaciones, dándoles contundencia y haciéndolas conocer por los propios intelectuales de los pueblos afectados. Los autores de la periferia han tomado como algo personal descargarse de tales descalificaciones.

Con más fuerza, puede afirmarse que una de las tareas más importantes emprendidas por las intelectualidades periféricas, ha sido su reivindicación respecto a las descalificaciones sufridas a consecuencia del discurso del centro. La reivindicación de la humanidad, de la capacidad intelectual, de la calidad cultural e incluso de la naturaleza de algunas regiones, ha sido uno de los motivos más expandidos del pensamiento periférico.

Luego de la expansión europea, con la inauguración de una historia mundial y de un centro mundial dotado de una periferia mundial y por/con ello, inauguradora de la modernidad, fue la intelectualidad de las regiones ibero-americanas la primera en reaccionar sistemáticamente ante los textos que le ofendían. Una reacción muy temprana fue la del Inca Garcilaso, quien tuvo la necesidad de escribir sus *Comentarios Reales*, no por lo de monárquicos sino por lo de veraces, para rectificar a los historiadores a sueldo, que habían comenzado ya a profesar en Europa la versión de una América caníbal, idólatra, déspota y opresiva. Estimaba que se necesitaba explicar que los incas no pertenecían a reinos de bárbaros, sino de gentiles; que no se trataba de pueblos carentes de desarrollo, sino que eran una civilización (Montiel 2005). Varios científicos latinoamericanos, desde el XVII y durante todo el XVIII, dedicaron parte importante de su trabajo a mostrar las falsedades del discurso europeo. Para ello describieron las costumbres, el tipo físico, las ciudades y legislaciones, así como las plantas y los animales. Fueron muy relevantes en dicha tarea X. Clavijero, X. Alegre y J. I. Molina entre varios otros. Los mismos españoles que habían comenzado divulgando una imagen barbarizada de América se transformaron al poco tiempo en víctimas de un discurso que les descalificaba, por haber aportado poco y nada a la modernidad. Éstos reaccionaron con una política de Estado y los americanos con un conjunto de obras más o menos

otros lugares muchas veces, con menores contactos, menos viajes, menos información y más encerradas en sus miopías religiosas, se han creído hasta muy recientemente (o hasta la actualidad) detentadoras del único discurso válido. Incluso más, la lucha contra la imagen estereotipada (aunque ahora laica) del centro ha sido combatida con estereotipos no menos dogmáticos (A este respecto es interesante por la información y por la discusión bibliográfica la obra de Mishkova 2006).

concertadamente producidas para limpiar su enlodada imagen (ver nota **Acción concertada por la "imagen-país"**).

A mediados del XIX, respecto de Rusia, un trabajo importante en esta línea fue el de Alexei Jomiakov en su artículo "Opinión de los extranjeros acerca de Rusia". En la India, el discurso de Bankimchandra se ocupó de refutar los conceptos que se manejaban usualmente en el medio occidental respecto a la India y más ampliamente respecto del Oriente. Un punto clave fue discutir la afirmación respecto a que los indios fueran "afeminados" (en el sentido de cobardes) como decían los europeos. Lo que es verdadero es que los indios se han preocupado poco por escribir su propia historia, no considerando el hecho que los cronistas que acompañaron a los griegos y musulmanes hablaban de la braveza y fortaleza de los indios. A los indios no les falta braveza ni fortaleza, sino que carecen del deseo de la libertad y es por eso que no luchan (Chatterjee 1986, 68). El primer libro publicado por un africano con el explícito propósito de reivindicar la raza negra, fue el de J. A. Horton, *Países y pueblos del África Occidental. Una reivindicación de la raza africana*, 1868. Horton apuntaba a mostrar que una serie de características atribuidas a la raza negra, de tipo biológico o cultural, no eran reales y que, en aquellos casos que pudieran aplicarse, eran meramente circunstanciales. Armó su discurso para refutar a los "antropólogos" que "no son capaces de ver África con calma, quietud y mente desprejuiciada" (1969, 21). A fines del siglo XIX, el filipino José Rizal señalaba que "en lo que a mi toca, he intentado hacer lo que nadie ha querido. Yo he querido responder a las calumnias que por tantos siglos han sido amontonadas sobre nosotros y nuestro país" (Citado por Zea 1982, XVII).

Ya en siglo XX, el argentino Manuel Ugarte se preguntaba por el hecho que los usamericanos, cuya emancipación de Inglaterra coincide casi con la de las antiguas colonias españolas, hayan alcanzado en el mismo tiempo, en parecido territorio y bajo idéntico régimen, el desarrollo inverosímil que contrasta con el desgano de buena parte de América. Ello no se explicaba a juicio de Ugarte, por la mezcla indígena, ni por los atavismos de raza, que se complacen en invocar algunos, arrojando sobre los muertos la responsabilidad de los propios fracasos (Ver Barrios 1999, 54ss). Por su parte, en lucha contra el colonialismo historiográfico, el senegalés Ch. A. Diop, en el "Prefacio" a su obra *Naciones negras y cultura*, de 1954, formuló una especie de manifiesto sobre la tarea del historiador y del cientista social sudsaariano. Postuló que las

teorías que ha elaborado la historiografía sobre África son consecuentes, útiles y pragmáticas en relación al colonialismo, pues la imagen que se desprende de éstas es que el negro jamás ha sido responsable de algo de valor, ni siquiera aquello que se encuentra en la propia África. Tales teorías apuntan a la alienación cultural de los africanos constituyéndose como arma de dominación (1979, 14).

Este tan importante motivo se reproduce igualmente al interior de los estados nación o de los ecosistemas intelectuales, entre ciertas intelectualidades pertenecientes a grupos que se sienten a su vez despreciados por los dominantes de tales ecosistemas. Clorinda Cuminao Rojo, refiriéndose a los escritos de autor@s de la etnia mapuche, ha señalado que “surgen como una forma de superar las visiones sesgadas y los estereotipos sociales que se han construido desde la sociedad nacional chilena. Sus autores establecen diferencia entre la sociedad mapuche y la chilena para evidenciar que existe una trayectoria histórica que es distinta” (2007, 164).

6.2. Motivo: Los humanos de la propia región son tan humanos como los del centro.

Xavier Clavijero refiriéndose a los pueblos originarios de Anáhuac afirmaba que “sus almas son radicalmente y en todo semejantes a las de otros hijos de Adán y dotados de las mismas facultades; y nunca los europeos emplearon más desacertadamente la razón que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos. El estado de cultura en que los españoles hallaron a los mexicanos excede, en gran manera, al de los mismos españoles, cuando fueron conocidos por los griegos, los romanos, los galos, los germanos y los bretones. Esta comparación bastaría a destruir semejante idea, sino se hubiese empeñado en sostenerla la inhumana codicia de algunos malvados. Su ingenio es capaz de todas las ciencias, como la experiencia lo ha demostrado. Entre los pocos mexicanos que se han dedicado al estudio de las letras, se han visto buenos geómetras, excelentes arquitectos y doctos teólogos” (Clavijero 1944, 117-8).

Respecto de la intelectualidad haitiana del siglo XIX, René Depestre ha señalado que ésta “combatió enérgicamente las tesis pseudo-científicas que servían de instrumento y disculpa a los poderes que se repartían el mundo” Reproduce muchos textos de Antenor Firmin y realiza analogías con el cubano José Martí (1986, 82-83). José Rizal, por su parte, sostenía que era inútil refutar

ciertos inconvenientes de algunos lindos escritores sobre las pieles más o menos morenas y los rostros más o menos narigudos. En cuestión de estética cada raza tiene la suya. Además, si de eso se ha de tratar, tendríamos que aceptar la inferioridad de los latinos, en especial la de los españoles respecto de los sajones que son mucho más blancos. El derecho no tiene piel, ni la razón narices" (1961, 152). Sobre la indolencia de los filipinos y la sensibilidad inferiorizada señalaba en 1884 "¡Tú eres de una raza inferior! Le dicen al niño y como tanto se lo repiten, tiene por fuerza que grabarse en su cerebro, y desde allí sellar e informar todas sus acciones" (1961, 255).

Un discurso a contrapelo fue el del argentino Juan Bautista Alberdi quien sostenía, a mediados del XIX, que los nativos tienden siempre a la barbarie y la anarquía y que además "se ha notado que los animales domésticos llevados desde Europa han recuperado en América su tipo y su índole primitiva y salvaje" (*Escritos Póstumos*, citado por Herrero 2006, 7)

6.3. Motivo: La propia región vivía una época dorada hasta que llegó la invasión del centro a degradarla, por lo tanto, la separación de centro permitirá la recuperación.

La idealización del pasado, construida sobre la base de algunos elementos históricos, a menudo interpretados abusivamente, ha conducido al más equivocado de los motivos: la propia región era un lugar de paz, armonía, felicidad antes de la llegada de nuevo centro. La intelectualidad sud-sahariana ha sido probablemente la que con más énfasis ha planteado esta idea, aunque ha emergido por todas partes. Por otra parte, si el centro ha destruido esa armonía, la tarea de la independencia es una tarea de restauración: sea como recuperación de la identidad, sea como recuperación de la armónica pureza original, sean ambas cosas a la vez. En la medida que el centro ha degradado, por la explotación o por la esclavitud, a la región, ésta, por su independencia, recuperará su humanidad, pues la esencia no ha sido tocada, sino sólo la superficie

Este género de discurso puede encontrarse en la negritud, en el socialismo africano de mediados del siglo XX, en el indigenismo latinoamericano de la misma época y en el revivalismo hindú. Por ejemplo, es el caso de Jayaprakash Narayan quien sostenía que en la India antigua el orden político se encontraba fundado en el sistema de la comunidad aldeana autogobernada, que pervivía con

remarcable 'suficiencia y solidaridad' hasta que fue 'recientemente aplastado' (1959, 22 citado por Dalton 1986 290).

6.4. Motivo de respuesta general: En realidad nosotros somos superiores al centro, nuestra región no está al margen de la historia, no ha agotado los aportes que puede hacer a la historia y al acervo mundial.

Hasta aquí se han presentado 3 motivos de defensa y reivindicación. Si la mejor defensa es el ataque, entonces numerosas figuras intelectuales de la periferia pretendieron revertir las descalificaciones recibidas con recíprocos ataques, que descalificaran la cultura, supuestamente superior, del centro. En este sentido, puede hablarse de algunos sub-motivos de contra-ataque: cada cultura hace aportes, somos fuente de los avances del centro, somos superiores, y nosotros salvaremos al centro, y a toda la humanidad. Este discurso, en ocasiones, se ha fundado en las ideas ancestrales que se manejaban en las diversas sociedades, ideas que en estos casos se actualizaron y que descalificaban a los bárbaros, entre los cuales se ubicó a los occidentales, como inferiores respecto al propio pueblo-cultura.

La idea que cada una de las culturas ha contribuido al acervo mundial, pretendiendo disputarle al centro su monopolio, ha sido desarrollada con fundamentos diversos, desde los teológicos -que implican la necesidad, porque habrían sido determinados por divinidades, como en el caso de Blyden- hasta los más circunstanciales. Los organismos internacionales, en particular la UNESCO, han asumido esta idea en su formulación más general.

Las intelectualidades periféricas piensan por relación a un centro y es un tópico en su discurso que este centro no reconoce los aportes de las regiones de donde ellos proceden. Denuncian y refutan el discurso prototípico que dice: "Sólo el centro a lo largo de su historia crea cultura, las regiones periféricas o bien han sido recuperadas y superadas, bien son epifenómenos, bien o mal deben esperar un futuro incierto en que quizás sean centro". Normalmente se culpa a Hegel de esta formulación.

Este motivo, puede decirse entonces que está construido contra el tópico hegeliano y que, en definitiva, apunta a probar que no es verdadera la aseveración que dice que el mundo está compuesto de un puñado de civilizados y de una inmensa muchedumbre de bárbaros o salvajes.

De este modo, la lucha contra la descalificación se desdobra en un sub-motivo: Los aportes de la propia región a la humanidad.

Fue probablemente en España en las últimas décadas del XVIII, donde este motivo se elaboró por primera vez, tratando de probar a las intelectualidades de los países modernos de Europa que España había hecho un aporte a la civilización europea. Más tarde, el otomano Mustafá Celaleddin, sostuvo hacia 1870, contra la común creencia europea, que los turcos habían jugado un papel importante y civilizador en la historia mundial (ver Berkes 1998, 316). Por su parte, E. W. Blyden para defender África de las descalificaciones se afirmaba en el a-priori que cada raza tendría la misión providencial de hacer su aporte. Rabindranath Tagore escribió que la India había “heredado un tesoro de sabiduría espiritual. Sea, pues, el fin de nuestra educación desplegarlo ante nuestros ojos y conferirnos el poder de usar este tesoro y de ofrecerlo un día al resto del mundo como contribución a su eterna prosperidad” (Citado por Elvira Cortizo 1961, 11). Okawa Shumei sostenía que, para no repetir los errores de Occidente, había que rescatar a las naciones asiáticas dominadas, porque no podía haber un Asia verdadera dominada por Occidente y de paso se rescataría a Occidente, reformando su espíritu (Sumi-Barnett 2004, 3). El ensayo sobre el carácter japonés (nihonjinron) tuvo una línea importante de trabajo, marcada por la relación con el budismo zen. Específicamente, Nishida intentó definir la cultura japonesa como una cultura del puro sentimiento, con una propensión mayor que Occidente hacia lo emocional y lo estético, en contraste con las culturas occidentales, que serían más racionales y más científicas. Esto daría pie para la elaboración del Nuevo Budismo Japonés y para marcar entonces la superioridad de Japón y su contribución a una nueva cultura mundial (Sharf 1993, 23-24). Ampliando los aportes, se ha destacado que el personal médico occidental ha dado nuevos nombres a técnicas que ha tomado, en ocasiones, de otras pre-existentes en Oriente. En los 1930s, por ejemplo, Edmund Jacobson, fisiólogo de Harvard, desarrolló un sistema de relajación basado en el yoga, y numerosos estudios en numerosos centros de Estados Unidos e Inglaterra han demostrado que las técnicas indias de meditación contribuyen a bajar la presión sanguínea, reducen el colesterol y disminuyen la frecuencia de problemas cardiacos (Goonatilake s/f, 7-8).

6.5. Motivo: Nuestra cultura es compatible con la modernidad, el neo-concordismo

Como se ha visto, uno de los “motivos periféricos” más importantes ha sido el intento por mostrar que la cultura de las

regiones periféricas es tanto o más válida que la del centro, que se identifica en mayor grado con lo más profundo del ser humano y/o que es más coherente con los grandes valores como la justicia, la libertad, la igualdad o la hermandad y/o que anticipa los últimos resultados de la cultura del centro, como se ha visto poco más arriba.

De esta argumentación ha derivado, en ocasiones, una suerte de "concordismo" que fue particularmente socorrido en el pensamiento sudsahariano de mediados del siglo XX, aunque no sólo allí. Se trata de un trazo que cruzó horizontalmente distintas escuelas de pensamiento y figuras. A través de este recurso retórico, se trataba de mostrar que la cultura propia concordaba, coincidía, con lo mejor de Europa o de Occidente. Una versión más radical sostuvo, en muchas oportunidades, que dichos caracteres culturales fueron anteriores a su aparición en Europa y, en ocasiones, que incluso Europa los tomó originalmente desde la periferia, como se ha visto en un motivo anterior.

En una proto-formulación, ya en el siglo XVII, el Inca Garcilaso había tratado de probar que la cultura de su pueblo contaba con muchos de los principios cristianos, cosa precisamente que le habilitaba para recibir el cristianismo. Mucho más recientes, las posiciones de J. Nyerere respecto a que el socialismo y la democracia se encuentran en la cultura ancestral africana y la idea de L. Senghor respecto a que en la cultura africana se encuentra el humanismo, son expresiones de la primera forma de concordismo. La segunda y más radical, se expresa también cuando Senghor, aludiendo a las recientes elaboraciones del existencialismo o de P. Teilhard de Chardin, argumentaba que descubren dimensiones de la existencia que se encontraban en África desde antiguo, o cuando Kenyatta insistía en que las nuevas teorías educacionales estaban poniendo en relieve la relación entre enseñanza, vida cotidiana y trabajo, que habían practicado ancestralmente los gikuyus. La tercera y la más radical de todas es la formulada por Diop respecto de la afronegritud de la cultura egipcia y por tanto de las inspiraciones afronegras de la cultura helénica. Por cierto, este concordismo permitía sostener el importantísimo papel que la cultura africana tenía en el acervo de la cultura mundial. Por su parte, el iraní Ali Shariati asumió una lucha contra los cargos hechos al Islám respecto a que es conservador y anti-moderno, intentando mostrar no sólo que el Islám era compatible con algunos conceptos modernos, sino que algunos elementos, que han sido aspectos constitutivos del Islám, como la identificación entre

razón y religión, son compatibles con la teoría de la evolución y con el sistema democrático (Rahnema 1994-b, 230)

Esto tomaba también otro camino: a confesión de parte relevo de pruebas: si Occidente dice que nuestra región es superior es porque así es. Fue, por ejemplo, el caso del guatemalteco Miguel Ángel Asturias quien descubrió su mayanidad en las clases de Georges Raynaud en la Sorbonne. Ello permitió a Asturias asumir que la cultura maya era una civilización que nada tenía que envidiar a las más celebradas de Occidente (Bellini s/f, 19).

6.6. Motivo: La cultura de la propia región es más antigua e incluso es fuente de la del centro.

Se trata con este razonamiento de argumentar que la propia región no sólo ha realizado aportes a la cultura mundial, como lo afirmaba el motivo anterior, sino que estos son incluso anteriores a los que ha hecho el centro actual y que, por esa vía, la propia región ha realizado aportes para que el centro haya podido ser lo que es.

Estos argumentos tienen dos sentidos, además de restablecer la verdad respecto del pasado, obviamente. El primero es reforzar la confianza en sí misma de la región y, más ampliamente, de la periferia; el segundo es, en algunos casos, facilitar la unidad sobre la base de un consenso respecto del pasado glorioso, por sobre las diferencias actuales. Esto último sugiere Nikki Keddie en relación a Afgani, quien señalaba la importancia del pasado indio y del pasado egipcio pre-islámico, como fuentes de consenso para la unidad anti-centro. Ello habría sido imposible recurriendo sólo a argumentos islámicos, especialmente en la India pero incluso en Egipto (1968, 59). Afgani argumentaba que “los indios fueron los inventores de la aritmética y de la geometría. Los numerales indios fueron transferidos desde allí a los árabes, y desde los árabes a Europa. Si uno observa de cerca, puede verse que el Derecho Romano, la madre de todos los códigos occidentales, fue tomado de los *vedas* y *shastras*. Los griegos fueron los discípulos de los indios” (Citado en Keddie 1968, 59). En la misma línea, hacia 1870, los Jóvenes Otomanos argumentaron que habían tomado sus ideas constitucionalistas del pasado árabe, porque el Islám del pasado también tenía su constitucionalismo. Por su parte, M. Abdú acusó a los europeos de ser imitadores más que innovadores. Europa aparecía como superior, pues había copiado extensamente de la civilización islámica. Los éxitos europeos debían mucho a los semíticos e islámicos. Fueron estos quienes destilaron y purificaron

el conocimiento que ellos recibieron de Egipto, Persia, Grecia y Roma (Haddad 94, 37). En 1875, Abdu'l-Baha, en el *Secreto de la civilización divina*, afirmó que la cultura y las ciencias de Occidente revivieron luego de las Cruzadas y a través de Andalucía desde donde se transmitieron permitiendo el Renacimiento (Cole 1992). El indonesio Farid Maroef (Maruf), en 1934, se refería a ese tiempo en que “bajo los Califas de Bagdad y España, las artes y las ciencias florecieron, mientras Europa estaba todavía sumida en la estupidez y la barbarie” (Colonial Archief, citado en Penders 1977, 267) y Muhammad Iqbal afirmó que si bien durante los últimos 5 siglos el pensamiento religioso del Islam se había mantenido prácticamente detenido, “hubo un tiempo en que el pensamiento europeo recibía su inspiración del mundo islámico” (Citado Ramadan 2000, 185).

Algo similar hizo la intelectualidad sud-sahariana. P. D. Boilat recordó que África “había tenido su tiempo de gloria y prosperidad”, tiempo que estuvo marcado por grandes ejemplos de cultura como Agustín, Tertuliano, Cipriano, “las primeras luces del mundo” (Boilat 1984, 231-32). Esta misma argumentación fue seguida por otros como J. A. Horton, quien se refirió al grandioso pasado africano de modo que su cultura había sido la nodriza de la ciencia y la literatura de la cual había bebido Grecia y Roma. E. W. Blyden, por su parte, señaló en los constructores de las pirámides, los antepasados de los africanos de su tiempo, destacó los rasgos africanos en la Esfinge y afirmó que los africanos llevaron la civilización a Grecia y Charles Marke afirmó que los antiguos egipcios eran africanos negros (ver Spitzer 1972, 120-121).

Por su parte, el indio Bankimchandra, refiriéndose a los europeos, argumentaba que era imposible, para aquellos cuyos ancestros estaban sólo hace poco tiempo vagando por las selvas de Alemania, aceptar la realidad del glorioso pasado indio. Consecuentemente los *pundits* de Europa y América están intentando probar que la civilización india es un fenómeno reciente y no pueden aceptar que la civilización de la India data de tiempos muy antiguos (Citado por Chatterjee 1986, 73).

El nacionalismo chino de fines de siglo XIX y comienzos del XX buscó en la historiografía una de las bases tanto para afirmar la crítica a la situación de menoscabo, humillación y dependencia en que se encontraba el país como para contribuir al renacimiento de la iniciativa y la confianza, afirmándose en episodios de un pasado glorioso. Sun Yat-sen, destacaba que, en su opinión, Asia era la cuna de la civilización más antigua del mundo, pues hace varios

miles de años, sus pueblos ya habían alcanzado una civilización avanzada e incluso las antiguas civilizaciones de Occidente, de Grecia y Roma, tenían sus orígenes en suelo asiático (Sun 1924).

Mustafá Kemal, 1935, se refería a los aportes turcos, fundantes de la civilización mundial: “Los objetos materiales relativos a la historia turca, que datan de hace 5500 años, son de tal naturaleza que exigen una revisión y una profundización de la historia de la civilización mundial” (Kemal, M. 1981, 37, citado en Berkes 1998). Petr Mikhailovich Bitsilli (1879-1953) insistió en los antecedentes orientales de Occidente, pues Occidente es lo que es gracias a Oriente, en cuestiones tecnológicas y filosóficas (Glebov s/f 10-11). El extremo de este razonamiento lo hizo un turco ruso, profesor de economía, Akyigitzade Musa, quien escribió *Consideraciones sobre la civilización europea*, donde sostenía que las bases de la civilización contemporánea no son sino las acciones y tradiciones de Mahoma y que fue la civilización islámica, derivada del Corán y los hadices del Profeta, la que libró a Europa de la barbarie y la ignorancia medievales (Berkes 1998, 263-264). G. A. Nasser, conmemorando la unidad sirio-egipcia en 1962, señaló que “el Islam fue la primera revolución que planteó los principios socialistas en materia de justicia y de igualdad” (Abdel-Malek 1967, 357) y el indonesio, Agus Salim remató, a comienzos de los 1920s: El Profeta expuso el materialismo histórico doce siglos antes de Kart Marx naciera (Woodman 1955, 155)¹¹².

Los “protocronitas” rumanos, por su parte, insistieron en los previos avances y en los aportes de los dacios en relación a los romanos y europeos posteriores.

6.7. Motivo: La región posee una superioridad espiritual respecto del centro.

Tomándose a veces del discurso occidental sobre Oriente, por una parte, y por otra del reivindicacionismo eslavo diversos autores han insistido en la superioridad espiritual de su región respecto a Occidente. Han acusado de Occidente de perder sus conexiones con la tierra o la naturaleza y de magnificar la

¹¹²La inversión radical y la disputa por los orígenes de la civilización: Occidente debe todo al no-Occidente A propósito de esto comenta Niyazi Berkes (1998, 263) que en esa época se llegó a decir que no sólo la ciencia y la tecnología occidental eran una posesión originalmente árabe-musulmana, así como también el constitucionalismo europeo venía de lo árabe-musulmán. La historia de la civilización árabe contenía todo lo que era bueno en Occidente: algebra, química, física, armamento, y otras cosas.

dimensión racional o material. Es decir, Occidente no sólo sería completamente deudor del no-Occidente, sino que, además, en el tiempo presente iría destruyendo la auténtica civilización.

Adam Mickiewicz, en 1849, presentó su visión de la vida filosófica y religiosa de los pueblos eslavos, refiriéndose allí a la crisis espiritual de Europa Occidental, cuyo racionalismo estrecho contrasataba con la teoría de la inocencia de la civilización de los pueblos eslavos” (Jedlicki 1999, 35). En Rusia, algunos eslavófilos como Kireevskii y Jomiakov, argumentaron que Occidente estaba basado en el racionalismo y en el agnosticismo, en tanto que el pueblo ruso era religioso y que mientras en Europa el bienestar individual era el objetivo principal, Rusia se basaba en los principios de la unidad y la inclusión. Por esta razón Rusia era espiritualmente superior y Europa languidecía en la bajeza moral (Horowitz 2005).

Refiriéndose al pensamiento de Bankimchandra, Partha Chatterjee glosa sus ideas: “La cultura no consiste solamente en el aspecto material de la vida. Existe el aspecto espiritual también, y aquí la Ilustración europea ha contribuido poco. En el aspecto espiritual de la cultura, Oriente ha sido superior y no dominado” (Chatterjee 1986, 78). Por su parte, Keshab Sen se ocupó de la historia para estudiar el aporte especial de Asia al progreso espiritual de la humanidad. Según él, Jesucristo fue un asiático, Mahoma también y el cristianismo fue fundado en Asia y desarrollado por asiáticos (Naravane 1964, 42-43). El indopakistaní Muhammad Iqbal, inspirándose en el islamismo, denunció los aspectos mecánicos y utilitarios de la civilización europea (Naravane 1964, 285) y el uruguayo José Enrique Rodó descalificaba la nordomanía presente en el pensamiento latinoamericano de fines del XIX y comienzos del XX, reivindicando un latinismo marcado por dimensiones espirituales, éticas y estéticas, opuesto al sajonismo, que representaba valores de menor relevancia que los propios de la latinidad.

Contraponiéndose a estos argumentos y opiniones, el centralitario Salamah Musa retrucó este importante “motivo”, argumentando que en realidad Oriente (Egipto) era más materialista que el centro, que Occidente, pues está reduciendo la humanidad al nivel sub-humano, en la medida que los obreros industriales británicos trabajan únicamente 7 u 8 horas, gozando de tiempo para la recreación y la contemplación, en tanto que en Egipto debían trabajar de sol a sol. De este modo Occidente

resultaba ser más espiritual que Oriente, en la medida que ponía lo material al servicio de la humanidad (Egger 1986, 131).

6.8. Motivo: La periferia puede salvar al centro, el mesianismo de la periferia.

Correlativo, complementario o como radicalización del motivo anterior, se encuentra este otro que no se contenta con poner en relieve los aportes de la propia región, sino que estos se transforman en los aportes fundamentales para la humanidad y la cultura, en aquellos que salvarán a la humanidad de la corrupción hacia la cual el centro la está conduciendo. Contrariamente a lo que sostiene el discurso del centro, siempre argumentando que su misión en la periferia es civilizadora, no sería realmente el centro el que civilizaría a la periferia sino a la inversa. Sería en verdad la periferia, por su herencia moral, la que sacaría (salvaría) al centro de su corrupción y decadencia. La corrupción del centro sería salvada por el mesianismo de la propia región, dicho de otra manera, la propia región contribuirá a salvar al centro de su proceso de auto-destrucción.

Adam Mickiewicz pensaba que la cultura europea podría ser contrapesada por la densidad espiritual de los eslavos "que conservan las verdades vivientes" que pueden conducir a la humanidad hacia la resurrección moral. "El mito de la superioridad moral, la idea de una especial misión divina en relación al pueblo polaco y la salvación del mundo, dieron amplio fruto en la poética, en la filosofía y en el pensamiento político de la nación conquistada (Jedlicki 1999, 35). En la misma línea, Jomiakov señalaba que Rusia podría salvar a Europa de sí misma, de su revolución y de su secularismo. Los narodnitas, por su parte, se encontraban cerca de la eslavofilia al asumir este caro motivo periférico: nuestra región salvará al mundo de la destrucción a que lo está llevando el centro, aunque por cierto ello no significaba aceptar ni la iglesia ortodoxa ni la monarquía zarista. Señala Górski que los eslavófilos polacos "raramente confesaron un abierto paneslavismo, pero intentaron disminuir el antagonismo ruso-polaco propagando la idea de la solidaridad eslava, del mesiánico papel desempeñado por los eslavos en la historia de Europa y hasta de la misión eslava universal en beneficio de la humanidad" (Górski 1994, 41).

Este motivo se encuentra, igualmente, en la obra de Vivekananda, Aurobindo y Gandhi (Dalton 1986, 282-3). Naravane, ha destacado que "el dinamismo, la conciencia social, el

espíritu de aventura, la capacidad para el trabajo duro y la importancia de los valores prácticos que vio en América -y luego en Europa- hicieron una gran impresión en Vivekananda. En los logros de la ciencia vio el triunfo del espíritu humano. Pero las limitaciones de la civilización occidental también fueron manifiestas para él. Vio la ‘monumental ignorancia, la aplastante incomprensión’ que puede subsistir junto al progreso”. Postuló, en consecuencia, que la madre India, con el sistema neo-védico guiándola, tiene mucho que enseñar al Occidente materialista (Naravane 1964, 86). Aurobindo, por su parte, insistió en la grandeza de la India, que ha mantenido su identidad, resistiendo a muchas invasiones, ello es prueba de cierta “elección” divina, pues la divinidad misma se expresa en la India. El mundo moderno, el mundo occidental, ha ignorado completamente esta dimensión espiritual y ello es la causa de la falla del mundo moderno. Ante esto la India puede ejercer un liderazgo moral y espiritual en el mundo (Mukhopadhyay 1979, 205). En esto se incluye la “brutalidad” del centro, su “fuerza bruta”, su especie de barbarie, según Gandhi (Dalton 1986, 283).

Este motivo se hace particularmente recurrente después de la I Guerra Mundial. En ese momento, intelectuales de diversos lugares del mundo argumentan que Europa se ha desenmascarado, que su civilización no era tal y que ahora se muestra tal como es, con su barbarie y su apetito de muerte. Ello hace totalmente comprensible su sanguinaria empresa colonial, que no es más que la consecuencia de una suerte de esencia bárbaro-lobuna, revestida con su piel de oveja-civilizada. Esto, si por una parte permite reivindicaciones identitarias, por otra, permite el desarrollo de un movimiento anticolonial: ambos procesos opuestos un quehacer del centro, deslegitimado en su cultura y en su práctica

África posee valores que el centro no tuvo o ha perdido, es una idea de continuación o corolario de lo anterior. El centro, Europa y USA y particularmente los países sajones, fueron vistos como expresiones de la cultura de la raza blanca extremadamente dotada en ciertos aspectos como poco en otros. Esta idea, que sería popularizada por la negritud¹¹³, fue formulada por varios autores

¹¹³ **Identitarismo y espiritualidad**_Este identitarismo que reivindicaba una espiritualidad de la periferia no sólo se dio en África. En India (R. Tagore) y en América Latina (J. E. Rodó) existen intelectuales que intentan probar que, en sus respectivas regiones, existe una cultura marcada por rasgos espirituales que

en Westáfrica medio siglo antes y se ligó a la preocupación por el retorno hacia África de la diáspora. El sistema europeo, argumentaban estos autores, tenía rasgos de individualismo, competencia y rapacidad que conllevaba crímenes y deshumanización. África, en cambio, por su cercanía con la naturaleza, por ese cooperativismo o comunismo, por el fuerte sentido familiar, por su religiosidad, poseía una superioridad moral que deberá ser aportada a toda la humanidad (ver July 1964, 78-79).

El ruso Trubetzky argumentaba que, habiendo Rusia entrado en una nueva etapa con la revolución bolchevique, su resistencia a la hegemonía europea puede contribuir a la emancipación de todo el mundo colonial y Rusia debe asumir inmediatamente el liderazgo en este movimiento (Mark Bassin).

6.9. Motivo: La propia región debe ponerse al nivel del centro y debe actuar civilizadamente, como se hace en el centro.

Este motivo se inspira en la noción de “ponerse a nivel” o “ponerse al día”, se hizo particularmente frecuente afirmado en la teoría de la modernización, a partir de 1950 en adelante, aunque posee cantidad de antecedentes. En el plano cotidiano, se ha asociado con el buen tono, con no hacer el ridículo, con estar a la altura de quienes marcan la pauta de la civilización. Sobre la base de este motivo, se ha elaborado un recurso retórico altamente efectivo en medios culturalmente “inferiorizados” y/o “arribistas”, siendo muy frecuentemente esgrimido por jóvenes que han retornado, luego de estadías de estudio en el centro.

Namik Kemal, para legitimar la existencia de un régimen constitucional similar al europeo, en el imperio otomano, aunque afirmado en la trayectoria intelectual otomana, destacaba que ello contribuiría a reforzar al imperio y a su prestigio. Mustafá Kemal, por su parte, en 1937 afirmaba: “Nuestro gran objetivo es alzar nuestra existencia nacional al nivel de los pueblos más civilizados y más prósperos. Tal es el ideal dinámico del gran pueblo turco, el cual ha realizado una renovación completa, no solamente de sus instituciones sino también de sus pensamientos” (Kemal, M. 1981, 24). El japonés Tsuda Mamichi abogaba contra la tortura pues, además de ser negativa en sí, debía ser abolida en orden a ‘poner a

la hacen diferente al materialismo y/o individualismo y/o tecnlogismo del centro y más válida para los seres humanos en general.

Japón en igual pie con los países europeos y americanos' (Sugiyama 1994, 30).

Este motivo ha sido frecuentemente criticado, pues ha conducido muchas veces a la "política del telón teatral", la que criticó Custine de los rusos: aparentar lo más superficial, vistoso, exterior del centro, sin asumir necesariamente aquellos cimientos que lo sostienen o aquellos elementos que lo nutren. Abdú, por ejemplo, criticaba al que estudiaba un currículo extranjero, pues podría transformarse en mentalmente dependiente de una nación extranjera y divorciado de su propia tierra y denunciaba a los egipcios afrancesados, pues "la apariencia de fuerza ha llevado a los orientales a imitar a los europeos en cuestiones que no tienen nada de provechoso" (Hourani 157).

Se han mostrado los motivos más recurrentes del pensamiento periférico, motivos que se constituyen sobre la base de la reiteración a lo largo del tiempo en las más diferentes regiones periféricas. Estos han servido para sintetizar las ideas de estas regiones desde el siglo XVIII a la vez que para exhibir algunos de los vicios más importantes en que cae este tipo de pensamiento; vicios correlativos por otra parte, las imágenes tan estereotipadas como falsas, que se esmera en refutar.

En síntesis, esta Conclusión General apuntó a mostrar manifestaciones que constituyen el pensamiento periférico: específicamente se pasó revista a las redes, a la sensibilidad, al desarrollo de la conciencia, a la evolución de la disyuntiva y se han sintetizado los más importantes motivos, concluyendo de este modo el estudio sobre el pensamiento de las regiones periféricas y la formulación del pensamiento periférico "propia mente tal" en los últimos 3 siglos.

En el Epílogo, se intentará algo ensayísticamente determinar fortalezas y debilidades, tanto como ofrecer algunas propuestas para la asunción y la superación del pensamiento periférico y de la condición periférica, anverso y reverso de una misma realidad.

Epílogo

Propuestas para el pensamiento y la intelectualidad de las regiones periféricas

En las páginas que vienen, y que cierran esta larga investigación, se formulan múltiples reflexiones que provienen de ésta, que la interrogan y la proyectan, aunque en un tono casi ensayístico, simple y propositivo, sugiriendo criterios para pensar mejor y emanciparse de la condición periférica.

Se trata de pensar el mundo de los últimos siglos a partir de su trayectoria eidética, inspirándose a partir de la escuela de origen latinoamericano (particularmente, la obra de Leopoldo Zea) aunque explícitamente tratando de ir más allá, acogiendo y asumiendo aportes de la intelectualidad de Asia, África y la de otras regiones que “piensan periféricamente”, como la eslava, la rusa-eurasiática, la ibérica y la balcánica y hasta la oceánica a momentos.

De hecho, ha existido una relativamente baja capitalización del propio pensamiento. Interesa, en este caso, criticar el pensamiento periférico y proponer alternativas, pero que éstas se afirmen también (no únicamente) en la capacidad de reciclar, recuperar, poner en valor todo un pensamiento que debe ser considerado y no simplemente desechado. Es entonces un diálogo con/contra las ideas de la postcolonialidad, de la subalternidad, de la liberación, del nacionalismo, del tercermundismo, del antimperialismo y del neo-liberalismo.

Posiblemente, este Epílogo se transforme en un volumen autónomo. Sea, por ahora, el lugar para volcar múltiples reflexiones que emergen a partir del estudio del pensamiento de las regiones periféricas a lo largo de unos 300 años.

1. Asumir las debilidades y fortalezas del pensamiento de las regiones periféricas

No hay crítica válida de la realidad sin dos condiciones: la capacidad para hacer la crítica de sí mismo (auto-crítica), como parte de esa realidad, y la capacidad de ofrecer propuestas alternativas (constructiva). La crítica que no tiene en cuenta estas dos condiciones deriva normalmente hacia el facilismo intelectual, a lo que se ha llamado el “criticonismo”, es decir una crítica despechada y vocinglera, aunque sin destino, más allá de calmar

algo a quien la hace y hacerle sentir comprometido con algún vago mundo mejor.

Se han realizado cinco síntesis conclusivas de este trabajo sobre el pensamiento periférico: las redes y agentes en los cuales se ha ido constituyendo, el caldo de cultivo de la sensibilidad, el desarrollo de la conciencia, la evolución de la disyuntiva y los motivos más importantes del pensamiento periférico. Ahora bien, esta investigación sobre el pensamiento periférico y su disyuntiva, ha pretendido mostrar cómo han pensado predominantemente las intelectualidades periféricas, pero no pretende hacer creer que esto sea ni eterno ni inmutable y ni siquiera deseable. El quehacer de los estudios eidéticos no debe ser interpretado como la aceptación de las ideas que se presentan. Para decirlo más fuerte: la disyuntiva periférica, con todo lo importante que ha sido y continúa siendo para las intelectualidades de tantas sociedades, no debe ser considerada como el marco al interior del cual debe obligatoria-mente continuarse pensando la realidad o el futuro de estas regiones.

Como se ha señalado, a pesar de la oposición que enfrenta a las posturas identitaria y centralitaria, la intelectualidad periférica comparte una mirada común que consiste en “pensar en relación al centro”, sea en su afán por ser como el centro o en su afán por ser sí mismos, diferenciándose del centro. Este pensamiento adolece de vicios o debilidades intelectuales.

A continuación, se pasará revista a las críticas más importantes que pueden hacerse al pensamiento periférico, para luego realizar una serie de observaciones en vistas a la superación de éste. Empezar la crítica de la “razón periférica” es, en buena medida, criticar los fundamentos que subyacen a la argumentación respecto a que se deba ser como el centro o que se deba apuntar a reforzar la identidad. En lo que viene se tratará de reelaborar algunas de las críticas ya esbozadas al discurso periférico, precisamente apuntando a develar sus círculos viciosos y las pistas de salida.

A. Debilidades

A.1. El primer vicio que puede ponerse en relieve consiste en cierta **pereza intelectual de la cual adolecen principalmente las posiciones de corte centralitario**. Éstas frecuentemente descansan en las propuestas elaboradas por las intelectualidades del centro. Ello se expresa en la incapacidad para pensar la diferencia de la

propia realidad respecto del centro y la consecuente incapacidad para entender el papel del centro en la tergiversación de la propia sociedad. Ello conduce a imaginar la posibilidad de una imitación “fácil” y “mecánica” de las soluciones, pues si el centro ya pensó ¿para que esforzarse en pensar algo más? La pereza, que se topa con el efecto de demostración, lleva a inhibir el pensamiento y la creatividad, haciendo suponer que las cosas están resueltas, que el camino es sólo uno y por tanto que se trata de imitar lo más eficientemente. Esto inhibe la creatividad en un largo plazo, pues se hace imposible superar al modelo desde el nivel en que se está, lo único posible, acaso, es alcanzarlo.

A.2. Correlativo al anterior y muchas veces consecuencia de éste, es **confundir la imitación profunda, la imitación de aquello que ha permitido al centro gozar de éxito, con las simples apariencias** y el lujo de lo moderno. Es decir, un centralitarismo “de fachada y telón teatral”, que se expresa en palacios, carros elegantes y ropa importada, pero sin libertad de pensamiento, producción de ciencia, tecnología e industria, sin práctica de la democracia y sin el espíritu laico de investigación. La imitación o la repetición a-crítica de ideas o modos de ser del centro, serían utilizadas como legitimadoras de superioridad social y económica en las pobres periferias, apareciendo como signos de distinción entre los ignorantes, reforzando así el círculo vicioso de la apariencia y la dependencia. Esto es lo que Custine reprochaba a los rusos, estar más preocupados por parecer civilizados que por serlo: “No reprocho a los rusos ser lo que son; lo que condeno es su deseo de parecer lo que somos (los europeos). Ellos están mucho menos interesados en ser civilizados que en hacernos creer que lo son...”. Algo parecido criticaba A. Mazrui de su propia intelectualidad: “En muchas formas puede verse que en África se ha producido la occidentalización sin la modernización. Lo importante es ir a la clave de la modernización y no quedarse principalmente en aquellos elementos que la han acompañado en el caso occidental como urbanización, industrialización o secularización” (2001, 74-75).

A.3. También relacionado con la pereza del pensar, aunque ahora desde la vertiente **identitaria, debe señalarse el vicio conservador de presentar el propio pasado como una época dorada**, amenazada o destruida por la acción invasora del centro. Posición perezosa porque se contenta con clichés sin ser capaz de realizar

investigaciones históricas exhaustivas y críticas que puedan fundamentar sólidamente tales aseveraciones. Se imagina así, una época caracterizada por trazos culturales más humanistas que los del centro (Tagore, Gandhi, Nyerere); una época y una sociedad donde había más armonía, mejor capacidad sensitiva, gran democracia y una ineludible aspiración a la justicia y a la creación intelectual y de cultura en general (Kenyatta, Leopold Senghor, Afgani, Casely-Hayford), un pasado ideal que fue destruido por el centro (Nkrumah, Leopold Senghor, el joven Mandela), un pasado de esplendor, justicia, capacidad artística y tecnológica (y muchas veces sostenido e inspirado, según pobres intelectualidades, por pobres divinidades impotentes ante la presencia occidental). Este vicio gravísimo va construyendo una imagen completamente idealizada (trastrocada) del pasado: del pasado indígena o colonial ibérico en América Latina, del pasado en tiempos del Profeta en los pueblos islámicos, del pasado pre-invasión europea en África. Esa imagen idealizada, que se miente sobre el pasado, conduce a tres callejones sin salida: el primero impide entender por qué esas sociedades fueron conquistadas por el capitalismo moderno, cómo fue posible que el centro fuera capaz de avasallar tan importantes culturas, sostenidas sobre cimientos tan nobles; impide comprender también las fuerzas que se agitaban en su interior y que se aliaron a la economía occidental explotadora; y, en tercer lugar, impide comprender por qué, luego de obtenidas las independencias o luego de revoluciones libertadoras, las personas no recuperaban su anterior condición ideal sino que se han comportado, en demasiados casos, como los sucios opresores.

Esas leyendas rosas sobre el pasado remoto y sobre la independencia como recuperación o resurrección de ese pasado, luego de las independencias reales, han contribuido a la omisión y a la elaboración de legislaciones y políticas muy desubicadas y luego a los más crueles desengaños. En muchas ocasiones han generado nuevas mitologías explicativas, culpando a los poderes coloniales e imperiales de haber pervertido a pueblos buenos, justos, honestos y pacíficos. En verdad, en pocos temas como en este se delata con tanta claridad la miseria de algunas tendencias del pensamiento de las regiones periféricas.

Ya se ha insinuado algo, y ha sido frecuente un pensamiento facilista que se ha refugiado en una supuesta "diferencia" proveniente, no se sabe muy bien, de elementos étnicos, telúricos, sobrenaturales, u otros que le serían comunicados a cierta

intelectualidad de las regiones periféricas, por no haber cometido el pecado de emprender un pensamiento racional y/o libre y/o laico y/o lógico. Esta posición fundamentalista evita las demostraciones manteniéndose en el terreno de las declaraciones y las tautologías, siendo incapaz de generar pensamiento de alto nivel, pero garantizando a sus adeptos lo que casi todas las cosmovisiones acríticas: seguridad.

A.4. Una extensión del anterior es el siguiente vicio correlativo: **nuestra identidad o nuestra realidad es tan particular que nos hace incomparables: existe una suerte de inconmensurabilidad entre centro y periferia.**

La crítica más importante que puede hacerse a esta posición es que se refugia en la diferencia radical, para evitar las comparaciones y exigencias que supone ubicarse a la altura del centro, en riqueza, gestión, conocimiento, poder, tecnología, manejo de los asuntos mundiales e incluso responsabilidad con el destino global. El refugiarse en la diferencia se justifica con argumentos como que la cultura y la realidad de la región es tan diferente del centro que cualquier comparación es metodológicamente inapropiada e inválida. Este facilismo intelectual evita dar razones amurallándose en la simple inconmensurabilidad: somos diferentes, se nos debe juzgar con criterios diferentes, cualquier intento por medirnos con los mismos criterios es euro-centrismo y quienes pretenden hacerlo sólo apuntan a desprestigiarnos.

Esta posición olvida que el poder mundial es como la contaminación y que no respeta fronteras y que no se puede decir a un invasor que no puede invadirnos ni someternos porque somos diferentes. Olvida también un conjunto de condiciones naturales como las necesidades de nutrición, el subdesarrollo de las capacidades físicas y mentales que derivan de la sub-nutrición, las diferencias en esperanza de vida y otras que permiten en buena medida comparar las calidades de vida de diversas sociedades. En definitiva, lo que se hace es un escamoteo cobarde de las inferioridades de las periferias, inferioridades que casi siempre han estado entre las causas que las han conducido a esa condición de subalternidad.

Sin embargo, en dicho recurso argumentativo existe cierta sabiduría, cuando se maneja con criterio. Sabiduría, pues pensar a las periferias como simplemente equivalentes al centro en casi todas las dimensiones sería desproporcionado. Pensar cualquier

iniciativa surgida al interior de una cultura como simplemente trasplantable es desproporcionado. Hasta la rueda ha debido ser repensada en relación a la topografía, materiales, necesidades y tipo de tracción de cada sociedad. La torpeza y el conservadorismo, en cambio, consisten en argumentar perezosamente en favor de la diferencia en cuestiones que competen, por ejemplo, a los derechos humanos o a la supervivencia. Es este el caso, cuando se justifica la falta de democracia, de buena educación, de información, de igualdad de género, de bajas expectativas de vida de la población, de libertad o de nutrición en razón de diferencias identitarias. La intelectualidad más reaccionaria, normalmente apoyando las dictaduras sobre sus propios pueblos, ha echado mano a estos argumentos.

El valor de los derechos humanos es superior al valor de la identidad, y aunque los derechos humanos deben ser pensados en el marco de las identidades, no deben ser imaginados contra ellas. Es el caso de posiciones como la de Adil Husayn que no postula cuestiones que sobrepasen las culturas para medir calidad o validez: como nutrición, expectativa de vida, expulsión o atracción de gente u otras. Se queda en relativismos culturales, ocultando el problema. Éste argumentaba: “No tiene sentido hablar de independencia o desarrollo independiente si no cabe la posibilidad de un pensamiento independiente, es decir, de pensar nosotros mismos sobre nosotros mismos, partiendo de nuestros magníficos principios religiosos” (reproducido en Gómez García 1996, 378).

Una tarea importante entonces consiste en elaborar un medidor global de calidad de vida que supere el “economicista” y el “desarrollo-humanista” actual.

A.5. Otro vicio, muy coherente con el anterior, casi una extensión de éste, consiste en **cerrar los ojos ante algunas críticas y evitar la autocrítica**, pues ello daría razón al centro en los desprecios que hace a las periferias. Este vicio, practicado por una parte de la intelectualidad de la periferia y compartido con dogmáticos y militantes de casi todos los pelajes en todas latitudes y momentos históricos (no dar razones al enemigo), mantiene al grupo protegido ante las dudas, y por lo mismo alienándole la capacidad del bien-pensar.

Es proverbial, en los textos redactados por la intelectualidad sud-sahariana, la ausencia casi completa de referencias a la complicidad de los africanos negros con el tráfico esclavista y la importancia del tráfico realizado por los africanos del Norte. El

reconocimiento de estos hechos podría haber sido considerado como políticamente incorrecto y atentatorio contra la unidad africana. El desconocimiento de esto ha hecho un flaco servicio a la auto-comprensión de África. Axelle Kabou (1991) puso en evidencia esta ceguera. En Latinoamérica en cambio existe un cierto reconocimiento que descendemos genética y culturalmente, en forma parcial, de ibéricos rapaces y muchas veces crueles, de indígenas sanguinarios o aliados con los conquistadores contra otros pueblos (especialmente existe esta conciencia en los mexicanos de ascendencia azteca) y de involuntarios inmigrantes africanos incapaces de defender su libertad. Esta imagen mucho más realista, tan frecuente en el discurso historiográfico y en el ensayo acerca del carácter latinoamericano, ha evitado al menos la esquizofrenia del discurso de la intelectualidad sudsahariana e islámica. Esta imagen al menos nos permite explicarnos, parcialmente, nuestros problemas actuales.

A.6. Así como existía el vicio de la mentira centralitaria, igualmente existe el de la identitaria. Su debilidad se expresa precisamente en **reclamar un autoctonismo que la intelectualidad postula como válido para el resto de la sociedad mucho más que para sí misma**. Se trata de una intelectualidad que no está dispuesta a practicar o realizar lo que está reivindicando. Por ejemplo, idealiza el mundo indígena o popular como fuente de autenticidad, pero generalmente no conoce las lenguas ni comparte la cultura de los pueblos, no convive con ellos, ni aprende con los gurús indígenas, sino más bien viaja al centro, conoce las lenguas europeas y estudia con los gurús europeos de las ciencias sociales y las humanidades.

Así como el centralitarismo propone reformas que frecuentemente son para los pudientes, especialmente cuando se trata del aparecer, pues el telón del refinamiento es principalmente para los ricos, el identitarismo predica las supuestas virtudes del pueblo y de sus costumbres que sería un tipo de sistema económico-social válido para el pueblo pero que las intelectualidades identitarias mismas no viven ni piensan vivir. Es el caso del sentido espiritual y casi metafísico que los esclavófilos rusos de 1850 atribuían a la obschina. La obschina era para los pobres campesinos. La aristocracia y la clase culta bien podían prescindir de esa espiritualidad, de esa justicia y sobre todo del trabajo de la obschina. Claro, tenían a su favor, la libertad (esa relativa libertad de la cual podían gozar los pudientes favorables a

la autocracia y a la religión ortodoxa en la Rusia de la época) de la cual no podrían gozar los comuneros de la *obschina*. El pensamiento identitario predica para terceras personas una existencia supuestamente virtuosa y de trabajo, que el agente intelectual no está dispuesto a compartir, sea por la falta de libertades que implicaría, sea por la obligación del trabajo duro y monótono que recomienda como medida saludable.

En definitiva, se cuestiona la mentira autoctonista (sea como latinismo, eslavismo, iberismo, arabismo, africanismo, negritud, etc.) o centralitaria (sea como europeísmo, occidentalismo, niponismo, usamericanismo, etc.) y la falta de autenticidad o la superficialidad de elites socio-intelectuales que, asociándose a una u otra posición, lo hacen sin convicción, sin ir a las últimas consecuencias, contentándose con las apariencias de telón y de mentira. Sea que apunten al identitarismo o al centralitarismo, en verdad son elites muy mestizas, des-encontradas con sus pueblos e incapaces de obtener éxitos, en una u otra opción, expresiones por ello de la propia condición periférica que es una condición de fracaso.

A.7. Otro vicio que debe señalarse en el pensamiento periférico es una **suerte de “oportunismo concordista”**. Cierta intelectualidad periférica está atento el oído a las innovaciones en el pensamiento del centro, tomando desde allí argumentos para sostener posiciones identitarias, basándose en coyunturales afirmaciones de importantes autores del centro, aceptándolas demasiado rápidamente de todas las opiniones que exalten alguna dimensión de la propia periferia, opiniones que son tomadas como autoridad, para afirmar el valor de la diferencia de las periferias, como si en estos casos la “confesión de parte” valiera por un “relevo de pruebas”. Por ejemplo, si en el centro aparece una tendencia que critica el excesivo racionalismo, no falta una figura de la periferia que salte señalando que en su sociedad la crítica al racionalismo se ha practicado desde mucho antes (Senghor, citado por Vaillant 2006, 262); si existe una gran onda de pensamiento socialista entonces un intelectual de la periferia señala que su pueblo practicaba el socialismo desde tiempos ancestrales y de modo casi natural, mucho antes que se “pusiera de moda” en el centro (Nyerere); si se discute mucho acerca de la democracia y como mejorarla entonces otra figura de la periferia señala que su sociedad practicaba la democracia desde siempre y en una forma mejor que la del centro; si se habla en el centro de progreso,

inspirándose en ideas de darwinismo social, entonces en la periferia aparece un intelectual que señala que su sociedad o su cultura es particularmente “apta para el progreso” (Casely-Hayford).

Esta intelectualidad de las periferias no se percata que la intelectualidad del centro, normalmente con mayor capacidad de crítica y autocrítica, está desarrollando sus ideas con sucesivas negaciones, que no está formulando esas críticas o esas propuestas por primera vez en el siglo XIX o XX, sino que vienen desde muy antiguo, afirmándolas y negándolas en sucesivas formulaciones que, entre otras cosas, les otorgan su fortaleza. Nada saca la intelectualidad periférica con pretender pasarse de lista diciendo: somos demócratas, socialistas, feministas, multiculturales y libertarios avant la lettre. Sabido es cuan frustradas se han vistos estas dimensiones en las periferias, como también muchas veces en el centro, por otra parte. La mejor prueba de que los pueblos periféricos actuales y que sus ancestros no tuvieron todas las fortalezas sino muchas debilidades es que sufrimos frecuentes pobreza y catástrofes políticas, que hemos sido colonizados, explotados, divididos, burlados, capturados, comprados, vendidos y esclavizados, además de otras cosas, y que no es bueno sublimar, transformando por arte de magia intelectual, las debilidades y defectos en fortalezas y virtudes.

A.8. Un vicio, y que se relaciona con el anterior, **es el pretender que es posible acortar camino.** Este se ha llamado “de obtener un almuerzo gratis” o sacar las castañas con la mano del gato, que consiste en pretender que se puede cosechar sin haber sembrado. Esta posición, muy frecuente en la intelectualidad periférica de todas partes, ha sido por ejemplo paradigmática en Herzen y en muchos otros narodnitas, centralitarios o identitarios que postulaban que era posible alcanzar la modernidad sin hacer el terrible camino de la acumulación.

A.9. Otro vicio es que intelectualidad periférica, **por su propia condición, posee muy bajas capacidades para pensar la globalidad.** Su escasez (intelectual, económica, institucional) y el provincianismo de su pedestal, normalmente apenas le alcanza para echar una mirada a la propia región y a su relación con el centro (lo que, por otra parte, es un salto inmenso respecto a las intelectualidades autóctonas pre-periféricas, que casi únicamente se miraban a sí mismas como ombligos del mundo) pero no le

permite una mirada global. Ha habido, sin embargo, casos privilegiados en el mundo periférico de capacidad de mirar a otras experiencias y se han señalado a lo largo de estas páginas: cierta intelectualidad otomana, a mediados del XVIII, queriendo aprender de las iniciativas de Pedro el Grande de Rusia; mucha intelectualidad mirando el desarrollo del Indian National Congress, ya desde las últimas décadas del XIX; mucha intelectualidad de Asia y África inspirándose e intentando entender el ejemplo japonés, particularmente luego de la victoria sobre Rusia en 1905; el caso más importante, la oleada de descolonización desde 1950 en adelante, donde el mundo periférico toma mucha conciencia de sí mismo y se observa con admiración, aunque por poco tiempo; mucha intelectualidad de América Latina y Caribe y África, pero también de otros lugares, mirando hacia la Revolución Cubana, vista casi como prolongación y parte del proceso de descolonización; cosa similar ocurrió con la Unidad Popular y el gobierno del presidente Salvador Allende en Chile.

A.10. Otro de los vicios consiste en la negativa a mirar la realidad, pues la propia ortodoxia posee todas las soluciones. Esta debilidad se expresaría fundamentalmente en cierta intelectualidad musulmana, aunque para nada de modo exclusivo. El Islám cumple hoy tres funciones: las de refugio, guarida y trampolín, ha señalado Juan Antonio Pacheco (1999, 190), destacando que M. Arkoun se refiere al discurso islámico de la autosatisfacción que cree poseer las soluciones adecuadas para todas las situaciones y problemas. Un ejemplo de esto probablemente es, a la hora de evaluar la historia del pensamiento de las regiones islámicas, constatar que, al menos por ahora, Yamal Afgani ha vencido sobre Namik Kemal, quizás porque su pensamiento es más fácil de estilizar y porque su anticolonialismo permite interpretaciones variadas y renovadas, en la lucha contra las potencias del centro: en 1880, 1950 o 2000. Vence porque no se lo lee ni se lo estudia y de modo facilista, se asume una versión idealizada como la de los primeros 4 califas. Se hace de él un estereotipo. Vence porque la propia historia de las ideas del mundo islámico ha puesto en él mayor énfasis que otros autores, como N. Kemal y M. Abdú cuyas obras son más elaboradas e interesantes. El carácter novelesco de su vida permite interpretaciones más o menos románticas que, alimentando una versión heroica, otorgan mucho sentido a la “lucha contra lo

negativo”, aunque ofrezca pocas posibilidades para la “construcción de alternativas mejores”. Este hecho es paradigmático en una interpretación idealizada de la historia de las ideas que ocurre por tantas partes en el mundo periférico. El pensamiento de Afgani, poco coherente y poco elaborado, contiene suficiente cantidad de frases efectistas como para contentar a diversos seguidores, según las necesidades oportunistas del discurso.

Esto va unido a la idea que todos los problemas se derivan de haber abandonado la senda divina, en la línea del pensamiento de Wahab.

A.11. Otro vicio no menos importante es que las intelectualidades periféricas aprenden poco de las de otras regiones periféricas. Los centralitarios prestan oídos casi únicamente al centro, los identitarios no quieren prestar oídos al centro pues significaría traicionar su diferencia y tampoco a las otras periferias, pues siendo similares en la condición, corresponden a otras trayectorias y por tanto pueden enseñar: sea porque siguen a falsos dioses, sea porque tienen idiomas diversos y poco interesantes de aprender, sea porque sus experiencias son muy diferentes, sea porque las idiosincrasias difieren, sea porque estando tan centrados en la propia periferia y en su relación al centro, son incapaces de ver la existencia de otras periferias.

Sirva como ejemplo una pensadora tan brillante como Gayatri Spivak quien no mira a otras ni a la intelectualidad de su propia periferia y se desgasta en criticar el discurso del centro “fundacional-mente”, como si nadie hubiera dicho nada, probablemente sin quererlo silenciando y ninguneando a la intelectualidad de las periferias.

A.12. Otro vicio consiste en gastarse demasiado en la denuncia y refutación del discurso del centro que rebaja o descalifica a la periferia. La majadería, que consiste en denunciar una y otra vez el racismo, termina convenciendo a los segregados que alguna razón tendrán los racistas.

De hecho, la inmensa mayoría de la población de las periferias jamás habría sabido de la mala opinión que existía en el discurso del centro si no fuera porque las intelectualidades periféricas se han encargado de repetírselo al cansancio. Espontáneamente, el extranjero era considerado un inferior,

debido a la normal xenofobia de las poblaciones y al hecho que éste siempre se desempeñaba precariamente cuando recién llegado: no maneja idiomas, lugares, situaciones, clima, costumbres, recursos naturales, etc. Este extranjero, normalmente despreciado por los pueblos periféricos, como un “gringo cajetilla metido a gaucho”, se transformó -en parte, por obra del discurso de las intelectualidades periféricas- en quien tiene el derecho de despreciarnos. Es decir, desde su relativa inferioridad, ha sido puesto en un pedestal de superioridad, por la propia intelectualidad de las periferias que le ha otorgado el papel de juzgarnos, si debe juzgarse por el tiempo gastado en refutarlo.

En otras palabras, existe una torpe complicidad entre la mirada descalificadora del centro y la intelectualidad que se refocila de modo masoquista en repetirle a sus pueblos que el centro les ve como tontos, feos, incapaces, infrahumanos, etc., con lo cual no hacen sino acentuar un sentimiento de inferioridad, pues esos pueblos no estaban en absoluto enterados de las lindezas (feezas) que el centro había dicho de ellos. De este modo, el afán de des-enmascarar adquiere, sin quererlo, el sentido inverso, transformándose en el mejor cómplice del discurso del centro, pues lo hace conocer en las periferias, otorgándole cierta legitimidad, cosa que de otra manera habría sido casi imposible. Y esto en gran medida, porque esta intelectualidad, por su propia condición periférica, está permanentemente mirando al centro, tanto en la vertiente centralitaria como en la identitaria.

En realidad, dicho discurso es más bien para enrostrar al centro que para servir de desenmascaramiento del discurso del centro, pues los pueblos de la periferia no lo conocen y muchas veces ha sido escrito por intelectuales periféricos residentes en el centro. Ejemplo mayor de esto es el discurso de los jesuitas latinoamericanos expulsos a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX que residiendo en Europa armaron un discurso, en Europa, contra el discurso descalificador de la intelectualidad europea. Esta polémica, científicamente legítima, pues trataba de enmendar un error, no estaba pensada para ilustrar a los pueblos latinoamericanos sino para ilustrar a los pueblos europeos y a la propia intelectualidad de esa región. Una parte de esta intelectualidad periférica se ha cansado, buscando los epítetos más descalificativos para sus pueblos, y particularmente para sus mujeres, con lo que ha contribuido notoriamente más que la del centro a difundir esta conciencia de ser despreciados.

Esta tarea es asumida con tanta mayor pasión, cuanto más acomplejada es la intelectualidad periférica que la asume. El vicio más reciente ha sido denunciar sin descanso el discurso "orientalista" del centro. Esta mentalidad eminentemente periférica y acomplejada se delata pues las periferias han elaborado un listado no menos descalificador hacia el centro: hediondos, bárbaros, sanguinarios, materialistas y explotadores, entre muchas otras cosas que la intelectualidad del centro, justamente por no tener esa sensibilidad o sentimiento de inferioridad, no se siente animada a andar repitiendo en la introducción de cada libro. Algo similar ocurre, con aquellas obras que reproducen el discurso racista de las elites respecto del pueblo y que las intelectualidades se deleitan en repetir.

A.13. Ahora bien, probablemente la mayor observación que debe hacerse a quienes se mantienen pensando en el marco de la disyuntiva periférica es ser **incapaces de cortar el nudo gordiano de dicha disyuntiva, emancipándose de ella para asumir otras maneras de pensar**. Es decir, que esta discusión, en torno a si debemos o no ser como el centro y en qué sentido, en verdad impide ver la disyuntiva más importante y más radical: mayor o menor felicidad, realización y autonomía, más allá de toda creencia, toda cultura, toda costumbre, todo modelo y todos los intereses creados. Es decir un pensamiento y una intelectualidad que apunta al bien-pensar y que se ocupe de aquellos elementos que van en pro del mayor conocimiento, de mejores niveles intelectuales y de educación y pensamiento, de mayor bienestar y calidad de vida, mejor práctica de la democracia y de la política, mayores niveles de igualdad y libertad, mejor situación en lo que respecta a la nutrición, a la salud, al medioambiente; tener mejor o peor calidad de vida, mejor expresión de lo que se es y lo que desea, mayores niveles de felicidad, de realización de trato amoroso y amistoso entre las gentes.

Puede observarse a la crítica que acabo de formular que sólo ve la superficie, porque lo que en el fondo se discute en la disyuntiva periférica es precisamente esto de ser más o menos felices y que la discusión entre ser como el centro versus ser nosotros mismos lo que está tratando de dilucidar es si a través de una u otra opción podemos alcanzarlo más fácilmente. Esa observación tendría parte de razón, pero sólo parte. Todavía puede observarse a esta crítica que no es casualidad que la disyuntiva haya aparecido en tantos lugares y que por tanto es algo muy

fuerte y casi natural que emerge en el caldo de cultivo de la sensibilidad de las intelectualidades de los pueblos avasallados por el centro.

Es cierto, no es casualidad ni capricho. El problema es que, a estas alturas, continuar con una discusión, que sin duda ha tenido un sentido y cumplido un papel, se ha transformado en un obstáculo para pensar los problemas de la periferia más que para superarlos, como ha ocurrido con varios de los sub-paradigmas que han emergido en el seno del pensamiento de estas regiones. Es decir, no ha sido capaz de “hacer de tripas, corazón”, transformando esta disyuntiva que apuntaba a entender la condición periférica en una aliada que ahora contribuye a mantener la condición periférica, en tanto subordinación y miseria. De hecho, el pensamiento periférico se ha constituido sobre la base de esa dialéctica entre fascinación y rechazo del centro. Estos dos componentes han dado forma al H₂O que ha permitido navegar a la intelectualidad periférica por todos los mares, durante mucho tiempo. Sin embargo, si esta intelectualidad quiere ir a mayor velocidad es mejor el aire por su densidad que el agua, que pasa de ser la condición de posibilidad a ser una especie de líquido viscoso que se pega como el lodo impidiendo avanzar.

¿Por qué o en qué sentido la disyuntiva se ha transformado en una rara aliada de la condición periférica? Ello ha ocurrido principalmente en la medida que bloquea la apertura hacia otras maneras de plantear las cosas. Porque si se trata de pensar las cosas en polaridades (lo que no siempre es necesario) es mejor la polaridad: entender-hacer las cosas mejor o entender-hacer las cosas peor.

La gran perogrullada de esta disyuntiva impide percibirla, bloqueada por muchos árboles de sofisticación retórica y de ineficiencia, asociadas a la auto-justificación y al facilismo, desvían la atención hacia cuestiones raciales, de culturas y religiones, ideológicas, de sistemas socio-económicos y otras explicaciones que, con toda la validez que puedan tener no deben ocultar el hecho que los niveles de calidad de vida y desarrollo humano se han mejorado en sociedades de tipos muy diversos en sus componentes étnicos, en sus sistemas políticos o en sus antecedentes culturales. La apuesta al conocimiento y al hacer las cosas bien es una necesidad, todos los otros elementos pueden o no confluír, pero por sí solos ninguno de los estos basta. Se trata apenas de las guarniciones, agregados o entretenimientos para

despertar el apetito, que quedará siempre insatisfecho si los periféricos no nos abocamos al plato fuerte.

A.14. Las debilidades del pensamiento deben ser **complementadas con las debilidades de la cultura académica en las periferias**, donde elementos como la incapacidad de investigación e innovación; la suplantación del pensamiento libre por consignas y frases hechas ancestrales; la aceptación respecto a que sólo el centro produce pensamiento-conocimiento de punta; la defensa tan cómoda como acrítica de antiguos saberes no reciclados que fueron impotentes frente a las agresiones coloniales; la repetición y replicación de los pensamientos-conocimientos del centro; la incapacidad de instalar la meritocracia manteniéndose en el amiguismo, nepotismo y el partidismo; y, sobre todo, el conformismo facilista en cierta mediocridad intelectual, que supone que es posible salir de la condición periférica prescindiendo de la importancia del pensamiento-conocimiento, simplemente por el buen manejo de las armas, por el heroísmo de algunos valientes, por la movilización de importantes contingentes sociales, por una legislación proteccionista o librecambista, por la denuncia y la queja de injusticias y penurias de las que una intelectualidad impotente termina por hacerse cómplice al ser incapaz de superarlas.

B. Fortalezas

Ahora bien, dicho lo anterior, debe destacarse por otra parte que **existe igualmente una trayectoria de fortalezas intelectuales**. En otras palabras, las muchas debilidades anteriormente señaladas no deben ocultar la existencia de múltiples avances en el pensamiento de estas regiones, debiendo ponerse en relieve lo poco o mucho que se ha logrado para continuar desde allí. Es decir, vamos a considerar algunas fortalezas y potencialidades del pensamiento periférico que permitan, trabajando con-sobre éstas, superar los vicios o debilidades antes señalados. Ahora bien, algunas fortalezas son las otras caras de las debilidades presentadas.

B.1. Asumiendo el hecho de la “diferencia” se desarrollaron numerosas expresiones eidéticas tendiendo a expresar esta diferencia. Ha sido clave la capacidad de asumir que pensar desde las periferias no es simplemente igual que pensar desde el centro,

sea por la existencia de diferencias normales entre sociedades, pero, sobre todo, por el hecho que la relación centro-periferia pone a esta última en una situación diferente a la que tenía antes de la expansión europea, antes de asociarse al sistema mundo.

Ello ha conducido a pensar diversas formas de especificidad, muchas veces articulada a la posibilidad de emanciparse de esa condición periférica. Entre las propuestas debe mencionarse el modelo de pensamiento desarrollado en el marco del Foro Tercer Mundo por Mahbub ul Haq. Éste se ocupó de criticar las formulas existentes para pensar el desarrollo y elaborar un modelo asociado a la calidad de vida, es decir como desarrollo humano, no como crecimiento económico a secas, ni menos como estricta capacidad de consumo.

Correlativamente con lo anterior se ha desarrollado también una suerte de pensamiento antídoto contra quienes postulan la diferencia como respuesta a todos los males, precisamente escamoteando la necesidad de pensarlos y sobre todo de solucionarlos. Carlos Rangel ha sido muy explícito en su combate a tal vicio luchando contra quienes escamotean las inferioridades o debilidades afirmando falsas o innecesarias diferencias. Cuestionó un conjunto de autores latino-americanos que se refirieron a un presunto destino excepcional que sería nuestro desquite de todas las humillaciones, todas las frustraciones y todas las derrotas, o cuyo pensamiento fue una compensación psicológica adecuada, con cierta capacidad para restablecer una apariencia de equilibrio entre la fuerza de los norteamericanos y nuestra debilidad (1976, 91 y 97).

B.2. Otra fortaleza es la capacidad de capitalizar la trayectoria intelectual, la de otras periferias y de la humanidad en su amplitud. Existe al interior de las regiones periféricas una tendencia a recuperar, reelaborando para superar los desarrollos eidéticos de la propia trayectoria. Ha sido frecuente una falta de memoria o el hecho que el pensamiento del centro, más vital, cubierto del prestigio del buen tono, y muchas veces más pertinente para conceptualizar algunos desafíos, se hace predominante ocultando la trayectoria de un pensamiento propio.

Esta apertura a las ideas del centro, tan necesaria para romper con la esclerosis de tantas intelectualidades periféricas, autistamente enclaustradas en ideas añejas de ombligo del mundo, se transforma en alienación e inhibición cuando deja de ser vivificante para ser simplemente marco referencial de buen tono, al

que hay que hacer alusión para ser considerado entre quienes tienen derecho a la palabra, porque están al tanto de lo que se piensa en el centro.

Entonces se hace clave desarrollar un pensamiento propio y recuperar la propia trayectoria eidética, para reciclar y reelaborar. Eso se ha hecho en muchas oportunidades en las diversas periferias. Es el caso del argelino Mohammed Arkoun (1928-2010), profesor de pensamiento islámico, quien ha propuesto una reflexión que aliente la comprensión profunda de los hechos, alejándose del deseo de satisfacer la ideología militante fundamentalista que legitima y alimenta su acción basada en la edad de oro del Islám. La preponderancia de los discursos ideológicos y del combate, desde la época colonial hasta la revolución islámica, no debería ocultar los derechos del pensamiento crítico anticipador (Pacheco 1999, 191). Se pregunta si la sociedad islámica actual sería capaz de poner en cuestión la ideología de la que se nutre si se da cuenta del lastre que le ha impuesto (Pacheco 1999, 192). Algo parecido es lo que ha intentado Al Jabri. En su texto sobre "El Islam y el Occidente" (s/f b) recurría a Averroes como inspirador de soluciones, proponiendo lo que denomina las "reglas del diálogo averroiano" el que se funda en tres principios de Averroes: Comprender al otro en su propio sistema de referencia, asumir el derecho a la diferencia y obrar con comprensión, tolerancia e indulgencia.

Esto es clave, y ha tenido importantes avances en las últimas décadas, porque la incapacidad de recuperar la trayectoria es reiniciar infinitamente la tarea, por parte de figuras tan inquietas por nuestros problemas como ignorantes de la trayectoria eidética de las periferias que pretenden plantear por primera vez aquello que se ha dicho hasta el cansancio. Es importante destacar en este sentido como varias personas de la tendencia postcolonial-subalternista, afirmadas casi únicamente en Gramsci, Foucault, Derrida, han querido dar los primeros pasos para resolver problemas sobre los que ya se habían hecho elaborados planteamientos, en esa y otras periferias, décadas y hasta siglos antes. Para no repetir y no desperdiciar son claves estos avances y es clave también la creciente consciencia por parte de las intelectualidades periféricas de la necesidad de conocer la trayectoria del pensamiento de esas regiones y no sólo los aportes del centro.

B.3. Otra fortaleza, relacionada con la anterior de reciclar o capitalizar o aprovechar reelaborando, puede formularse sobre la base del pensamiento de **Leopoldo Zea y su propuesta de la "originalidad asuntiva"**. Existen líneas de trabajo que no intentan simplemente contrastar un mundo moderno ideal con una periferia defectuosa y atrasada, sino que buscar y potenciar antecedentes, que se encuentran en el propio pensamiento de las periferias para mejorarlo. Esto se ha dado mucho más dentro de la trayectoria del pensamiento identitario que del centralitario, pues éste, al querer modificar la condición de su periferia de acuerdo a patrones centrales, ha sido poco sensible a detectar estas dimensiones.

El filósofo latinoamericano postulaba que la idea de encontrarse al margen de la historia, entendiéndola por tal la historia europea o historia del mundo occidental, debía resolverse por la incorporación de los pueblos periféricos a la modernidad y ello estribaría en la asimilación del "espíritu" de este mundo, patente en sus ideas de originalidad, independencia y soberanía individual o nacional. Ello no debía confundirse con los frutos de este espíritu en el campo cultural, social o político, se dará por sí solo, como expresión de ese espíritu occidental. De este modo, ha señalado Zea, no se trata de imitar o simplemente tomar los frutos, sino el tipo de cultura que los posibilita. Imitación extra-lógica que acabará fracasando ante una realidad para la cual esos frutos no han sido creados (1970, 17). Por su parte, Carlos López postulaba que la cultura africana debía constituirse en la base para la preservación de los elementos sociales que permitieran a estas sociedades construir modelos políticos e institucionales que creen y retengan las capacidades existentes, en un contexto de creciente urbanización, cosa que debe estar en relación a la interpretación que se haga de la utilidad o no que puedan tener estos para la construcción de un futuro (1997, 55).

B.4. Otra fortaleza a destacar es **la elaboración de una conceptualización** que permita entender la situación de menoscabo, de diferencia, de marginalidad, en síntesis, de periferia. Si bien muchas veces el pensamiento de las periferias se ha refugiado en la diferencia ingenua, que es lo que se ha criticado en las debilidades, no es menos cierto que ha desarrollado una auténtica reflexión conceptos como centro / periferia, deterioro en los términos del intercambio, orientalismo, postcolonialidad, dependencia, subalternidad. Este desarrollo conceptual y

categorial es parte del intento por pensar originalmente la diferencia.

Por cierto, no basta con intentar conceptos para pensar la condición periférica, estos además deben ser adecuados. De hecho, al interior del propio pensamiento periférico, se ha dado una discusión en torno a la validez de unos u otros conceptos. No se pretende, por tanto, que estos conceptos sean necesariamente adecuados ni simplemente los necesarios o suficientes para el desarrollo de un quehacer intelectual que alcance los objetivos que se propone o que sea una expresión del bien pensar. No obstante ello, debe asumirse que sin una conceptualización adecuada es imposible avanzar en la comprensión de los fenómenos y que, en ese sentido, esta tarea constituye una fortaleza, aunque nunca pueda considerarse acabada.

Amado Cerro ha puesto mucho énfasis en la elaboración de conceptos que impidan la distorsión que hacen por ejemplo las teorías sobre relaciones internacionales, a la hora de pensar desde las periferias, “la teoría de las relaciones internacionales, una disciplina que ya fue considerada norte-americana, se expandió por centros de estudio en todo mundo” (2003, 5). Ha planteado, respecto de las teorías, que éstas generan desconfianza porque las raíces en que se apoyan éstas las vinculan a intereses específicos de determinadas sociedades (2008, 10), pues en definitiva les transforma en aliados de la potencia hegemónica contra nuestros pueblos y, por otra parte, llevan a pensar que los seres humanos se comportan universalmente con los mismos valores. Cerro (2008, 8) llama a cambiar las teorías extranjeras por conceptos propios. “Se pretende confrontar, señala, el papel de los conceptos al de las teorías, mediante la hipótesis según la cual conceptos y teorías ejercen papeles diferentes en el campo de estudios de las relaciones internacionales. El paso siguiente consiste en afirmar que el alcance explicativo universal de las teorías es forjado –dado que se vinculan a intereses, valores y patrones de conducta de países o conjuntos de países donde son elaboradas y para los cuales son útiles- contrariamente a los conceptos, que exponen las raíces nacionales o regionales sobre las cuales se asientan y se rehúsan a estar investidos de alcance explicativo global”. Esta línea de argumentación sugiere “reducir la función de las teorías y elevar el papel de los conceptos, sea en sentido de producir comprensión, sea en el sentido de subsidiar procesos decisorios en las relaciones internacionales”. La tarea que propone, en consecuencia, podría conceptualizarse como una tarea para los estudios eidéticos en

América Latina: “la experiencia brasileña suministra la base de observación para la recolección de datos. La sistematización de los conceptos brasileños, aplicados a la inserción internacional del país, es vista, desde ahora, como contribución al estudio de las relaciones internacionales” (2008, 13).

B.5. Otra fortaleza puede relevarse a partir de Edward Said y su tesis que el centro elabora una imagen menoscabada articulándola al proceso de dominación. Esta idea de Said, una de las más celebres hacia el 2000, tiene larga trayectoria pues, al menos desde el siglo XVIII, las intelectualidades periféricas, como tanto se ha visto a lo largo del trabajo, reiteran el motivo de la imagen distorsionada que tiene el centro sobre sus periferias. La dimensión más novedosa de Said y de varios otros (y, por cierto, se puede exagerar y llevar a la caricatura) es que esta **imagen distorsionada es parte de un constructo que tiene como objetivo la dominación, es decir que no se trata de una equivocación sino de una distorsión interesada.** Recuérdense las frases del filósofo sudsaхарiano Edward Blyden quien precisaba que esta educación de criterios “copiones e imitadores” no sólo era incompatible, sino que destructiva del respeto a sí mismo del negro. El japonés Sagiura Jugo afirmaba que el estilo existe espontáneamente, pero es un hecho indiscutible que toda la gente debe poner gran esfuerzo en cultivarlo, aunque en la actualidad, se está intentando modificar hasta el cuerpo de los japoneses para que éste se transforme en el de un occidental y más allá, transformar también el espíritu en el de un occidental, de modo que, finalmente, todas las razas humanas se transformarían en razas occidentales (citado en Shively, 1971, 105-6).

B.6. Otra fortaleza consiste **en poner en relieve y valorizar los aportes de las sociedades periféricas, tantas veces ninguneadas por el centro,** especialmente en aquellos casos en que este ninguneo se expresó en la educación colonial, como tanto lo denunció Blyden y como intentó solucionarlo Ch. A. Diop. Éste desarrolló estudios y una conceptualización que permitiera entender tales aportes. Ello lograría recuperar la confianza, por parte de intelectualidades “insegurizadas”, así como potenciar un quehacer cultural propio con cierta seguridad de que sería apreciado.

Argumentaba Diop que la historia no puede hacerse borrando a unos en provecho de otros y que renunciar prematuramente, y de

una manera unilateral, a la cultura nacional para adoptar aquella de otros y llamar a eso una simplificación de las relaciones internacionales y un sentido del progreso, es condenarse al suicidio. Por ello reivindicaba la necesidad de un pueblo plenamente consciente que reconoce un camino y se hace presente en el concierto de las naciones (1979, 17).

B.7. Otra fortaleza de este pensamiento consiste en su capacidad de imaginar **la creación de instancias de trabajo intelectual y de encuentro entre agentes que permiten poner en común problemas compartidos**. Es decir, se ha ido creando una institucionalidad ad-hoc que facilita este género de trabajo. Las asociaciones y redes intelectuales dentro de las periferias son claves para este efecto. Esto lo ha potenciado también la intelectualidad de las regiones periférica en las ciudades del centro creando centros de estudios latinoamericanos, africanos, islámicos, etc., que contribuyan y expresen la agencia de la intelectualidad como parte de un quehacer intelectual que tienda a superar la condición periférica.

2. Las Propuestas para un pensamiento que contribuya a salir de la condición periférica

Introducción

2.1. Se trata de estudiar los modos de **capitalizar las fortalezas e incluso invertir algunas debilidades del pensamiento de las regiones periféricas y del pensamiento periférico propiamente tal**. Se han mostrado algunas formas de pensamiento que constituyen momentos en la conformación del pensamiento periférico. Se ha pasado revista a las redes, al desarrollo de la conciencia, a la evolución de la disyuntiva y se han sintetizado los más importantes motivos. Se han presentado luego las críticas de las posiciones centralitarias e identitarias, como también algunas críticas que pueden realizarse al pensamiento periférico en cuanto que tal y a la disyuntiva sobre la cual se estructura, tanto como se ha presentado un conjunto de fortalezas que se esbozan en éste. Ahora bien, se trata de superar la condición periférica hacia otro mundo, donde el centro esté por todas partes y a periferia en ninguna, si se puede retóricamente decir así.

Renato Ortiz (2003, 101-2) ha señalado que, según algunos autores, en Japón, existe “un momento en que, al integrarse al

mundo, perdió su 'complejo de inferioridad' ante la primacía occidental y que si recordamos que la noción "complejo de inferioridad" es una de las claves de comprensión de la relación entre colonizador / colonizado en la bibliografía sobre el tercer mundo, se puede tener una idea de los cambios en curso. Como decía F. Fanon, colonizador / colonizado son antinomias que movilizan elementos excluyentes: metrópoli / colonia, extranjero/ autóctono, externo/ interno". En dicha perspectiva, la discusión sobre la japoneidad sería una especie de 'superación', en el sentido hegeliano, de una condición adversa.

Este salto no podría imaginarse a partir del puro voluntarismo intelectual. Se requieren bases y quizá la más importante sea la aparición de una "sensibilidad" que sistemáticamente vaya dejando de conducirnos y conformarnos con este género de discusiones, sensibilidad que sólo podrá cambiar sistemáticamente en la medida que nuestra producción intelectual muestre éxitos reiterados.

La dialéctica del pensamiento periférico coordina, articula y da sentido a numerosas otras oposiciones que se encuentran presentes también en las discusiones de las regiones periféricas. Se ha dicho y se ha insistido en el hecho que esta disyuntiva principal no agota todo el pensamiento producido en estas regiones, se ha insistido en que otras disyuntivas como privatismo / estatismo y proteccionismo / libre-cambismo, liberalismo / socialismo en numerosas ocasiones están subordinadas a la disyuntiva principal. De lo que se trata, a la hora de superar el pensamiento periférico, es de potenciar algunas o todas estas otras disyuntivas de modo que tomen una fuerza superadora, que las emancipe de la camisa de fuerza en que se hallan constreñidas.

2.2. De lo que se trata en lo que viene es de sintetizar proyectando algunos de los avances que han realizado las intelectualidades de las regiones periféricas porque, sea como fuere, las periferias han hecho un importante esfuerzo por pensarse a sí mismas, en conexión con el desarrollo de una suerte de conciencia-de-ser-periferia.

Se han destacado ya numerosos elementos que se constituyen como puntos de encuentro entre las intelectualidades de las regiones periféricas, algunos de los cuales aluden a la constitución de redes e instituciones y otros a la elaboración de formas de pensamiento con similitudes varias, emergidas y desarrolladas como causas y consecuencias de realidades con múltiples

similitudes. Conceptos como centro/periferia, dependencia, tercermundismo, subdesarrollo, neo-colonialismo, imperialismo, post-colonialismo, subalternidad, realismo periférico, marginalidad, entre otros, han pretendido entender esta realidad. En este marco debe entenderse igualmente la noción "pensamiento periférico".

Ahora bien, esta tarea no puede olvidar que debe lucharse simultáneamente contra todos los autoctonismos que reivindican especificidades de privilegios eidéticos: el haitianismo de Duvalier, el protocronismo de Ceaucescu, la reserva moral de Pinochet, (formas laicizadas de las antiguas atribuciones de castas sacerdotales respecto de pretendidas conexiones directas con supuestas divinidades que permitían transmitir la verdad) sectores o ideas que están en sintonías de las cuales puede apropiarse el poder porque legitiman formas de a-criticidad, renuncian a la discusión y a la evidencia como criterios para legitimar a individuos o pertenencias que ofrecen verdades. Negar todo privilegio intelectual que vaya en desmedro de los criterios de la evidencia, de la información que son incluso superiores a la profesionalización y a la especialización.

No se trata de una perspectiva que sería otorgada por alguna especificidad esencial, como quienes creen que las "minorías" poseen ciertas capacidades esenciales para descubrir aspectos que las mayorías no pueden ver. No confundamos, "pensar desde la periferia" no es un privilegio, como quien goza de una perspectiva mejor que otros en una atalaya o posee capacidades sensitivas que otros no poseen. Es simplemente estar ubicado en una posición que obliga a plantearse ciertos desafíos que otros no necesitan plantearse: como lo haría un esclavo que debe liberarse de la esclavitud o quien ha caído al fondo de un pozo y que necesita salir para no continuarse ahogando. Y sería muy torpe imaginar que quienes sufren la condición periférica gozarían de alguna aptitud especial para ver cosas que otros no ven, que la chilenidad o la tanzanidad o la srilankidad les otorgaría algo de lo cual carecen quienes poseen la ciudadanía usamericana o la japonesa. Si tuviéramos tales capacidades, resultaría incomprensible sostener que sufrimos doble o triple explotación de esos países. Sería lógico que teniendo tales ventajas nos hubiéramos liberado o, mejor, nunca hubiéramos caído en la dependencia o, quizás, fuéramos nosotros quienes les explotáramos a ellos.

Pensar desde la periferia no es un privilegio, es una necesidad. Pensar desde la periferia no supone siquiera el

(sublimado) privilegio de imaginar que la propia emancipación de las periferias traería consecuentemente alguna emancipación del centro, es decir que salvándose a sí misma alguna periferia de pasada salva el mundo, como imaginaron, con diferentes fundamentos teóricos y en épocas diversas, la intelectualidad india o polaca, o cómo pensó Hegel y Marx respecto de siervos y amos. Quizás el único privilegio sea, si creemos en el refrán, que más discurre un hambriento que cien letrados. Personalmente creo que, si es así, este refrán sólo tiene validez para satisfacer el hambre inmediata, y no debe extrapolarse para pensar la globalidad.

En lo que viene a continuación, se presentarán 4 propuestas que pretenden inspirarse en la trayectoria del pensamiento periférico, apuntando a capitalizar sus fortalezas, superando sus debilidades y avanzado hacia una agenda intelectual para las regiones periféricas

Propuesta 1: Las redes intelectuales: el empoderamiento de las profesiones del conocimiento y el protagonismo en el espacio mundial.

Se ha tratado de cartografiar el espacio intelectual de la periferia y se han entregado diversos criterios: cartografiar las redes según los medioambientes intelectuales, marcados principal (no únicamente) por la comunidad idiomática, se ha intentado mostrar las maneras en que se genera la articulación entre las redes sobre la base de personas, agrupaciones, publicaciones, reuniones e ideas. A partir de esto se termina con unas pocas reflexiones que contribuyan a inspirar quehacer de las propias redes intelectuales y a su inserción en el espacio meta-nacional y/o mundial:

1. Dado que las redes que existen en las regiones periféricas se conectan poco y acaso de manera coyuntural, el trabajo que se ha presentado sirve mejor para entender la circulación de las ideas y para entender la existencia de una conciencia periférica, y menos para entender la constitución de un movimiento global de las intelectualidades periféricas.

La reunión de la Liga en 1927 fue una de las pocas ocasiones donde estas intelectualidades, y dentro de éstas las personas con mayor propensión planética, es decir quienes intentaban pensar y actuar más allá de sus respectivas polis, tuvieron oportunidad de encontrarse y escucharse, aunque los contactos fueron poquísimos y de baja relevancia. Luego, la reunión de Foro Tercer Mundo fue

más pequeña y por ello algo más intercomunicada y con mayor duración, aunque también muy pronto frustrada. Es importante asumir esto, pues las intelectualidades de unas regiones periféricas, aún en la actualidad, décadas y décadas después, establecen mínimas interconexiones con otras regiones de la periferia. Esta es una tarea pendiente y sigue siendo un desafío llevarla a cabo.

La intención de una acción en el espacio meta-nacional o incluso planetario se manifiesta, en todo caso, antes en las intelectualidades periféricas que en los estados-nación, por otra parte, muy pocos verdaderamente constituidos antes de 1950, fecha a partir de cual se desatan los procesos de descolonización. Es decir, a pesar de sus escasos logros, las intelectualidades fueron pioneras en el afán por constituirse en agentes del espacio mundial. El temprano afán por tener presencia se ha encarnado luego en los estados nación como en la constitución de agentes no estatales, sean ambientalistas, académicos, ideológicos, religiosos u otros. De hecho, tales iniciativas han sido propiciadas, la mayoría de las veces, por individuos provenientes de las profesiones del conocimiento.

2. En las primeras décadas del siglo XX, algunas de las más importantes redes intelectuales de las periferias (la pan-asiatista, la jadista, la panislamista, la aprista) se marcaron muy claramente de un contenido político (y más que “político”, muchas veces, planético, por su intención de tener una voz en el mundo, más que al interior del estado-nación).

Dicho contenido político y, más que político, militante, estuvo muy asociado a la herencia de la Revolución Mexicana y Soviética y a los movimientos antifascistas. La marca planética estuvo asociada al triunfo de Japón sobre Rusia en 1905, a la Revolución Soviética, a las luchas anticoloniales y antimperialistas. En el marco de los paradigmas que manejaban las intelectualidades de las regiones periféricas, tales acontecimientos -que en parte eran su propia obra y por otra parte un desafío para éstas- tuvieron tremendo impacto para potenciar esas mismas redes y sus acciones.

3. Para entender el papel que han jugado, o al menos han pretendido jugar las redes intelectuales, como agentes en el espacio mundial, es necesario concebir el espacio internacional de modo diferente a una simple macro-polis, superando la visión política

hacia una visión planética, que permita pensar las intelectualidades como agentes con presencia en tal escenario.

En este sentido, es clave crear una conceptualización que permita entender y guiar este quehacer y allí la propia noción de “red intelectual” y la de “profesionales del conocimiento” son claves y mejores que la noción de “intelectual” como figura solitaria y excepcional. Es imprescindible entonces que los estudios acerca de los intelectuales no se realicen sólo como estudios de individuos (biografía intelectual) o de generaciones (prosopografía), sino que se realicen también estudios de redes y que, por otra parte, no se circunscriban estrechamente al estado nación de origen de las figuras, sino que se proyecten al campo meta-nacional o mundial en que se desplegaron.

Estudiar las redes intelectuales como agentes en el espacio global abre posibilidades para entender los fenómenos intelectuales y eidéticos en general.

4. Es necesario crear una instancia que permita dar saltos cualitativos en la gestión de las redes intelectuales a nivel global.

Esta instancia potenciaría los debates sobre el asunto de las redes intelectuales, de las publicaciones, casas de edición, revistas y páginas web y otras iniciativas. Interesa capitalizar este conocimiento para operar mejor con las redes en el futuro. Crear organismos que estudien las redes permitiría la confluencia de investigaciones más bien básicas e históricas con otras más bien aplicadas y actuales, así como debería permitir la confluencia entre la investigación con la dimensión proyectiva, que entregue información y asesoría a redes intelectuales en funcionamiento.

Se ha dicho al inicio de este trabajo que el estudio de las redes en los medioambientes intelectuales de las periferias, de algún modo, debía contribuir a potenciar tanto las redes como el quehacer intelectual mismo de esos medioambientes, dos caras de una misma realidad. Ahora bien, esta consecuencia emerge desde el aprendizaje de un “savoir faire” que se ha ido adquiriendo y del cual se intentan mostrar las expresiones. Esto es clave para las apocadas intelectualidades periféricas, tan reclamadas de las marginalidades a que han sido sometidas por el centro como poco capaces de crear instancias alternativas, donde evitar la condición periférica, a la vez que hacerlas significativas y respetables a nivel global.

Constituir este género de instancias capaces de realizar esta labor sería de gran importancia, reciclando las experiencias semi

exitosas y semi fracasadas del Foro Tercer Mundo y de la Comisión Sur-Sur, aunque apuntando más específicamente a pensar las formas de articulación de las intelectualidades (como sociedad civil) que a pensar la realidad global (desde las economías estado-nación). Para ello deben sentarse algunos principios epistémicos que faciliten la formulación de un proyecto con este carácter. Una instancia de este tipo debería, al menos: desarrollar una conceptualización, generar estudios acerca de las redes, tanto históricos como presentes, elaborar cartografías sobre redes intelectuales y suministrar los más importantes insumos para la gestión de éstas.

Propuesta 2: El bien-pensar en-desde las periferias.

1. Debe suponerse que un estudio tan amplio del pensamiento de las regiones periféricas de algún modo debe contribuir a que se piense mejor. Dicho de otra manera, debe contribuir a una reflexión sobre el pensar bien / pensar mal, para permitir la vida en el planeta y para generar allí la mejor vida posible. Ahora bien ¿en qué sentido este libro podría aportar al bien pensar?

La noción “bien-pensar” es cuando menos discutible, aunque menos discutible que la idea que sostiene que no existen maneras de discriminar entre un mejor y un peor pensar, o que inclusive hablar de mejor y peor es completamente inconducente. La sola afirmación: “es inconducente tratar de discriminar entre un mejor y un peor pensar” es contradictoria, pues al suponerse una afirmación verdadera está suponiendo necesariamente que es mejor, sea por más válida o más criteriosa, que la aseveración “es necesario discriminar entre un mejor y un peor pensar”.

Los criterios del bien-pensar se juegan en diferentes niveles: convergen elementos propiamente lógicos, que aluden a la propia racionalidad del discurso; elementos metodológicos, que aluden a un procedimiento profesional de trabajo intelectual y otros elementos progresivamente menos unívocos o necesarios, pero no menos claves, que deben incluirse en la medida que articulan pensamiento y praxis. Bien pensar, significa: **Pensar con lógica y método; pensar con precisión** evitando las frases con sentidos diversos que se usan para hablar evitando afirmar, es decir evitando emitir sentencias que puedan ser verdaderas o falsas; **pensar con información**, en el sentido de trabajar sobre la base de datos y pruebas, es decir, manejar suficiente cantidad de información para elaborar teorías o realizar recomendaciones;

pensar con honestidad intelectual, tanto en el sentido de acudir a la lógica, al método y a la información como de escuchar auténticamente las ideas, propuestas y argumentos de otras personas apuntando hacia la evidencia, contra toda forma de dogmatismo; **pensar con inventiva y creatividad** evitando los caminos trillados de las repeticiones de tradiciones, padres fundadores y modas, renunciando tanto a las referencias a la autoridad como al “citismo”, como búsqueda de legitimidad; **pensar con radicalidad, profundidad o sentido crítico** no contentándose con creencias antiguas o ancestrales, con razones superficiales, con recetas ideológicas, con frases hechas, consignas o refranes de la sabiduría popular; **pensar con sentido común**, como la capacidad de entender las cosas a la luz del contexto y la experiencia, lo que permitiría determinar su sentido, posibilidad y proyecciones. El sentido común es la capacidad de desenvolverse en ambientes complejos, saber determinar los sentidos, alcances e importancias relativas de las cosas. El sentido común, la profundidad y la radicalidad particularmente, aluden a que pensar bien es también: **producir ideas útiles**, en el sentido de cómo resolver problemas y **producir ideas oportunas**, en el sentido que correspondan al momento en que se las necesita.

2. El bien-pensar es cuestión de individuos y de colectividades. Por cierto, la noción **“bien o buen-pensar” no puede interpretarse única-mente de manera individual, sino que tiene que ser un quehacer de las intelectualidades como conjunto y, más allá, de las sociedades como conjunto**. Esto último tiene que ver con el hecho que el vivir mejor es algo que atañe a la totalidad de la sociedad (y de la humanidad) y que se va alcanzando mejor cuando simultáneamente se logran altos niveles de densidad intelectual: conocimiento, pensamiento, información, ideas. Es inimaginable la emancipación de la condición periférica sin la capacidad de capitalizar, por una parte, la mayor cantidad posible de saber y sin ser capaces, por otra, de transformarlo en nuevo conocimiento: conocimiento “científico” y conocimiento “concientizante”. La densidad intelectual es la capacidad de capitalizar y de reevaluar y de dialogar y de profundizar generando una velocidad de producción del saber que permita el despegue. No hay emancipación de la condición periférica en la sociedad del conocimiento y la información si no es sobre la base de la autogestión del conocimiento.

Se han señalado un conjunto de debilidades presentes en el pensamiento periférico o de las regiones periféricas. Estas debilidades pueden caracterizarse como específicas formas de mal-pensar en nuestras regiones. Es el caso de debilidades como el recurso abusivo a la especificidad identitaria o el recurso al argumento ingenuo de la necesaria imitación, pues esto ha salido bien en el centro. Se ha insistido en que las periferias son periféricas precisamente porque han pensado mal, aunque no sea única ni unidimensionalmente por ello. En otras palabras: la mala suerte, los cataclismos de la naturaleza, las conjunciones astrales, los castigos de las deidades u otras causas no pueden entenderse sino como accidentes ocasionales y no como causas matrices en el largo plazo. En el largo plazo, lo único que puede explicar la condición periférica es el mal-pensar, como círculo vicioso con el mal-actuar. Lo demás es auto-justificación y errónea comprensión de las cosas.

La apuesta a la calidad en el quehacer en el largo plazo es la clave que debe inspirar todas las iniciativas, por sobre el afán imitativo o de autoctonismo cultural. Esto es especialmente importante tenerlo en cuenta ante aquellas tentaciones cíclicas que aquejan a las periferias por resolver sus problemas acudiendo a las astucias de algún caudillo, a los cambios de elites, sistemas económicos o modas culturales, a las salvaciones o liberaciones inspiradas en santones, deidades o efluvios cósmico-telúricos u otras soluciones que pasan por el lado el trivial y perogrullesco aserto que dice que, en el largo plazo, las cosas salen bien sólo cuando se hacen bien, y que ni siquiera ello siempre basta.

3. Es necesario ser capaz de plantear una solución que tenga que ver con la densidad del conocimiento, que lo deslinde de la moral, en el sentido del conocimiento hecho por gente “buena”, aunque no del tema de la honestidad intelectual que es clave para el aumento del conocimiento. Las carencias de honestidad intelectual conspiran directamente contra la densidad en la medida que conspiran contra el conocimiento y mantienen las mitologías que se sustentan en dar la espalda al ejercicio intelectual.

El desarrollo del pensamiento, al menos en un sentido, lleva una racionalidad propia de criticismo y honestidad: la racionalidad de producir más y más pensamiento hace necesario el sentido crítico, de honestidad y de apertura de mente, de asunción del criterio de evidencia y de lógica y no necesita considerarlos como normas morales externas de “gente buena”, aunque si la gente es

buena, tanto mejor para este efecto. Esa ética intrínseca, que se denomina “honestidad intelectual”, comprende una serie de elementos internos al desarrollo del conocimiento mismo, aunque no completamente separados de elementos éticos que atañen a otras dimensiones de la existencia, como que el conocimiento tampoco es un ámbito completamente separado de los otros que componen la existencia.

Esta dimensión ética del conocimiento se toca con lo que se ha llamado “compromiso de la intelectualidad con la sociedad”: aquel espacio en que la intelectualidad, en tanto que intelectualidad, debe hacer aportes a la sociedad, en conocimiento, en investigación, en inventos, descubrimientos, patentes, información, etc. Se trata de un ámbito específico y que tiene su espacio propio, aunque no puede desligarse completamente de la existencia ciudadana de quienes ejercen las profesiones del conocimiento, porque por otra parte sería ridículo que la intelectualidad como conjunto quisiera únicamente hacer aportes aisladamente en tanto que tal, sin abrirse a todas las dimensiones de lo humano y más allá.

4. Pensar bien es “desperiferizar” y ello se realiza a través de varios procedimientos:

- a. Pensar para desperiferizar el mundo, es aumentar los niveles de equidad global. Así se hace necesario imaginar las propuestas para un futuro mejor, las propuestas progresistas, teniendo en cuenta la globalidad, sin caer en la trampa del pensamiento estructural holístico, del todo o nada.
- b. Pensar para dejar de ser periferia es también pensar para suprimir las periferalidades, no para tratar de constituirse en potencia hegemónica alternativa
- c. Mejorar los niveles de participación, democracia, expresión, para que más gente pueda informarse y expresarse y descalifique temprano a quienes pretenden atribuirse falsas representaciones.
- d. Se trata de pensar globalmente y no aldeanamente. Se ha hecho un lugar común jugar con las palabras global y local, pensar globalmente y actuar localmente y otras cosas así.
- e. Pero no se piense el mundo como un macro estado-nación con un poder que ordenaría la justicia. Pensar planéticamente y no de modo político.

5. Se trata de mejorar las maneras como las periferias piensan el mundo. Las intelectualidades periféricas han denunciado reiteradas veces que las periferias piensan el mundo a partir de esquemas eidéticos creados en el centro. Ello en la actualidad viene a ser casi un lugar común, aunque no por esto menos verdadero. Pero esta denuncia, mostrando conciencia de un problema, no alcanza para crear un pensamiento alternativo que sea mejor para entender y transformar esa realidad. Es decir, asumir la conciencia de ser periferia y querer dejar de serlo, no significa pensar adecuada ni eficientemente.

Para avanzar en lo que pretendo una mejor formulación del problema y de sus soluciones, avanzaré por el camino epistemológico y de los estudios eidéticos, es decir por el camino del estudio de las ideas, del estudio acerca de las disciplinas y de las maneras de pensar sobre las cosas y de pensar sobre el propio pensar. Por ello, estas reflexiones emergen más desde la filosofía, que desde los estudios internacionales o desde la politología.

Particularmente, en regiones donde se ha “pensado poco”, donde se han recibido demasiadas “ideas hechas”, donde la producción ha sido relativamente pobre, de acuerdo a indicadores mundiales, donde no se han alcanzado los objetivos deseados por la intelectualidad, se hace relevante mejorar-aumentar la producción de pensamiento-conocimiento. En el marco de dicha tarea los estudios eidéticos se constituyen como ciencias del conocimiento. La relación entre historia de las ideas y estudios eidéticos es parecida a la relación entre historia económica y economía del desarrollo. En este sentido debe entenderse la propuesta de una sub-disciplina como la “Eidología del desarrollo” equivalente a los “Estudios sobre el Desarrollo” en la economía. Los estudios eidéticos pasan entonces a ser concebidos como una ciencia del conocimiento, como una disciplina para mejorar la producción de conocimiento, un quehacer para la producción de más-mejores ideas.

6. Las intelectualidades periféricas han tenido como problema más importante la disyuntiva ser como el centro versus ser sí mismos. En ocasiones, las malas decisiones inspiradas en esta disyuntiva pueden haber profundizado la condición periférica. **La apuesta a ser como el centro o a ser sí mismos ha desviado la reflexión del verdadero desafío que consiste en apuntar hacia la calidad:** vida de mayor calidad, economía de mayor calidad, inserción global de mayor calidad.

Numerosas figuras del pensamiento de las regiones periféricas han querido renunciar a la disyuntiva identitario / centralitario, buscando puntos de equilibrio, lo que implica negarlas, en un sentido, aunque sólo en un sentido. La afirmación de uno de los polos de la disyuntiva es la crítica más o menos explícita del otro polo. La búsqueda de puntos de equilibrio es la crítica de las posiciones extremas, es en cierto modo la crítica de la disyuntiva en tanto que compuesta de polos. Sin embargo, por otra parte, criticar desde un polo o criticar desde un punto de equilibrio es también aceptar la disyuntiva como válida.

Existen también líneas eidéticas en las periferias que han negado que la realidad se piense o deba pensarse en los términos de la disyuntiva periférica, sosteniendo que existen otros criterios para entender la realidad.

7. ¿Qué hay de específico en esto de pensar “desde la periferia”? **Pensar el mundo desde las periferias significa, en primer, lugar pensarlo para salir de la condición periférica.** Significa pensarlo para superar esa condición de marginación y/o de subordinación y/o de dependencia, que identifica a la condición periférica.

“Pensar desde” consiste en pensar la totalidad desde la perspectiva de dejar de ser periferia, asumiendo esa condición para abandonarla mediante la superación.

“Pensar el mundo desde la periferia” quiere decir al menos dos cosas: pensarlo desde la inserción en la circunstancia o condición periférica, como también pensarlo inspirándose (a partir) de las elaboraciones teóricas emergidas en las regiones periféricas. Se tratará de asumir ambas dimensiones. No debe entenderse, sin embargo, que pensar a partir de la condición periférica e inspirándose en los aportes de las intelectualidades periféricas, supondría automáticamente estar pensando bien. Más aún esta condición de derrotados de la historia debe ponernos en guardia respecto de las auténticas posibilidades de pensar bien en dicha situación y partir de dichos criterios e insumos.

Por otra parte, pensar para salir de la condición periférica significa “mejorar nuestro pensar” y mejorar el pensar significa, para comenzar, ampliar la condición mental de las intelectualidades periféricas, casi siempre limitadas, encapsuladas, en el localismo, a diferencia de las metropolitanas acostumbradas a pensar sus imperios y a tomar decisiones que afectan a la globalidad, a repartirse el mundo.

Mejorar nuestro pensar significa también elaborar un saber alternativo, más “adecuado”, sea por interpretar mejor la realidad, sea por favorecer la emancipación desde esa realidad; más “pertinente” por lo mismo o por ser más compatible con los problemas y sensibilidades de dichos pueblos. En este marco ha emergido una conceptualización y, más allá, un conjunto de paradigmas y escuelas de pensamiento que han pretendido focalizarse en esta condición periférica, no entendiéndola obviamente de manera completamente unívoca.

Ahora bien, cuando se dice “alternativo” no se está sugiriendo algo opuesto punto por punto al saber del centro, tampoco algo cerrado al saber proveniente del centro, ni mucho menos una suerte de saber que emanaría de cierta esencia étnico-telúrica sólo asequible a quienes se ubican en el ámbito de la periferia o de la “barbarie”. Se trata de una posición alternativa a la marginación, donde el centro esté por todas partes y la periferia por ninguna.

Propuesta 3: Pensar el mundo desde las periferias. Una mirada planetaria

1. Interesa hablar de las maneras como se piensa el mundo y particularmente como se piensa desde las periferias ¿Qué quiere decir “pensar el mundo desde la periferia”? ¿Tiene siquiera sentido una formulación como ésta o es una frase simplemente vacía o acaso retórica? ¿Qué se piensa sobre las regiones periféricas, sea en sí mismas o en sus relaciones con el mundo, en las propias regiones periféricas, hacia el 2000? ¿Se continúa una trayectoria de pensamiento de décadas y siglos o aparecen importantes cuestiones nuevas?

Desde América Latina la respuesta pareciera fácil: se está pensando en cómo modernizar la periferia, cómo sumarse a lo moderno, cómo incorporarse a la globalización sin perder lo propio, siguiendo un camino específico, buscando fórmulas de lo moderno que sean coherentes con lo propio. Estas podrían ser algunas de las respuestas que reiteran las discusiones en torno a ser-como-el-centro y ser-sí-mismos. Pero estas respuestas serían pobres y serían apenas las maneras como el propio centro ve en las periferias, más que las maneras en que las propias periferias se ven a sí mismas en su relación (tan ambigua) con el centro.

La pregunta por cómo ser árabes o cómo ser eurasiáticos, o cómo ser eslavos, o cómo ser sudsaharianos o cómo ser latinoamericanos hacia el 2000, puede ser, en sus diversas

formulaciones, una de las preguntas claves en la época, pero sin duda está lejos de agotar la reflexión existente. Las preguntas por el poder, por la riqueza, por qué hacer o cómo ser en el futuro y cómo no continuar subordinadamente o cómo no continuar degradándose, la vida mejor, sin hambre, sin segregación y humillación, la marginalidad o el papel en el mundo y/o en la historia, la paz, la sexualidad y el placer de la vida, la gobernabilidad y la cohesión social, el derecho, la libertad, el futuro del planeta, la relación de la propia sociedad con otras, la reinterpretación de la historia, la organización de la vida social, son todas cuestiones que difícilmente podrían agotarse en una formulación única, aunque las respuestas y las mismas preguntas se entremezclen y muchas veces se confundan. Y entiéndase que este trabajo se refiere únicamente a lo que está pensando una intelectualidad internacionalizada y que asume la condición mundializada de su quehacer, no a aquella que se encuentra de espaldas a los fenómenos mundiales y se formula preguntas que pueden concernir a localidades específicas o respecto de problemas que pudieron no cambiar desde tiempos ancestrales; y, sobre todo, se las formula al modo de los tiempos ancestrales, sin haber asumido ni la expansión europea ni la condición mundializada, que interpela a la mayoría de la intelectualidad de todas las regiones periféricas.

Sea como fuere, se trata de desarrollar una suerte de proyecto epistemológico que asuma la condición periférica y la necesidad de pensar desde ésta para emanciparse de tal condición, entre otras maneras, provincializando el centro y buscando conexiones entre las periferias.

2. En una primera aproximación, pensar de manera global se ha entendido como asumir la responsabilidad con el planeta, es decir pensar de manera solidaria con todos quienes vivimos dentro de esta nave que nos alberga en su deriva por el universo. En una aproximación más elaborada puede decirse que **“pensar globalmente” significa al menos tres cosas**: una, ser capaz de concebir lo global, manejando los criterios que permiten concebir la totalidad; dos, manejar suficiente cantidad de información respecto de un conjunto de aspectos que constituyen la totalidad, para no pensarla de manera demasiado parcial o descaminada; tres, introducir nuevos criterios y aparatajes conceptuales, pues las intelectualidades periféricas carecen de aparataje intelectual-institucional y de interés para informarse acerca del mundo, les parece que su espacio inmediato es ya demasiado complejo para

intentar siquiera entender lo que pasa lejos; cuatro, se trata de pensar “desde” la periferia, es decir desde la perspectiva de dejar de ser periferia, asumiendo esa condición para abandonarla mediante la superación.

Ahora bien, podrá acordarse fácilmente que, al menos en cierto grado, estar en una situación periférica se debe haber pensado mal, en el sentido de equivocadamente y/o insuficientemente. Es clave aquí el asunto respecto a si un subalterno puede hablar y en qué sentido puede hacerlo. Mi afirmación respecto a que es posible se afirma simplemente en que la historia no es estática y que existe el movimiento, donde unos suben y otros bajan.

Interesa también entregar criterios que permitan criticar algunas maneras convencionales de pensar el mundo, especialmente cuando se lo piensa de manera análoga al estado-nación, imaginando la posibilidad de un macro estado-global, y simultáneamente entregar algunos criterios que permitan pensarlo mejor, como ecosistema global que busca equilibrios y convivencias sin aceptar la idea de un poder global ordenador. Es decir, se trata de defender una propuesta de progresismo libertario, que asume que el mayor peligro para la libertad y la vida de los seres humanos en el mundo globalizado sería un sistema de orden mundial del tipo estado-global, más peligroso cuanto más estructurado.

3. En las últimas décadas la condición periférica se ha ido definiendo y redefiniendo. Las ciencias económico-sociales la han identificado prioritariamente con “subdesarrollo”, haciendo práctica-mente una sinonimia entre subdesarrollo y condición periférica. Una derivación de esto ha sido identificar la periferia con la pobreza, falta de recursos, enfermedad, insalubridad o desnutrición. Los estudios filosóficos y más ampliamente culturales se han focalizado, en cambio, en la marginación, como marginación de la historia (por ejemplo, Zea, 1990), como imposibilidad de decir la palabra y allí ha sido muy recurrente la alusión a Hegel, respecto al estar fuera de la historia. Específicamente los estudios comunicacionales se han referido a la incapacidad de expresarse y/o de hacerse escuchar a nivel global: se trata de la poca incidencia. Esta marginación de la historia se ha identificado también como subalternidad. Para los estudios internacionales se ha tratado de la ausencia de protagonismo, asumiendo que los grandes agentes internacionales deciden y

ordenan la agenda internacional a la cual los agentes periféricos se pliegan de grado o por la fuerza.

Por cierto, la imagen de la periferia no se construye eminentemente en la periferia sino desde el centro. El poder de los medios de comunicación, de las organizaciones, de la institucionalidad del conocimiento del centro es más relevante y coordinado, siendo capaz de estructurar una imagen, que funciona como la “otra cara del mundo”, teniendo al centro como referente. En otras palabras, si en el centro hay orden en la periferia desorden, si en el centro eficiencia en la periferia ineficiencia, si en el centro hay producción de conocimiento en la periferia no lo hay, si en el centro hay nutrición y salud en la periferia no las hay, si en el centro se respetan los derechos humanos no ocurre lo mismo en la periferia. Esta imagen no es simplemente falsa, lo que ocurre es que produce un efecto óptico muy negativo pues, para una mirada que ve borrosamente lo lejano, lo malo que ocurre en Egipto parece que también ocurriera en Argentina, lo malo que ocurre en Chile parece que también ocurriera en Afganistán. De ahí que la imagen de conjunto, de “mundo subdesarrollado” o de “mundo periférico”, tenga el problema de todos los conjuntos para este efecto, el efecto de una suerte de metonimia o de mala inducción, producido por la lejanía y la ignorancia: lo que corresponde a una parte se atribuye al todo¹¹⁴. En síntesis, la condición periférica se percibe como una relación desventajosa en términos de derechos humanos, calidad de vida, ejercicio de la libertad en tanto que posibilidad, del poder sea esto en términos individuales o de las colectividades.

¹¹⁴**El buen-salvaje en tono menor.** Por cierto, esto no impide que, en tono menor, se exprese un discurso del buen salvaje, del buen periférico idealizando algunos aspectos de esa condición. Tampoco inhibe el discurso dominante el hecho que el centro “deba” contribuir al mejoramiento, progreso, civilización, higienización, alimentación de la periferia y ello no debe entenderse como un maquiavélico plan para continuar la dominación, aunque a veces pueda ser parte de algo así.

Para entender esto debe tenerse en cuenta que, por pequeño que sea el centro en términos demográficos, tanto por la producción intelectual, mediática, por su capacidad de gestión, por el manejo de lenguas, por su institucionalidad, por sus recursos económicos, por su capacidad de movimiento y gestión internacional, posee un peso absoluto claramente mayor al del conjunto de las periferias, pero a la vez está capacitado para realizar alianzas parciales con las periferias y para destruir cualquier alianza o proyecto de las periferias como conjunto.

Más allá de las miradas disciplinarias, la intelectualidad de las regiones periféricas padece la convicción, casi sensibilidad o sentí-miento, de no producir algo muy relevante, de carecer de legitimidad global, de no asumirse como importante.

4. Teniendo en cuenta lo anterior, me parece clave que no se trata de pensar el mundo sólo como relaciones “inter-nacionales”, como un mundo compuesto por relaciones entre estados-nación, sino pensar un mundo mucho más amplio y complejo, pero también un mundo que ofrece otras posibilidades y espacios para ejercer la libertad. **Si hubiera que decirlo de algún modo, una disciplina para esto sería la planética (como mundología o globología)**, diferenciándose de la politología, por un lado, y de los estudios internacionales, de las relaciones internacionales y de los estudios de la diplomacia, por otro. Esto quiere decir, en primer lugar, que el intento es pensar el mundo sin tener como referente único a los estados-nación, y sus representantes oficiales sino también a los individuos y colectividades de todo tipo.

Digo “planética” como disciplina análoga a la ciencia política, pero que no se ocupa de una “polis”, sino de un conjunto complejo donde juegan miles y miles de agentes, de dimensiones muy heterogéneas, que tienen intención de insertarse globalmente. Agentes que expresan lo subnacional, manifestándose como para-diplomacia, por su apuesta a ir más allá del estado-nación, pues han dejado de entender su quehacer como circunscrito al estado-nación, rompiendo, en cierto grado con la unidad de análisis estado nación. En este mundo, que se va configurando, existen formas de regulación muy restringidas y no existe monopolio del poder, ni ciudadanía. Esta noción no pretende negar la necesidad de una cierta “gobernanza” global, pues no hay vida colectiva sin ciertos niveles de orden y sin la capacidad para enfrentar coordinadamente ciertos problemas globales, pero esta noción precisamente busca entender la dimensión no-estatal de la coexistencia mundial. En consecuencia, puede decirse que el mundo se “comporta” como macró-polis pero también de manera distinta a una macro-polis y que conviene mantener esa diferencia, pues debe asumirse que una macro-polis es más susceptible a la macro-dictadura que la fórmula de una acracia mundial.

5. **Pensar planéticamente quiere, en cierto sentido decir, “satyagráhicamente”**, tomándome de la expresión de Gandhi, que significa la fuerza de la verdad. Pensar desde la conciencia de la

condición periférica no para establecer una hegemonía alternativa, a la manera como pretendió hacerlo cierto panasiatismo japonés de los 1920s o 1930s, sino para constituir un mundo sin periferias, como si fuera posible. Debe distinguirse muy nítidamente un pensar satyagráfico de fórmulas como el expansionismo japonés que pretendió suplantar a los imperialismos del centro, para instalarse en su lugar. Fórmulas que afirmándose en la “fuerza de la verdad” sean democratizadoras del poder global y por tanto anti-imperiales. Tagore señalaba que lo peligroso para Japón no era la imitación de algunos rasgos externos de Occidente, sino la aceptación del principio de la fuerza del nacionalismo occidental como algo propio.

Planética es no conquista. Es manejarse en un espacio complejo, sin imaginarse, por lo remota, la posibilidad de ordenarlo. Es decir, pensar para la inserción y no para la conquista. Aquí se detecta una base de justicia en el quehacer de los débiles: se reivindica un derecho a expresarse, pero no se imagina la posibilidad de monopolizar la expresión. Significa, alternativamente, imaginar una totalidad compleja que debe resolver libertariamente sus problemas, mucho más por la conciencia que por la fuerza, porque los débiles casi nunca pueden imponer sanciones a los fuertes. Así puede pensarse la marginación como desorden, como producto de un desorden ilegítimo, de un desorden destructivo, e imaginar alternativamente un progresismo-libertario que imagina el mundo deseable como “desorden razonable-viable”.

Esto supone pensar el mundo ideal no como un mundo de individuos ordenados y ordenadores que cumplen funciones rigurosas, asignadas por el poder ordenador, sino como desorden donde se vive con criterio suficiente para mejorar la calidad de la vida y preservarla en el planeta, a pesar de las catástrofes, de las guerras y de los propios errores nuestros.

Esto supone no imaginar un mundo ideal como una suerte de utopía regimentadora del tipo Tomás Moro, donde cada persona cumple su papel como en una colmena, organizada por una inteligencia superior, capaz de planificar el futuro total y de reprimir a cuantas personas osen desearlo de otra forma. Supone asumir el “desorden” como condición y la acción empoderada y satyagráfica como mejor solución o, al menos, esto puede imaginarse desde un progresismo libertario.

6. Ya se ha dicho: pensar el mundo desde las periferias, significa pensarlo para dejar de ser periferia. Esta formulación se puede mejorar: **para dejar de ser periferia y para evitar la periferalidad, buscando un mundo más igualitario, donde el centro esté por todas partes y la periferia en ninguna.** Es decir: pensar desde la periferia significa pensar desde el punto de vista de quienes nunca poseerán el monopolio de la fuerza, de quienes luchan por la diseminación de poder, por defender parcelas, por resguardar sus pequeños espacios de libertad-poder, su satiagraha.

Para esto es mejor pensar en términos planéticos, que no de la politología o de los estudios internacionales, y mucho mejor que pensar el mundo desde la polemología o teoría de la guerra, como disciplinas. La politología y los estudios internacionales como disciplinas se encuentran epistémicamente asociados a la idea del estado-nación y a la búsqueda de consensos, que pasan por el monopolio de la fuerza supuestamente “legítima”, que manejaría alguna suerte de poder macro-nacional.

Si no se quiere asumir un tipo de modelo parecido al del estado-nación, para pensar el mundo hacia el futuro, debe apuntarse hacia una perspectiva planética: es decir una perspectiva que asuma el funcionamiento en la complejidad del desorden, sin pretender hobbesianamente y ni siquiera rouseaunamente la posibilidad de una fuerza o un contrato que llevaría más temprano que tarde a una dictadura global. Entiendo “planética” como una disciplina para pensar el mundo en tanto que “desorden”.

En tal sentido, pensar en términos planéticos significa:

- a. pensar el mundo como conjunto de una inmensa cantidad de agentes, de dimensiones y géneros muy diversos, que pululan en el espacio global, sin gozar de esa especie de carta de ciudadanía que es ser un “estado-nación” reconocido;
- b. pensar el mundo sin una hegemonía “legítima” que ordenaría el planeta, sino apenas con la necesidad de solucionar problemas que atañen a la supervivencia de la especie;
- c. pensar el mundo sin establecer como categoría clave la interacción de estados-nación (cosa que no quiere decir olvidarse de la existencia de los estados nación) y sin pretender transformar el mundo en una suerte de macro-estado-global;
- d. pensar el mundo teniendo en cuenta el factor catástrofe, como permanente espada de Damocles: catástrofes naturales, bélicas u otras y por ello teniendo en cuenta la necesidad de

empoderar a los agentes individuales y colectivos para reaccionar y solucionar sus problemas, sin recurrir al modelo de una oficina global, que con su ejército global que se ocuparía de ello;

- e. pensar el mundo, en consecuencia, sin un monopolio de la fuerza, sin la creación de unas fuerzas armadas globales, que normal-mente caerían en manos de los poderosos, más o menos justos en ocasiones, despóticos y dictatoriales en otras, que serían una tremenda amenaza para la libertad en el espacio global;
- f. pensar la democracia en el mundo como “gentecracia”, como participación, como derecho a decir la palabra y a convencer, mucho más que a través del voto.

7. La visión progresista y libertaria que argumenta una propuesta eco-sistémica del espacio internacional se basa en una analogía naturalista que moscas, hongos, seres humanos, bacterias y elefantes interactúan, aunque son poblaciones de diversa especie y que sólo tienen de común ser especies que viven y que interactúan, aunque no son regimentadas por un orden superior ni providencial, que no existe, ni tampoco debe existir un orden pseudo-providencial, compuesto por un conjunto de seres humanos que se auto-atribuyen la capacidad de ordenar el mundo y regimentar la vida de los demás.

En tal sentido, la noción de democracia global y de igualdad global debe pensarse y argumentarse más como la creación de las condiciones de posibilidad para ejercer la expresión y reaccionar eficientemente antes las amenazas, más que como votantes que elegirían representantes. Esto, por cierto, no excluye la colaboración o los acuerdos entre agentes, pero descarta aquellos que apuntan al monopolio de la fuerza.

Equilibrio global de tipo medioambiental, significa asumir que la calidad de agente no proviene en primer lugar de un estatuto jurídico sino simplemente vital, y que es un simple y básico derecho a la existencia y por ello a la expresión, que se afirma en la mayor calidad de la educación, en la capacidad de comunicación porque nada nos empodera como eso, y esto es particularmente válido para los débiles, nuestro empoderamiento por el saber, la información y la comunicación es clave para defendernos como débiles y periféricos en el espacio global.

8. Esto no va contra la necesidad de un cierto contrato social global. Por el contrario, claramente lo promueve, pero sobre la base de la argumentación de personas naturales que se dan las formas de organización que estiman pertinentes (entre las cuales están los estados-nación), y no sobre la base de los estados nación como “ciudadanos”, exclusivos y excluyentes, del mundo, con reconocimiento institucional.

Que el estado-nación no robe al individuo, a las colectividades intermedias, a las organizaciones sociales, el derecho de representarse a nivel mundial. Son todas estas instancias y todas las otras que aparezcan las que tienen derecho a manifestarse a “argumentar” y a “convencer” y su legitimidad nace de la posibilidad de argumentar y no del reconocimiento que hacen unos estados de otros. La validez, la viabilidad del Estado-nación como forma de organización, como repartición del territorio, como ejercicio de la soberanía no debe extrapolarse hacia lo mundial. Por el contrario, esa validez se realiza en ser “parte”, sin pretender ir hacia el todo. En el todo, el estado nación en tanto que “parte” contribuye a defender libertades, migraciones, derechos, asilos y equilibrios.

La fuerza de la verdad considera al conocimiento como clave del empoderamiento: empoderamiento para vivir mejor en el ámbito de lo privado, para desenvolver mejor en los espacios públicos. El pensamiento democrático-libertario necesita pensar la gobernanza como consenso entre personas conscientes y responsables que se preocupan del planeta y no hobbesianamente, autoritariamente, como una gran potencia ordenadora que monopoliza el poder para obligar a una humanidad de bobos a comportarse.

9. La democracia y la participación deben pensarse renovadamente en la dimensión planética como gente-cracia y ello tiene que ver con la diseminación del poder, de allí que es clave propiciar la participación de mayor pluralidad de agentes. Aquí debe asumirse más la “democracia de paraguas”, aquella donde se ofrecen las posibilidades y la apertura de espacios para expresarse, en la medida que no existe un aparato del estado y una constitución que reglamente ni menos una fuerza que obligue.

La equidad a nivel global significa, por ahora, poseer una presencia en condiciones relativamente similares a la cantidad de población que constituye a cada sociedad-comunidad-nación-estado (que no son cosas idénticas).

Mejorar las condiciones de equidad en la expresión global es también ofrecer posibilidad de formular propuestas desde las periferias. Las periferias deben mejorar su inserción a nivel global, porque esta es inferior en presencia al porcentaje de la población mundial que poseen. Mejorar nuestra inserción global: en sentido económico, social, político y cultural, pero sobre todo a nivel eidético: presentar nuestras ideas en el espacio global.

¿Cómo imaginar un pensamiento capaz de asumir la complejidad, la incertidumbre y potenciar allí los elementos de libertad, aquellos que potencian el librepensamiento, clave para el progresismo, porque permite no clausurar la discusión, no clausurar las maneras de pensar las opciones de futuro?

Propuesta 4: El progresismo desde la periferia, para el espacio mundial.

1. Pensamiento progresista es aquel que permite superar la condición periférica y sentar bases para que dicha condición no vuelva a instalarse en el espacio mundial. El progresismo y el bien-pensar se orientan hacia la necesidad de construir un mundo donde no exista la condición periférica, es decir hacia un mundo más igualitario y cuya igualdad se base en la capacidad de individuos y colectividades empoderad@s, para interactuar en pie de igualdad, es decir por ejercicio de la libertad de pensamiento-expresión.

Empoderar a través del conocimiento significa preparar para desenvolverse en un mundo complejo, cambiante y donde la propia aventura del conocimiento va trastornando el mundo permanentemente. Empoderar para manejarse en escenarios complejos, en un mundo en transformación permanente, en un mundo donde particularmente los débiles deben saber navegar en aguas donde son otros los que producen las tempestades e incluso las producen artificialmente para hundir a los menos fuertes. El pensamiento progresista no consiste en enseñar como es el mundo, sino en enseñar desenvolverse en un mundo cambiante a la vez que generar las mayores condiciones posibles de justicia y libertad, sin pensarlas de manera estática, a la antigua, como algo descubierto y que debe ser alcanzado, sino en el movimiento de los desequilibrios,

Progresismo como empoderamiento de los débiles para evitar la explotación y la opresión. Empoderamiento hacia la equidad. La noción de “empoderamiento de los débiles” puede ser entendida

en sentidos diferentes y siempre un grupo humano puede sentirse débil (amenazado) por otros, así sea el mayor imperio de la tierra. La paranoia puede llevar a asumir de manera infinita diversas amenazas.

Progresismo significa en primer lugar empoderarse por el conocimiento, con el instrumental para desenvolverse en la sociedad del conocimiento y la información. El empoderamiento por el conocimiento consiste en detectar y revertir las condiciones de amenaza o vulnerabilidad de la dignidad. En este sentido es el elemento clave, asociado a niveles de formación, posesión de instrumentos conceptuales, formación, capacitación, manejo de nociones básicas.

El pensamiento progresista como la capacidad de manejarse en escenarios complejos, potenciando los elementos progresistas, los elementos de innovación y de libertad. Las innovaciones del progresismo, riesgo del progresismo, asumir riesgos y manejarse en el desorden y no simplemente en el orden esclerosado de antiguos regímenes. Pensar bien: asumir un pensamiento capaz de manejar y gestionar mejor el desorden. Un pensamiento flexible, de la capacidad de respuesta, no-ortodoxo, no-dogmático, que no condena el cambio, que no imagina un mundo estático, donde cada persona tenga asegurado su papel para siempre, como lo imagina el utopismo conservador, cuyo modelo es la sociedad tradicional, estamental, ordenada por poderes superiores.

El progresismo apuesta o debería apostar a factores como: dar más libertad que seguridad; priorizar más por la naturaleza que por el ordenamiento y la represión; favorecer más las múltiples expresiones de lo humano que la gestación de un sistema global donde la existencia y la historia alcanzarían su completitud; más a la gestión del desorden que a la aspiración ordenadora de inteligencias con pretensiones de omnisciencia; más a la multa que a la cárcel; más al amor y a la vida que a la salud; más a la libertad-responsabilidad que a la libertad-impunidad; más a la sociedad civil que al Estado; más hacia el realismo crítico de la paz-perpetua internacional que al realismo estrecho, cortoplacista y belicoso.

2. El izquierdismo de los 1960s, asociado a la fuerza y al militarismo -que para alguna gente continúa siendo el paradigma del progresismo-, debe ser superado porque, aunque contenía los criterios de la crítica y de la autoconciencia, terminaba negándolos al anteponer el principio ordenador de la fuerza, el fusil y la razón de Estado.

Es clave ocuparse del progresismo en las periferias, pues los procesos de descolonización han sido, en muchas partes, tremendamente traumáticos generando sistemas, regímenes, sociedades, culturas, muy diferentes a las que imaginaron quienes lucharon por tal descolonización y por los cambios en el Tercer Mundo. Es clave que la discusión del progresismo sobre el futuro de las sociedades no quede estancada, como ha ocurrido en varios medioambientes intelectuales, en viejos modelos que corresponden a épocas anteriores y que se esclerosaron en militarismos y gerontocráticas dictaduras, que avergüenzan a quienes han luchado por la libertad, por la expresión y la autonomía.

Es precisamente por ello que se ha podido decir que Pinochet fue la otra cara de Ernesto Guevara. Es decir, en ese esquema, la argumentación y la democracia conducían hacia y se resolvían por las armas, haciéndose militarismo. Por otra parte, ese izquierdismo apuntaba hacia la construcción de un orden definitivo y gestionado por un pequeño grupo de iluminados-buenos que debía conducir a los tontos-malos (y a las tontas-malas) hacia alguna parte que eran incapaces de entender. Pensaba el futuro como cerrado, y ello se ha mostrado tremendamente inconducente y poco amable para una parte muy importante de la gente que quiere pensar, decidir, ir y venir, aventurarse y disponer de su existencia, entre otras cosas.

Ese progresismo sesentista debe ser superado también porque conduce a confusiones entre progresismo y profesiones de fe: como si fuera más importante declararse amigo de los pueblos que mejorar su calidad de vida, como si fuera más importante convocar a manifestaciones públicas que mejorar los sistemas de participación democrática, como si fuera mejor apernarse en el poder con nobles pretextos que empoderar a las mayorías, como si fuera mejor declararse partidarios de la libertad que practicarla, como si fuera mejor oponerse al imperialismo que ofrecer posibilidades a los pueblos.

Para generar esta superación, el progresismo debe tomar muy seriamente en cuenta indicadores duros como los niveles nutricionales, como la expectativa de vida, como la liberación de ciertas enfermedades, por sobre las declaraciones de líderes iluminados. Es clave en este sentido los tipos de mediciones que han fijado las Naciones Unidas, nociones, por cierto, nunca definitivas, como las más consensuales para determinar la debilidad de individuos o colectividades. Hay sociedades que muestran mejores resultados que otras y es progresista apuntar a

unas y no a otras. Pero, a la vez, el progresismo debe tomar en cuenta indicadores menos duros o más subjetivos como, por ejemplo, los deseos de migrar que tengan las personas, aunque con la indicación de hacia dónde quieren ir. En un sentido más amplio, el progresismo debería pensarse en relación a las sociedades hacia las cuales la gente quiere ir y respecto de aquellas desde donde las personas quieren huir.

El progresismo es pacifista y antimilitarista. El mal pensar ha conducido al progresismo hacia el militarismo, traicionándose a sí mismo, quedándose en los medios. El progresismo confía más en la paz que en la fuerza, en la razón que, en la guerra, en la inteligencia que en la piedra. Es curiosa la fuerza que ha tenido entre la propia intelectualidad del Tercer Mundo la reivindicación de la fuerza, de la lucha armada, contra el razonamiento, la convicción, la educación, la afirmación de la democracia. Cuantas veces, particularmente la derecha ha claudicado para sostener gobiernos de fuerza.

La tarea de la paz, es permanente e irrenunciable para el progresismo. Pero no se trata únicamente de evitar la guerra, se trata igualmente de luchar porque los recursos, particularmente los magros recursos de los estados pobres, no se dilapiden en armamentos. Esto se hace todavía más grave cuando la industria y el comercio de las armas están, particularmente marcados por la corrupción y la falta de transparencia.

Las medidas de confianza mutua entre los estados y el fortalecimiento de la democracia y la transparencia institucional al interior deben pensarse también como precauciones y remedios contra el militarismo y el armamentismo.

La posición del "realismo armamentista" internacional, que hace creer que los estados están permanentemente amenazados por fuerzas armadas extranjeras y sobre todo de los países vecinos es una falacia que favorece a quienes quieren ordeñar al estado para sus juegos de guerra o para sacar prebendas del comercio de armamentos. El ejemplo dado al mundo por América Latina y el Caribe, casi el único que hemos dado, es demostrar que es posible una existencia prácticamente sin guerras internacionales desde hace más de cien años y que por ello debemos invertir nuestros recursos en el bienestar de largo plazo de nuestros pueblos y no dilapidarlos en armamentos.

3. El progresismo de las periferias en muchas ocasiones ha olvidado que debe entenderse como una apuesta al conocimiento

y a la calidad, contra la profesión de creencias y ortodoxias de cualquier especie y que la calidad tiene que ver con la argumentación.

Pro no hay aumento posible de la calidad sin el principio de la argumentación, como criterio supremo, que permite ir discriminando lo mejor de lo peor, según la discusión de largo plazo de los pueblos. Esto implica, a su vez, un cierto punto de partida que es necesario señalar de inmediato: el progresismo se afirma en la presunción -que comparto- de que los seres humanos son más buenos que malos, y que actúan más con buenas que con malas intenciones. Esto tiene que ver con cierto optimismo, con la presunción de que la existencia puede ser mejor, puede vivirse mejor y no sólo sobrevivirse o malvivirse, o que, para vivir en sociedad, deberíamos tolerar, estoicamente, altísimos grados de represión y opresión.

Pero no debe desprenderse que el progresismo se identifica simplemente con intentar comportarse éticamente. Ese progresismo ingenuo no sería capaz de hacerse cargo del problema del poder y los conflictos de intereses, como tampoco sería capaz de hacerse cargo de los problemas de comunicación y de las contrapuestas interpretaciones de los hechos y de los mensajes. Estas dos grandes contradicciones -poder/intereses y comunicación/interpretaciones- ciertamente deben ser asumidas, pero no sólo normativamente, afirmando la necesidad de actuar con integridad, lo que (¡qué duda cabe!) es decisivo, sino también deben enfrentarse mediante dos respuestas no menos contundentes, a saber, la que acoge el principio de argumentación-democracia, como principio que rige el sistema del conocimiento y de la existencia colectiva, y la que alude al principio de la gestión o del manejo del desorden. Estas dos claves trascienden la noción de un progresismo moralista y permiten, por otra parte, deslindarse del izquierdismo añejo que aún tiñe al progresismo.

Si el progresismo es una postura que emerge en sociedades del conocimiento y para sociedades del conocimiento, debe contener principios que, análogamente (no exactamente), puedan servir para la gestión del conocimiento y para la gestión de la existencia, principal no únicamente de la existencia en sociedad. A la libertad y la equidad por el conocimiento y la expresión.

Los principios de la argumentación y de la gestión del desorden se han mostrado más fecundos -quizás por ser más flexibles- que los modelos autoritarios y dogmáticos que, antiguamente, se llamaban medievales, y que tientan todavía a los

conservadores-controladores y fanáticos de diversas creencias, siempre temerosos del pensamiento, de la libertad y del futuro que, para ellos, son amenazas para sus creencias esclerosadas. Este progresismo ve tales principios más bien como posibilidades. No es raro, en este sentido, el acercamiento entre cierto izquierdismo y el fundamentalismo ecológico o religioso que, aunque difieran en cosas puntuales, poseen el mismo patrón de sensibilidad y de concepción de la existencia: no al pensamiento libre, no a la argumentación, no a la democracia; y, por todo esto, no al futuro que “degrada y corrompe todo” (de ahí que aboguen por una cierta naturaleza incontaminada o por una suerte de comunidad ancestral de los pueblos y sus creencias tradicionales), refugiándose en dogmas que les aseguran el “sentido de la existencia”.

4. El progresismo espera del futuro más bien cosas positivas - aunque no pueda este progresismo afirmarlo como algo natural ni necesario- **en tanto que el conservadorismo teme al futuro, porque necesariamente degradará el orden tradicional.** El progresismo tiene espontáneamente cierta confianza en que la razón será capaz de enfrentar desafíos y que logrará descubrir cosas nuevas que mejorarán la existencia; el conservadorismo, en cambio, piensa que hubo en el pasado hitos alcanzados por personas que, por alguna causa, lograron el cenit de lo humano, y que el futuro solamente traerá la degradación: sea de la fe tradicional, sea del marxismo, sea de la vida indígena y popular, sea de la naturaleza pura, sea de las ciudades históricas, de la cocina casera, de la vida de barrio, de la familia, de las antiguas costumbres sexuales y de los viajes en tren. Por eso, el progresismo, entendiéndose como propuesta libertaria, debe deslindarse del izquierdismo conservador-controlador y de todos los conservadorismos, siempre temerosos del futuro, de la libertad y del pensamiento. El progresismo de los 1950s y 1960s ha sido, en muchos lugares, sometido (¿cooptado?) por el conservadorismo, especialmente ese progresismo militarizado, predicador de la defensa violenta y a ultranza se ha revelado impotente para luchar con las fuerzas conservadoras.

Por ello, el progresismo debe poner énfasis en la argumentación-democracia y en la capacidad para manejarse en situaciones imprevistas, imprevisibles, es decir, en el reino del desorden, mucho más que la instalación de un orden planificacionista y cerrado, basado en alguna ortodoxia que

supuestamente ya descubrió lo que los seres humanos quieren y necesitan.

El progresismo tiene una mirada más bien positiva del futuro, al que ve mucho más como promesa y posibilidad que como amenaza y decadencia. Se trata de un compromiso más que de una predicción, compromiso con la construcción de un futuro mejor. En estos sentidos, la mirada hacia el futuro mejor tiene el carácter de una suerte de profecía auto-cumplida.

El decadentismo y el apocaliptismo del conservadorismo, en cambio, son muestras del sentirse amenazados. Así como siempre los viejos piensan que los jóvenes de la actualidad son peores que cuando ellos lo eran, los conservadores asumen la decadencia y advierten signos de que, ahora sí, el mundo se ve realmente amenazado por innovaciones que van a destruirlo. Esto indica su profunda des-confianza en los seres humanos, en su criterio, buen sentido, capacidad reflexiva, etc. Asumiendo que únicamente los conservadores se percatan de los problemas y son los únicos preclaros que ven las amenazas que van hundiendo al mundo. Por eso anida en ellos permanentemente el autoritarismo, para evitar que los jóvenes despeñen al mundo. Esto se hace particularmente patente en el sesentismo decrépito: la juventud no se interesa por la política y por la guerrilla, a ésta le interesa consumir neoliberalmente.

5. En la sociedad del conocimiento, es precisamente el conocimiento la clave de todas las otras dimensiones y por ello el progre-sismo pasa por el aumento y la difusión del conocimiento-pensamiento. Se ha dicho que el conocimiento es aléptico, porque permite ver el conjunto del universo.

Las personas con mentalidad estatalista-autoritaria frecuentemente aluden a la necesidad de mayor control por parte del estado de todas las actividades y pensamientos de las personas. Pero no habría por qué suponer que los controladores son limpios, incontaminados, sin intereses, transparentes y otras cosas más. Y menos suponer que los controladores serían mejores que los libertarios-progresistas o que el normal de la ciudadanía. En todo caso, el punto no está en argumentar que no debería haber leyes sobre la protección del medioambiente, sobre la seguridad social o sobre el bienestar de la infancia, sino en que ello no debe confundirse con el afán de control por parte de un aparato dictatorial no controlado ni transparente.

Sólo con más-mejor conocimiento-pensamiento podremos tener un futuro mejor, podremos enfrentar mejor los imprevistos y ejercer la innovación. Debemos recordar incluso que las obras (las prácticas derivadas de objetivos) progresistas no se encuentran definidas para siempre. Que la democracia, la justicia, la libertad se van reformulando de acuerdo a como se va pensando más y más. La noción de democracia en el estado y en la casa, sería impensable durante el siglo XVIII, XIX e incluso durante buena parte del XX. Ello no debe servir sin embargo para escamotear el problema y olvidar que el sentido último del progresismo es formular propuestas y contribuir a que los seres humanos puedan vivir auto-sostenidamente mejor y ello empalma con la cuestión del pensamiento utópico.

Para el progresismo, es clave la relación con el conocimiento. En sentido estricto, no hay progresismo fuera de las sociedades del conocimiento ni de la modernidad. Ahora bien, ¿Qué significa progresismo? En mi opinión, es por sobre todo una actitud, es decir, estar abierto al pensamiento, a las nuevas ideas, a la crítica, a la innovación, a la invención, al futuro, a la exploración de nuevas posibilidades. El progresismo no es sólo una cuestión intelectual, pero la noción misma de progresismo contiene una actitud intelectual básica. Corresponde a sociedades donde el conocimiento tiene mucha importancia. Por cierto, pudo haber cromañones más dispuestos a pensar o a inventar y otros más renuentes, pero, en sentido propio, no podríamos hablar de cromañones progresistas.

El progresismo, a la luz de los valores modernos es, en muchos sentidos, autonomía, particularmente en la necesidad de los seres humanos de asumir las decisiones sobre su futuro como individualidades y colectividades, en el sentido de lo doméstico o lo público. Y esto, indudablemente, podría propiciar renovadas formas de articulación o de relaciones entre el conocimiento y la política, la cual, en sí misma, también debería ser manifestación del conocimiento. En un sentido amplio, ya que el progresismo no puede pensarse sólo como algo del ámbito de la política o del derecho, aunque por cierto está allí. Progresismo es también mejorar los niveles de desarrollo humano, facilitar la autonomía, contribuir a la desaparición de las discriminaciones, facilitar la libertad de circulación de personas, información y bienes, mejorar los niveles de igualdad, poniendo énfasis en aquellos que son básicos y tienen que ver con la equidad más que con el igualitarismo, además que son un medio para la obtención de otros

ligados al acceso de los instrumentos para el conocimiento y la información. También progresismo es contribuir a que las personas puedan elegir cotidianamente su destino; apostar al derecho a la pluralidad, donde puedan explorarse nuevas formas de convivencia, de producción, de trabajo, de placer, de organización social; facilitar que todas puedan estar en condiciones de desarrollarse como tales y no bloqueadas por circunstancias de cualquier especie, sean de género, etnia, edad, creencias o preferencias, procedencias geográficas, etc.; afirmar los derechos humanos, particularmente los que se dirigen a permitir por sobre los que se dirigen a garantizar; finalmente, de igual modo lo es apoyar la autodeterminación de los pueblos, democracia ad-intra y la soberanía ad-extra

Un supuesto básico es que exista un ambiente favorable al pensamiento libre, como un ambiente donde se verifiquen las posibilidades para pensar y actuar con libertad, para los profesionales del conocimiento y para todo ser humano. Más precisamente, este ambiente requeriría la consecución de ciertas bases generales. Al respecto, se trata, por ejemplo, de condiciones epistémicas que tengan a la evidencia, a la argumentación y a la discusión como los criterios insustituibles del quehacer intelectual, eliminándose la existencia de sectores privilegiados que, por cualquier tipo de razones, se arrogan la facultad exclusiva para administrar el saber, muchas veces bloqueándolo o sencillamente impidiéndolo. Deben darse también condiciones institucionales o una organización institucional sustentada sobre la base del intercambio académico, de la crítica, de la evaluación, con financiamientos independientes y variados; y condiciones legales, esto es, que se cuente con las garantías constitucionales, jurídicas, políticas y otras que permitan el desenvolvimiento del pensar (esto se verá favorecido en el marco de condiciones económico-sociales más igualitarias), uno de cuyos elementos más sintomáticos es la libertad de expresión, tanto a nivel micro y macro.

6. El pensamiento progresista se ha identificado en ocasiones con un pensamiento utópico o utopizante, sin darle a esto un sentido peyorativo, sino más bien lo contrario.

Uno de los objetivos más importantes que debe afrontar el pensamiento progresista es facilitar la innovación, disminuyendo al mínimo la violencia: tanto la violencia (frecuente) ejercida contra los innovadores, como la violencia (menos frecuente) de los innovadores contra los retardatarios.

Una de las condiciones claves para que el objetivo señalado pueda cumplirse es la instalación de un marco global que sea suficientemente abierto (pensado no tanto para ejercer control, como para gestionar un mundo complejo y desordenado) para tolerar sistemas diferentes en su interior, en particular la implementación de sistemas nuevos e innovadores. Más aún, tiene que ser un marco suficientemente abierto que tolere en su interior incluso sistemas recalcitrantes y cerrados.

La idea clave es que los innovadores libertarios puedan probar sus utopías, molestando lo menos posible a los conservadores. En otras palabras, que el utópico no necesite obligar al recalcitrante a acompañarlo en su propuesta, cosa a la que el recalcitrante se resiste hasta la violencia. Por otra parte, el marco debe facilitar también que el innovador pueda equivocarse en su proyecto sin perjudicar sino a quienes le acompañaban.

Crear una utopía es cambiar de sistema. Cambiar de sistema no significa únicamente luchar por modificar las condiciones económico-sociales o de existencia al interior de una sociedad, sino que proceder a emigrar hacia una zona donde se viva más acorde a los deseos o, más radicalmente, proponerse construir en algún lugar un sistema más acorde a esos deseos junto a quienes los compartan. El mundo en que vivimos hoy es todavía suficientemente blando, flexible, maleable, para permitir la existencia de formas muy variadas y la coexistencia de éstas. Coexisten religiones bastante diversas y opuestas, coexisten costumbres alimenticias, vestuarios, métodos educativos opuestos y costumbres sexuales variadas. Hay formas económicas muy diversas. Hay incluso personas que continúan viviendo en el paleolítico. Un importante modelo histórico es el de los peregrinos del "May Flower", decididos a buscar un lugar donde vivir a su modo. Un ejemplo más actual: el emigrado político, el emigrado económico y el ecológico.

7. Deben aislar los "genes" utópicos existentes en culturas antiguas o tradicionales o primitivas o en extinción. De forma parecida a la tarea de cierta biología, guardando las pertinentes distancias y diferencias Estos genes podrán ser implantados en las culturas actuales para hacerlas resistentes a ciertas "enfermedades".

La aspiración utópica no se nutre sólo de las especulaciones de la razón o de los deseos del corazón, sino también de las pragmáticas experiencias exitosas de muchas sociedades actuales o

pretéritas. Por ello es importante, a la vez que inventar proyectos utópicos, poder descubrirlos allí donde ha funcionado, a veces silenciosamente.

Así como se practica una investigación de laboratorio, en que se funciona con un alto grado de teorización, hay otra de terreno que funciona más bien experimentalmente, con el principio de ensayo-error. Parecidamente lo utópico funciona doblemente: imaginando mundos mejores, así como utilizando las experiencias exitosas de diversas sociedades, para volver a testarlas, extrayendo de éstas nuevas aplicaciones. Por esto, deben fomentarse las reservas de diferencia cultural.

Al desierto han llevado plantas de todo el mundo, empezando a cultivarlas en este nuevo medio, para determinar cuáles prosperan y cuáles no, y aquellas que lo hacen en qué condiciones prosperan más eficientemente. Guardando las distancias, las formas de existencia son como las plantas. La gran cantidad de culturas, regiones, países, cantones, territorios, islas, climas, sociedades, permite imaginar una variadísima aclimatación de experiencias utópicas pensadas o practicadas sólo, por ahora, en algunos lugares. Probablemente, experiencias o ideas re trabajadas, hibridadas, mejoradas, abonadas, regadas, injertadas, den mucho de sí, incluso mejoren sus anteriores rendimientos. Es clave, no obstante, para esto que se haga con criterio. No se trasplanta una especie del bosque tropical a la Antártica así sin más, ya lo dijo Martí.

8. El progresismo se identifica con la diseminación-dilución del poder. Una de las maneras de diseminar el poder consiste en entrecruzar los diversos niveles de poder (estados-nación, organismos internacionales, sociedad civil, opinión pública) disolviéndolo por el hecho de incapacitar el principio de que otros hagan lo que uno quiera. Para que el centro esté por todas partes y la periferia por ninguna es clave la diseminación-difuminación del poder. De aquí, el peligro de las grandes corporaciones internacionales no democráticas: corporaciones económicas, religiosas u otras donde el poder reside en pocas personas capaces de manejar grandes recursos

El estado nación cumple cierta función de defensor respecto de poderes globales como multinacionales, ello no exime de avanzar hacia la emancipación respecto del poder que se ejerce en y por el estado-nación en tanto que tal.

9. Progresismo como creación de condiciones de posibilidad para el bien pensar, como libertad de pensar, de imaginar, de crítica y autocrítica, como creación de paradigmas, como apertura para modificar, mejorando, la forma de pensar, como acceso al bien-pensar. Es clave esa diferencia entre la construcción de un mundo ideal y la construcción de condiciones para pensar mejor, pero la construcción de condiciones para pensar mejor comprende la construcción de un mundo ideal, al menos en este sentido. En este punto se encuentran los elementos objetivos y subjetivos.

¿Cómo organizar las sociedades para poder pensar mejor? ¿Cómo superar la condición de subdesarrollo-periferia fomentando el bien-pensar? La capacidad de bien pensar como la medida progresista fundamental no sólo porque beneficia a las otras dimensiones alephicamente sino porque es la más “aperturista”, abre las demás, como lo es la libertad en general.

La igualdad, la justicia, la equidad, son beneficiosas para la humanidad y poseen cierto carácter sinérgico en la medida que son beneficios que traen otros beneficios, pero no siempre de modo directo o rápido. La libertad y la creación de condiciones integrales (las directas y las indirectas) para el bien pensar tiene un efecto reproductivo mucho mayor. El igualitarismo, por ejemplo, fácilmente degenera en dictadura, no así la libertad que es sistemáticamente aperturista, aunque puede degenerar en individualismo acérrimo.

Bibliografía

ABDEL-MALEK, Anouar (1969) *Ideologie et renaissance nationale. L’Egypte moderne*, Anthropos, Paris

ABDEL-MALEK, Anouar (1967) *Egipto: Sociedad militar*, Tecnos, Madrid

ABUSHOUK, Ahmed Ibrahim (2001) “A Sudanese scholar in the diaspora: life and career of Ahmad Muhammad al-Surkitti in Indonesia (1911-1943)” en *Studia Islamika*, vol 8, n. 1

ADAM, Hamat B (1995) *The vernacular press and the emergence of modern Indonesian consciousness 1855-1913*, Ithaca, Cornell University, Nueva York

AFGANI, Jamal el Din (1983) “Answer of Jamal al-Din to Renan *Journal des Debats*, May 18, 1883, citado en N. R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, p. 187

AKTURK, Sener (2005) “Identity Crisis: Russia’s Muslims in the debate over Russian Identity vis-à-vis Europe” <http://davisiaj.com/content/view/20/86/>

AKTURK, Sener (s/f) “Reflections on a Central Eurasian Model: A Foucauldian Reply to Barfield on the Historiography of Ethno-Nationalisms” www.cess.muohio.edu/cesr/pdf/CESR_05_2.pdf

ALBERDI, Juan Bautista (1837) *Discurso pronunciado el día de la apertura del Salón Literario*, spi, Buenos Aires

ALBERINI, Coriolano (1934) “La metafísica de Alberdi”, *Archivos de la Universidad de Buenos Aires*, año 9, tomo 9, junio-septiembre en www.archivofilosoficoargentino.info/alberini.pdf

ALCAZAR, Cayetano (1955) “Ideas políticas de Floridablanca del despotismo ilustrado a la Revolución Francesa y Napoleón (1766 a 1808)” en *Revista de estudios políticos*, N° 79, 35-66

ALI, Muhamad (sf) The Rise of the Liberal Islam Network en *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol 22, n 1

ALLANI, Alaya (1999) “Bourguiba et le kemalisme” en *Actes de la table ronde Arabo-Turque sur Le kemalisme et les kemalistes*, editor TEMIMI, Abjeljelil, Fundación Temimi, Zaghouran, Avril

ALLENDE, Salvador (1972) *Discurso inaugural UNCTAD III*, Comisión Chilena para la UNCTAD III, Santiago

ÁLVAREZ, J. Francisco (2008) "Las ideas, su política y su historia: AMARTYA SEN Libertades para enfrentar la pobreza y las desigualdades" en *Araucaria*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, año 10, N° 20, Segundo semestre

AMARO-VIEIRA, Evaldo (1976) *Oliveira Vianna e o Estado Corporativo*, Grijalbo, São Paulo

AMIN, Samir (1997) *Los desafíos de la mundialización*, Siglo XXI, México

AMIN, Samir (1999) *Miradas a un medio siglo. Itinerario intelectual 1945-1990*, Plural-Iepala, Madrid

AMIN, Samir; ATTA-MILLS, C; BUJRA, A; HAMID, Ghariebella y MKANDAWIRE, Thandika (1978) "Social sciences and the development crisis in Africa. Problems and prospects", en *Africa development*, N°4, vol III, CODESRIA, Dakar

AMIN, Samir; FOSSI, Julio; JOLLY, Richard; OTEIZA, Enrique y WIGNARAJA, Poona (1975) "Nuevas formas de colaboración internacional en materia de investigación y capacitación para el desarrollo" en *Carpeta Foro Tercer Mundo*, Biblioteca CEPAL

ANÓNIMO (s/f) "Buddhist nationalism and religious violence in Sri Lanka. The Misdirected Trajectory of 19th Century Sri Lankan Buddhism" www.class.uidaho.edu/ngier/slr.htm -

ANÓNIMO (1971) "Reunión de Nairobi" en *América Latina*, n° 3-4 año 14, CLAPS, Río de Janeiro, julio-diciembre

ANDRADE, Mário, "El Aleijadinho" (1979) en *Obra escogida*, Ayacucho, Caracas

ANDRADE, Mario Pinto de (1997), *Origens do nacionalismo africano*, D. Quixote, Lisboa

ANTHONY, David (1994) "Max Yergan and South Africa: a transatlantic interaction" en LEMELLE, Sidney y KELLEY, Robin: *Class, culture and imagin nationalism in the home African diaspora*, Verso, London - N. York

ARDAO, Arturo (1970) *El americanismo de Rodó*, Casa de las Américas, La Habana

ARI CHACHAKI, Waskar (2001) "Globalismo democrático y el futuro del pueblo Aymara" en www.nativeweb.org/papers/indiconf2001/ari.html

ARINOS DE MELLO FRANCO, Affonso (1936) *Conceito da civilização brasileira*, Cia. Editora Nacional, São Paulo

ARKOUM, Mohamed (1986) *L'islam morale et politique*, Desclée de Brouwer, Paris

ARROYO, César (1928) *Repertorio Americano*, San José, Tomo XVI

AUNG San Suu Kyi (1990) *Burma and India, Some aspects of intellectual life under colonialism*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla

APPIAH, Kwame Anthony (1997) *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*, Contraponto, Rio de Janeiro

APPADURAI, Arjun (2003) "Disjuncture and difference in the Global Cultural Economy" en www.intcul.tohoku.ac.jp/.../2003.../Appadurai.html

APPADURAI, Arjun (1999) "Soberanía sin territorialidad" en *Nueva Sociedad*, n 163, Caracas

ARAUJO, Ricardo BENZAQUEM DE (1988) *Totalitarismo e revolução (o integralismo de Plínio Salgado)*, Editorial José Zahar, Rio de Janeiro

ARAUJO, Ricardo BENZAQUEM DE (1994) *Guerra e Paz (Casa Grande e Senzala e a obra de G. Freyre nos anos 30)*, Editora 34, Rio de Janeiro

ARCAYA, Pedro Manuel (1981) *Estudios sobre personajes y hechos de la historia venezolana*, citado en SOSA, Arturo (1981) "El sociologismo de Pedro Manuel Arcaya", *Politeia*, N°10, IEP-UCV, Caracas

ASSOCIATION GENERIQUES (1990) *Presse et mémoire*, Éditions Ouvrières, Paris

AUROBINDO-GHOSE (1958) *The foundation of Indian culture*, Sri Aurobindo Ashram Press, Pondicherry

AUROBINDO-GHOSE (1972) *Bande Mataram. Early political writings I*, Birth Centenary Library, Pondicherry

AAVV (s/f) *Encyclopedia of Revolutions of 184*, www.ohio.edu/chastain/contents.htm

AAVV (1984) *Voz de Angola clamando no deserto*, União dos escritores angolanos, Luanda

AAVV (1983) *História de Moçambique* vol 2, *Agressao imperialista 1886-1930*, Universidad Eduardo Mondlane, Maputo

AAVV (1862) *Colección de Ensayos y Documentos relativos a la Unión y Confederación de los Pueblos Hispano Americanos*, Imprenta Chilena, Santiago

AYANDELE, E.A. (1967) *The missionary impact in northern Nigeria*, London

AYDIN, Cemil (2007) *The Politics of Anti-Westernism: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press

AYUBI, Nazih (2000) *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Bellaterra, Barcelona

BADINI, Amadé (1999) "Josepf Ki-Zerbo, 1922", en *Revista Trimestral de Educación Comparada*, UNESCO, Paris, Vol XXIX, n 4, en www.ibe.unesco.org/publications/ThinkersPdf/kizerbos.PDF

BAHADUR, Kalim (1977) *The Jama'at-i-Islami of Pakistan. Political thought and political action*, Chetana Publications, New Delhi

BAIK YOUNGSEO (2010): Modern China as perceived from the periphery: a century of historiography in Korea, *Journal of Modern Chinese History*, vol 4, n 2

BANERJEE, Amritava (1979) "Rabindranath Tagore: a poet's response to his society" en Mukhopadhyay, Amal Kumar, *The bengali intellectual tradition. From Rammohun Ray to Dhirendranath Sen*, K. P. Bagchi and Co, Calcuta

BANERJEE, Sumanta (1980) *In the Wake of Naxalbari*, Subarnarekha, Calcuta

BARBOSA, Rui, (1953) *Cartas de Inglaterra*, F.C.E., México

BARRETT, Rafael (1943) *Obras completas de Rafael Barrett*, Tupac, Buenos Aires

BARTLE, John (1998) "Conceptualizing the space of a journal's pages: Dostoievsky as editor of Time", *Canadian Slavonic Papers*, Setiembre-diciembre

BASAVE, Agustín (1992) *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, F.C.E., México DF

BASSIN, Mark (s/f) "Classical Eurasianism and the geopolitics of Russian identity" dartmouth.edu/~crn/crn_papers/Bassin.pdf

BEAUVOIS, Daniel (2000) « La conscience historique polonaise au XIXe siècle », *Histoire de l'éducation* [En ligne], 86 | 2000, mis en ligne le 03 février 2009. URL: <http://histoire-education.revues.org/index939.html>

BECKER, Seymour (1991) "Russia between East and West: the Intelligentsia, Russian National Identity and the Asian Borderlands", *Central Asian Survey* 10 (1991):4

BELLINI, Giuseppe (s/f) "Asturias y el mundo mágico de París" en www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/hisp/09256174369870873087857/p0000001.htm#I_0_

BENOT, Yves (1973) *Ideologías de las independencias africanas*, DOPESA, Madrid

BENZINE, Rachid (2004) *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Tarik éditions, Casablanca

BERDYAEV, Nikolai (1935) "The Russian Spiritual Renaissance of Beginning XX Century and the Journal Put' (For the Decade Anniversary of Put')", www.krotov.info/engl/berdyaev/1935_403.html - 61k -BOTZ-

BERGEL, Martín (2007) Nomadismo proselitista y revolución. Una caracterización del primer exilio aprista (1923-1931)" en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, U. Tel-Aviv, www1.tau.ac.il/eial/index2.php?option=com_content&do_pdf=1...

BERGER, Mark T. (2004) "After the Third World? History, destiny and the fate of Third Worldism" *Third World Quarterly*, Vol 25, No 1, pp 9-39, 2004

BERKEMAN, Joyce A. (1989) *Olive Schreiner. Beyond South African colonialism*, U. Massachussets Press, Amherst

BERKES, Niyazi (1998) *The development of secularism in Turkey*, Hurst and Company, Londres.

BERLIN, Isaiah, Volume 10, Number 12 · JUNE 20, 1968 Herzen's Circle By Martin A. Miller, Reply by Isaiah Berlin In response to The Great Amateur (MARCH 14, 1968)

BERLIN, Isaiah (1992) *Pensadores rusos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid

BERNAL, Emilia (1937) *La raza negra en Cuba*, Anales de la Universidad de Chile, Santiago

BERNAL-MEZA, Raúl (2005 a) *América Latina en el Mundo. El pensamiento latinoamericano y la teoría de las Relaciones Internacionales*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires

BERNARDO, Horacio (2011) “¿Uruguay puede pensar por sí mismo?” *Caras y Caretas*, Montevideo, 01-04

BERRYMAN, Phillip (1989) *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, Siglo Veintiuno, Editores, México DF, en www.ensayistas.org/critica/liberacion/berryman/

BEVERLEY, John (1996) “Sobre la situación actual de los estudios culturales”, en MAZZOTTI, Juan A. y ZEVALLOS, Juan (coord.), *Asedios a la heterogeneidad cultural*, Asociación Internacional de Peruanistas, Ann Arbor, Michigan

BEVIR, Mark (2003) “Theosophy and the Origins of the Indian National Congress” en *International Journal of Hindu Studies*, vol7 (1-3)

BHAGWATI, Jagdish (1977) “Introduction” a *The new international economic order*, MIT-Press, Cambridge-Mass, London

BHAGWATI, Jagdish (1979) “International migration of the highly skilled: economics, ethics and taxes” en *Third World Quarterly*, vol. I, n° 3

BHAGWATI, Jagdish (2006) “A conversation with JagdishBhagwati on Indian politics, globalization, socialism, entrepreneurship, and African aid”, entrevista Vinod, H. D. en *Indian Journal of Economics and Business*, direct.bl.uk/research/27/13/RN192714537.html

BHATT, Chetan (2001) *Hindu nationalism. Origins, ideologies and modern myths*, Berg, Oxford y Nueva York

BHUTTO, Zulfikar Ali (s/f) *Marching toward democracy: statements, articles, speeches*, Rawalpindi

BIANCO, Lucien (1999) *Los orígenes de la Revolución China (1915-1949)*, Bellaterra, Barcelona

BIDEGAIN, Ana Maria (1991) “La mujer en la teología de la liberación” en AA.VV.: *Teología de la liberación*, Bartolomé de las Casas-CEP, Lima

BILBAO, Francisco (1988) *El Evangelio americano*, Biblioteca Ayacucho, Caracas

BILBAO, Francisco (1897) *La América en peligro*, en *Obras Completas*, tomo II, Introducción por Pedro Pablo Figueroa, El Correo, Santiago

BILBAO, Manuel (1966) "Vida de Francisco Bilbao", *Obras Completas de Francisco Bilbao*. Edición hecha por Manuel Bilbao. Tomo I. Imprenta de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. IX-CCXV, www.franciscobilbao.cl/1909/article-81858.html

BILLINGTON, James H. (1958) *Mikhailovsky and the Russian populism*, Oxford U. Press, Londres BOSMA, Ulbe "Os Indos: classe e cidadania no período colonial tardio na Indonésia" en *Afro-Asia*, n° 28, UFBA, Bahia

BLANCO, Tomás (1942) *El prejuicio racial en Puerto Rico*, Biblioteca de Autores Puertorriqueños, San Juan

BLOMSTRÖM, M. y HETTNE, B. 1990. *La teoría del desarrollo económico en transición*, F.C.E., México

BLYDEN, Edward Wilmot (1887) *Christianity, Islam and the Negro race*, Whittingham and Co., London

BLYDEN, Edward Wilmot (1905) *West Africa before Europe*, London

BODNAR, Jan (s/f) "Philosophy and National Identity in Slovakia" en PICHLER, Tibor y GARPARKOVA Jana (edits) *Language, values and the Slovak nation. Slovak philosophical studies*, en www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyayev/essays/rsr.htm

BOELE VAN HENSBROEK, Pieter (1999) *Political discourses in African thought, 1860 to the present*, Wesport, Praeger

BOFF, Leonardo (1978) *Teología del cautiverio y de la liberación*, Paulinas, Madrid

BOHÓRQUEZ, Carmen (2006) "Prologo: Miranda y la emancipación suramericana" en José María Antepara, *Miranda y la emancipación suramericana*, Ayacucho, Caracas

BOILAT, David (1984) *Esquisses Sénégalaises*, Karthala, Paris

BOSMA, Ulbe "Os Indos: classe e cidadania no período colonial tardio na Indonésia" en *Afro-Asia*, n° 28, UFBA, Bahía

BOTZ-BORNSTEIN Thorsten (2008) "Russian and Japanese Philosophies: A Comparative Study", *Philosophical Frontiers* Vol. 3, No. 1

BOTZ-BORNSTEIN Thorsten (s/f) "Recherche II: Pan-Asiatisme et Eurasianisme" en <http://www.freewebs.com/botzbornsteinethno/recherche.htm>

BOUKOUS, Ahmed (1999) "Mohammed Mokhtar Soussi figure emblématique de la différence" en KADRI, Aïsa *Parcours d'intellectuels Maghrébins : scolarité, formation, socialization, et positionnements*, Karthala, Paris

BOWMAN, Paul (ed) (2010) *The Rey Chow Reader*, Columbia U. Press, Columbia

BRENES MESÉN, Roberto (1928) "Los dioses vuelven" (1905), en *Crítica Americana*, Ediciones del Convivio, Costa Rica

BRENES MESÉN, Roberto (1917) *Metafísica de la materia*, Imprenta Lehmann, San José de Costa Rica

BREWSTER, Havelock: "Economic Dependence. A Quantitative Interpretation" en *Social and Economic Studies*, Vol. 22, N°1, 1973

BRIZAY, Bernard (2007) *Les trois soeurs Soong. Une dynastie chinoise du XXe siècle*, Rocher, Mónaco

BROCK, Peter (1953) "Polish democrats and English radicals 1832-62" en *Journal of Modern History*, vol 25

BROWN, James (1999) "Utopia's new found space: images of the village community in the early writings of Ananda Coomaraswamy" en *Modern Asian Studies* 33, 1, Cambridge

BROWN, Mac Alister y ZASLOFF, Joseph (1986) *Apprentice revolutionaries: The communist movement in Laos, 1930-1985*, Hoover Institution Press, California-BYKO, Steve (1998a) "The definitions of Black Consciousness" en COETZEE, P.H. y ROUX A.P.J. *The African Philosophy Reader*, Routledge, Londres y N. York

BRUERA, Lautaro 2010 "La creación de la Unión Latinoamericana", en Giani, Juan José (compilador) *200 años construyendo la Nación*, Paso de los Libres, Rosario

BUCHRUCKER, (1987) *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Sudamericana, Buenos Aires

BURROW, John (2006) "A common culture? Nationalist ideas in 19th-century European Thought" en www.sciencedirect.com/science ,

BUSTAMANTE BELAUNDE, Luís (1992) "Papel del Estado según la 'cultura política' peruana", en LEVINE, Barry, *El desafío neoliberal: El fin del tercermundismo en América Latina*, Norma, Bogotá, 1992.

CABRAL, Amílcar (1979) "National liberation and culture" en LANGLEY, Ayo, *Ideologies of Liberation in Black Africa. Documents on modern African Political Thought from colonial times to the present*, Rex Collins, London

CAETANO, Gerardo y José Pedro RILLA (1986) *El joven Quijano*, Edic. de la Banda Oriental, Montevideo

CALCHI, Giampaolo (1970) *La revolución argelina*, Bruguera, Barcelona

CAMBRÓN-INFANTE, Ascensión 1998 "Ramón de la Sagra, un gallego ilustrado" *Anuario da Facultade de Dereito*, La Coruña

CAMPBELL, H. (1986) "The impact of W. Rodney and progressive scholars on the Dar es Salaam School" en *UTAFITI*, vol. VIII, nº 2, U. de Dar es Salaam

CAMPOS, Roberto Oliveira (1969) *El otro lado de la cerca*, EMECE, Buenos Aires

CANDIDO, Antonio (Antonio Candido de Melo) (1967) "O significado de Raízes do Brasil", en BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio, *Raízes do Brasil*, José Olympio, 10ª edic., Río de Janeiro

CAPELA, José (1993) *O escravismo colonial em Mocambique*, Afrontamento, Porto

CÁRDENAS, Víctor Hugo (2007) "Respuestas a entrevista de Democracia.bo" en katarismo.galeon.com/aficiones1621067.html

CARDOSO, F. H. (1977) "La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea del desarrollo", *Revista de la CEPAL*, Nº 4, 2º Semestre

CARDOSO, Fernando H. (1970) "¿'Teoría de la dependencia' o análisis de las situaciones concretas de dependencia?", en *Revista Latinoamericana de Ciencia Política*, Santiago, Vol. I., nº 3, diciembre

CARPENTIER, Alejo (1946) *La música en Cuba*, F.C.E., México

CARRÉ, Olivier (2004) *Le nationalisme arabe*, Payot, Paris

CARRÉ, Olivier (1978) "Utopías socialisantes en terre d'Orient" en *Tiers Monde*, tomo XIX, n° 75, julio-septiembre

CASAU, Marta (2009) "Las elites mayas, la cultura y el Estado en Guatemala" *Boletín de la AFEHC*, n 41 en www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=bul_aff&id=41

CASO, Antonio (1915) *Problemas filosóficos*, Porrúa, México

CASTRO, Fidel (1970) "Introducción" a GUEVARA, Ernesto: *Diario del Che en Bolivia*, PLA, Santiago, 1970

CASTRO, Josué de (1950) *Geografía del Hambre*, Peuser, Buenos Aires

CASTRO, Sergio de (1992) "El Ladrillo": Bases de la política económica del gobierno militar chileno, CEP, Santiago

CASTRO GÓMEZ, Santiago, y Mendieta, Eduardo (1998) *Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón*, Porrúa, México, versión electrónica, www.ensayo.rom.uga.edu

CELENTANO, Adrián (2006) "Ideas e intelectuales en la formación de una red sudamericana antifascista" en *Literatura y Lingüística*, n°17

CELIK, Zeynep (1992) *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World's Fairs*, U. California Press, Berkeley,

CELSONO, Affonso (1943) *Por qué me ufano do meu País*, F. Briguiet y Cia., Río de Janeiro, 12ª edic., 1943. Citado por: MOREIRA LEITE, Dante, *Caráter nacional brasileiro*, Fac. de Filosofía, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo

CENTRO SUR (1995) "Necesidad de actuar en forma concertada" N. 73, Primera quincena de octubre 1995, [ww.southcentre.org/ index. php?...id...](http://ww.southcentre.org/index.php?...id...)

CERUTTI, Horacio (1983) *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México

CERVO, Amado (2008) "Conceitos em Relações Internacionais" *Rev. Brasileira Política Internacional*, U. de Brasília, n° 51, 2

CERVO, Amado (2007) *Inserção Internacional. Formação dos conceitos brasileiros*, Saraiva, Sao Paulo

CERVO, Amado (2003) Cervo, Amado, (2003) "Política exterior e relações internacionais do Brasil: enfoque paradigmático", *Rev. Brasileira Política Internacional*. 46 (2), U. Brasília

CHAKRABORTI, Radharaman (1979) "Rammohun Ray His vision of social change", en MUKHOPADHYAY, Amal K. (1979) "Introduction" a *The Bengali intellectual tradition*, K. P. Bagchi & Co. Kolkata

CHALIAND, Gerard (1979) *Mythes révolutionnaires du Tiers-monde*, Seuil, Paris

CHANAIWA, David (1980) "Las tradiciones historiográficas del África austral", en AAVV *La historiografía del África Austral*, UNESCO, Paris

CHANG, María Hsia (1996) "The Thought of Deng Xiaoping" en *Communist and Post-Communist Studies*, Vol. 29, nº. 4

CHAO Ren (2011) "Wei Yuan and the Chinese Totalistic Iconoclasm" en digitalcommons.iwu.edu/..../viewcontent.cgi?... -

CHATTERJEE, Partha (2008) "The modern social sciences in India" en cscsarchive.org/dataarchive/textfiles/textfile.2008-05-12.../file

CHATTERJEE, Partha (1986) "Culture and power in the thought of Bankimchandra" en PANTHAM, Thomas y DEUTSCH, Kenneth *Political thought in modern India*, Sage, Nueva Delhi, Beverley Hills, Londres

CHAVES, Julio César (1970) *Unamuno y América*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid

CHEN, Kuan-Hsing (s/f) "Kuan-Hsing Chen" en www.english.emory.edu/.../Chen.html

CHESNEAUX, Jean (1969 a) *Asia oriental en los siglos XIX y XX*, Labor, Barcelona

CHESNEAUX, Jean (1969 b) *La Chine 1845-1885. Des guerres de l'opium a la guerre franco-chinoise*, Hatier, Paris

CHINYAEVA, Elena (2001) *Russians outside Russia: The Emigre Community in Czechoslovakia, 1918-1938*, Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Munich

CHOQUE CANQUI, Roberto (2007) "Coyunturas políticas y rebeliones indígenas en Bolivia" en Zapata, Claudia (comp) *Intelectuales indígenas*

piensan América Latina, Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala, Quito

CHOW, Rey (1993) *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Indiana U. Press, Bloomington

CHRISTOFF, P.K. (1970) *The Third Heart. Some Intellectual-Ideological Currents and Cross-Currents in Russia, 1800-1830*, La Haya

CHRISTOFF, Peter (1991) *An introduction to nineteenth-century Russian Slavophilism, Vol IV, Iu. F. Samarin*, Westview, Boulder

CLAVIJERO, Francisco J. (1944) *Historia antigua de México*, Delfín, México

CLAVIJERO, Francisco Xavier (2003) *Historia antigua de México*, Porrúa, México DF

COLE, Juan R.I. (1992) "Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the Nineteenth Century" *International Journal of Middle East Studies* vol. 24 (February):1-26 www.personal.umich.edu/~jrcole/bhconst.htm

COLLINS, Paul (1971) "Ideology, policy and the political development of research on Tanzania" en *Bulletin*, vol 4, n°1, IDS, Sussex, diciembre

COLOMA, Claudio (2010) *Disyuntiva y reivindicaciones periféricas ante el impacto de la Guerra Ruso-Japonesa*, Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Internacionales, Universidad de Santiago de Chile

COMBLIN, Joseph (1993) "La iglesia latinoamericana desde Puebla hasta Santo Domingo" en COMBLIN, Joseph; GONZALEZ FAUS, José; y SOBRINO, Jon: *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, Trotta, Madrid

COMMINS, David (1994) "Hasan al-Banna 1906-1949" en RAHNEMA, Ali (edit.) *Pioneers of Islamic revival*, Zed Books Ltd, Londres y Nueva Jersey

CONFINO, Michael (1991) "Solzhenitsyn, the West, and the New Russian Nationalism", *Journal of Contemporary History*, Vol. 26, n° 3/4,

CÓRDOVA, Arnaldo (1985) *El pensamiento socialista y político de Andrés Molina Henríquez*, Era, México DF, 5ª Edición

COREA, Gamani (1976) "A Message from the Secretary General of UNCTAD" en *IDS Bulletin*, vol. 7, n° 4, Sussex University, mayo

COREA, Gamani (1981) *Need for change. Towards the new international economic order*, Pergamon Press, Oxford-New York

CORNEJO POLAR, Jorge (1981) "El problema de las generaciones en el Perú", en *Cuadernos de historia*, Universidad de Lima

CORNELIO TÁCITO (1987) *Vida de Julio Agrícola*, UNAM, México, D. F.

CORTIZO, Elvira (1961) "La escuela de Shantiniketan" en AAVV 6 de mayo. *Nacimiento de R. Tagore 1861-1961*, Ministerio de Educación y Justicia, Buenos Aires

COSSIO DEL POMAR, Felipe (1939) *Haya de la Torre. El indoamericano*, Edit. América, México

CRISTI, Renato y RUIZ, Carlos (1992) *El pensamiento conservador*, Editorial Universitaria, Santiago

CROMWELL, Adelaide (1986) *An African Victorian Feminist. The life and times of Adelaide Smith Casely Hayford 1868-1960*, Frank Cass, London

CROWTHER, Samuel (1970) *Journal of an expedition up the Niger and Tshadda rivers*, Frank Cass and Co, London

CRUMMELL, Alexander (1862) *The future of Africa*, Charles Scribner, New York

CRUZ, Viriato da (1959) "Responsibilities of the Black Intellectual" en *Presence Africaine*, Paris, n. 27-28, junio-julio, pp 321-339, Reproducido en CHILCOTE, Ronald *Emerging Nationalism in Portuguese Africa Documents*, Hoover Institution Press, Stanford University, Stanford

CUMBRE IBEROAMERICANA (1992) *Primera Cumbre Iberoamericana: Guadalajara, México, 1991: Discursos, Declaración de Guadalajara y documentos*, FCE, México

CUNHA, Euclides da (1905) *Os sertões (campanha de Canudos)*, Laemmert & C, Río de Janeiro y Sao Paulo

CURTIN, David (1972) "African reaction in perspective", en *Africa and the West. Intellectuals responses to European culture*, U. Wisconsin Press, Madison

DALTON, Denis (1986) "The ideology of sarvodaya: Concepts and political power in Indian political thought" en PANTHAM, Thomas y DEUTSCH, Kenneth *Political thought in modern India*, Sage, Nueva Delhi, Beverley Hills, Londres

DASKALOV, Roumen (1997) "Ideas about, and reactions to modernization in the Balkans" [http:](http://)

//findarticles.com/p/articles/mi_7063/is_n2_v31/ai_n28700133/pg_10?tag=artBody;col1, *East European Quarterly*, junio

DAVIDSON, Basil (1974) *Compasso do tempo. Angola no centro do furacão*, Delfor, Lisboa.

DAWISHA, Adeed (2002) *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*, Princeton U. Press

DECRAENE, Phillipe (1969) *El panafricanismo*, EUDEBA, Buenos Aires

DEFORNEAUX, Marcelin (1965) *Olavide. El afrancesado*, Renacimiento, México DF

DE LA RIVA AGÜERO, José (1994) *Obras Completas*, Tomo I, citado por Planas, Pedro, *El 900: Balance y recuperación*, CITDEC, Lima

DE LA RIVA AGÜERO, José (1905) *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Librería Francesa Científica Gallard, Lima

DELUREANU, Stefan (2005) "Risorgimento italiano e Risorgimento romeno" en *Quaderni del Trentennale, 1975-2005*, n 8, ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI, Napoles

DENG, Xiaoping (1982) "Deng Xiaoping" en Moreno, Julia (edit) (s/f) *China Contemporánea 1916-1990. La historia en sus textos*, Istmo, Madrid
DENZER, La Ray (s/f) "J.E. Casely Hayford. Architect of inter-war West African unity" en: www.diaspora.northwestern.edu/cgi-bin/Article900

DENZER, La Ray (1982) "Wallace-Johnson and the Sierra Leone labor crisis of 1939" en *African Studies Review*, vol. XXV, n. 2-3, junio-septiembre

DEPESTRE, Rene (1985) *Buenos días y adiós a la negritud*, Casa de las Américas, La Habana

DESAI, Padma (1973) "Third World social scientist in Santiago" en *World Development*, Vol. 1, n°. 9, Septiembre

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2011) *El pensamiento africano sudsahariano. Desde mediados del siglo XIX a la actualidad*, Biblos, Buenos Aires¹¹⁵

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2009) "La circulación de las ideas económico-sociales de Latinoamérica y el Caribe en Asia y África ¿Cómo llegaron y

¹¹⁵ Se citan aquí las referencias de trabajos míos de los cuales se tomó algún acápite que fue reelaborado e incluido en este libro.

como se diseminaron? (1965-1985)", en *Universum*, 2º semestre, Universidad de Talca.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2008) O pensamento africano sul-saariano, Conexoes e paralelos con o pensamento Latino-Americano e Asiático. Um esquema, CLACSO- EDUCAM, Río Janeiro

DEVÉS, Eduardo (2007) *Redes intelectuales en América Latina, Hacia la constitución de una comunidad intelectual*, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Santiago

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2006 a) "Los científicos económico sociales chilenos en los largos 60 y su inserción en las redes internacionales: la reunión del Foro Tercer Mundo en Santiago en abril de 1973", en *Universum*, 1º semestre, Universidad de Talca

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2006 b) "La reelaboración de las ciencias económico-sociales en África: el caso de Senegal en el marco de las redes intelectuales al sur del Sahara, (1965-1985)" en *Estudios Afroasiáticos*, Universidad Candido Mendes, Río de Janeiro

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2005 a) "El traspaso del pensamiento de América Latina a África a través de los intelectuales caribeños", *História Unisinos*, vol. 9 nº 3, septiembre-diciembre, Universidad Unisinos, pp.190-197

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2005b) "El pensamiento social latinoamericano en Kenia (1965-1985), en *Cuadernos Americanos* 114, UNAM, México, pp.167-184

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2005c) "Recepción y reelaboración del pensamiento económico-social chileno y latinoamericano en Tanzania 1965-1985: Su proceso de africanización", *Atenea* nº 492, Universidad de Concepción, Chile, pp.45-68

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2004a) "La circulación de las ideas y la inserción de los científicos económico-sociales chilenos en las redes conosuñas durante los largos 1960s", en *Historia*, nº, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2004b) "¿Cómo pasaron las ideas socioeconómicas Latinoamericanas a África anglófono entre 1960-1980? Retransmisores de ideas Latinoamericanas: Dudley Seers y el Institut of Development Studies", en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, CCYDEL-UNAM, México.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2004c) *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo III. Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90*, Biblos - DIBAM, Buenos Aires-Santiago

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2003) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, Entre la modernización y la identidad. Tomo II Desde la CEPAL al neoliberalismo*, Biblos, Buenos Aires, DIBAM, Santiago

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2001) "El pensamiento latinoamericano entre la última orilla del siglo XIX y la primera orilla del siglo XXI", en ZEA, Leopoldo y SANTANA, Adalberto: *El 98y su impacto en Latinoamérica*, FCE-UNAM-UNESCO, México

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2000) *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I, Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950)*, Biblos-DIBAM, Santiago-Buenos Aires

DEVÉS VALDÉS (1996) Eduardo "La mujer en el pensamiento latinoamericano" Documento de Trabajo, Centro de Estudios da Demografía Histórica da América Latina (CEDHAL), Universidad de Sao Paulo, Sao Paulo

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo y MELGAR-BAO Ricardo (2005) "El pensamiento de Asia en América Latina, Hacia una cartografía", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 10, FCE, Madrid

DE VOTTA, Neil (2007) *Sinhalese Buddhist nationalist ideology: implications for politics and conflict in Sri Lanka*, Eas-West Center, Washington

DEWITTE, Philippe (1985) *Les mouvements negres en France 1919-1939*, L'Harmattan, Paris

DIA, Mamadou (1962) *Naciones africanas y solidaridad mundial*, Fontanella, Barcelona

DIAGNE, Pathe (1982) "Renacimiento africano y cuestiones culturales" en *AAVV Introducción a la cultura africana*, UNESCO-SERBAL, Madrid

DIOP, Alioune (1958) "Preface" a RABEMANANJARA, Jacques, *Nationalisme et problemes Malgaches, Presence Africaine*, Paris

DIOUF, Mamadou (1999) "Introduction", en *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme, et sociétés postcoloniales*, Karthala-Sephis, Paris-Amsterdam

DIRLIK, Arif (1994) « The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism », *Critical Inquiry*, invierno

DOAK, Kevin (1996) "Ethnic nationalism and romanticism in early twentieth-century Japan" en *Journal of Japanese Studies*, vol 22, n° 1

DOMENECH, Antonio (2001) "Una introducción al pensamiento coreano: tradición, religión y filosofía" en Ojeda, Alfonso, Hidalgo, Álvaro y Laurentis, Ernesto de, *Sociedad, economía y política en Corea*, Centro Español de Investigaciones Coreanas, Madrid

DORNBUSCH, Rudiger y EDWARDS, Sebastián (1991) *Macroeco-nomía del populismo en la América Latina*, FCE, México

DRAPER, Theodore (1971), *El nacionalismo negro en Estados Unidos*, Alianza, Madrid

DUIGNAN, P. y GANN, L.H. (1990) *L'Afrique et les États-Unis. Une histoire*, Nouveaux Horizons, s/c

DUSSEL, Enrique (1973) *América Latina, dependencia y liberación*, Edit. Fernando García Cambeiro: Buenos Aires

DUSSEL, Enrique (1974) *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca

DUSSEL, Enrique (1989) "Presentación" en SILVA GOTAY, Samuel: *El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y el Caribe*, tercera edición, Huracán, Puerto Rico

EBADI, Shirin (2003) "Nobel Prize Speech" en www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/nobel-remise-a.htm

ECHAVARRÍA OLÓZAGA, Hernán (1992) "En qué momento se atascó Colombia", en LEVINE en LEVINE, Barry, *El desafío neoliberal: el fin del tercermundismo en América Latina*, Norma, Bogotá

ECHEVERRÍA, Esteban (2009) *El dogma socialista y otras páginas políticas*, Linkgua, Barcelona

EGGER, Vernon (1986) *A fabian in Egypt. Salamah Musa and the rise of the professional classes in Egypt, 1909-1939*, University Press of America, Lanham, New York, London

ELDERSON, Olga (s/f) "Pochvennichestvo" <http://www.diametros.phils.uj.edu.pl/?l=2&p=lit3&m=103&ii=192>

ELÍAS, Víctor (1992) *Fuentes del crecimiento*, CINDE-Fundación Tucumán, Santiago de Chile

EPSTEIN, Mikhail (1994) "Main trends of contemporary Russian thought" en www.123helpme.com/search.asp?...Russian+History

EPSTEIN, Mikhail (2006) "Russian philosophy of national spirit from the 1970s to 1990s" en Botz-Borstein, Thorsten y Hengelbrock, Jürgen *Rethnicizing the minds? Cultural revival in contemporary thought*, Rodopi, Amsterdam

ERSANLI, Büsra y KORKMAZ, Visne (2004) "Russian eurasianism: model for Iran and Turkey?", *Turkish Review of Eurasian Studies Annual - 4*, www.obiv.org.tr/2005/avrasya/bersanli.pdf

ESENBEL, Selçuk (2004) "Japan's Global Claim to Asia and the World of Islam: Transnational Nationalism and World Power, 1900-1945" *The American Historical Review*, vol 109, nº 4, oct, www.historycooperative.org/journals/ahr/109.4/esenbel.html

ESPÍRITO SANTO, Carlos (2001) *Enciclopédia Fundamental de Sao Tomé e Príncipe*, Cooperação, Lisboa

EZE, Emmanuel (2001) *Pensamiento Africano. Ética y política*, Bellaterra, Barcelona

FADUMA, Orishatukeh (1918) "African negro education" en *Sierra Leone Weekly News* 31-08-18 en COLLINGS, Rex (1979) *Ideologies of Liberation in Black Africa*, London

FAIRBANK, John K., REISHAUER, Edwin y CRAIG, Albert (1973) *East Asia Tradition and transformation*, Houghton Mifflin, Boston

FALOLA, Toyin (2001) *Nationalism and African Intellectuals* (Rochester Studies in African History and the Diaspora), U. of Rochester Press,

FANON, Frantz (1971) *Los condenados de la tierra*, F. C. E., México

FELL, Claude (1986) "Panamericanismo e, Iberoamericanismo: el debate entre los intelectuales latinoamericanos", *Revista Nuestraamérica*, nº 15, UNAM, México

FERNÁNDEZ DEL RIEGO, Francisco (1995) "Crónica duna época" en *Pensamento galeuista do século XX*, Galaxia, Vigo

FERNANDEZ ROBAINA, Tomás (1990) *El negro en Cuba 1902-1958*, Edit. de Ciencias Sociales, La Habana

FERNÁNDEZ-SARASOLA, Ignacio (2005) "La influencia de Francia en los orígenes del constitucionalismo español" www.forhistiur.de/zitat/0504sarasola.htm

FERREIRA LIMA, Heitor (1978) *História do pensamento econômico no Brasil*, Brasileira, Sao Paulo, 2ª edic.

FILALI-ANSARY, Abdou (2004) *Repensar el Islam. Los discursos de la reforma*, Bellaterra, Barcelona

FIRMIN, Antenor (s/f) *De la igualdad de las razas humanas*, en www.encontrarte.aporrea.org/pdf.php?art=6955&ej=45 - Venezuela

FLORES GALINDO, Alberto y Manuel BURGA (1980) *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, Rikchay, Lima

FLORESCANO, Enrique (1997) *Memory, Myth and Time in Mexico. From the Aztecs to Independence*, en www.mty.itesm.mx/dhcs/deptos/ri/ri802/lecturas/lecvmx402.html

FLORYNSKA-LALEWICZ, Halina (2003) Adam Mickiewicz www.culture.pl/en/culture/.../os_mickiewicz_adam

FONTAINE, Ernesto (1981) "Reflexiones en torno a las políticas redistributivas del ingreso", Instituto de Economía Universidad Católica de Chile, Documento de Trabajo n° 74, Santiago, 1981.

FONTAINE ALDUNATE, Arturo (1980) *Más allá del Leviatán*, Universitaria, Santiago,

FONTAINE ALDUNATE, Arturo (1987) "Irving Kristol. Reflexiones de un neoconservador", en revista *Estudios Públicos*, n° 28, primavera, Santiago

FONTANA, Joseph (2002) "Prologo" a Guha, Ranajit *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Madrid

FORGUES, Roland (1994) "Mariátegui y la cuestión negra", *Anuario Mariáteguiano*, Vol VI, n° 6, Amauta, Lima

FORNER, Juan Pablo (1786 a) *Oración apologética por España y su mérito literario*, Imprenta Real, Madrid

FORNER, Juan Pablo (1786 b) *Contestación al discurso CXIII del Censor*, Imprenta Real, Madrid

FORO TERCER MUNDO (1975) "Constitución" en *Carpeta Foro Tercer Mundo*, Biblioteca CEPAL

- FRANCO, Carlos (1983) "Haya y Mariátegui: América Latina, marxismo y desarrollo", en *Pensamiento Iberoamericano*, Madrid, Julio-Diciembre, n° 4
- FRANCO, Carlos (1990) "Hildebrando Castro Pozo: El socialismo cooperativo", en *Pensamiento Político Peruano*, editado por Alberto Adrianzén, DESCO, Lima
- FRANCO, Jean (1985) *La cultura moderna en América Latina*, Grijalbo, México
- FRANCOVICH, Guillermo (1956) *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México
- FRANK, André G. (1970 a) *Desarrollo en América Latina*, Signos, Buenos Aires
- FRANK, André G. (1970 b) "Mea Culpa" en *Lumpenburguesía; Lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en América Latina*, PLA, Santiago
- FRANK, André G. (1991) *El subdesarrollo del desarrollo. Un ensayo autobiográfico*, Nueva Sociedad, Caracas
- FREIRE, Paulo (1987) *Cartas a Guinea-Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso*, Siglo XXI, México
- FREIRE, Paulo (1971 a) *L'Education, pratique de la liberté*, CERF, Paris
- FREIRE, Paulo (1971 b) *Sobre la acción cultural*, Icirá, Santiago
- FREIRE, Paulo (1974) *Pedagogie des opprimés*, Maspero, Paris
- FREIRE, Paulo (1977) "Concientizar para liberar", reproducido en TORRES NOVOA, Carlos A.: *La praxis educativa de P. Freire*, Gernika, México
- FROLDI, Rinaldo (2003) "La crítica de «El Censor» a las apologías de España" *Biblioteca Virtual Universal*, www.biblioteca.org.ar/libros/89234.pdf
- FRUGONI, Emilio (1964) "La Sensibilidad Americana", en Real de Azúa, Carlos: *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Universidad de la República, Montevideo, 1964. Tomo I
- FUENTEALBA, Leonardo (1990) *La filosofía de la historia en Valentín Letelier*, Universitaria, Santiago

- FURTADO, C. (1993) "La cosmovisión de Prebisch" en IGLESIAS, Enrique: *El legado de Raúl Prebisch*, BID, Washington, 1993
- FURTADO, Celso (1973) *Desarrollo y subdesarrollo*, Eudeba, Buenos Aires
- FURTADO, Celso (1988) *La fantasía organizada*, Eudeba, Buenos Aires
- GAITÁN, Jorge (1979) "El Manifiesto del Unirismo", *Obras Selectas*, Imprenta Nacional, Bogotá
- GALLEGO-FRESNILLO, Carmen (2001) "El proceso nacionalista filipino", en ELIZALDE, María Dolores, FRADERA, 03312010../*Hagimoto_etd_2010.pdf*
- GAMIO, Manuel (1916) *Forjando Patria*, Porrúa Hnos., México
- GAMIO, Manuel (1922) *La población del valle de Teotihuacán*, México, Dirección de Talleres Gráficos, SEP
- GANDHI, Mohandas (s/f) *As palavras de Gandhi*, Textos seleccionados por Richard ATTENBOROUGH, Record, Río de Janeiro, 9ª edición
- GANDHI, M. K. (1958 a) "Open letter" en *The collected works of Mahatma Gandhi 1884-1896*, Ministry of Information and Broadcasting India, Delhi
- GANDHI, M. K. (1958 b) "The Indian franchise" en *The collected works of Mahatma Gandhi 1884-1896*, Ministry of Information and Broadcasting India, Delhi
- GARCÍA, Antonio (1972) *Atraso y dependencia en América Latina, Hacia una teoría latinoamericana del desarrollo*, El Ateneo, Buenos Aires
- GARCÍA, José Uriel (1937) *El nuevo indio. Ensayos indianistas sobre la tierra subperuana*, 2da. edic., Cuzco
- GARCÍA CALDERÓN, Francisco (1904) *Hombres e ideas en nuestro tiempo*, Sempere, Valencia
- GARCÍA CALDERÓN, Francisco (1954) "Las corrientes filosóficas en la América Latina" *En torno al Perú y América*, J. Mejía Baca Edit., Lima
- GAUHAR, Altaf (1983) "Introduction" a *The rich and the poor. Development, negotiations and cooperation. An assessment*, Third World Foundation, London
- GEISS, Imanuel (1974) *The Pan-african Movement*, African Publishing Co, New York

GENRO-APEL, Mara Lia (1995) "Historia e literatura no Brasil" en Revista VIDYA, Año 14, n 24, julio-diciembre, Facultad de Filosofía, Ciencias e Letras, Imaculada Conceição

GHALIOUN, Burhan (2001) "El islamismo como identidad política o la relación del mundo musulmán con la modernidad", Opinión 23/02/2001, www.WebIslam.com

GHALIOUN, Burham (1992) "La crisis del mundo árabe: Estado contra Nación", *África Internacional*, N° 11

GHERSI, Enrique (1992) "La inferioridad y el renacimiento del liberalismo en América latina" en LEVINE, Barry, *El desafío neoliberal: el fin del tercermundismo en América Latina*, Norma, Bogotá

GHOSE, Aurobindo (1972) *Bande Mataram. Early Political writings*, Birth Centenary Library, vol I, Pondicherry-India

GIBELLINI, Rosino (1998) *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander

GIRVAN, Norman (1977) "Technology: a new white magic for Africa?" en *Africa Development*, vol. II, n° 2, Dakar, p 5-7

GIRVAN, Norman (1971) *Foreing Capital and Economic Underdevelopment in Jamaica*, ISER, Kingston

GIUDICELLI, Christophe (1996) "L'Europe dans le discours identitaire mexicain: M. Gamio Forjando Patria", Revista *Histoire et societes de l'Amérique Latine*, n° 4, mayo

GLEBOV Sergey (s/f) "In search of non-eurocentric history: Russia, Eurasia, and the mongol-bolshevik revolution" www.princeton.edu/~restudy/soyuz_papers/Glebov.pdf -

GÓMEZ CARRILLO, Enrique (s/f) *Cultos Profanos*, Garnier Hermanos, París

GÓMEZ-GARCÍA, Luz (1996) *Marxismo, Islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*, Cantarabia, Madrid

GONZALEZ-VALLES, Jesús (2000) *Historia de la filosofía japonesa*, Tecnos, Madrid

GOODMAN, Grant K. (1995) "Japón y la revolución filipina: imagen y leyenda" en *Revista Española del Pacífico*, Asociación Española de Estudios del pacífico, n° 5, año V, enero-diciembre

GOONATILAKE, Susantha (s/f) "Coming Intellectual Shifts to Asia: The Indic Possibilities", www.infinityfoundation.com/indic_colloq/.../paper_goonatilake.pdf

GOLDMAN, Merle (1981) *China's intellectuals. Advise and dissent*, Harvard U. Press, Cambridge y Londres

GORDIMER, Nadine (1988) "The essential gesture" en *The essential gesture. Writing, politics and places*, Edit. por Stephen Clingman, Alfred Knopf, N. York

GORDON, Andrew (2003) *A modern history of Japan. From Tokugawa times to the present*, Oxford U. Press, Nueva York

GÓRSKI, Eugeniusz (1994) Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este, UNAM, México

GOTO-JONES, C. S. (2005) "Transcending boundaries: Nishida Kitaro, Kang Yu-wei and the politics of unity" en *Modern Asian Studies*, 39, 4, Cambridge U. Press

GOWWAN, Grant K. (1995) "Japón y la revolución filipina: imagen y leyenda" en *Revista Española del Pacífico*, nº 5, año V, enero-diciembre www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12482530802356064198846/index.htm - 16k -

GRIMAL, Henry (1985) *La descolonisation, de 1919 a nos jours*, Complexe, Bruselas

GUERRA, Lucía (1980) *Mujer y sociedad en América Latina*, Pacífico, Santiago

GUEVARA, Ernesto (1988) *Ernesto "Che" Guevara*, Edición de Juan MAESTRE, Cultura Hispánica, Madrid

GUHA, Ranajit (1981) "Prefacio a los Estudios de la Subalternidad" en *Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática* en www.ramwan.net/restrepo/contemp/guha-prefacio-1.pdf

GULEN, Fetullah (2008) "The Concept of Identity Crisis" en www.fethullahgulen.org/...fethullah-gulen/.../30...

GUO, Jian (1999) "Resisting modernity in contemporary China: The cultural revolution and postmodernism" en *Modern China*, vol 25, nº 23, Sage Publications

GUPTA, Anirudha (1993) *Politics in Nepal 1950-1960*, Kalinga, Delhi

GUTIÉRREZ, Cristina (2011) *El conflicto político-social pos Guerra Fría de la Región de Los Grandes Lagos en África: la perspectiva de tres intelectuales africanos sobre su causalidad*, Tesis Licenciatura en Historia, Universidad de Santiago de Chile

GUTIÉRREZ, Gustavo (1990) *Teología de la liberación*, CEP, Lima

HADDAD, Yvonne (1994) "Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic reform" en RAHNEMA, Ali (edit.) *Pioneers of Islamic revival*, Zed Books Ltd, Londres y Nueva Jersey

HAHN, Gordon (2002) "The Rebirth of Eurasianism" en *The Russia Journal*, 18-07-2002, www.ncsj.org/AuxPages/071802RJournal.shtml -

HALL, Stuart (1992) "The Question of Cultural Identity", en Stuart Hall, David Held y Tony McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*, Polity Press, Cambridge www.ram-wan.net/restrepo/modernidad/cuestion-hall.doc

HALLEN, Barry (2002) *A short history of African philosophy*, Indiana U. Press, Bloomington e Indianapolis

HAMPATE-BA, Amadou (1972) *Aspects de la Civilisation Africaine*, Presence Africaine, Paris

HANCILES, Jehu J. (1997) "Johnson James 1839/1840 to 1917 Angelican Sierra Leone/Nigeria" en www.dach.org/stories/sierraleone/legacy

HAOUFA, Epeli (s/f) "The ocean in us" en paradiseishell.wordpress.com/.../the-ocean-in-us-by-epeli-hauofa/

HAY, Stephen (1970) *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India*. Harvard U. Press, Cambridge

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl (1931) "El problema del indio" (1927), en *Teoría y táctica del aprismo*, Edic. La cultura peruana, Lima

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl (1927) "La acción brutal del imperialismo en China es una terrible lección que el proletariado de Sud América no debe olvidar", *Justicia*, n°. 2153, 4 de febrero

HAYA DE LA TORRE, Víctor R. (1942) *Defensa continental*, s/e, Buenos Aires

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl (1956) *Treinta años de Aprismo*, Fondo Cultura Económica, México

HAYA DE LA TORRE, Víctor R (1990) *El antimperialismo y el APRA*, Ercilla, Santiago.

HAYFORD, Joseph E. C. (1913) *The truth about the West African Land Question*, London

HAYFORD, Joseph E. C. (1911) *Ethiopia Unbound: Studies in race emancipation*, C.M. Phillips, London

HAYFORD, Joseph E. C. (1905) *Gold Coast Native Institutions*, London; citado de acuerdo a la reproducción realizada en la antología editada por CARTEY, Wilfred y KILSON, Martin (1970) *The Africa Reader: Independent Africa*, Vintage Books, New York

HE, Naogang (2004) "East Asian ideas of regionalism: a normative Critique" *Australian Journal of International Affairs*, Vol. 58, n°. 1, Marzo

HECK, Robert y Reznik, Dawud (2007) "The Islamic Thought of Ali Shariati and Sayyid Qutb", en *Religion* 5365, *Modern Islamic Thought*, [www.clas.ufl.edu/.../ ...](http://www.clas.ufl.edu/.../)

HELLEMAN, Wendy (2004) "Introducton" a *The Russian Idea: In Search of a New Identity*, Slavica, Bloomington en www.slavica.com/features/helleman_intro.pdf

HENRÍQUEZ UREÑA, Max (1914) "La vida y la obra de Jesús Castellanos", en CASTELLANOS, Jesús, *Los optimistas*, Talleres Tipográficos del Avisador Comercial, La Habana

HENRIQUEZ UREÑA (1978) Pedro, *La Utopía de América*, Caracas, Ayacucho

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (1960) "La influencia de la revolución en la vida intelectual de México", en *Obra Critica*, F.C.E., México

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (1978) "La obra de José Enrique Rodó", en *La utopía de América*, Ayacucho, Caracas

HERNÁNDEZ PICO, Juan (1999) "Ellacuría ignaciano" en SOBRINO, Jon y ALVARADO, Rolando: *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, UCA, El Salvador

HERRERO, Alejandro (2006) "Juan Bautista Alberdi y su reflexión sobre América, durante el régimen de J. M. de Rosas (1835-1852)" en www.ceroantesvirtual.com/.../juan-bautista-alberdi-y-su-reflexin-sobr...

HERSKOVITS, Jean (1972) "The Sierra Leoneans of Yorubaland" en: CURTIN, Philip *Africa and the West. Intellectuals responses to European culture*, U. Wisconsin Press, Madison

HERZEN, Alexandr (1994) *Pasado y pensamientos*, Tecnos, Madrid

HERZEN, Alexandr (1912) "Lettres de France et d'Italie" en *Pages choisies*, Mercure de France, Paris

HO CHI MINH (1968) *Páginas escogidas*, Instituto del Libro, La Habana

HODGE, Eduardo (2010) *El pensamiento internacional de Manuel Baldomero Ugarte y Víctor Raúl Haya de la Torre, Una aproximación hacia sus ideas sobre integración latinoamericana, anti-imperialismo y defensa continental (1900.-1939)*, Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Internacionales, Universidad de Santiago de Chile, Santiago

HODGKIN, Thomas (1958) *Nationalism in Colonial Africa*, New York U. Press, New York

HOFMEYR, Isabel (1990) "Building a nation from words: Afrikaans language, literature and ethnic identity 1902-1924" en MARKS, Shula y TRAPIDO, Stanley: *The politics of race, class and nationalism in twentieth century South Africa*, Longman, London- New York

HOENTHAL, Annika (2006) "Macaulay's Minute and the Beginnings of Bilingualism in English in India" en www.victorianweb.org/authors/macaulay/hohenthal.html

HONG, I-sop (1983) "Political philosophy of Korean Confucianism", en AAVV (1983) *Main currents of Korean thought*, UNESCO, Seoul

HOOVER, James (1970) *Black revolutionary. George Padmore path from communism to pan-africanism*, Praeger, N. York

HORTON, James Beale Africanus (1969 1ª edic. 1868) *West African Countries and peoples*, Edinburgh at the University Press, Edinburgh

HOUNTONDI, Paul (1973) *Sur la philosophie Africaine*, Maspero, Paris

HOROWITZ, Brian (2005) "Russian Essay", *Encyclopedia of the essay*, <http://www.custom-essay.net/essay-encyclopedia/Russian-Essay.htm>

HOUNTONDI, Paul (1991) "African philosophy. Myth and reality" en SEREQUEBERHAN, Tsenay *African philosophy. The essential readings*, Paragon House, N. York

HOURANI, Albert (2005) *O pensamento árabe na era liberal 1798 1939*, Companhia das Letras, Sao Paulo

HUBER, Thomas (1981) *The revolutionary origins of modern Japan*, Stanford U. Press, Stanford

HUDSPITH, Sarah (2004) *Dostoevsky and the idea of russianness*, Routledge-Curzon, Londres y Nueva York

HUI, Wang (2005) "La reinención de Asia", *Le Monde Diplomatique*, Edición Conosur, n 68 febrero www.insumisos.com/diplo/NODE/524.HTM -

HUI, Wang (2003) *El pensamiento chino contemporáneo y la cuestión de la modernidad*, Tomado de *China's New Order*. Harvard University Press. 2003. Traducción del inglés de Marta Gegúndez en www.istor.cide.edu/archivos/num_26/dossier2.pdf 27

HUNTER, Shireen T. (s/f) *Modernization and Democratization in the Muslim World* www.csis.org/islam/0404_hunter_modernization.pdf...

HUSAYN, Adil (1996) *El Islam es religión y civitas. Un proyecto de futuro*, de Adil Husayn (traducción del capítulo tercero por Luz Gómez-García, apéndice III de su libro de 1996).

HUTCHINGS, Jessica (2002) "Some Thoughts on Maori Science and Education" v1al.bol.ucla.edu/multiversity/Right.../Hutchins_Maori.htm

IGLESIAS, Enrique (1972) "Exposición del señor Enrique V. Iglesias, Secretario Ejecutivo de la Comisión Económica para América Latina en el Tercer Período de Sesiones de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo", *Estudios Internacionales*, N°18, U. de Chile, Santiago, abril-junio

IGLESIAS, Enrique (1973) "La integración económica latinoamericana en la planificación nacional del desarrollo" en AAVV: *La integración latinoamericana en una etapa decisiva*, Intal-BID, Buenos Aires

IGLESIAS, Enrique (1975) "Declaración del señor Enrique V. Iglesias en la sesión inaugural del Foro del Tercer Mundo, Karachi, 5 de enero de 1975; en carpeta "Third World Forum: Documents presented 1972, 1975", Biblioteca CEPAL.

IBARGUREN, Carlos (1934) *La inquietud de esta hora*, Roldán, Buenos Aires

IKEHATA, Setsuho (1995) "La participación de Japón en la revolución filipina de 1896" en *Revista Española del Pacífico*, n 5, año V, enero-diciembre

www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/124825308
02356064198846/index.htm - 16k -

ILETO, Reynaldo (1998) *The Filipinos and their revolution: event, discourse and historiography*, ADMU Press, Quezon

ILLICH, Iván (1970) *Bolivia y la revolución cultural*, Ministerio de Educación, La Paz

IMAM, Ayesha M. (1999) "Engendering African social sciences: An introductory essay", en *Engendering African Social Sciences*, IMAM, Ayesha, MAMA, Amina y SOW, Fatou (editoras), CODESRIA, Dakar

INAMDAR, N. R. (1986) "The political ideas of Lokmanya Tilak" en PANTHAM, Thomas y DEUTSCH, Kenneth *Political thought in modern India*, Sage, Nueva Delhi, Beverley Hills, Londres

INCHAUSTEGUI CABRAL, Héctor (1978) *Escritores y artistas dominicanos*, UCMM, Santo Domingo

INGHAM, Barbara (1989) "Dudley Seers as a development adviser in Ghana and Malta", en *IDS Bulletin*, Vol 20, n° 3, julio

JABRI, Mohammed (s/f a) "La globalisation dans la pensée arabe contemporaine", en www.aljabriabed.net/

JABRI, Mohammed (s/f b) "L'Islam et l'Occident 'Choc des civilisations'? - Avenir des relations?", en www.aljabriabed.net/

JAFFE, Hossea (1988) *A history of Africa*, Zed-Books, London New Jersey

JAHANBEGLOO, Ramin (1998) *Gandhi aux sources de la non-violence*, Ed. du Felin, Paris

JAIME, Jorge (1992) *Historia da filosofia no Brasil*, vol. 2, Vozes-Unisal, Sao Paulo,

JANKOVSKI, James (1981) "The Eastern idea and the Eastern Union in interwar Egypt" en *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 14, n° 3

JANSEN, Marius (1967) *The Japanese and Sun Yat-Sen*, Harvard U. Press, Cambridge

JAYASUNDARA-SMITS, Shyamika (2011) "Contemporary Sinhala-Buddhist Nationalism in Sri Lanka: The Relevance of a (Neo-) Marxist Interpretation" en *The Open Area Studies Journal*, n° 4,

JEDLICKY, Jerzy (1999) *A suburb of Europe. Nineteenth century Polish approaches to Western civilization*, Ceupress, Budapest

JOHARI, J. C. (1972) *Naxalite politics in India*, Institut of Constitucional and Parliamentary Studies, Nueva Delhi

JOHNSON, R.W. (1977) "Sekou Touré: the man and his ideas" en GUTKINS, Peter y

JOLLY, Richard (1989) "Dudley Seers (1920-1983): His contributions to development perspectives, policy and studies", en *IDS Bulletin*, Vol 20, n° 3, Julio

JULY, Robert W. (1964) "Nineteenth-century negritude: E. W. Blyden", En *Journal of AfricanHistory*, V, 1

JUNIOR, José de Assis (s/f) Relato dos acontecimentos de Dala Tando e Lucala, citado en BITTENCOURT, Marcelo (1999) *Dos jornais ás armas*, Vega, Lisboa

JUERGENSMEYER, Mark (1996) "The debate over Hindutva" *Religi3n*, n° 26

KABOU, Axelle (1991) *Et si l'Afrique refusait le d3veloppement ?*, l'Harmattan, Paris

KAGUNDIE KA-MANA, Godefroid (s/f) «Les enjeux des mouvements altermondialistes en Afrique. Sortir de la globalisation neoliberale» en www.wagne.net/.../LES_ENJEUX_DES_MOUVEMENTS_ALTERMINDIALISTES_EN_AFRIQUE.pdf -

KADIOGLU, Ayse (1996) "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity," *Middle Eastern Studies*, Vol.32, n° 2 (April 1996)

KAKAR, Sudhir (2011) "Future: Under Construction Liberalisation has challenged our ossified traditional identity" en <http://www.outlookindia.com/article.aspx?269745>

KAKAR, Sudhir (2006) "On the Indian view of things. Adolf Holl in conversation with Sudhir Kakar" en <http://www.eurozine.com/articles/2006-09-18-hollkakar-en.html>

KAKAR, Sudhir (2002) "Interview whit Sudhir Kakar conducted by Michelle Caswell of Asia Society"

<http://asiasociety.org/countries/religions-philosophies/interview-sudhir-kakar?page=0,1>

KAKAR, Sudhir (2001) "The Rediff Interview/ Psychoanalyst Sudhir Kakar" en <http://www.rediff.com/news/2001/apr/19inter.htm>

KALIN, Ibrahim (s/f) *Sayyid Jamal al-Din Muhammad b. Safdar al-Afgani (1838-1897)*, www.isbnlib.com/author/Ibrahim_Kalin/11

KANE, Cheikh Hamidou (2006) *La aventura ambigua*, Editorial Elipsis, Barcelona

KARAMZIN, Nikolai Mikhailovich (1959) *Memoir on Ancient and Modern Russia*. Harvard University Press, Cambridge, Mass

KAUFMAN, Robert y STALLINGS, Bárbara (1991) en DORNBUSCH, Rudiger y EDWARDS, Sebastián, *Macroeconomía del populismo en la América Latina*, FCE, México

KEDDIE, Nikki (1968) An Islamic response to imperialism. Political and religious writings of Sayyid Jamal al-Din 'al-Afgani', U. California Press, Berkeley y Los Ángeles

KEDDIE, Nikki (1981) *Roots of revolution. An interpretative history of modern Iran*, Yale U. Press, New haven, London

KEDDIE, Nikki (1994) "Sayyid Jamal al-Din 'al-Afgani'" en RAHNEMA, Ali (edit.) *Pioneers of Islamic revival*, Zed Books Ltd, Londres y Nueva Jersey

KEDOURIE, Elie (1966) *Afgani and Abduh. An essay on religious unbelief and political activism in modern Islam*, The Humanities Press, N. York

KEMAL, Mustafá (Ataturk) (1981) *Atatürk. Pensées et témoignages*, Comisión Nacionales Turque pour l'UNESCO, Ajans-Türk

KENYATTA, Jomo (s/f) *Facing Mount Kenya. The tribal life of the Gikuyu*, Vintage Books, New York

KHALID, Adeeb (2006) "What Jadidism Was, and What It Wasn't: The Historiographical Adventures of a Term", *Central Eurasian Studies Review*, Vol. 5, N. 2, verano 2006, www.cess.muohio.edu/cesr/pdf/CESR_05_2.pdf

KHAN, Rahat Nabi (1981) "Las corrientes modernas del pensamiento islámico en el subcontinente indopakistaní" en AAVV *El islam y la filosofía de las ciencias*, UNESCO, Paris

KHAN, Sarfraz (2003) *Muslim reformist political thought. Revivalist, modernist and free will*, Routledge Curzon, Londres y Nueva York
KO Maung Soe (s/f) "Politics of the Sangha and the Saffron Revolution" en [www.aepf-suomi.net/uploads/File/Burmaseminaari /Politics](http://www.aepf-suomi.net/uploads/File/Burmaseminaari/Politics)

KOHN, Hans y SOKOLSKY, Wallace (1968) *El nacionalismo africano en el siglo XX*, Paidós, Buenos Aires

KORN, Alejandro (1949) "Las Nuevas Bases" en *Obras Completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires

KOTKIN, Stephen (1997) "Mongol commonwealth? Exchange and governance across the post-Mongol space" *Kritika*, Summer, [www.scholar.princeton.edu/kotkin/.../mongol_commo... -](http://www.scholar.princeton.edu/kotkin/.../mongol_commo...)

KWON, Yonung (2000) "Korean Historiography in the 20th Century: A Configuration of Paradigms" en *Korea Journal*, Primavera www.ekoreajournal.net/upload/pdf/PDF4013

KRATOSKA, Paul H. (1998) *The Japanese occupation of Malaya 1941-1945*, Hurst and Company, Londres

KRAUZE, Enrique, "América Latina: el otro milagro", revista *Vuelta*, n°169, México, Dic. 1990

LACLAU, Ernesto (1986) *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo*, Siglo XXI, Madrid, 3ª edición

LAFFAN, Michael (2005) "Laffan interview" en: http://his.princeton.edu/people/e65/laffan_interview.html

LAMMING, G. (s/f) "George Lamming" www.kirjasto.sci.fi/lamming.htm

LAMMING, G. (1989) "Transcript of an interview with G. Lamming", www.pancaribbean.com/bayan/lamming.htm

LANDAU, Jacob M. *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. Hurst, 1995. ISBN 1-85065-269-4 Social constructions of nationalism in the Middle East - Resultado de la Búsqueda de libros de Google

LARANGEIRA, Pires (1995a) *Literaturas africanas de expressao portuguesa*, Universidades Aberta, Lisboa

LARANGEIRA, Pires (1995b) *A negritude africana de lingua portuguesa*, Afrontamento, Porto

LAROUÏ, Abdallah (1997) *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912)*, MAPFRE, Madrid

LAROUÏ, Abdallah (1994) *Marruecos. Islam y nacionalismo*, MAPFRE, Madrid

LARUELLE, Marlene (2008) *Eurasianism in Russia: The Ideology of Empire* (Washington DC: Woodrow Wilson Press/Johns Hopkins University Press, Source: 09/03/2008 issue of the CACI Analyst www.cacianalyst.org/?q=node/4928)

LARUELLE, Marlene (2007) "The Struggle for the Soul of Tatar Islam" en www.currenttrends.org/.../the-struggle-for-the-soul-of-tatar-islam -

LARUELLE, Marlene (2004) "Nationalities Papers", Vol. 32, No. 1, marzo, *The Two Faces of Contemporary Eurasianism: An Imperial Version of Russian Nationalism*

LARUELLE, Marlene (1999) *L'idéologie eurasiste russe ou comment penser l'empire*, L'Harmattan, Paris

LARUELLE, Marlene (s/f) "La triangulaire « Russie », « exil russe », « culture d'accueil » : le prisme occidental inassumé de l'eurasisme" www.russie-europe.ens-lsh.fr/article.php3?id_article=51

LÁSCARIS COMNENO Constantino (1970) *Historia de las ideas en Centroamérica*, Ed. Univ. Centroamericana EDUCA, San José

LASTARRIA, José Victorino (1842) "*Discurso de Incorporación de don José Victorino Lastarria a una Sociedad de Literatura de Santiago, en la Sesión del tres de Mayo de 1842*", Santiago (varias ediciones)

LATTIMORE, Owen (1940) *Inner Asia frontiers of China*, Oxford U. Press, Londres y N. York

LEBRET, L. J. (1964) *Suicídio ou sobrevivência do Occidente?* Duas Cidades, Sao Paulo (4º edición)

LEGGE, J. D. (1972) *Sukarno: a political biography*, Allen and Unwin, Sydney, Londres, Boston

LEGUM, Colin (1967) "Nationalism in South Africa" en ANENE, Joseph y BROWN, Godfrey *Africa in the nineteenth and twentieth centuries*, Ibadan U. Press, Ibadan

LENIN, V. I (1913) "El despertar de Asia" en www.herbogeminis.com/IMG/pdf/escritos-vladimir-ilich-lenin.pdf

LENIN, V. I. (1914 a) "La igualdad de derechos de las naciones" en www.herbogeminis.com/IMG/pdf/escritos-vladimir-ilich-lenin.pdf

LENIN, V. I. (1914 b) El derecho de las naciones a la autodeterminación en www.herbogeminis.com/IMG/pdf/escritos-vladimir-ilich-lenin.pdf

LENIN, V. I. (1920 a) "PRIMER ESBOZO DE LAS TESIS SOBRE LOS PROBLEMAS NACIONAL Y COLONIAL" en www.herbogeminis.com/IMG/pdf/escritos-vladimir-ilich-lenin.pdf

LENIN, V. I. (1920 b) "INFORME DE LA COMISION SOBRE LOSPROBLEMAS NACIONAL Y COLONIAL" en www.herbogeminis.com/IMG/pdf/escritos-vladimir-ilich-lenin.pdf

LERSKI, George Jan (1968) *Origins of Trotskyism in Ceylon*, Stanford University, Stanford

LEVENSON, Joseph R., 1953. *Liang Ch'i-Ch'ao and the Mind of Modern China*. Harvard U. Press, Cambridge

LEVYASH, Ilya (s/f) "'United Europe' as westcentrist model" levyash.by.ru/United_or_Triune_Europe.pdf

LEWIS, Bernard (1968) *The emergence of modern Turkey*, Oxford U. Press, Londres, Oxford, Nueva York

LEWIS, Rupert (1988) *Marcus Garvey paladín anticolonialista*, Casa de las Américas, La Habana

LEWIS, R. (1995) *Walter Rodney's intellectual and political thought*, The press of the West Indies-Jamaica y Wayne State University y Press - Detroit

LEWIS, W. A. (1957) *La planeación económica*, F.C.E., México

LI, Cheng (2009) "China's New Think Tanks: Where Officials, Entrepreneurs, and Scholars Interact", *China Leadership Monitor*, No. 29, www.brookings.edu/~/media/Files/rc/articles/...li/summer_china_li.pdf

LIAUZU, Claude (1994) *L'Europe et l'Afrique méditerranéenne: De Suez (1869) à nos jours*, Complexe, Paris

LINI, Walter (1986) Entrevista «Walter Lini: "Hemos declarado Vanuatu país desnuclearizado"» *El País*, Madrid (10 de enero de 1986)

LOAYZA, Luis (1985) "Riva Agüero, Una teoría de la literatura peruana", *CuadernosHispanoamericanos*, N° 417, marzo

- LODGE, Tom (2003) "Introduction" a *Writings of Ekra-Agiman* (J.E. Casely Hayford) en http://www.thoemmes.com/african/ekra_agiman.htm
- LOTHIAN, Kathy (2005) "Seizin the time. The Australian aborigines and the influence of the Black Panther Party, 1969-1972" en *Journal of Black Studies*, vol 35, n° 4, marzo, 179-200
- LOVE, Joseph (1998) *A construação do Terceiro Mundo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro
- LOVE, Joseph (2001) "Latin America, UNCTAD, and the postwar trading system" [ensshi.stanford.edu/Conferences/2001-2002/Global Trade2001/love.PDF](http://ensshi.stanford.edu/Conferences/2001-2002/Global%20Trade2001/love.PDF)
-
- LOYRÉ, Ghislaine (2001) "Isabelo de los Reyes y Florentino y la construcción de una identidad nacional" en ELIZALDE, María Dolores, FRADERA, Joseph y ALONSO, Luís (edit.) *Imperios y naciones del Pacífico*, vol II *Colonialismo e identidad nacional en Filipinas y Micronesia*, Asociación Española de Estudios del Pacífico, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Madrid
- LOZOYA, Jorge (1968) "El fascismo ruso en Manchuria" en *Estudios Orientales*, Vol III, n°. 3
- LY, Abdulaye (1982) *Feu a la negritude (Notes sur une ideologie neocoloniale)*, Xamle, Dakar
- LYNCH, Hollis (1965) "Edward W. Blyden: Pioneer West African Nationalism" en *The Journal of African History*, vol 6, n°3, p.373-388, Cambridge U. Press
- MAFEJE, Archie (1995) "Théorie de la démocratie et discours africain" en CHOLE, Eshetu y JIBRIN, Ibrahim *Processus de démocratisation en Afrique*, Difusion, Paris
- MAHBUBANI, Kishore (s/f) "From Confucius to Kennedy: Principles of East Asian" www.mahbubani.net/articles/EA_Visions_11.pdf
- MAHJOUBI, Ali (1999) "La perception du modernisme chez Mustapha Kemal Atatürk et Habib Bourguiba" en *Actes de la table ronde Arabo-Turque sur Le kemalisme et les kemalistes*, editor TEMIMI, Abjeljelil, Fundación Temimi, Zaghouran, Abril
- MALLEY, François (1969) *El padre Le Bret. La economía al servicio del hombre*, Carlos Lohle, Buenos Aires
- MAMA, Amina (1995) *Beyond the masks*, Routledge , London N. York

MANCHUELLE, François (1995) "Assimilés ou patriotes africains. Naissance du nationalisme culturel en Afrique française (1853-1931)" en *Cahiers d'Études Africaines*, XXXV (2-3) 138-139, EHESS, Paris

MANDELA, Nelson (1989) *Nelson Mandela. A Luta é a minha vida*, Globo, Sao Paulo, 6ª edición

MANDELA, Nelson (2005) *Un ideal por el cual vivo*, Taxalaparta, Tafalla

MANSILLA, H.C.F., "Los enfoques teóricos para la explicación de la economía informal y sus implicaciones socioeconómicas", en MANSILLA, H.C.F. y TORANZO, Carlos F., *Economía informal y narcotráfico*, ILDIS, La Paz, 1991,

MARABLE, Maning (1987) *African and Caribbean Politics: From Kwame Nkrumah to Maurice Bishop*, Verso Books, Reino Unido

MARTI, José (1977) *Nuestra América*, Ayacucho, Caracas

MASFERRER, Alberto (1948) *La doctrina de Minimum Vital*, Universidad Autónoma de El Salvador, San Salvador

MASILELA, Ntongela (1994) "Pan-Africanism or classical African Marxism", en LEMELLE, Sidney y KELLEY, Robin: *Class, culture and imaginin nationalism in thehome African diaspora*, Verso, London - N. York

MAO, Zedog (1964) "Talks on problems of philosophy" en www.marxistphilosophy.org/mao64.pdf

MARDIN, Serif (2000) *The genesis of young Ottoman thought: a study in the modernization of Turkish Political Ideas*, First Syracuse U. Press, Syracuse

MALIA, Martin (1961) *Alexander Herzen and the Birth of Russian socialism*, Harvard U. Press, Cambridge

MARIÁTEGUI, José Carlos (1971) "Punto de vista antimperialista" 1929, en *Ensayosescogidos*, Edit. Universo, Lima

MARIATEGUI, José Carlos (1968) *Siete Ensayos*, Maspero, Paris

MARIÁTEGUI, J.C. (1927) "Prólogo" a VALCÁRCEL, Luis Emilio, *Tempestad en losAndes*, Amauta, Lima

MARTÍN MUÑOZ, Gema (2000) "Prólogo" a RAMADAN, Tariq (2000) *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona

MATO, Daniel (2007) "THINK TANKS, fundaciones y profesionales en la promoción de ideas (neo) liberales en América Latina", CLACSO, en www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/grim_cult/Mato.pdf

MATTO DE TURNER, Clorinda (1902) *Boreales, miniaturas y porcelanas*, Imprenta A. Alsina, Buenos Aires

MATUSIK, Przemyslaw, (s/f) *Encyclopedia of Revolutions of 1848, "Lithuanian Youth Fraternity"*, www.ohio.edu/chastain/contents.htm

McMAHAN, David (2008) *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford U. Press, Oxford

MIGNOLO, Walter (2003) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Alcal, Madrid

MIGNOLO, Walter (1996) "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". B. González Stephan (ed.), *Cultura y Tercer Mundo*. Tomo 1. *Cambios en el saber académico*. Caracas, Nueva Sociedad

MIRANDA, Francisco de (2004) *Escritos*, www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13594941090026941754491/p0000001.htm

MISHKOVA, Diana (2006) «In Quest of Balkan Occidentalism» *Currents of History*, N. 12, www.cceol.com

MISTRAL, Gabriela (1994) *Escritos Políticos*, Selección y Prólogo a cargo de Jaime Quezada, Fondo de Cultura Económica, Santiago

MISTRAL, Gabriela (1990) "Pasión agraria", en *El recado social de Gabriela Mistral*, Edit. Primicias, Santiago

MISTRAL, Gabriela (1978) *Gabriela anda por el mundo*, Editado por SCARPA, Roque Esteban, Andrés Bello, Santiago

MITRA, Abhijit (1979a) Bhuden Mukhopadhyay. The begining of Indian sociology", en MUKHOPADHYAY, Amal K. *The Bengali intellectual tradition*, K. P. Bagchi & Co. Kolkata

MITRA, Abhijit (1979b) "Dhurjati Prasad Mukerji. From the problem of personality to the plane of sociology", en MUKHOPADHYAY, Amal K. *The Bengali intellectual tradition*, K. P. Bagchi & Co. Kolkata

MOHAN, Pankaj N. (2002) "The Imagined Histories of Early Korea" en www.nias.ku.dk/nytt/2002-4/imagined.htm

MOHANTY, Manoranjan (1977) *Revolutionary Violence: A Study of the Maoist Movement in India*, Sen, Samar, Panda, Debabrata y Lahiri, Ashish, eds (1978) *Naxalbari and After: A Frontier Anthology*, 2 vols, Sterling Publishers

MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés (1909) *Los grandes problemas nacionales*, en VILLEGAS, Abelardo (1993) *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, F.C.E., México DF

MOMEN, Moojan (1983) "The baha'i influence on the reform movements of the Islamic world in the 1860s and 1870s" *Baha'i Studies Bulletin*, vol. 2, n°. 2, Sept, pp. 47-65, <http://www.northill.demon.co.uk/relstud/RefMov.htm>

MONCIAUD, Didier (2008) « Abdou Filali-Ansary, Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains, Paris, La Découverte, 2003, 284 p. » en *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 104

MONDRAGÓN GONZÁLEZ, Carlos (1993) "El ensayo heterodoxo en América Latina" en *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*, UNAM, México

MONFORTE, Roberto (s/f) "Antioj D. Kantemir" en www.filol.ucm.es/~libros%5Ctit1%5Cper2%5Ccautor94%5CKANTE..

MONTANER, Carlos Alberto (2000) "A diez años de la caída del Muro de Berlín", *Serie Informe Político*, n° 64, Instituto Libertad y Desarrollo, Santiago, febrero

MONTANER, Carlos Alberto (1997) *No perdamos también el siglo XXI*, Plaza y Janés, Barcelona

MONTANER, Carlos Alberto (1993) "La sociedad tolerante y la libertad de expresión", en *El rol de los medios de comunicación en el proceso de transición y consolidación democrática en América Latina*, IIDH-CAPEL, Costa Rica

MONDLANE, Eduardo (1966) "The struggle for independence in Mozambique" en DAVIS, John y BAKER, James (edit) *Southern Africa in transition*,

MONTIEL, Edgar (2005) "La influencia en el pensamiento de la ilustración. La genealogía del Inca Garcilaso" *Identidades* N° 94, Lima 03/10/05

MONTOBBIO, Manuel (2008) "De los valores a las ideas asiáticas y la gobernanza global" www.anuarioasiapacifico.es/anuario2008/php/visit.php?docfile=cultura2...

MOREAU, León José (1951) "Economía y Humanismo" en *Política y Espiritu*, nº 60, año VII, julio, Santiago

MORITZ-SCHWARTZ, Lilia (1993) *O espetáculo das raças*, Companhia das letras, Sao Paulo

MOROZOVA, Irina Y. (s/f) "Japan and its Influence towards Panmongolism and Panbuddhism" www.iacd.or.kr/pdf/journal/04/4-07.pdf

MUDIMBE, Valentin (1988) *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge (African system of thought)*, James Coleman, N. York

MUKAROVSKY, Jan (1972) *El círculo de Praga*, U. Católica de Valparaíso, Valparaíso

MUKHOPADHYAY, Amal K. (1979) "Sri Aurobindo. The prophet of spiritual nationalism", en MUKHOPADHYAY, Amal K. *The Bengali intellectual tradition*, K. P. Bagchi & Co. Kolkata

MURAD, Abdal-Hakim (s/f) « Book review of Farid Esack's Qur'an, Liberation and Pluralism, Oxford: Oneworld, 1997 » en <http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/esack.htm>

MURILO-DE-CARVALHO, José (1991) "A utopia de Oliveira Viana", *Estudos Históricos*, Fundação Getulio Vargas, Rio de Janeiro, Vol 4, nº 7

MURTHY, Viren (2006) "modernity against modernity: wang hui's critical history of chinese thought" en *Modern Intellectual History*, 3, 1, pp. 137-165 C_2006 Cambridge U. Press

MUTEL, J. (1970) *Le Japon. La fin du Shogunat et le Japon de Meiji: 1853-1912*, Hatier Universite, Paris

NAG, Kalidas (1957) "Tagore: Pioneer in Asian Relations" en *Discovery of Asia*, Calcutta: The Institute of Asian African Relations, Kolkata, en www.ignca.nic.in/ks_40030.htm

NAHM, Andrew C. (1996) *Korea: Tradition and transformation*, Hollyng International Corporation, New Jersey-Seoul, 2ª edic.

NABUDERE, D. W. s/f. "Globalization and the postcolonial African state", acceso en en: 2004 www.aaps.co.zw/publications/global.html. htm

NABUDERE, Dani (1977) "Imperialism struggles in Tanzania", en *UTAFITI*, vol 2, nº 1, Dar es Salaam

NANDY, Ashis (1991) "Hinduism versus hindutva. The inevitability of a confrontation" *Times of India*, 18 de febrero

NARAVANE, V. S. (1964) *Modern Indian Thought*, Asia Publishing House, Bombay

NAVEDA, Igidio (2007) "Reconstitución de los pueblos indígenas en la región andina y el rol de los intelectuales indígenas" en Zapata, Claudia (comp) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala, Quito

NEHRU, Jawaharlal (1941) *Toward freedom. The autobiography of J. Nehru*, New York

NESADURAI, Hellen (2005) "Bandung and the Political Economy of North-South Relations: Sowing The Seeds For Revisioning International Society" en www.rsis.edu.sg/publications/WorkingPapers/WWP95.pdf

NETO, Maria da Conceicao (1997) "Ideologias contradicoes, e mistificacoes da colonizacao de Angola no século XX", en *Lusotupie*

NIEKERK, Marlene van (1998) "Understanding trend in 'African thinking'. A critical discussion" en COETZEE, P.H. y ROUX A.P.J. *The African Philosophy Reader*, Routledge, Londres y N. York

NKRUMAH, Kwame (1962) *Nkrumah: un lider, un pueblo*, F.C.E., México

NKRUMAH, Kwame (1964) *Le consciencisme, philosophie et idéologie pour la décolonization et le développement*, Payot, Paris
NKRUMAH, Kwame (1965) *Africa debe unirse*, EUDEBA, Buenos Aires.

NKRUMAH, Kwame (1966) *El neocolonialismo ultima etapa del imperialismo*, Siglo XXI, México

NKRUMAH, Kwame (2001) "Conciencismo", en EZE, Emmanuel Ch. *Pensamiento Africano. Etica y política*, Bellaterra, Barcelona

NOUCHI, André (1995) *L'Algerie amere 1914-1994*, Edit. De la Maison des Sciences de l'Homme, Paris

NÚÑEZ, Estuardo (1987) "Estudio preliminar" a OLAVIDE Pablo *Obras Selectas*, Biblioteca Peruana, Lima

NYERERE, Julius (1968) *Freedom and Socialism. Uhuru na ujamaa: a selection of writings and speeches 1965-1967*, Oxford University Press, Dar es Salaam

NYERERE, Julius (1974) *Man and development*, O. U.P., Dar es Salaam

- OBERLANDER, Edwin (1966) "The All-Russian Fascist Party" *Journal of Contemporary History*, vol I, n 1
- OCAMPO LOPEZ, Javier, (1986) *Los orígenes ideológicos de Colombia contemporánea*, IPGH, México
- OTHON de Mendizábal, Miguel, *La ética indígena*, Impr. Museo Nacional de Antropología, México, 1923
- OLADIPO, Olusegun (1996) *Philosophy and the African Experience: The Contributions of Kwasi Wiredu*, Hope Publications, Ibadan
- OLIVEIRA-VIANNA, F.J. (1933) *Populações meridionais*, Sao Paulo, Brasiliana, 3ª Edición
- ORTEGA, María Luisa (1997) "Una experiencia modernizadora en la periferia: las reformas del Egipto de Muhammad Ali (1805-1848), *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, nº 8, 1 de octubre
- ORTEGA, María Luisa (2000) "Innovación y recreación de prácticas tecnocientíficas en contextos locales: una reflexión desde el Egipto de, siglo XIX" en *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona, Nº 69 (7), 1 de agosto
- ORTEZA, Rafael (2004) *El Islam político en Sudan*, U. de Granada, Granada
- ORTIZ, Renato (2003) *Los próximo y lo distante. Japón y la modernidad-mundo*, Interzona, Buenos Aires
- ORUKA, Odera (1998) "Sage philosophy" en COETZEE, P.H. y ROUX A.P.J. *The African Philosophy Reader*, Routledge, Londres y N. York
- OSSANDÓN, Carlos (1985) "Raza cósmica" en *Diccionario de conceptos claves de lacultura latinoamericana*, Mimeo, Santiago, Chile
- OVARES, Flora et alt (1993) *La casa paterna: escritura y nación en Costa Rica*, Universidad de Costa Rica, San José
- PACHECO, Juan Antonio (1999) *El pensamiento árabe contemporáneo. Rupturas, dilemas, esperanzas*, Mergablum, Sevilla
- PACHECO VELEZ, César (1993) *Ensayos de simpatías: sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo XX*, U. del Pacífico, Lima
- PADMORE, George (1956) *Pan-africanism or comunism? The coming struggle for Africa*, Dennis Dobson, Londres

PAKKASVIRTA, Jussi (2000) "Victor Raúl Haya de la Torre en Centroamérica ¿La primera y última fase del aprismo internacional", Ponencia presentada en el V Congreso Centroamericano de historia, San Salvador, 18, 19, 20 y 21 de julio de 2000, fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cong/mesas.../PPol8.pdf

PAKSOY, H. B. (1991) "'Basmachi': Turkistan National Liberation Movement 1916-1930s", en *Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union*, Academic International Press, Vol. 4

PALÉS MATOS, Luís (1978) "Hablando con don L. Palés M.", *ElMundo*, San Juan, Puerto Rico, 13.11.1932. Entrevista de Angela Negrón, en: Palés Matos, Luís, *Poesía completa y prosa selecta*, Ayacucho, Caracas

PANE, Ignacio (1946) "Política y obreros" en *Ensayos paraguayos*, 2ª edición, Jackson Editores, Buenos Aires

PANTHAM, Thomas (1986) "For the study of modern Indian political thought" en PANTHAM, Thomas y DEUTSCH, Kenneth *Political thought in modern India*, Sage, Nueva Delhi, Beverley Hills, Londres

PARAMONOV, Boris (s/f) "Historical Culture: Russia in Search of Itself" en http://www.unlv.edu/centers/cdclv/archives/nc1/paramonov_historical.html

PARK, A. Sun (1988) "Minjung and Process Hermeneutics" en *Process Studies*, Vol.17, Number 2, Summer www.religiononline.org/showarticle.asp?title=2746 -

PASCUAL, Ricardo (1962) *The philosophy of Rizal*, Pedro Ayuda & company, Manila

PASTORE, Affonso y LANGONI, Carlos, (1976) *El milagro brasileño*, B.H.C., Santiago

PASAMAR, Luis (1978) "Los antecedentes del nihilismo ruso", en *Revista de estudios políticos*, ISSN 0048-7694, n. 6 págs. 145-152, en www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_006_142.pdf

PAZ, Octavio (1981) *El ogro filantrópico: Historia y Política: 1971-1978*, Seix Barral, Barcelona, 2ª edic.

PEKACZ, Jolanta (s/f) "Polish Democratic Society" en *Encyclopedia of Revolutions of 1848*, www.ohio.edu/chastain/contents.htm

- PÉLISSIER, Rene (1989) *História da Guiné. Portugueses e africanos na Senegambia*, vol II, Estampa, Lisboa
- PENA DE MATSUSHITA, Marta (2002) *Dos forjadores de la modernidad Sarmiento y Fukusawa*, U. Nacional de la Matanza, Buenos Aires
- PENDERS, Chr. L. M (1977) *Indonesia Selected Documents on colonialism and nationalism 1830-1942*, U. Queensland Press, Santa Lucia, Queensland
- PEREIRA, Aristides (2002) *Guiné Bissau e Cabo Verde. Uma luta, um partido, dois países*, Notícias, Lisboa
- PEREZ MONFORT, Ricardo (1994) "Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a1940", en BLANCARTE, Roberto (comp.) *Cultura e identidad nacional*, F.C.E., México
- PÉREZ ZAVALA, Carlos (1998) *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana*, Univ. de Río Cuarto, Icala, Río Cuarto
- PERLAS, Nicanor (2011 a) "Nos transformamos. Agricultura como lugar de formación humana" en Taller de Futuro. Agricultura. Informe del congreso de agricultura del Goetheanum, en *El Goetheanum, Publicación de Antroposofía*, n 17-18 en www.asocbiodinamica.es/...
- PERLAS, Nicanor (2011 b) "Epílogo" en Taller de Futuro. Agricultura. Informe del congreso de agricultura del Goetheanum, en *El Goetheanum, Publicación de Antroposofía*, n 17-18 en www.asoc-biodinamica.es/...
- PERLAS, Nicanor (s/f) "Local and Global Dimensions of Food Security. Dealing with complexity, power and resources" www.ucc.ie/famine/conference/papers/Perlas.pdf -
- PIEL, Jean (1982) *Crise agraire et conscience créole au Pérou*, CNRS, Paris
- PIÑERA, José (1978) *Informe económico 1976-1977*, Colocadora Nacional de Valores, Santiago
- PIERIS, Aloysius (1988) *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll, N. York
- PIAZZA, Hans (2002) "The Anti-imperialist League and the Chinese revolution" en Leutner, Mechthild (edit.) *The Chinese revolution in the 1920s. Between triumph and disaster*, Routledge-Curzon, London
- PILLAI, R. C. (1986) "The political thought of Jawaharlal Nehru" en PANTHAM, Thomas y DEUTSCH, Kenneth *Political thought in modern India*, Sage, Nueva Delhi, Beverley Hills, Londres

PINEDO, Javier (2010) "El concepto *Segunda Independencia* en la historia de las ideas en América Latina: Una Mirada desde el Bicentenario" *Atenea*, Universidad de Concepción, n° 502, II Semestre

PIZARRO, Ana (1994) *De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*, USACH, Santiago,

PLATONOV, Sergei Fedorovich (1925) *History of Russia*, Macmillan, New York

PORTOCARRERO, Gonzalo (1956) "El APRA y el Congreso Económico Nacional", en *La Universidad del Porvenir. América latina y el imperialismo*, Inquietud, Buenos Aires

PRADO, Javier del (1997) "La imagen de Francia en el diálogo epistolar de Jovellanos, Meléndez Valdés y Moratín" U. Complutense de Madrid en www.ucm.es/BUCM/revistas/fl/11399368/.../THEL_9797220243A.PDF

PRADO, Abdennur (2011) "Islam y movimiento altermundista. Genealogía del islam reaccionario" en islam-alandalus.blogspot.com [/.../islam-y-movimiento-altermundista.h...](http://.../islam-y-movimiento-altermundista.h...)

PRAH, Kwesi Kwaa (2002) "*African unity, Pan-Africanisms and dilemma of regional integration*" en www.casas.co.za/papers_AfricanUnity.htm

PRAKASH, Gyan (1997) "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial" en Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán, compiladoras *Debates Poscoloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Historias y Ediciones Aruwiry, La Paz

PREBISCH, Raúl (1987) "Cinco etapas de mi pensamiento" en CEPAL, *Raúl Prebisch: un aporte a estudio de su pensamiento*, CEPAL, Santiago.

PREBISCH, Raúl (1996) "Cinco etapas de mi pensamiento sobre el desarrollo", *El trimestre económico*, Vol. LXIII (2), México, abril-junio, N° 250

PREMDAS, Ralph R. (1987) "Melanesian socialism: Vanautu's quest for self-definition and problems of implementation" en *Pacific Studies*, Vol. 11, n°. I-November

PRICE, Richard (2004) "Introducción" a "Sultan Galiev - a forgotten precursor. Socialism and the National Question. Rodinson, Maxime" octubre 2004, en www.europe-solidaire.org/spip.php?article3638

PRICE MARS, Jean (1928) *Ainsi parla l'Oncle*, Imp. de Compeigne, Petionville

PROKOPOVICH, Feofan (1902) "Prokopovich's Funeral Sermon on Peter I", excerpted from *Anthology of Russian Literature from the Earliest Period to the Present Time*, Leo Wiener, ed. and Tr. Pt. 1 New York

QUAYUM, Mohammad A. (s/f) "Imagining 'One World': Rabindranath Tagore's Critique of Nationalism" en www.muktomona.com/Articles/mohammad_quayum/Tagore_Nationalism.pdf

QUINATO, Estelina (2007) "Intelectuales indígenas del Ecuador" en Zapata, Claudia (comp) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala, Quito

RABEMANANJARA, Jacques (1958) *Nationalisme et problemes Malgaches*, Presence Africaine, Paris

RALSTON, R. D. (1987), "África y el Nuevo Mundo", en *Historia general de África*, Tomo: *África bajo el dominio colonial, 1880-1935*, bajo la dirección de A. Adu Bohaen, Tecnos-UNESCO, Madrid

RAHNEMA, Ali (1994-a) "Introduction" en RAHNEMA, Ali (edit.) *Pioneers of Islamic revival*, Zed Books Ltd, Londres y Nueva Jersey

RAHNEMA, Ali (1994-b) "Ali Shariati: teacher, preacher, rebel" en RAHNEMA, Ali (edit.) *Pioneers of Islamic revival*, Zed Books Ltd, Londres y Nueva Jersey

RAMADAN, Tariq (2000) *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona

RANGEL, Carlos (1976), *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Monte Ávila, Caracas

RANGEL, Carlos (1982) *El tercermundismo*, Monte Ávila, Caracas

RANIS, G. (2004) "Arthur Lewis' Contribution to Development Thinking and Policy", acceso en 2004 www.econ.yale.edu/~granis/

REAL de AZÚA, Carlos (1964) *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Universidad de la República, Montevideo

REPETTO, Nicolás (1937) *Por la senda escabrosa (Anhelos de un pueblo que espera)*, La Vanguardia, Buenos Aires,

REYES, Alfonso (1941) "Pasado inmediato", en *Pasado inmediato y otros ensayos*, Colegio de México, México,

REZA NASR, Seyyed Vali (1994) "Mawdudi and the Jamaat-i Islami: Thee origins, theory and prectice of islamic revivalism" en RAHNEMA, Ali (edit.) *Pioneers of Islamic revival*, Zed Books Ltd, Londres y Nueva Jersey

REGENERACIÓN 1900-1918 (1972) Prólogo, selección y notas de Armando Bartra, Hadise, México

RENNER-MAXWELL, Joseph (1892) *The Negro Question or Hintsfor the physical improvement of the Negro race, with special reference to West Africa*, London

RICUPERO, Rubens (2001) "La Globalización de Raúl Prebisch" www.eclac.org/prensa/noticias/comunicados/8/7598/ricuperoesp.pdf -

RIVERA, Silvia y BARRAGÁN, Rossana (s/f) "Presentación" en *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Aruwiyiri-Sephis, La Paz

RIZAL, José (1982) *Noli me tangere*, Ayacucho, 2ª edic, Caracas

RIZK, Yunan Labib (2001) "Al-Ahram: A Diwan of contemporary life" en weekly.ahram.org.eg/2001/516/chrncls.htm

ROBERTS, A (1990) *The Colonial Moment in Africa: Essays on the Movement of Minds and Materials, 1890-1940*, Cambridge U. Press, Cambridge

ROCHA, Aurelio (2002), *Associativismo e nativismo em Mozambique. Contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano 1900-1940*, Promedia, s/c

RODNEY, Walter (1979) "África occidental y la trata de esclavos del Atlántico", en ENTRALGO, Armando (edit) *África-Economía*, Ciencias Sociales, La Habana

RODNEY, Walter (1974) *How Europe underdeveloped Africa*, Howard University Press, Washington D.C. (1ªedic. 1972)

RODNEY, W. (1990) *Walter Rodney Speaks: The making of an African intellectual*, Africa World Press Inc., New Yersey, acceso en: 2004 www.landofsixpeoples.com/lviewrod.htm

RODÓ, J. E. (1977) *La América Nuestra*, Selección y Prólogo de Arturo Ardao, Casa de las Américas, La Habana

RODÓ, José Enrique (1910) *Ariel*, Librería Cervantes, Montevideo

RODÓ, José Enrique (1944) *Ariel* en *El Pensamiento vivo de Rodó*, Losada, Bs. As.

RODRIGUEZ MONEGAL, Emir 1957 "Prólogo" a *Ariel* en RODÓ, José Enrique, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid

ROIG, Arturo (1981) *Teoría crítica del pensamiento latinoamericano*, F.C.E., México

ROJAS, Ricardo (1924) *Eurindia*, Librería de Juan Roldán, Buenos Aires

ROJO, Grinor (1997) *Dirán que está en la gloria...*, F.C.E., Santiago

ROLLAND, Romain (1953) *India: diario (1915-1943): Tagore, Gandhi, Nehru y los problemas hindúes*, Hachette, Buenos Aires

ROLLAND, Romain (1931) *Vida de Vivekananda*, Aguilar, Madrid

ROMERO, José Luis (1983) *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, Solar, Buenos Aires

RONAN, Charles y HANISCH Walter (1979) *Epistolario Juan Ignacio Molina S.J.*, Universitaria, Santiago

ROSS MÚGICA, Luis (1909) *Más allá del Atlántico*, Sempere y Cía., Valencia.

ROWLEY, David G. (1997) *Aleksandr Solzhenitsyn and Russian Nationalism Journal of Contemporary History*, S AGE Publications, Londres

RUBÉN Darío (s/f) *La España contemporánea*, Obras completas, vol. XXI, Biblioteca Rubén Darío, Madrid

RUBÉN Darío (1938) *Estudios inéditos*, Compilación de E. K., Instituto de las Españas, Nueva York

RUBIOL, Gloria (2004) *Turquía entre Occidente y el islam*, Viena Assaig, Barcelona

RUIZ, Carlos (1992) "Corporativismo e hispanismo en la obra de Jaime Eyzaguirre" en CRISTI, Renato y RUIZ, Carlos; *El pensamiento conservador en Chile*, Universitaria, Santiago

RUSHDIE, Salman (2005) "El problema de la religión", *El País*, Madrid 02/05/2005, en http://www.elpais.com/articulo/opinion/problema/religion/elpepiopi/20050502elpepiopi_6/Tes

RUSHDIE, Salman (2006) "Los que aman, odian". Entrevista de Diego Salazar a Salman Rushdie <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-2125-2006-06-27.html>

SAID, Edward (2003) *Orientalismo*, Mondadori, Barcelona

SACKS, Milton (1959) "Marxism in Viet-Nam" en TRAGER, Frank (edit) *Marxism in South Asia*, Stanford U. Press, Stanford

SAHINLER, Menter (1998) *Origen, influencia y actualidad del kemalismo*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid

SAINZ de la PEÑA, José Antonio (1993) "El islamismo radical en el Magreb" en MARQUINA, Antonio *El Magreb: Concertación, cooperación y desafíos*, M.A.E., Madrid

SALAZAR BONDY, Augusto (1965) *Historia de las ideas en el Perúcontemporáneo*, 2do. Tomo, Francisco Moncloa Editores, Lima

SALAZAR BONDY, Augusto (1975) *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 3ª Edición

SALGADO, Plinio (1936) *Palavra nova dos tempos novos*, José Olympio, R. de Janeiro

SALVADORINI, Vittorio (1989) "Os primeiros números de um Jornal de Angola: O Cruzeiro do Sul" en *Iª Reuniao Internacional de História de África*, Instituto de Investigación Científica Tropical, Lisboa

SANKATSING, Glenn (1990) *Las ciencias sociales en El Caribe*, Unesco-Nueva Sociedad, Caracas

SÁNCHEZ, Luis Alberto (1979) "Haya de la Torre", en *Opiniones*, N°15, Miami, Septiembre

SÁNCHEZ, Luís Alberto (1927) "Colofón", en VALCÁRCEL, Luí Emilio *Tempestad en losAndes*, Amauta, Lima

SANCHEZ ARIAS, Enrique Luís (1999) "La ética en la política: ¿Utopía?" en SOBRINO, Jon y ALVARADO, Rolando: *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, UCA, El Salvador

SÁNCHEZ GARCÍA, Raquel (1999) "Nacionalismo ruso y régimen soviético" en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie Contemporánea*, t. 12, 1999, págs. 303-334

- SÁNCHEZ-GÓMEZ, Luís Ángel (2001) "Salvajes e ilustrados: actitudes de los nacionalistas filipinos ante la exposición de 1887" en ELIZALDE, María Dolores, FRADERA, Joseph y ALONSO, Luís (edit.) *Imperios y naciones del Pacífico*, vol II *Colonialismo e identidad nacional en Filipinas y Micronesia*, Asociación Española de Estudios del Pacífico, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Madrid
- SANTOS, Theotonio dos (1970) "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina" en JAGUARIBE, Helio y otros: *La dependencia político-económica de América Latina*, Siglo XXI, México
- SARAÇOGLU, Cenk (2004) "Nihal Atsız's World-View and Its Influences on the Shared Symbols, Rituals, Myths and Practices of the *Ülkücü* Movement", www.tulp.leidenuniv.nl/content_docs/wap/cs.pdf
- SARDAR, Ziauddin (2005) "A Garden of Identities: Multiple Selves and Other Futures" *Journal of Futures Studies*, Vol 10, 2, noviembre
- SARMIENTO, Domingo F. (2004) *Viaje a Francia*, Biblioteca Ayacucho, Caracas
- SARMIENTO, Domingo Faustino (1985) *Facundo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas
- SATTAR, Sadia (2008) "Old Friendships: Exploring The Historic Relationship Between Pan-Islamism And Japanese Pan-Asianism", University of Pittsburgh, etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd08042008100733/unrestricted/sadia_sattar_etd2008.pdf -
- SCHAPIRO, Leonard (1967) *Rationalism and nationalism in Russian Nineteenth-Century political thought*, Yale U. Press, New Haven y Londres
- SCHILLING, Paulo (1972) "Prólogo" a CAMARA, Helder *Escritos*, Schapire, Buenos Aires
- SHLAPENTOKH, Dmitry (1997) «Eurasianism: Past and present" en *Communist and Post-Communist Studies*, Volume 30, nº 2, Junio
- SCHREINER, Olive (1896) *The political situation*, T. Fisher Unwin en www.marxist.org/subject/women/authors/schrein/polsit.htm(1-25 pág)
- SCHREINER, Olive (1923) *Thoughts on South Africa*, Unwin, Londres
- SEBOLD, Russel P. (s/f) Alcalá Galiano y la literatura dieciochesca: paradoja histórica y «visión filosófica», www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/hisp/68016152656467941532279/p0000001.htm#I

SEGURA Y MAS, Antoni (1994) *El Magreb: del colonialismo al islamismo*, Universitat de Barcelona, Barcelona

SEME, Pixley Ka Isaka (1911) "Native Union" en www.anc.org.za/ancdocs/history/early/native-union.htm

SÉMELIN Jacques (s/f) "L'influence de Gandhi dans les résistances civiles de l'Est" en www.non-violence-mp.org/.../histgandhiest.htm

SEN, Amartya (2000) "La razón antes que la identidad" en www.letraslibres.com/revista/convivio/la-razon-antes-que-la-identidad

SEN, Amit (s/f) "Notes on the Bengal Renaissance" en http://www.archive.org/stream/notesonthebengal035527mbp/notesonthebengal035527mbp_djvu.txt

SENEVIRATNE, Malinda (s/f) "Gunadasa Amarasekera: The dentist - philosopher rooted in Sinhala soil" <http://www.infolanka.com/org/srilanka/people/57.htm>

SENGHOR, Léopold (1998) "Negritude and African Socialism", en COETZEE, P.H. y ROUX, A.P. *The African Philosophy Reader*, Routledge, London. N. York

SENGHOR, Leopold (1968) "El espíritu de la civilización, o las leyes de la cultura africana negra" en KOHN, Hans y SOKOLSKY, Wallace *El nacionalismo africano en el siglo XX*, Paidós, Buenos Aires
SEREQUEBERHAN, Tsenay (1991) *African philosophy. The essential readings*, Paragon House, N. York

SEROT, Patrick (1993) "La double vie de Troubetskoy, ou la clôture des systèmes", en *Le Gré des langues*, Paris, L'Harmattan, n° 5

SEROT, Patrick (1999) *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*, PUF, Paris

SHAKIR, Moin (1986) "Dynamics of Muslim political thought" en PANTHAM, Thomas y DEUTSCH, Kenneth *Political thought in modern India*, Sage, Nueva Delhi, Beverley Hills, Londres

SHARF, Robert (1993) "The Zen of Japanese Nationalism" en *History of Religions*, Vol. 33, n°. 1, agosto, U. Chicago Press

SHAW, Stanford y KURAL-SHAW, Ezel (1988) *History of the Ottoman Empire and modern Turkey, vol II: 1808-1975*, Cambridge U. Press, Cambridge.

- SHIN Michael D. (2003) "Major Trends of Korean Historiography in the US", en sjeas.skku.edu/upload/200605/7.pdf
- SHIVELY, Donald H. (1971) "Japanization of the middle Meiji" en SHIVELY, Donald H. edit. *Tradition and modernization in Japanese culture*, Princeton U. Press, Princeton
- SHLAPENTOKH, Dmitry V. (1997) "Eurasianism: Past and present", *Communist and Post-Communist Studies*, Vol.30, nationalism.org.aziopa/shlapentokh-urasianism.pdf
- SIDDIQI, Mohamma (2010) "Fait and finance: value guided pursuit of interests" en www.onislam.net/.../448700-faith-a-finance-valu...
- SIDDIQI, Mohamma (2011) « Lectures on Islamic economics » en www.siddiqi.com/mms/
- SIERRA, Justo (1910 a) "Iniciativa para crear la universidad", en ZEA, Leopoldo (1980) *Pensamiento positivista latinoamericano*, Tomo II, Compilación, prólogo y cronología de Leopoldo Zea, Ayacucho, Caracas
- SIERRA, Justo (1910 b) "Discurso en el acto de inauguración de la UNAM", 22-09-1920, en ZEA, Leopoldo (1980) *Pensamiento positivista latinoamericano*, Tomo II, Compilación, prólogo y cronología de Leopoldo Zea, Ayacucho, Caracas
- SIEZABURO, Sato (1979) "Response to the West: The Korean and Japanese patterns" en CRAIG, Albert M. *Japan a comparative view*, Princeton U. Press, Nueva Jersey
- SILJAK, Ana (2001) "Between East and West: Hegel and the Origins of the Russian Dilemma" *Journal of the History of Ideas* 62.2
- SILVA GOTAY, Samuel (1989) *El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y el Caribe*, tercera edición, Huracán, Puerto Rico
- SIVAN, Emmanuel (1997) *El islam radical. Teología medieval, política moderna*, Bellaterra, Barcelona
- SKIDMORE, Thomas (1989) *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, 2da. Edición, 2da. Edición, Paz e Terra, Río Janeiro
- SKIRIUS, John (1994) *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, México, F.C.E., 3ra. Edic.,
- SKLAR, Richard (2004) "Foreword a" JULY, Robert, *The origins of modern African Thought*, en www.bol.ucla.edu/

SLODZIAN, Monique (2005) « Actualité de Marr, ou permanence de l'utopie », *Texto !* [En ligne], URL : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=64>

SOLAGES, Olivier de (1992) *Reussites et decouvertes du developement dans le Tiers Monde*, L'Harmattan, Paris

SOLARI, Aldo; FRANCO, Rolando; y JUTKOWITZ, Joel (1976) *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México

SONN, Tamara y Panteleimon Krestovich Zhuze (1996) *Interpreting Islam: Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History* Oxford University Press

SOONG, Minling (1935) *Nueva vida para Kiangsi, Szechuan 1935*, en *China Contemporánea 1916-1990. La historia en sus textos*, Edit. Julia Moreno(s/f) Istmo, Madrid

SOTO, Hernando de (2000) "Entrevista", en *La Nación*, Buenos Aires, 3 de septiembre

SOTO, Hernando de (1986) *El otro sendero*, Diana, Lima

SOUMYAJIT, Samanta (2008) "The Bengal Renaissance: a critique", en archiv.ub.uni-heidelberg.de/.../Samanta_BengalRenaissance.pdf

SOURIAU, Christiane (1975) "L'arabisation de l'Algerie" en *AAVV Introduction a l'Afrique Contemporaine*, CNRS, Paris

SOW, Fatou (1998) "Mutilation génitales féminines et droits humains en Afrique" en *Africa Development*, vol XXIII, n° 3 y n° 4

SOW, Fatou (1999) "The social sciences in Africa and gender análisis" en *Engendering African Social Sciences*, IMAM, Ayesha, MAMA, Amina y SOW, Fatou (editoras), CODESRIA, Dakar

SPENCE, J. (1996) *Em busca da China moderna*, Schwarcz, Sao Paulo

SPITZER, Leo (1972) "The Sierra Leone Creoles 1870-1900" en: CURTIN, Philip *Africa and the West. Intellectuals responses to European culture*, U. Wisconsin Press, Madison

SPITZER, Leo (1974) *The Creoles of Sierra Leone. Responses to colonialism 1870-1945*, The U. of Wisconsin Press, Madison y Londres

STABB, Martin (1969) *América latina en busca de una identidad*, Monte Avila, Caracas

STANLEY, Enrique (s/f) *El continente misterioso*, Salvat, Barcelona

STEINER, Lina (2003) "Pushkin's vision of the enlightened self: individualism, authority and tradition beyond Karamzin" *Pushkin Review*, Annual, vol 6-7

STEUCKERS, Roberts (2007) "Petite histoire de l'idéologie roumaine" en <http://euro-synergies.hautetfort.com/archive/2007/03/10/petite-histoire-de-l-ideologie-roumaine.html>

STEWART, Angus (1970) "The social roots", en Ionescu, Ghita y Gellner, Ernest, *Populism its meanings and social characteristics*, Weidenfeld and Nicolson, Londres

STÖGER-EISING, Viktoria (2000) "Ujamaa revisited: indigenous and european influences in Nyerere's social and political thought", en *AFRICA, Journal of the International African Institute*, vol. 70, n° 1 p 118-143

STORA, Benjamin (1995) *Histoire de l'Algérie depuis l'Indépendance*, La Decouverte, Paris

SUGIYAMA, Chuhei (1994) *Origins of economic thought in modern Japan*, Routledge, Londres

SUKARNO, Ahmed (1955) "Speech at the Opening of the Bandung Conference, April 18 1955", en <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1955sukarno-bandong.html>

SUKARNO (1969) "Nacionalismo, Islam y Marxismo" (1926), en Sukarno, Cornell Modern Indonesia Project, Ithaca, N. York

SUMI-BARNETT, Yukiko (2004) "India in Asia: Ôkawa Shûmei's Pan-Asian Thought and His Idea of India in Early Twentieth-Century Japan", *Journal of the Oxford University History Society*

SUN, Yat-sen (1924) Pan-asianismo, Translation of a speech delivered in Kobe, Japan on November 28, 1924. Typed in based on a copy of Sun Yat Sen, *China and Japan: Natural Friends, Unnatural Enemies*, Shanghai, 1941

SUN, Yat-sen (s/f) "Autobiografía" en Moreno, Julia edit. *China Contemporánea 1916-1990. La historia en sus textos*, Istmo, Madrid

SYED, Anwar Hussain (1982) *Pakistan. Islam politics and national solidarity*, Praeger, New York

- TABOADA, Hernán (s/f) "La colonización europea de Asia y África desde la reflexión criolla, 1810-1930" en XII Congreso Internacional de ALADAA, ceaa.colmex.mx/aladaa/.../taboadahernan.pdf
- TANG, Xiaobing (1996) *Global space and the nationalist discourse of the modernity. The historical thinking of Lian Qichao*, Stanford U. Press, Stanford
- TAGORE, Rabindranath (1994) "La verdad fundamento del ser. Carta de 1934 a Gilbert Murray" en *El Correo de la UNESCO*, año XLVII, enero, UNESCO, Paris
- TAGORE, Rabindranath (1952) *Recuerdos de mi vida*, Santiago Rueda, Buenos Aires
- TAGORE, Rabindranath (1917) *Nationalism*, The Book Club of California, San Francisco
- TADASHI-WAKABAYASHI, Bob (1986) *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan: The New These 1825*, Cambridge, Massachusetts: Council on East Asian Studies, Harvard U. Press
- TATISHCHEV, Vasili (1902) *Of General History and Russian History*, extraído de la Anthology of Russian Literature From the Earliest Period to the Present Time, editada por Leo Wiener, New York
- THADEN Edward C. (1964) *Conservative nationalism in nineteenth-century Russia*, University of Washington, Seattle
- TEFFO, Joe (2004) "Democracy, kingship and consensus: A South African perspective" en WIREDU, K *A companion to African philosophy*, Blackwell, Malden
- TEMPELS, Placide (1949) *La philosophie Bantoue*, Présence Africaine, Paris
- TOLLENAERE Herman de (1996) *The Politics of Divine Wisdom. Theosophy and labour, national, and women's movements in Indonesia and South Asia, 1875-1947*, Uitgeverij Katholieke Universiteit Nijmegen, Nimega
- TOMI, Raluca (2001) "Romeni i italiani nel periodo dell'esilio rivoluzionario (settembre 1849-dicembre 1852).Affinità. Opinioni. Contatti" *Annuario*, año 3, Venecia
- TORBAKOV, Igor (2004) "Eurasia insightreexamining old concepts about the Caucasus and Central Asia" [www.eurasianet.org /.../insight/.../eav020404a.shtml](http://www.eurasianet.org/.../insight/.../eav020404a.shtml)

TORRES, Carlos Arturo (s/f) *Los ídolos del foro. Ensayo sobre lassupersticiones políticas*, Edit. América, Madrid

TORRES, Sergio (2007) "Breve historia del foro mundial de Teología y Liberación" en www.wftl.org/fmtl2007/default.php?lang=en-us&t=padrao&p...

TOYNBEE, Arnold J (1948) *Civilization on Trial*, Oxford U. Press,

TRIPP, Charles (1994) "Sayyid Qutb: The political vision" en RAHNEMA, Ali (edit.) *Pioneers of Islamic revival*, Zed Books Ltd, Londres y Nueva Jersey

TROTSKY, León (1917) «El derecho de las naciones a la autodeterminación» en www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/1920-lenin50.htm

TROTSKY, León (1920) «Lenin como tipo nacional. Discurso pronunciado en el 50º cumpleaños de Lenin" en www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/1920-lenin50.htm

TROTSKY, León (1924) *Literatura y Revolución* en www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/1920-lenin50.htm

TROTSKY, León (1932) «¡Acercarnos a los proletarios de las razas de "color"!» en www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/1920-lenin50.htm

TROTSKY, León (1940) «El futuro de América Latina"» en www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/1920-lenin50.htm

TU, Wei-Ming (1998) "Asian Values and the Asian Crisis: A Confucian Humanist Perspective" en www.ruf.rice.edu/~tnchina/comentary/tu1098.html

TUR, Carlos M. (1987) "Cultura hispánica y autoritaria en el Perú" en *Cuadernos Americanos*, UNAM, México, Vol.Nº4, 1987

TUTU, Desmond (1988) *Esperanza y sufrimiento*, Nueva Creación, Buenos Aires

UNCTAD Página oficial. Texto que en 2010 podía encontrarse en sions.itu.int/~argentin/unctad.htm

UGARTE, Manuel (1947) *Escritores Iberoamericanos de 1900*, Vértice, México,

UL HAQ, Mahbub (1975) "The Third World Forum: Intellectual Self-Reliance" en *International Development Review*, nº 1, 1975, Londres

UNAMUNO, Miguel (1909) "Luis Ross Mugica", en ROSS MUJICA, Luis, *Más allá del Atlántico*, Sempere, Valencia

UPADHYAYA, Deendayal (2011) *Integral Humanism - the philosophy of Deendayal Upadhyaya*, Compiled by Sanjeev Sabhlok.. A significant portion has been taken directly from the BJP website. I notice there are notable differences in the BJP version (compared to the original text in *Integral Humanism* ed. Devendra Swarup, 1992). "Integral Humanism - the philosophy of Deendayal Upadhyaya".

<http://sanjeev.sabhlokcivcity.com/Misc/Integral-Humanism-sabhlok.doc>

VAILLANT, Janet (2006) *Vie de Léopold Sédar Senghor*, SEPHIS-Karthala, Paris

VALCÁRCEL, Luis Emilio (1927) *Tempestad en los Andes*, Amauta, Lima

VALDÉS, Juan Gabriel (1989) *La escuela de Chicago: Operación Chile*, Grupo Zeta, Buenos Aires

VALDÉS VALLE, Roberto (1999) "La búsqueda de la filosofía inicial" en SOBRINO, Jon y ALVARADO, Rolando: *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, UCA, El Salvador

VAN MIERT, Hans (1996) "The 'Land of the future': The Jong Sumatranen Bond (1917-1930) and its image of the nation" en *Modern Asian Studies*, n° 30, 3

VAN SANT, John (2004) Sakuma Shozan's Hegelian Vision for Japan, en *Asian Philosophy* Vol. 14, n° 3, November

VAREY, H. Paul (1980) *Japanese Culture*, Charles Tuttle Company, Tokio, 3era reimpresión

VARGAS-LLOSA, Mario (1996) *La utopía arcaica*, F.C.E., México

VARGAS-LLOSA, Mario (1992) "América Latina y la opción liberal", en LEVINE, Barry, *El desafío neoliberal: el fin del tercermundismo en América Latina*, Norma, Bogotá

VARGAS-LLOSA, Mario (1986) "Prólogo" a SOTO, Hernando de El otro sendero, Diana, Lima

VARGAS-LLOSA, Mario (1985) *La cultura de la libertad y la libertad de la cultura*, Fundación Eduardo Frei, Santiago

VARONA, José Enrique (1901) *La instrucción pública en Cuba: su pasado y su presente*, La Habana, Imprenta de Rambla y Bouza

VARONA, José Enrique (1900) *Las reformas de la enseñanza superior*, La Habana, Tipografía Figaro

VASCONCELOS, José (1989) *Antología*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, Realizada por Justina Saravia Viejo

VASCONCELOS, José (1999) *La raza cósmica*, Austral, México

VÁZQUEZ, J. L. (1997) "José Protasio Rizal y Alonso", en Navarro, Cesar et al, *Rizal y la crisis del 98*, La Nueva Gran Piña, Madrid

VELMEZOVA, Ekaterina (2006) "Sens et formes dans la sémantique marriste" em *Conexao letras* volume 2, numero 2

VENN, Henry (1851) "Minute upon the employment and Ordination of Native Teachers", citado en HANCILES, Jehu J. (1997) "Johnson James 1839/1840 to 1917 Angelican Sierra Leone/Nigeria" en www.dach.org/stories/sierraleone/legacy

VERDERY, Katherine (1991) *Nacional ideology under socialism. Identity and cultural politics in Ceausescu's Romania*, U. California Press, Berkeley

VERVOORN, Aat (2005) "Intelectuales públicos en Asia y el Pacífico" *Anuario Asia Pacífico*, www.anuarioasiapacifico.es/anuario2005/php/visit.php?docfile=042Aat...

VIEIRA, Evaldo A. (1976) *Oliveira Vianna e o Estado Corporativo*, Grijalbo, São Paulo

VILAS Carlos M. (1999) "Seis ideas falsas sobre la globalización. Argumentos desde América Latina para refutar una ideología", en John Saxe-Fernández (coord.) *Globalización: crítica a un paradigma*, UNAM-IIEC-DGAPA-Plaza y Janés, México, reproducido www.globalizacion.org/.../Vilas%20Globalizacion%20Falsa.htm

VILLAMIL, Ronald (2005) "La filosofía romántica de la historia en Herder y sus aportes a *La Joven Argentina* del siglo XIX" en *HISTORIA CRÍTICA* n° 30, Bogotá, Julio-Diciembre

VILLEGAS, Abelardo (1993) *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

VILLEGAS, Abelardo (1974) *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Siglo XXI, México, 2ª edición

- VILLORO, Luís (1995) "Manuel Gamio: la paradoja del indigenismo", en *En México entrelibros. Pensadores del siglo XX*, F.C.E., México
- VILLORO, Luís (1996) *Los grandes momentos del indigenismo en México*, F.C.E., México
- VILORIA, Alexis y Ángel Moreta "Introducción al pensamiento político de A. Chapuseaux" en revista *Islas* n°9
- VINH, Sinh (1999) "Nguyen Truong and the queso for modernization in Vietnam" en *Japan Review*, n° 11
- VOLTAIRE (1940) *Historia del imperio de Rusia bajo Pedro el Grande*, Ercilla, Santiago
- WALICKI, Andrzej (1975). *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Clarendon Press, Oxford
- WALICKI, Andrzej (1977) "Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-Century Russia" *Russian Review*, Vol. 36, n°.1 en <http://www.jstor.org/stable/128768>
- WAMALA, Edward (2004) "Government by consensus: An analisis of a traditional form of democracy" en WIREDU, K *A companion to African philosophy*, Blackwell, Malden
- WATERMAN, Peter *African social studies. A radical reader*, Monthly Review Press, N. York, London
- WATKINS, William (1994) "Pan-Africanism and the politics of education: towards a new understanding" en LEMELLE, Sidney y KELLEY, Robin: *Class, culture and imagininnationalism in the home African diaspora*, Verso, London - N. York
- WERNECK-SODRE, Nelson (1959) *Raízes históricas do nacionalismo brasileiro*, ISEB, Río de Janeiro
- WIGNARAJA, Poona (1977) "From the village to the global order. Elements in a conceptual framework for Another Development" en *Development Dialogue*, n° 1, Dag Hammarskjöld Foundation, Uppsala
- WIREDU, Kwasi (1995) "Society and democracy in Africa" en KIDROS, Teodros (ed) *Explorations In african political thought*, Routledge, Londres y N. York

WIREDU, Kwasi (2001) "Society and Democracy in Africa", en Kidros, Teodros (Ed.). *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*, Londres e Nova York, Routledge

WIREDU, Kwasi (2004) *A companion to African philosophy*, Blackwell, Malden

WODDIS, Jack (1961) *Africa. As raízes da revolta*, Zahar Editores, Rio de Janeiro

WOODMAN, Dorothy (1955) *The republic of Indonesia*, The Cresset Press, Londres

WONG, S. L. (1979) *Sociology and socialism in contemporary China*, Routledge & Kegan Paul, Londres

WÜNDERICH, Volker, "El nacionalismo y el espiritualismo de Augusto C. Sandino en su tiempo" en VANNINI, Margarita, editora, *Encuentros con la historia*, Instituto de Historia de Nicaragua, UCA, Managua, 1995

YOSHIRO, Kosaku (1992) *Cultural nationalism in contemporary Japan*, Routledge, Londres

YUNUS, Muhammad (2002) "El banco de los pobres", Fundación Rafael del Pino, Madrid, <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-banco-de-los-pobres>

ZEA, Leopoldo (1970) *América en la historia, revista de Occidente*, Madrid

ZEA, Leopoldo (1976) *El pensamiento Latinoamericano*, Ariel, Barcelona

ZEA, Leopoldo (1977) "América Latina Largo viaje hacia sí misma", *El Correo de la Unesco*, año XXX, agosto-septiembre, UNESCO, Paris

ZEA, Leopoldo (1978) *Filosofía de la Historia Americana*, F. C. E., México D. F.

ZEA, Leopoldo (1982) "Prólogo" a RIZAL, José *Noli me Tangere*, Biblioteca de Ayacucho, Caracas

ZEA, Leopoldo (1990) *Discurso desde la marginación y la barbarie*, F. C. E., México D. F.

ZEWDE, Bahru (1991) *A history of modern Ethiopia 1855-1974*, Addis Ababa University Press, Addis Ababa

ZHANG Lun (2003) *La vie intellectuelle en Chine depuis la mort de Mao*, Fayard, Paris

ZHANG, Yongle (s/f) "¿Tiene la lectura «Zonas prohibidas»? *Dushuy* la intelligentsia china" en www.newleftreview.es/?getpdf=NLR28301&pdflang=es

ZHANG Yongle (2010) "The future of the past. On Wang Hui's Rise of Modern Chinese Thought", *New Left Review*, 62 marzo-abril

ZHENG, Bijian (2002) "New opportunity for China-US relations" en *China's Peaceful Rise: Speeches of Zheng Bijian 1997-2004*, en www.brookings.edu/fp/events/20050616bijianlunch.pdf -

ZHENG, Bijian (2004 a) "China's peaceful rise and opportunities for the Asia-Pacific region" en *China's Peaceful Rise: Speeches of Zheng Bijian 1997-2004*, en www.brookings.edu/fp/events/20050616bijianlunch.pdf -

ZHENG, Bijian (2004 b) "China's development and her path to a peaceful rise" en *China's Peaceful Rise: Speeches of Zheng Bijian 1997-2004*, en www.brookings.edu

Este libro ha pretendido ser una historia del pensamiento de las regiones que, en los últimos 300 años, se asumen como intelectualmente periféricas. Ha pretendido serlo, pero no lo es. Ha debido contentarse, a través sucesivas "re-estructuraciones", con ser la presentación y defensa de la hipótesis siguiente: la manera más comprensiva de entender el pensamiento emergido en las regiones periféricas durante los últimos siglos -regiones en general sometidas a procesos de invasión o colonización- consiste en la disyuntiva ser-como-el-centro versus ser-nosotros-mismos. Este problema se lo ha planteado la intelectualidad suramericana, la africana y la asiática, como también la eslava, la balcánica y la ibérica, de esta poca. En consecuencia, se ha limitado a mostrar múltiples trazos que contribuyan a probar esta hipótesis.

Palabras clave: cepalismo, ciencias económico-sociales, circulación de las ideas, dependentismo, disyuntiva periférica, estudios eidéticos, eurasisimo, globalización, identidad, identitario indigenismo, indianismo, intelectualidad periférica, islam, liberacionismo, liberalismo, nacionalismo, panafricanismo, panarabismo, panbudismo, panasiatismo, pensamiento asiático, pensamiento de las regiones periféricas, pensamiento sudsahariano, post-coloniales, redes intelectuales, revivalismo islámico, socialismo, subalternidad, teología de la liberación, teosofía.

ISBN 978-956-8416-52-2

DOI 10.26448/9789568416522.1