

PENSAMIENTO PERIFÉRICO

Nuevos debates y desafíos
para las humanidades,
las ciencias y los estudios sociales

Claudio Coloma
Carimo Mohamed

EDITORES

Pensamiento periférico:

Nuevos debates y desafíos para las humanidades, las ciencias y los estudios sociales

Colección Conversaciones Sur-Sur, 5

Pensamiento periférico:

Nuevos debates y desafíos para las humanidades, las ciencias y los estudios sociales

Claudio Coloma y Carimo Mohomed, editores

ISBN: 978-956-6276-93-7

Santiago de Chile

Primera edición, mayo 2026

Gestión editorial: Ariadna Ediciones

<http://ariadnaediciones.cl/>

Doi: <https://doi.org/10.26448/ae9789566276937.175>

Los textos publicados en la presente obra han sido evaluados mediante el sistema de pares ciegos (doble ciego)

Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución



Ariadna postula o indexa su producción en BCI-WoS, según sus normas (ver <https://n9.cl/bx7i3>), en Open Access Publishing in European Networks, OAPEN; en el Directory of Open Access Books, DOAB; en la Digital Library of Commons (Universidad de Indiana, EEUU). Además, agrega sus trabajos en los repositorios ZENODO (OpenAIRE, Europa Occidental), HAL (Archives ouvertes, Francia), Google Scholar, Open Alex, SSOAR, ProQuest Central, Knowledge Commons Works, PhilPapers, WorldCat, Humanities Commons, Open Library (Internet Archive), Open Research Library y academia.edu. Indexa, a la vez, toda producción en el repositorio ANID que cuente con folio Fondecyt.

Contenidos

Prefacio

| | |
|---|----------|
| Conversaciones Intelectuales Sur-Sur entre 1950 y el presente: personas, debates, conceptos, iniciativas y tareas..... | 7 |
| Eduardo Devés | |

| | |
|---|-----------|
| La teoría del pensamiento periférico: Más de una década y media después..... | 14 |
| Claudio Coloma y Carimo Mohomed | |

| | |
|---|-----------|
| PART I: THE PERIPHERY AND THE GLOBAL SOUTH | |
| Intellectuals and the global South..... | 24 |

| | |
|--|-----------|
| Raewyn Connell | |
| After the Deluge: <i>Hikma</i> and the Use of Philosophy in the Post-Western World..... | 45 |
| Anthony F. Shaker | |

PARTE II. PENSAMENTO PERIFÉRICO NA AMÉRICA LATINA

| | |
|---|-----------|
| Mito e revolução: “animal metafísico” e “homem matinal” em José Carlos Mariátegui..... | 80 |
| Fabrizio Pereira da Silva y Ana Botner | |

| | |
|---|------------|
| Evangelismo tecnológico: redes intelectuais, circulação de ideias e pensamento periférico em tempos de colonialismo digital..... | 106 |
| Walter Lippold | |

PART III. BLACK PERIPHERAL THOUGHT

| | |
|---|------------|
| ¿Es posible un pensamiento periférico surgido al interior del centro? La tradición radical negra en Estados Unidos. Un diálogo entre Eduardo Devés y Cedric J. Robinson..... | 136 |
| Juan Pablo Vásquez Bustamante | |

| | |
|---|------------|
| On Pan-Africanism: The Trans-Atlantic Circularity of an Idea and Its Unending Scope..... | 164 |
| Ngoie Tshibambe Germain | |

PARTE IV. EL PENSAMIENTO PERIFÉRICO EN EL CENTRO Y LAS SEMI PERIFERIAS

| | |
|-------------------------------------|------------|
| Portugal dos pequeninos..... | 189 |
| Carimo Mohomed | |

| | |
|--|------------|
| Contradictions of peripherality: adventures of the concept in Eastern Europe..... | 220 |
|--|------------|

Karolina Kulpa, Stanislaw Bogdanowicz, Katarzyna Bielińska

**PARTE V. PENSAMENTO PERIFÉRICO NAS
CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Criatividade intelectual e efeitos periféricos: Exemplos da
sociologia latino-americana.....254**
João Marcelo E. Maia

Pensamiento periférico y estructura internacional.....278
Claudio Coloma

PARTE VI. NUEVAS PERIFERIAS

**Los saberes emergidos desde las periferias (humanidad y
naturaleza) y sus puntos de encuentro.....306**
Eduardo Devés

Colección Conversaciones Sur-Sur.....329

Prefacio

Conversaciones Intelectuales Sur-Sur entre 1950 y el presente: personas, debates, conceptos, iniciativas y tareas

Eduardo Devés¹

Los profesores Claudio Coloma y Carimo Mohomed me han solicitado un prefacio para este volumen que agrupa trabajos sobre el pensamiento periférico, destacando la necesidad de unas palabras acerca de las condiciones de posibilidad para avanzar en estos temas.

Una agenda intelectual imaginada desde el Sur-Global (desde lo No-noratlanticéntrico), puede facilitarse con el reconocimiento de la trayectoria de experiencias en las cuales han plasmado los esfuerzos de generaciones de autorías que se han envuelto (performativamente) en estos desafíos: escribiendo-creando dicha trayectoria.

De este modo he querido formular las bases de un proyecto en el cual trabajo hace años con frutos menores y que comparto entonces con la esperanza de entusiasmar a otras personas en este quehacer.

Pensar los grandes espacios y procesos desde el Sur se ha intentado en numerosas ocasiones. Los trabajos van sedimentando y ganando espesor. Sin embargo, las experiencias se van desvaneciendo casi al mismo tiempo, ante la relativa incapacidad para reconocerlas, darles seguimiento, articularlas unas con otras, extraer conocimientos y experiencias para proyectarse.

Me parece difícil imaginar una agenda Sur-Sur sin cartografías que nos muestren lo hecho: personas, instituciones, iniciativas, debates, ideas, obras, reuniones, fracasos y más. Pretender la elaboración de agendas sin cartografías de lo existente

¹ El autor agradece los aportes de Christian Álvarez-Rojas y Jingting Zhang

sería hacerlo sin puntos de referencia, sin reconocer un acervo, sin saber dónde estamos. Por cierto, conocer todo esto no garantiza una agenda pertinente ni con buenos resultados.

Samir Amin es la persona que más me ha inspirado en este sentido y su propuesta de un Foro del Tercer Mundo me ha parecido la más interesante. Sin embargo, los resultados deben corresponder quizás a menos al uno por ciento de lo que esperaba el egipcio-senegalés.

Con menos energía y genio que ese gigante, aunque me parece que con una dosis mayor de buen sentido, mi propuesta se hace extremadamente básica y modesta: aumentar la circulación de ideas entre regiones del Sur, en consecuencia, el conocimiento entre las intelectualidades y aumentar la presencia de estas ideas a nivel global, para con ello mejorar los niveles de eidodiversidad, clave para superar el proyecto hegemónico noratlántico de la codicia, tanto del dinero como del poder, que continúa empeñado en subordinar la naturaleza y la humanidad a sus designios.

En este marco deben leerse las páginas que vienen a continuación.

&

Puede parecer banal o trivial, pero no lo es: existe una cantidad de figuras originarias de los sures que intentaron pensar no solo más allá de su ciudad, sino también más allá de su región geo-lingüística. Es decir, personas que concibieron epistémicamente grandes espacios y que manejaron de “modo activo” y no “bancario”, en el sentido de Paulo Freire, información sobre más de uno y escribieron sobre más de una macro-región del Sur. Este tipo de personas viene en aumento con las décadas.

Pensar sobre las regiones periféricas o sobre los sures, para este efecto, se entiende como quienes lo hacen acerca de más de una “unidad” geo-cultural. De este modo no se comprende en estas figuras a quienes han pensado únicamente sobre Chile o sobre el Cono Sur de América Latina. Tampoco se comprenderá a quienes hayan hecho un aporte casual o accidental, sino explícito y reiterado. Tampoco a especialistas en alguna figura literaria de otro sur y que solo publican sobre esta, por ejemplo, una académica de Oceanía que estudia a un nobel latinoamericano de literatura.

Se entiende pensar el Sur en cualquier contenido: las políticas energéticas, las relaciones internacionales, la alimentación, las ideas, la presencia de las multinacionales, la huella de carbono, las migraciones, la sociedad civil, las culturas autóctonas o los nacionalismos, entre otros. Puede tratarse de estudios comparados o estudios que engloban, trabajos sobre un ámbito (como la economía, por ejemplo) o sobre varios (economía, medioambiente y política). De este modo, interesa a este trabajo quienes explícitamente se ocupan sobre grandes espacios del Sur y que establecen algún tipo de comparación o relación con otro. A quien esto parezca banal, le pido que, antes de continuar leyendo, enumere 10 personas que cumplan con tales condiciones.

El proyecto que se presenta y las investigaciones que deben resultar de este se conciben en perspectiva “performativa”, es decir que la propia investigación apunta a facilitar e incluso a constituir dicha comunidad de conversaciones.

El objetivo principal de este escrito consiste en esbozar un programa de trabajo para los estudios de las ideas y las intelectualidades que se desenvuelven en los ecosistemas intelectivos del Sur y que conversan sobre los asuntos del Sur, apuntando hacia la formulación y desarrollo de dos macro problemáticas. Para este fin, se plantean dos objetivos generales. Primero, se busca presentar lo que existe o ha existido al respecto, desde 1950 en adelante,² y, luego proponer estrategias para continuar y mejorar dicho quehacer. Ambas problemáticas se desglosan.

Sobre la primera problemática: lo que existe o ha existido desde 1950 en adelante

El primer objetivo específico consiste en destacar algunas principales figuras originarias del Sur e instituciones que vienen pensando sobre las regiones periféricas (sur, subdesarrolladas) desde mediados del siglo 20 en adelante, apuntando hacia un primer canon. Así, propongo para comenzar: Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon, Leopoldo Zea, Osvaldo Sunkel, Raewyn Connell

² Quien se interese en algunos casos anteriores a esta fecha ver Devés, 2011.

(quien participa en el presente volumen), Raúl Prebisch, Samir Amin, Samuel Pinheiro Guimarães, Vandana Shiva, Walden Bello, y Walter Mignolo. Estas han intentado trascender su región hacia otras del Sur, lo que no significa que siempre hayan apuntado a todo el conjunto del Sur-global. Hay quienes intentaron articular África Sud Sahariana con el mundo árabe, como Cheikh Anta Diop (2012), África Sud Sahariana con el Caribe, como Leopold Senghor (1975), América Latina con África y Asia, como Leopoldo Zea (1990); otras que quisieron abarcar el Sur Global en tanto conjunto, como Raewyn Connell (2018, 2007) y Samir Amin (1988). A partir de esta enumeración, se trata de clasificar las personas en relación a su procedencia nacional, disciplinar, ocupacional (organismos internacionales y burocracia mundial, academia, activismo-movimientos sociales, ONGs u otros espacios).

El segundo consiste en determinar quiénes han sido las personas que, poseyendo o no investigación de importancia, más se han ocupado de promover (ojo, explícitamente) conversaciones intelectuales Sur-Sur: organizando redes, promoviendo congresos o reuniones periódicas. Algunas figuras importantes en este plano son, por ejemplo: Raúl Prebisch, Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Leopold Senghor, Samir Amin, Virginia Fabella, Gamani Corea, Sergio Torres, Vandana Shiva, Enrique Iglesias, George Padmore (Ver Devés y Pereira, 2023).

El tercero consiste en la determinación de los espacios institucionales en que se debate sobre temas del Sur. Un primer relevamiento conduce a: Centro Sur, CEPAL-ECLAC, Foro Tercer Mundo, ASETT-EATWOT, UNESCO, SEPHIS, UNCTAD, Centre Global-South, centros universitarios de estudios sobre Asia, África, América Latina, Oceanía, Balcanes, mundo eslavo, mundo árabe y revistas dedicadas a trabajos sobre el Sur, entre otras instancias.

En cuarto lugar, detectar y describir los temas y debates en los cuales han convergido estas figuras e instituciones, señalando quienes terciaron en cada debate y en qué años se produjeron. Ejemplo de estos debates son, entre otros: el debate sobre el Desarrollo, CEPAL, UNCTAD, 1950 en adelante; el debate sobre las relaciones sur-sur, Bandung, UNCTAD, 1955 en adelante; el debate sobre el Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI): UNCTAD, 1960 en adelante; el debate

sobre la tecnología y las multinacionales, CEPAL, ILPES 1970 en adelante; y el debate sobre la autonomía de los saberes del sur, FTM, 1970 en adelante.

Quinto, detectar y explicitar las teorías que se advierten en los debates. Ejemplos de estas, entre otras, son: la teoría centro/periferia, versión Prebisch y versión de Samuel P. Guimarães; la teoría del Sur o Surista de Raewyn Connell; la del pensamiento periférico como punto de encuentro entre los Sures; la del NOEI-UNCTAD, en la versión que enfatiza el NOEI propiamente tal o la versión que enfatiza la cooperación Sur-Sur; la dependencia: versión dependencia económica, versión dependencia intelectual y versión dependencia afectiva; la del imperialismo, en sus múltiples versiones y, finalmente, la teoría poscolonial y decolonial.

Sobre la segunda problemática: proponer estrategias

Se ha señalado que, para contribuir a la constitución de un espacio de conversaciones intelectuales sur-sur, además de presentar lo que se ha realizado entre mediados del siglo 20 y el presente, se proyectan otros dos objetivos:

El primer objetivo apunta a aprovechar la trayectoria existente como un trampolín para nuevas iniciativas. El conocimiento del acervo de experiencias existentes: figuras, sus clasificaciones, el reconocimiento de instancias institucionales, listado de debates y teorías constituyen una base para imaginar múltiples iniciativas, continuando e innovando. Además de presentar esta información resulta relevante sugerir las maneras en que podría aprovecharse para potenciar otras hacia el futuro.

El segundo objetivo apunta a ampliar y mejorar el quehacer, poniendo énfasis en dos asuntos:

En primer lugar, elaborar y desenvolver una conceptualización que facilite la comunicación Sur-Sur, contribuyendo a desbloquear el tratamiento de temas Sur-Sur, por resabios de hegemonías religiosas y culturas ancestrales que separan y aíslan. Existe un conjunto de expresiones que en estos medios se reconocen como convencionales y que constituyen un piso a partir del cual avanzar. Algunas de estas son: regiones periféricas, regiones del sur, regiones subdesarrolladas, colaboración sur-sur, encuentros

intelectuales sur-sur, sur global, eurocentrismo, teoría del Sur, Tercer Mundo y pensamiento periférico. En particular, la teoría del pensamiento periférico (Devés, 2017) muestra la existencia de criterios emergidos y desarrollados en numerosas regiones del sur global que, independientemente de las trayectorias idiomáticas y religiosas, son maneras similares de plantarse ante el mundo durante los últimos siglos. La presencia, por todas partes o casi, de la “disyuntiva periférica”, del “ser como el centro” versus “ser nosotros mismos”, ofrece una base común para asumir las maneras de imaginar el futuro. Existen numerosas teorías que se ocupan de concebir lo común, aunque se focalizan más bien en la crítica y la denuncia del Norte, como la dependentista, la postcolonial y la decolonial. Estas son más pertinentes para generar críticas, resistencias y grupos de presión. Es sabido que las teorías que facilitan las resistencias son más útiles para derrocar gobiernos que para sostener positivas coaliciones de gobierno y más eficientes para aprobar declaraciones altruistas que para ponerlas en práctica. En segundo lugar, crear y desenvolver nuevas instancias de trabajo que pueden ser de dos tipos: las propiamente intelectuales, basadas en organismos académicos y afines, como la creación de institutos de estudios sobre el Sur o de congresos y redes académicas, por ejemplo, y las que apuntan al activismo: grupos de presión, ONGs, organismos internacionales y más, proponiendo agendas, temas, campañas, que potencien y expresen este quehacer. Ambas pueden distinguirse, no deben divorciarse.

Esta propuesta debe entenderse como una botella (con un mensaje en su interior) echada a la mar, en la esperanza que quienes la recojan en otra playa, si ocurre, le hallen algún sentido.

Referencias

- Amin, Samir (1988) *L'échange inégal et la loi de la valeur*, Anthropos, Paris
- Connell, Raewyn (2007) *Southern Theory. The global dynamics of knowledge in social science* Londres, Routledge
- Connell, Raewyn (2018) “Intellectuals and the Global South” *Social Affairs: A Journal for the Social Sciences Social Affairs*. Vol.1 No.9, 1-13,

- Devés, Eduardo (2011). Las redes de la intelectualidad periférica entre 1920 y 1940: Intento de una cartografía y de un planteamiento teórico. Cuadernos del CILHA, 12(1), 92-108.
- Devés, Eduardo (2017) Pensamiento Periférico Asia – África – América Latina – Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global, CLACSO-Ariadna, Santiago, segunda edición https://www.academia.edu/45092058/Pensamiento_Perif%C3%A9rico_Una_tesis_interpretativa_global
- Devés, Eduardo y Fabricio Pereira (2023) “Redes intelectuales Sur-Sur: trayectorias y propuestas hacia el futuro”, revista *Izquierdas*, n52, junio: 1-17
- Diop, Cheikh Anta (2012) Naciones negras y cultura, Bellaterra, Barcelona
- Senghor, Leopold (1975) Negritud y americanismo o "Let America be America". Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas, 11(5 (65), 11-15.
- Zea, Leopoldo (1990) Discurso desde la marginación y la barbarie. F. C. E., México D. F.

La teoría del pensamiento periférico: Más de una década y media después

Claudio Coloma y Carimo Mohamed

La teoría del pensamiento periférico desarrollada por Eduardo Devés ([2012] 2017) constituye una propuesta interpretativa global para el estudio de las ideas en el Sur Global, formalizada en su *magnum opus* *Pensamiento periférico. Una tesis interpretativa global* (en adelante, *Pensamiento periférico*). La obra tiene como propósito comprender la producción intelectual de América Latina, Asia, África y otras regiones históricamente subordinadas en el sistema mundial.

Este carácter comprensivo le otorga un valor singular, pues pocos autores se han propuesto estudiar un fenómeno global como la circulación de las ideas y sus características en todas estas regiones, superando en alcance empírico a otras obras cruciales de las humanidades y las ciencias sociales contemporáneas, como *Orientalism* ([1978] 2003) de Edward Said (1935-2003), *Before the West* (2022) de Ayşe Zarakol y *Southern Theory* ([2007] 2021) de Raewyn Connell.

Sin embargo, su impacto en la academia internacional ha sido considerablemente inferior al de estas últimas. El alcance limitado de esta obra se explica, en gran medida, porque se trata de un trabajo elaborado por, para y desde la periferia, además de estar escrito en un idioma semi-periférico como el español. Aunque en 2025 se publicó una versión resumida en inglés, su naturaleza periférica continúa limitando su difusión debido a las estructuras del mercado editorial académico global. De este modo, en su condición genuinamente periférica radican tanto su riqueza teórica como sus propias limitaciones.

Tal vez sea esta misma condición periférica la que lleve a algunos a sugerir, tímidamente y con cierto pudor, que *Pensamiento periférico* es, para el estudio de las ideas en el Sur Global, lo que fue la *Fenomenología del espíritu* ([1807] 2019) de Hegel (1770-1831). No se trata de comparar el grado de reconocimiento global de Hegel con el de Devés, ni tampoco el alcance de sus respectivos trabajos,

lo cual resultaría absurdo e inoficioso. Por el contrario, se trata de ponderar la obra de Devés en términos estrictamente cualitativos.

Si Hegel desarrolla el movimiento dialéctico de la conciencia y, con ello, da paso al movimiento de la historia, Devés desarrolla un movimiento dialéctico de la sensibilidad periférica, la cual se vuelve consciente cuando el individuo de una región subordinada a la hegemonía de un agente externo advierte que su sociedad se encuentra en la periferia de un centro más poderoso. Si Hegel planta la semilla para descentrar al héroe como gran gestor de la historia, Devés nos vuelve a descentrar al mostrarnos al sujeto periférico como agente movilizador de su pensamiento y de su historia.

Finalmente, al igual que en Hegel, la obra de Devés no cierra el debate sobre la periferia, sino que lo abre hacia nuevas avenidas de reflexión, aplicación y reformulación en los campos de la estética, las humanidades y las ciencias sociales. En este sentido, no debería extrañar que *Pensamiento periférico* sea rearticulado para transitar desde el estudio de las ideas hacia teorías sociales, políticas o económicas. Profundicemos un poco más estas cualidades, las cuales son el sustento de los trabajos que presentamos en el presente volumen.

La teoría parte del supuesto de que la producción intelectual en las periferias modernas se ha configurado en relación con la existencia de un centro global —identificado principalmente con Europa y, posteriormente, con el mundo occidental—, cuya gravitación ha condicionado tanto los contenidos como las formas de pensamiento. Sin embargo, esta relación no se limita a una dependencia pasiva, sino que da lugar a una dinámica compleja de apropiación, resistencia y recreación intelectual. En este sentido, Devés propone una cartografía ampliada de la producción de conocimiento, que trasciende las divisiones geopolíticas (incluyendo lo que Walter Mignolo (2012) concibe como la geopolítica del conocimiento) convencionales y se articula a partir de la circulación de ideas, redes intelectuales y tradiciones culturales diversas.

El núcleo conceptual de esta teoría se encuentra en la denominada disyuntiva periférica: la tensión entre “ser como el centro” y “ser nosotros mismos”. Esta disyuntiva expresa una condición constitutiva de las intelectualidades periféricas, que

emerge en contextos de contacto, dominación o confrontación con el poder europeo/occidental. A partir de ella, Devés identifica dos grandes orientaciones: una propuesta centralitaria, que promueve la imitación del centro como vía de fortalecimiento y modernización; y una propuesta identitaria, que reivindica las tradiciones propias y desconfía de la influencia externa. Lejos de constituir posiciones estáticas o excluyentes, ambas forman parte de un campo de tensiones en el que se configuran los proyectos intelectuales periféricos.

Esta dinámica se encuentra mediada por lo que el autor denomina *sensibilidad periférica*: un estado de conciencia que surge cuando una intelectualidad reconoce su posición relativa frente al centro, experimentando simultáneamente fascinación y rechazo. Dicha sensibilidad no es meramente racional, sino que incorpora dimensiones afectivas, culturales y subjetivas, pudiendo incluso sedimentarse como un elemento inconsciente del pensamiento. En este punto, la teoría abre un espacio de diálogo con enfoques provenientes de la psicología, el posestructuralismo y la teoría política, ampliando así su alcance analítico más allá del marco estructuralista latinoamericano desde el cual Devés formula su tesis inicialmente.

Si bien la distinción centro/periferia no es original en sí misma —habiendo sido desarrollada, entre otros, por las tradiciones dependentista y tercermundista—, la contribución específica de Devés radica en desplazar el foco hacia la dimensión eidética de esta relación. En lugar de limitarse a describir desigualdades estructurales y materiales, la teoría examina cómo estas mismas se traducen en formas de pensamiento, identificando similitudes trans regionales en las ideas producidas en contextos periféricos. En este marco, el autor introduce la noción de “circulación eidética” y propone los “estudios eidéticos” como un paradigma orientado a rastrear la movilidad, resignificación y articulación de ideas a escala global.

Un aspecto particularmente relevante de esta propuesta es la resignificación del centro. Lejos de ser concebido exclusivamente como fuente de dominación o producción de conocimiento, el centro aparece también como un espacio de encuentro, donde convergen intelectuales periféricos y se configuran redes de intercambio. De este modo, ciudades y

circuitos académicos del Reino Unido, Francia, Estados Unidos o Alemania han funcionado históricamente como nodos clave en la circulación de ideas periféricas. Esta observación resulta fundamental para comprender que el pensamiento periférico no se produce únicamente “en la periferia”, sino también en interacción —y a menudo en tensión— con los espacios centrales.

Asimismo, la teoría permite reinterpretar una amplia gama de conflictos y dicotomías sociales —como machismo/feminismo, blanco/negro, campo/ciudad o democracia/autoritarismo— como expresiones mediadas por la disyuntiva periférica. Desde esta perspectiva, dichas tensiones pueden ser entendidas no solo como oposiciones sociopolíticas específicas, sino como manifestaciones de una condición más general de subordinación y disputa por el sentido en contextos periféricos. Esto abre la posibilidad de articular el pensamiento periférico con enfoques posestructuralistas, particularmente en torno a las nociones de antagonismo, discurso y contingencia.

En conjunto, la teoría del pensamiento periférico constituye una contribución significativa a la desoccidentalización de las ciencias sociales y las humanidades, al reivindicar la capacidad de las periferias para producir conocimiento autónomo, creativo y teóricamente relevante. No obstante, tal como explicamos anteriormente, a pesar de su profundidad y riqueza conceptual, esta obra ha tenido una recepción limitada en la academia angloparlante y en los circuitos intelectuales del centro europeo-occidental. Esta relativa invisibilización no solo plantea interrogantes respecto de las jerarquías epistémicas globales, sino que también resulta particularmente problemática en relación con los propios intelectuales periféricos que circulan —o se encuentran insertos— en dichos espacios centrales.

En efecto, como el propio Devés demuestra, el centro desempeña un papel crucial en la circulación de ideas y en la articulación de redes intelectuales periféricas. Por ello, la escasa apropiación de esta teoría en tales contextos no puede entenderse únicamente como un problema de reconocimiento externo, sino también como un desafío interno para las intelectualidades periféricas que operan en el centro. En este sentido, la presente obra se inscribe en un esfuerzo por ampliar los alcances del pensamiento periférico —con textos elaborados en español,

portugués e inglés— no solo como objeto de estudio, sino como práctica intelectual situada, capaz de interpelar tanto a las periferias como a los espacios donde estas se encuentran, dialogan y disputan sentido.

Esta obra fue publicada en 2012 y reeditada por Ariadna Ediciones en 2017, en idioma español. Posteriormente, la misma editorial publicó una versión en inglés de la introducción, la cual cubre la tesis central del autor y las características fundamentales de su obra, y que lleva como título *Voices from the Peripheries. An Introduction to Peripheral Thinking* (2024). En este contexto, resulta igualmente relevante la publicación en portugués de *O Pensamento Africano Subsaariano: Conexões e Paralelos com o Pensamento Latino-Americano e o Asiático* (2010), obra que destaca por constituir una de las bases teóricas y empíricas fundantes de *Pensamiento periférico*, y en la cual el autor expone sus cartografías intelectuales, que permiten apreciar la circulación de ideas entre intelectuales de África, Asia y América y el resto del mundo. Con todo, un desafío editorial pendiente consiste en la publicación íntegra de *Pensamiento periférico* en idiomas como el inglés y el portugués, lo que permitiría ampliar significativamente su circulación y recepción en el campo académico internacional.

Estructura del libro

El presente volumen es una intervención colectiva en torno a la problematización contemporánea de las relaciones centro–periferia y periferia–periferia, entendidas no solo como categorías geopolíticas, sino como condiciones epistemológicas, ontológicas y políticas que atraviesan la producción de conocimiento a escala global. A lo largo de sus seis partes, el libro propone ampliar, tensionar y reconfigurar el campo del pensamiento periférico, incorporando debates provenientes de diferentes lugares del Sur Global, de tradiciones intelectuales subalternas, y de espacios ambiguos donde la periferia emerge incluso al interior del centro. Es así como, el libro presenta los trabajos de autores de diferentes nacionalidades y diferentes continentes.

La primera parte del libro aborda el problema de la producción intelectual en el Sur Global, poniendo en cuestión la

economía global del conocimiento y sus jerarquías. En este marco, se propone comprender a los intelectuales como una fuerza de trabajo, cuyas prácticas y condiciones materiales están atravesadas por estructuras globales desiguales, pero también por la posibilidad de generar formaciones alternativas de conocimiento desde contextos postcoloniales. A su vez, se examina críticamente la tradición filosófica moderna occidental, subrayando su tendencia a la discontinuidad y al abandono de la tradición, frente a otras trayectorias —como la *Islamicate*— que ofrecen modelos de continuidad y rigor intelectual. En este sentido, la sección no solo plantea una crítica a la hegemonía occidental, sino que advierte sobre los límites de las oposiciones simplistas entre “Occidente” y “no Occidente”, proponiendo en cambio una reflexión más compleja sobre la multipolaridad emergente y la necesidad de rearticular las tradiciones intelectuales a escala global.

La segunda parte se centra en el pensamiento periférico en América Latina, explorando algunos de sus fundamentos teóricos, así como también sus transformaciones contemporáneas. A partir de un análisis de la obra de José Carlos Mariátegui (1894-1930), se examina el papel del mito como fundamento de la acción revolucionaria, mostrando cómo este autor logra superar el dilema clásico de las intelectualidades periféricas entre “ser como el centro” y “ser nosotros mismos”. Esta superación no implica una negación de la modernidad, sino una rearticulación creativa que cuestiona los supuestos déficits de racionalidad y temporalidad atribuidos a las periferias. Complementariamente, la sección incorpora una reflexión sobre el colonialismo digital a través del concepto de “evangelismo tecnológico”, evidenciando las continuidades entre formas históricas de dominación y las nuevas configuraciones tecnopolíticas impulsadas por las grandes corporaciones tecnológicas. Desde esta perspectiva, el pensamiento periférico se presenta como una herramienta clave para analizar la circulación global de ideas, las redes intelectuales y las nuevas formas de dependencia en la era digital.

La tercera parte introduce el problema del pensamiento periférico negro, interrogando la posibilidad de que éste emerja al interior del centro. A través del análisis de la tradición radical negra en Estados Unidos, se plantea que la condición periférica no se reduce a una ubicación geográfica, sino que puede constituirse a

partir de experiencias de subalternidad, colonialismo interno y diáspora. En este sentido, se propone entender esta tradición como portadora de una sensibilidad periférica, en diálogo con las formulaciones clásicas del pensamiento periférico. Asimismo, el estudio del panafricanismo permite rastrear la circulación transatlántica de ideas y la formación de una conciencia global africana, evidenciando cómo ciertas nociones surgidas en la diáspora se rearticulan en el continente africano y adquieren nuevas proyecciones políticas e intelectuales.

La cuarta parte examina el pensamiento periférico en el centro y en las semiperiferias, poniendo énfasis en sus ambigüedades y contradicciones. Por un lado, el análisis del caso portugués muestra cómo las narrativas nacionales pueden construir imaginarios de grandeza que compensan una percepción persistente de “pequeñez”, reproduciendo tensiones históricas entre apertura y repliegue, entre modernización y tradición. Por otro lado, el estudio de Europa del Este revela cómo el discurso de la periferia puede ser apropiado por proyectos políticos conservadores y de extrema derecha, transformándose en un recurso para legitimar esencialismos culturales y políticas excluyentes. De este modo, esta sección advierte sobre los riesgos de una conceptualización acrítica de la periferia, mostrando que esta categoría puede ser rearticulada en sentidos que contradicen su potencial emancipador.

La quinta parte se adentra en el papel del pensamiento periférico en las ciencias sociales, con especial atención a la creatividad intelectual en contextos periféricos y a sus implicancias teóricas. En este marco, se propone superar los enfoques macroestructurales que dominan la geopolítica del conocimiento, incorporando un análisis más fino de los procesos micro que configuran la producción intelectual. A partir de estudios de caso en la sociología latinoamericana, se identifican distintas modalidades del “efecto periférico”, tales como el descentramiento de teorías centrales, su reconstrucción en contextos periféricos y la producción creativa en diálogos asimétricos. En diálogo con estas discusiones, el libro propone una reinterpretación del concepto de estructura internacional desde el pensamiento periférico, planteando que el dilema entre centralitarismo e identitarismo constituye una tensión ontológica y política que atraviesa las

Relaciones Internacionales. Desde esta perspectiva, la estructura deja de ser una entidad fija para convertirse en una totalidad contingente, siempre en disputa y abierta a resignificaciones, tanto en el centro como en las periferias.

Finalmente, la sexta parte del libro abre el debate hacia las nuevas periferias, incorporando una dimensión hasta ahora poco explorada: la relación entre las periferias humanas y las periferias de la naturaleza. En este contexto, se plantea que tanto los saberes humanos subalternos como las expresiones de la naturaleza han sido históricamente marginalizados por el nordatlanticismo y el antropocentrismo. Sin embargo, ambos comparten experiencias de explotación, subordinación y resistencia frente a la expansión europea. A partir de esta constatación, se propone identificar puntos de encuentro entre estas periferias, orientados a la defensa de la vida y a la construcción de nuevas formas de conocimiento que articulen humanidad y naturaleza.

En su conjunto, el libro no solo sistematiza debates existentes sobre el pensamiento periférico, sino que también propone nuevas agendas de investigación, ampliando sus alcances hacia dimensiones ontológicas, políticas, ecológicas y transnacionales. De este modo, el presente volumen posiciona a *Pensamiento periférico* como una contribución significativa a la pluralización de las ciencias sociales y las humanidades, desafiando las jerarquías epistémicas globales y abriendo espacios para la emergencia de nuevas formas de pensar desde —y sobre— la periferia.

Referencias

- Connell, R. (2021). *Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science*. Polity.
- Devés, E. (2010). *O pensamento africano sulsaariano: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático (um esquema)*. CLACSO.
- Devés, E. (2017). *Pensamiento Periférico Asia, África, América Latina, Eurasia y más. Una tesis interpretativa global*. Ariadna Ediciones.

- Devés, E. (2024). *Voices from the Peripheries. An Introduction to Peripheral Thinking: Asia, Africa, Latin America, Eurasia and more. A Global Thesis*. Ariadna Ediciones.
<https://doi.org/10.26448/ae9789566276418.117>
- Hegel, F. (2019). The Philosophy of Mind. In *The Collected Works of Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (Kindle Edition).
- Mignolo, W. (2012). *The idea of Latin America*. Blackwell Pub.
- Said, E. W. (2003). *Orientalism*. Vintage Books, a division of Random House.
- Zarakol, A. (2022). *Before the West*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781108975377>

PART I: THE PERIPHERY AND THE GLOBAL SOUTH

Intellectuals and the global South³

Raewyn Connell⁴

Introduction: thinking about intellectuals

There is a tradition of thought that gives intellectuals a key role in social change, whether as prophets of moral regeneration or as a revolutionary vanguard. The most influential twentieth-century theorist of intellectuals, Antonio Gramsci (1957), saw different types of intellectuals as a key both to the stabilization of bourgeois class power, and to the emerging socialist challenge. Others saw intellectuals as the key to a scientific politics that would mediate class conflict and achieve reform, and that concept helped create the welfare state. More recently, the large literature about the rise of a 'knowledge economy' or an 'information society' (Mattelart, 2003) imagines a group who are the bearers of knowledge and who will play a strategic role in change. Sometimes this group is pictured as a 'new class', an emerging elite in modernity (Gouldner, 1979).

These models of intellectuals as the bearers of social transformation have also been challenged, especially in Europe. A well-known argument by Bauman (1987) suggests a crisis in the role of cultural 'legislator' and counsels a more modest ambition as 'interpreter'.

³ Este artículo fue originalmente publicado in *Social Affairs: Journal of Social Sciences*, y fue facilitado por la autora para la edición de este libro. Ver Connell, Raewyn. 2018. Intellectuals and the global South. *Social Affairs: A Journal for the Social Sciences*, vol. 1 no. 9, 1-13.

⁴ Professor Raewyn Connell is an Australian feminist sociologist and professor emerita at the University of Sydney. Professor Connell is best known internationally for studies on masculinity. She was one of the founders of this research field and her book *Masculinities* (1995, 2005) is the best known in the field. Her book *Southern Theory* (2007) discusses intellectuals and social theories from the global periphery and explores paths towards knowledge democracy on a world scale.

These contending theories have one important thing in common: their arguments are focussed on the intellectuals of Western Europe and the United States. This is the global metropole, the centre of the old empires and the core region of the modern transnational economy. The metropole is the arena - usually unacknowledged - of the familiar debates in the social sciences about the new class, the intelligentsia and the sociology of knowledge. But there is another story.

In 1977 Syed Hussein Alatas, a Malay sociologist at the University of Singapore, published a pathbreaking, polemical book called *Intellectuals in Developing Societies*. In 1976 Paulin J. Hountondji, a young philosopher from Benin in west Africa, published an even more controversial book about knowledge, translated into English as *African Philosophy: Myth and Reality*. Just a few years earlier, the sociologist and theologian Ali Shariati had delivered lectures at the reform institute Hosseiniyeh Ershad, later published as 'What Is to Be Done?', criticising the major intellectual groups in Iranian society and proposing a radical agenda of higher education reform (Shariati, 1986).

These very different texts, written in years when the 'Cultural Revolution' was still convulsing China and the first neoliberal regime in the world was being established by a bloody military coup in Chile, laid out issues that thinkers in a number of postcolonial societies had begun to debate. Among them were intellectuals' role in economic development and social transformation, their relations with postcolonial political elites, global differences among intelligentsias, the geopolitics of science, and the relationship between indigenous and 'Western' knowledge systems.

In this paper I hope to bring these streams of thought together, and reflect on the social conditions for de-colonial or post-colonial knowledges, emerging from the global South, to play a larger role in the global economy of knowledge.

Knowledge work and knowledge workers

The basis of this argument is that teaching, research, creative writing and so forth are all forms of *labour*. They can be understood in the same way as we understand other forms of

labour - industrial, agricultural, managerial, etc. – in industrial sociology. Intellectual labour sustains an economy of knowledge, in which ideas and information circulate and knowledge is produced.

The people who do this labour are part of a workforce of intellectual labourers, sometimes called knowledge workers, or intellectually-trained workers. They are engaged in specific labour processes, in which knowledge and other cultural materials are developed and transformed. These labour processes can be mapped empirically, as we showed in an Australian survey some years ago (Connell & Crawford, 2007). There are debates about how they change: for instance, whether intellectual work is being automated, whether the workers are being deskilled, how they are controlled, etc.

This labour process is fundamentally collective. It is organized through institutions such as universities and research institutes, and informal collectivities such as networks and research teams. It is structured on a world scale, as I will show. It changes historically. Recently it has been changed by new technologies, especially digital technologies and the internet. Remote access to databases is changing the nature of scholarship, as we can recognise by noticing the way bibliographies are now compiled.

The intellectual workforce includes teachers and researchers, but it also includes a large number of ‘support’ workers – administrators, technicians, maintenance workers, clerical workers, etc. – who make the operations of universities and research centres possible.

Knowledge institutions are not static. They have been undergoing political-economic changes which have accelerated as market mechanisms and neoliberal ideology have gained control over universities and colleges worldwide. In recent decades higher education has expanded dramatically. Experts speak of ‘high participation’ higher education systems (Marginson, 2016), and there are now 200 million students in higher education globally. Governments have got this expansion on the cheap, through a process of privatisation, both direct and indirect. There has been a huge growth of private colleges and universities, especially for-profit institutions, and most public universities too now charge heavy fees. This commodification of higher education has led

directly to a huge growth of managerial power in universities and colleges.

This has changed the labour process for their workforce. A reliance on fee-paying students gradually shifts the curriculum towards vocational courses. Research increasingly depends on funding from business, and the potential to patent or otherwise market research discoveries. Managerial power has become embedded in computerized accounting systems that do personnel control and performance management. Corporate-style managements attempts to cheapen intellectual labour by wage cuts, casualization, and a large deterioration of staff/student ratios. In consequence there is a growth of distrust, and rising industrial conflict. The intellectual workforce in a number of countries has found it is capable of going on strike.

The global economy of knowledge and the research-based knowledge formation

In a process most clearly formulated in the later work of Hountondji (1997), the expansion of European empires generated a structural division of intellectual labor between periphery and metropole, a division that still operates. The colonized world was not only a source of material wealth for the metropole, but also a source of *data*. Information of very diverse kinds was collected, often with the aid of indigenous knowledge workers, for shipment to the metropole.

The imperial center aggregated data from different parts of the colonized world in libraries, scientific societies, universities, museums, botanic gardens, and research institutes—a process now automated in databanks. These institutions became the site of the *theoretical* moment in knowledge production. Here research methods were formalized and routinized. Specialized workforces were created for producing and circulating empirical knowledge. Specialized means of communication, notably academic journals, were created. In the metropole, research was further transformed into applied sciences such as engineering, agronomy, and medicine. In this applied form, knowledge was returned to the global periphery. Here it was used by colonial powers and, later, postcolonial states, in the mines, in agriculture, and in government.

In our time, this traffic continues. The global South is as vital a source of raw materials for the knowledge economy as it is for the material economy. It yields data for the new biology, for epidemiology, pharmaceuticals, astronomy, social science, linguistics, archaeology, and more. The South is, for instance, a key source of data for the giant quantitative models that are central to climate science, a relationship that can be seen in the famous reports of the Intergovernmental Panel on Climate Change.

In this economy of knowledge, intellectual workers in the global periphery are pushed towards a particular cultural and intellectual stance. Hountondji calls this stance ‘extraversion’: being oriented to authority external to your own society. It is reflected, in the simplest possible way, in citation patterns. Researchers in the global North usually cite other researchers in the global North, often *only* researchers in the global North; researchers in the global South mainly cite researchers, and especially theorists, in the global North. But extraversion is expressed in many other ways, too: in academic travel, in appointments to jobs, in research practices, in publication preferences, and so on.

In this economy of knowledge, a central place is taken by a specific way of organizing knowledge that I call *the research-based knowledge formation*. By a ‘knowledge formation’ I mean a socially organized body of information, concepts, methods, norms of truth, genres of communication, and applications; persisting through time, and capable of developing itself. A knowledge formation, in other words, is an episteme in its practical existence.

The research-based knowledge formation has a long history, but it took its modern form in the nineteenth century CE, when it was mapped by the French philosopher Auguste Comte, and institutionalized in a new type of university, which emphasised research.

Comte laid out a hierarchy of sciences based on their objects of knowledge and on the dependence of one science on another. In his scheme, the ‘positive’ sciences were five. Astronomy, physics, and chemistry all dealt with the inorganic world at different levels of complexity. In the organic world there were two levels: physiology (what we call biological science) and

social physics or sociology (what we call social science). Before this sequence came mathematics, on which all the rest depended. The result was six grand domains of knowledge, making a coherent, beautifully ordered curriculum.

This conception, though it has been steadily modified, was very powerful. By the end of the nineteenth century the idea of an ordered realm of research-based knowledge could be taken for granted in the global metropole, and this was the framework that universities needed. The research-based knowledge formation and the research university now developed together.

The research-based knowledge formation is public, in principle. Lectures and conferences are public events (especially with the audience on Twitter). Concepts and findings are always open to debate, and 'publication' is considered a vital step in research. There are no facts or doctrines known only to initiates. Advanced levels of knowledge may be difficult, but are not secret.

The public character of knowledge is often under pressure. Corporate interests are now entrenched in research publishing, and there is a struggle for open access. Religious and political authorities have often used their power to protect orthodox beliefs and the regime in power. The United States in the 1940s tried to keep secret its research for the atomic bomb, as all regimes that own atomic weapons still try to do. Other military applications of knowledge also are kept secret.

The research-based knowledge formation is constantly changing. It exists in its endless re-creation, in the process we call 'research'. It draws its authority, not from elders, traditions or foundational texts, but precisely from its capacity for invention and re-making. It is not by chance that media reporting of research constantly trumpets 'breakthroughs', nor that modern epistemology has been so fascinated by scientific revolutions. Knowledge workers themselves have an acute awareness of change. In the survey of knowledge workers in Australia mentioned above, we asked their reaction to the statement *In my field of work, knowledge and methods are changing rapidly*. Some 83% agreed and only 15% disagreed.

But if the knowledge formation is constantly in a state of change, what reliance can be placed in it? The answer has to do with the collective character of the labour process. It is not just one

researcher, one project or one finding that represents the state of knowledge. Rather it is a growing mass of findings produced by a whole workforce of researchers, and especially the way the findings are linked up, as fields of knowledge unfold and influence each other. The collective labour of research brings a social reality – the knowledge formation as a whole – into existence, through historical time.

Some studies of academic life portray different disciplinary cultures in fields like literature, mathematics, engineering and sociology – perhaps even exaggerating the differences. In turn, the disciplines have sub-divided themselves. The American Sociological Association currently has 52 specialized sections, from ‘Aging and the Life Course’ via ‘Ethnomethodology and Conversation Analysis’ and ‘Global and Transnational Sociology’ all the way to ‘Theory’.

Funding agencies such as the European Union have tried to counter this fragmentation by rewarding interdisciplinary projects. But that is a rather artificial response and may not last. Some fusions have appeared more organically, such as physical chemistry, molecular biology, and climate change science. What holds the knowledge formation together is the collective, historically unfolding process itself, the social logic of the labour that we call research. The element of anarchy and instability is not a weakness. It is inherent in a creative, democratic process of making, testing and circulating knowledge.

The collective character of knowledge production makes nonsense of the ‘ratings’ of individuals or single institutions. As I have suggested above, the Internet and databanks between them change the meaning of scholarship, of claims to intellectual expertise. There is a democratic potential in this change. The Internet, Wikipedia, Google, Wikileaks, and remote access to libraries and databases, do make knowledge more widely available. But the Internet, notoriously, does not discriminate between sense and nonsense. It is loaded with falsehoods and pornography. Its practices of debate are highly abusive. It carries a massive volume of commercial exploitation, and that load is growing as corporations try to take over the on-line world.

The Internet is now interwoven with neoliberal capitalism. Neoliberalism has deliberately broken down previous boundaries

between private profit-making and public institutions in many spheres, including the production of knowledge. Corporate agendas massively influence biomedical research, to the point of corruption. Climate scientists are persistently attacked and discredited by the agents of polluting industries, especially the oil and coal interests. This has been happening on so vast a scale that it has damaged the cause of environmental reform worldwide.

Multiple knowledge formations

Other knowledge formations existed before colonization, and other knowledge formations still exist. Many people have argued that there is an 'African' knowledge system - or perhaps, multiple systems - independent of the 'Western' knowledge system (Odora Hoppers, 2002). This is one example of a widespread argument that indigenous cultures have their own ways of knowing, which are simply different from Western ways. They are very much alive in the Americas, in Africa, in some parts of Asia, and in the Pacific (e.g. Smith, 2012).

In Australia, for instance, indigenous knowledge held by Aboriginal people generally involves a specific relationship to the land, so it is strongly based in specific places. The 'de-colonial' school of thought in Latin America takes the contrast to an extreme, seeing an absolute opposition, and abyss, between the perspectives of the colonizing culture and the colonized.

The model of an indigenous knowledge formation is frequently offered as a retort to the imperialism of Western culture and the inequalities of the global economy of knowledge. This move has had a political impact, for instance in justifying land rights claims by indigenous peoples. Its consequences have not always been so happy. The attempt in South Africa to combat the HIV epidemic by means of local healing practices rather than antiretroviral drugs failed (It would have been better to use both together).

There are other knowledge formations in the contemporary world, that provide alternatives to the mainstream. They include alternative universalisms, such as the intellectual traditions of Islam, revived in intense debates about Islamic sciences and new applications of Islamic social thought (e.g. S. F.

Alatas, 2014). They include, too, the knowledge formations I have called ‘Southern theory’, generated in the colonial encounter and from the experience of postcolonial societies (Connell, 2007a).

The mainstream economy of knowledge works on the assumption that there is one and only one episteme. There may be sharp conflicts within it, for instance between quantitative and qualitative method or structuralist and post-structuralist theory; but it is generally assumed they are contesting the same ground. There is a certain grandeur in this conception, but there are serious difficulties too. It is inconsistent with the sociology of knowledge. It is inconsistent with the experience of cross-cultural encounter. And because there is really only one body of social thought in a position to act globally as The One, in practice this epistemology provides an alibi for Eurocentrism.

Many people, therefore, have opted for a mosaic epistemology. In this conception, separate knowledge systems sit beside each other like tiles in a mosaic, each based on a specific culture or historical experience. Most indigenous knowledge projects seem to presume a local, at most a regional, validity (see the African examples in Odora Hoppers, 2002). Mosaic epistemology offers a clear alternative to northern hegemony and global inequality, replacing the priority of one knowledge system with respectful relations among many.

However, a mosaic approach also faces difficulties, pointed out by Bibi Bakare-Yusuf (2004). Cultures and societies are not fixed in one posture. Pre-colonial cultures were not silos, but interacted with each other over long periods of time, absorbed outside influences, and had internal diversity. These arguments are reinforced when we recognize the massive disruption caused by colonialism and postcolonial power. Much contemporary research, outside the metropole, is done in conditions where ‘relative chaos, gross economic disparities, displacement, uncertainty and surprise’ are the *norm*, not the exception (Bennett, 2008, p. 7).

If there is to be a third possibility, it must be some kind of solidarity-based epistemology. This looks for the connections between knowledge projects, as much as the differences between them: what Gurminder Bhambra (2014) calls ‘connected sociologies.’ It is early days yet, but I think this is the direction in which we must search.

Intelligentsias of the South

To make progress with the relationship between knowledge formations, we need to recall the argument made earlier in this paper. Producing knowledge is a form of labour, done by specific groups of workers in specific social contexts. Intellectual labour processes around the world were re-structured by colonialism, and are now being re-structured by neoliberal globalization. That re-structuring has marginalized the majority world, the global South, within a metropole-dominated economy of knowledge. But it has not stopped the creativity of cultures and intellectuals across the global South.

The process of colonization creates different situations for intellectual work and different groups of intellectuals. Colonialism, though based on force, required an intellectual workforce to operate what Valentine Mudimbe in *The Invention of Africa* (1988) calls the ‘colonizing structure’ – controlling space, integrating the economy, and changing the natives’ minds, tasks undertaken in all colonies across the world. This workforce was required to maintain solidarity among the settler population and adapting metropolitan culture to colonial conditions.

These jobs were done by missionaries, teachers, surveyors, agronomists, engineers, geologists, ethnographers, poets and journalists, often born in the colonies. To use the language of Spanish America, these are the *creole intelligentsia*, an interesting and varied group. Examples are Sor Juana, the great seventeenth-century poet of Mexico; Thomas Jefferson, revolutionary and slave-owner of Virginia; Rudyard Kipling, story-teller and ideologue of British India; and Alfred Deakin, journalist, historian and second Prime Minister of federated Australia.

Creole intellectuals apply the culture of the metropole in new lands, and often have an intense engagement with fine details of this culture. An example is the technical virtuosity of the Mexican poet Sor Juana. She was extremely skilful with the abstruse literary knowledge and complex forms of baroque verse in Spanish – as Octavio Paz (1988) describes in his biography of her. But these intellectuals’ relationship with the metropole is not a simple one. There is a pattern of dependence and a sense of inferiority. Yet it is possible for violence in the periphery, or

tension with the metropole, to push part of the creole intelligentsia, like Thomas Jefferson, into outright opposition to the imperial centre.

A second group are the intellectuals of colonized societies whose position and influence were radically undermined by colonization and later by neo-colonial modernization. I will call these groups *indigenous intelligentsias*. The Muslim *ulama* of Arabic and Persianate societies, the Brahmin intellectuals of India, and the mandarin class of neo-Confucian China, are the best known examples. The poets and technologists of sub-saharan Africa, the architects and scribes of central America, the elders of Aboriginal communities in pre-colonial Australia, are others.

Over long historical periods these intellectual workers had created the extraordinary wealth and diversity of cultures that European expansion encountered. These cultures became the subject-matter of the metropole's scholarship and cultural anthropology, the knowledge project criticized in Edward Said's famous book *Orientalism* (1978).

A search for 'tradition' or the 'wisdom of the ancestors' is an understandable reaction to colonialism's fierce denigration of the culture of the colonized. But as Hountondji shows in *African Philosophy*, such versions of indigenous knowledge reproduced the gaze of the colonizer on the colonized. They treated colonized cultures as traditional, fixed in the past, and marked by 'primitive unanimity', the assumption that all natives think the same way.

But the working of the colonialism irreversibly re-shaped the colonized society. With this, the conditions of intellectual work also changed. The patterns of knowledge and creativity had to change. Advantaged groups among the colonized moved into the institutions that delivered power and wealth – government, the military, business and sometimes the church. Epeli Hau'ofa in *We Are the Ocean* (2008) notes how in Pacific island societies, indigenous language and culture have become the preserve of the poor and marginalized. Meanwhile a new regional ruling class has formed around the post-colonial state and the aid agencies, banks, and other institutions of globalization.

Many intellectuals of colonized societies therefore turned to the task of re-forming their cultures, learning from the colonizers, and building new perspectives on the world. Mahatma

Gandhi, famously, said that he discovered the principles of nonviolence in Christianity, not in Indian tradition. If that is true, it was an astonishing and perceptive reading of the society that, at the time, ruled India, and South Africa, by violence. Gandhi's principled opposition to racism and imperial power provided inspiration to anti-colonial struggles around the world, and as Vinay Lal (2002) argues, still provides bases for an alternative universalism.

I call these groups the *intelligentsias of change*. Their strategies were bound to be contested. A notable example is the bitter controversies in which Sayyid Jamal ud-Din al-Afghani was involved, as a modernizer of Islamic thought in the second half of the 19th century CE. Al-Afghani (1968) developed a powerful Islamic critique of imperialism. He also urged Muslims to take up modern science, advising the *ulama* to study electricity, steam power, the phonograph and the camera. This was not universally welcomed!

A more tragic example was the fate of another notable writer, Kartini in Java. At the turn of the twentieth century CE, she too hoped to modernize a Muslim society, changing women's situation by means of education. Her project was blocked both by the colonial state and by local traditionalism, including family pressures that unintentionally led to her death in childbirth. But her work became famous after her death (Kartini, 2014).

The *intelligentsias of change* became vital to colonial liberation movements. With leadership and inspiration from intellectuals like Gandhi, Rizal, and Nkrumah, resistance movements shattered the French, Dutch, Spanish and British empires in Africa and Asia, as the creole leaders of the late eighteenth and early nineteenth century – Jefferson, Washington, Bolivar, San Martín - had shattered the English and Spanish empires in the Americas.

But after independence, intellectuals had to imagine and build a post-colonial social order. The creole intellectuals of settler colonies were strikingly unable to fashion inclusive societies with a respected place for indigenous peoples and cultures. The results, at their worst, were new imperialism and Apartheid. Indigenous societies in settler-colonial states such as Australia and Argentina

have never had even temporary relief from the pressure of the colonizing structure.

The modernizing intellectuals of indigenous-majority countries also had to imagine new social orders, including new educational and cultural projects. This proved difficult in the face of poverty, global capitalism and neo-colonial violence. Moeletsi Mbeki's *Architects of Poverty* (2009) is one of a number of studies that trace how the hopeful independence-era projects of social and cultural development in Africa ran into a morass of military coups, cold-war subversion by the United States, exploitation by transnational corporations and entrenched corruption of governing elites. Hussein Alatas' picture of post-colonial political elites in south-east Asia, in *Intellectuals in Developing Societies*, is no more flattering.

A special group among the intellectuals of change are the expatriate intellectuals, who have travelled to the global North and now live and work there. The growth of such a group is a necessary consequence of the global economy of knowledge, and is one of the ways this economy prepares its own transformation. Expatriate intellectuals often keep an active connection with their country of origin, and have a consciousness of the inequalities and exclusions, as well as the connections, in the global system. It is not surprising that some important critics of Northern dominance in the global knowledge system have emerged among expatriate intellectuals. They play a linking role that points to new possibilities in the way knowledge is organized on a world scale.

This sketch of intellectual groups in the postcolonial world is only an outline. The realities are complex, and intellectual workers take many different paths, as can be seen in close-focus studies (e.g. Connell, 2007b). For all of them, however, the global structures of knowledge matter, and shape the situations they face.

New possibilities for knowledge

Broadly it is the intelligentsias of change who have been producing, around the majority world, new knowledge and new ways of thinking. These provide the bases for reform of the global economy of knowledge. The amazing fertility of Southern thought is what we now have to understand, and build on. In the social

sciences, it is documented in texts like Farid Alatas' *Alternative Discourses in Asian Social Science* (2006), my book *Southern Theory*, Sujata Patel's *International Handbook of Diverse Sociological Traditions* (2010), and more.

Let me illustrate this briefly from two fields of knowledge. Gender Studies is thought of as a European and US creation. There is in fact a rich body of ideas about gender relations and social change from feminists in the colonized world, for more than a hundred years. Pioneers such as Aisha Taymour in Egypt, Kartini in Java, and He-Yin Zhen in China, were contemporary with the woman suffrage movement in the metropole.

In more recent times, superb work has been produced by thinkers such as Heleieth Saffioti in Brasil, whose powerful book *Women in Class Society*, written in the 1960s, was published *before* the main texts of the Women's Liberation movement in the global North. Equally remarkable is the work of Bina Agarwal in India, whose key text *A Field of One's Own* appeared in 1994. This book is an amazing synthesis of economics, sociology and development studies, opening up issues about gender and land rights, the environment, and the role of the state. It is one of the great classics of modern feminist thought.

In the light of what I have said about the global economy of knowledge, it will not surprise readers that these intellectuals of change are almost never discussed as important theorists in accounts of Gender Studies written in the global North.

My second example concerns neoliberalism, i.e. free-market fundamentalism, currently the world's dominant political-economic ideology. The usual story of neoliberalism gives a central place to Northern right-wing intellectuals such as Friedrich von Hayek and Milton Friedman, and sees the key issue as their attack on government regulation and the growth of the welfare state in the global North.

In fact, the first thoroughly neoliberal regime in the world was in the far South, the Pinochet dictatorship in Chile. Neoliberalism's rise in the world actually had a great deal to do with the re-shaping of global trade, and new development strategies in the South. It is thinkers from Africa, such as the Egyptian Marxist economist Samir Amin, and from Latin America, such as the 'structuralist' school of political economy, who have shown how

neoliberalism operates as a distinctive re-making of *global* capitalism. It produces a new pattern of dependency for most of the global South (Dados and Connell, 2018).

In his famous essay *The Modern Prince*, Antonio Gramsci argued that in modern politics the protagonist is not ‘the individual hero’ but has to be ‘the political party’, a collective organ of ideas and action. The principle applies to intellectual work. The intellectual as individual hero is to a great extent a myth, the reality – in all knowledge formations – is an extended, collective social process of knowledge production.

In developing countries, most social research is dependent on NGOs, a point strongly made by Thandika Mkandawire in his book *African Intellectuals* (2005). This means, generally, underfunded research on immediate practical problems. A decline of theoretical imagination is likely, in an environment that values short-term ‘solutions’ that do not challenge the wealthy and powerful.

The rise of neoliberalism has finally refuted the idea, current in the global North from the 1930s to the 1970s, that intellectuals were becoming a new dominant class. Clearly, contemporary global capitalism is not controlled by intellectuals! It is controlled by owners of great wealth, and managers ambitious for great wealth, who rub shoulders with neoliberal state managers, and authoritarian political leaders, at the pinnacles of global power.

Yet the bases for existence of intelligentsias continue to grow. The percentage of literate people in the world has never been higher. That has been UNESCO’s strategy for half a century, and developing countries and donors have invested massively in basic education. In particular, girls’ educational participation and women’s literacy have risen across the world, and women intellectuals have become more numerous and more famous.

We must also recognize that striking cultural movements have emerged, which challenge the Northern-dominated politics of knowledge. The Muslim revival is perhaps the most globally influential, from the time of al-Afghani to the present. It has both revived old traditions of Islamic scholarship and created new forms of modernity. Other examples are the ‘African Renaissance’ project, the ‘de-colonial’ critique in Latin America, the ‘Kaupapa Maori’ indigenous knowledge movement in Aotearoa New

Zealand, and the Aboriginal art and land rights movements in Australia.

There are also new kinds of countervailing networks, among social movement activists and intellectual workers outside the mainstream economy of knowledge. These can generate radical knowledge projects from the global South. A notable example comes from South Africa, described by the German sociologist Wiebke Keim (2009): the growth of radical industrial sociology. This intellectual movement was linked with anti-Apartheid social movements that provided key audiences beyond academia. Internationally, the World Social Forum brought some of these movements together. Others overlap with United Nations activities, e.g. in anti-violence work and HIV/AIDS work. There is another set of international networks embodying feminist knowledge projects.

Many who have written about intellectuals assume there must be a certain oppositional quality in intellectual work. They associate intellectuals with critique, whether of ruling classes or ruling ideas. The growth of the knowledge economy in one sense undermines critique, when organized knowledge is integrated into the power structure and profit-making of the capitalist order. But it also creates new possibilities and means of critique, such as the international networks just mentioned. And Gramsci's argument applies forcibly here. It is not the heroic individual intellectual who counts for most. Rather it is the network, the milieu, the 'invisible college', the intellectual movement, the connection with movements and counter-publics.

A striking example is provided by the UN Economic Commission for Latin America, known in Spanish and Portuguese by the famous acronym CEPAL. In the 1950s and 1960s, led by Raúl Prebisch with contributors like the development economist Celso Furtado and Fernando Cardoso (later president of Brasil), CEPAL became the base for a new development strategy, almost a new kind of social science. Its influence is still felt in Latin American debates, half a century later (Kay, 1989).

The collective character of intellectual labour defines a vital element in the modern work of critique. To be effective, critical intellectuals must put in effort to sustain the network or the collective, to foster the intellectual work of others. There is an

educational, nurturing and supportive role which is at odds with the ego-centrism implied in older models of the intellectual.

Recognizing the intellectual work of the global South, moving beyond the Northern-centred economy of knowledge, requires a relation between knowledge systems that is neither resentful subordination nor icy, distant co-existence. As Hountondji puts it, the new relationship involves critical validation of endogenous knowledge as well as critique of the dominant knowledge system.

I would put it another way. As I have argued in *Southern Theory*, and as Colin McFarlane (2006) also argues in a valuable paper called 'Crossing Borders', there has to be a mutual learning process. Gurminder Bhambra (2014) speaks of 'connected sociologies.' Chilla Bulbeck's *Re-Orienting Western Feminisms* (1998) thinking about the relationship between feminist thought in different parts of the world, speaks of 'braiding at the borders.'

Crucially, this means a collective learning that happens at the level of knowledge systems, not just individuals. A necessary condition is a relationship of recognition. Noel Pearson (1997), a prominent indigenous intellectual in Australia, has observed that 'Native Title' is not a concept in Aboriginal law, nor is it a concept in European law. It is, rather, a recognition concept, which arises in the space between the two systems and allows them to interact. Specifically, this concept allows settler society's law to recognize a certain kind of rights.

Lack of recognition has been normal in the ideologies of colonialism and in the sciences produced in the metropole. However, recognition of the multiple forms of knowledge is growing. Sometimes it takes toxic forms, as when transnational pharmaceutical companies trawl indigenous botanical knowledge looking for drugs they can patent. But there are also more positive forms, including cross-cultural discussions, and sometimes courses, in universities; the growing literature of post-colonial studies in the humanities and social sciences; and the complex knowledge projects of transnational social movements such as feminism.

These are still limited changes. Whether they will find counter-publics on a large scale is still to be seen. About forty years ago, the Iranian radical sociologist and theologian Ali Shariati, an important figure in opposition to the Shah's authoritarian regime,

developed not only an agenda for a new centre of Islamic science, but also a novel theory of intellectuals (Shariati, 1986). One of his most interesting ideas was the concept of *rushanfekr*. This meant a type of intellectual who remained connected with a popular audience, and who took responsibility for articulating possible futures for the society, but who (unlike 'vanguard' models of intellectuals) was not in search of political power. Shariati pictured the *rushanfekr* as an individual. But given the way most intellectual labour is socially organized today, it is possible that this function too has to be performed collectively.

Intellectuals are not a new ruling class, not the prophets of a new world, not the mainspring of a new economy, and not eternal and ineffectual critics. But perhaps intellectual workers as a group have a little of all those possibilities. Intellectuals are important in the contemporary world, but intellectuals and intellectual work have changed. The old stories are not adequate. New understandings and new possibilities are emerging, and those too are contradictory. If the world destroys itself by nuclear war or catastrophic climate change, intellectuals will have had a hand in it. It is up to us to see that the more humane and democratic possibilities prevail.

References

- Agarwal, Bina. 1994. *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Afghani, Sayyid Jamal ad-Din. 1968. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani'*, trans. Nikki R. Keddie and Hamid Algar. Berkeley: University of California Press.
- Alatas, Syed Farid. 2006. *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*. New Delhi, Sage.
- Alatas, Syed Farid. 2014. *Applying Ibn Khaldun: The recovery of a lost tradition in sociology*. London: Routledge.
- Alatas, Syed Hussein. 1977. *Intellectuals in Developing Societies*. London: Frank Cass.
- Bakare-Yusuf, Bibi. 2003. 'Yorubas don't do gender': A critical review of Oyeronke Oyewumi's *The Invention of Women*:

- Making an African Sense of Western Gender Discourses. African Identities*, vol. 1: 121-143.
- Bauman, Zygmunt. 1987. *Legislators and Interpreters: On modernity, post-modernity and intellectuals*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bennett, Jane. 2008. Editorial: Researching for life: Paradigms and power. *Feminist Africa* no. 11: 1-12.
- Bhambra, Gurminder K. 2014. *Connected Sociologies*. London: Bloomsbury Academic.
- Bulbeck, Chilla. 1998. *Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connell, Raewyn. 2007a. *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Sydney: Allen & Unwin.
- Connell, Raewyn. 2007b. "The heart of the problem: South African intellectual workers, globalization and social change." *Sociology* 41 no. 1: 11-28.
- Connell, Raewyn and June Crawford. 2007. "Mapping the intellectual labour process". *Journal of Sociology* 43 no. 2: 187-205.
- Dados, Nour and Raewyn Connell. 2018. Neoliberalism in world perspective: Southern origins and Southern dynamics. Pp. 28-39 in Damien Cahill, Melinda Cooper, Martijn Konings and David Primrose, ed. *The Sage Handbook of Neoliberalism*. London: Sage.
- Gouldner, Alvin. 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York: Continuum.
- Gramsci, Antonio. 1957. *The Modern Prince, and other writings*. New York: International Publishers.
- Harding, Sandra. 2008. *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Durham: Duke University Press.
- Hau'ofa, Epeli. 2008. *We Are the Ocean*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Hountondji, Paulin J. 1983 [1976]. *African Philosophy: Myth and Reality*. Trans. H. Evans and J. Rée. London, Hutchinson.
- Hountondji, Paulin J., ed. 1997 [1994]. *Endogenous Knowledge: Research Trails*. Dakar, CODESRIA.
- Kartini, Raden Ajeng. 2014. *The Complete Writings 1898-1904*. Clayton: Monash University Publishing.

- Kay, Cristóbal. 1989. *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*. London, Routledge.
- Keim, Wiebke. 2009. *Vermessene Disziplin: Zum konterhegemonialen Potential afrikanischer und lateinamerikanischer Soziologien*. Bielefeld: Transcript.
- Lal, Vinay. 2002. *Empire of Knowledge: Culture and Plurality in the Global Economy*. London, Pluto.
- McFarlane, Colin. 2006. "Crossing borders: development, learning and the North-South divide." *Third World Quarterly* 27 no. 8: 1413-1437.
- Marginson, Simon. (2016). The worldwide trend to high participation higher education: Dynamics of social stratification in inclusive systems. *Higher Education*, 72, 413–434.
- Mattelart, Armand. 2003. *The Information Society: An Introduction*. London: Sage.
- Mbeki, Moeletsi. 2009. *Architects of Poverty: Why African Capitalism needs Changing*. Johannesburg: Picador Africa.
- Mkandawire, Thandika, ed. 2005. *African Intellectuals: Rethinking Politics, Language, Gender and Development*. Dakar: CODESRIA; London, Zed Books.
- Mudimbe, Valentine Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Odora Hoppers, C. A. (Ed.). (2002). *Indigenous knowledge and the integration of knowledge systems: Towards a philosophy of articulation*. Claremont: New Africa Books.
- Patel, Sujata. 2010. *International Handbook of Diverse Sociological Traditions*. London, Sage.
- Paz, Octavio. 1988. *Sor Juana, or, The Traps of Faith*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Pearson, Noel. 1997. "The concept of native title at common law". In Galarrwuy Yunupingu, ed., *Our Land is Our Life*, pp. 150-61. St Lucia: University of Queensland Press.
- Saffioti, Heleieth I. B. 1978 [1969]. *Women in Class Society [A mulher na sociedade de classes]*. New York: Monthly Review Press.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Shariati, Ali. 1986. *What Is to be Done? The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, ed. Farhang Rajaei. Houston: Institute for Research and Islamic Studies.
- Smith, Linda Tuhiwai. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples* (2nd ed.). London: Zed Books.

After the Deluge: *Hikma*⁵ and the Use of Philosophy in the Post-Western World

Anthony F. Shaker⁶

Introduction

The last few years have seen a huge groundswell of interest in the multipolar world being born before our eyes, accompanied by withering reminders of the hollowness of the “Western” conception of history. A new, more realistic spirit of discourse appears to be taking hold in a wide array of academic, interinstitutional and interstate fora. True, it cannot yet be neatly disentangled from the brutal consistency with which the US, England and France—in short, the “Western” core or, as some still say, the “center”—are struggling, *contre nature*, to retore a lost moment of glory in their centuries-old effort to secede, let us be frank, from the rest of humanity in order to subjugate it.⁷ Nevertheless, this flowering is consistent with the long strokes of history, and already bearing fruit. Not only is a feckless North

⁵ In Arabic, “*hikma*” means wisdom, philosophy or both; “*ilm al-hikma*” refers to the discipline of philosophy.

⁶ Anthony F. Shaker is a philosopher, social theorist, and the author of *Reintroducing Philosophy: Thinking as the Gathering of Civilization* (Vernon, 2020) and *Modernity, Civilization and the Return to History* (Vernon Press, 2017). A specialist in Islamicate philosophy, he has lectured in Türkiye and Germany and has authored many books and papers in this field, including the full translation of Şadr al-Dīn Qunawī’s *I’jāz al-bayan* (“The Limits of Discursive Interpretation”, Equinox, 2024) and the critical Arabic text (Equinox, 2025), and three translated volumes from Ghazālī’s *Iḥyā’ al-‘ulūm*.

⁷ Homogenization and separateness (especially from the Islamic world) are as essential to contemporary Western society as they were to pre-Western “Europe’s” Middle Ages. Indeed, secession from all “past tradition” has been the express aim of generations of intellectuals, particularly in the Anglo-French world, but also of today’s economic developmentalists and policymakers.

Atlantic “center” ceding control to larger, more commanding institutions like the BRICS+, but the Shanghai Cooperation Council (SCO) may be poised even to take over some functions from the moribund United Nations. China’s Global Governance Initiative, presented at the SCO summit on 9 August 2025, gives good indication of this. Far from making a comeback, the “West” is promptly discovering that more proxy wars, sanctions and the return to mass murder—nay, the genocide of whole peoples, meticulously documented in the case of Palestine—are sharpening the horns of a dilemma it happens to sit on: either continue on the same track and forgo a seat at any future assembly of nations, or contribute to multipolarity in world affairs as a historical anomaly ebbs away. Whatever transpires, humanity is already resuming its long journey after the short hiatus of “Western” hegemony, lasting about a hundred and fifty years, all told, preceded by two centuries of usurpation and mercantile plunder.

I must confess that we—the learned, the scholars, the intellectuals—seem somewhat behind the times on much of that. Yet, something about Latin America’s unusual mix of postcolonial cultures keeps giving rise to insightful people like Prof. Eduardo Devés-Valdés. In an age beset by moral and intellectual bankruptcy and endless, uninspired talk, what can explain the interest with which his work has been received? Perhaps it has to do with how he reasons his way towards human dialogue *for the present*. This is no mean task. Exquisitely adapted to this end, his work even displays affinities with reasoning patterns found in the longstanding tradition of *‘ilm al-ḥikma*, my main area of expertise.

This paper will examine, in particular, how his idea of the eidetic meeting point—not to be confused with the reductionist and rather desiccated Husserlian sense often attached to “eidetic”⁸—can be related to “intermediacy”, which plays a primordial function in *‘ilm al-ḥikma*, insofar as his idea illuminates the contours of any future learned dialogue shorn of the primitively imitative impulse to draw on “Western”-inspired concepts and worldviews. Other scholars may, from their end, explore how the learning traditions they study can be brought to

⁸ Originally coined by German psychologist Erich Rudolf Jaensch (d. 1940), the term “eidetic” is used in other fields besides phenomenology.

bear on the contemporary issues that Devés-Valdés seeks realistically to reformulate for learned discussion. It goes without saying that for this effort to succeed, those traditions must first be understood as they are or in relation to each other, not as they are interpreted in the “West” or in relation to “Western” thought.⁹

Since most of his reformulations are couched in the language of dependency theory, before presenting certain key aspects of reasoning in *‘ilm al-ḥikma* for comparison, I shall extend his critique of this theory to the concepts of center, periphery and South by disposing of the most glaring historical anachronisms that underpin them—all in keeping with the most authoritative historians. Our world is still too widely viewed through the same “Western” mythology that has ailed dependency theory, over which now hangs a most uncomfortable question: What if there was no center any more, or if the old center that once prevailed no longer dominated? The demise of the old order did not begin yesterday. The North Atlantic Alliance had held together so tightly, in the stifling atmosphere of the Cold War, that French social historian Emmanuel Todd—one of a growing number of “Western” scholars and intellectuals for whom the marginalization of the “West” has become indisputable—could not but notice how, to the Atlanticists, the dismantlement of the USSR had paradoxically signified peril (Todd [2024]; cf. Hobsbawm [1996]).

Philosophy and the Knowing-Existing

Before moving on, let me quickly note some structural aspects of *‘ilm al-ḥikma*, as a discipline, in order to clarify its underlying pattern of reasoning.

Technically, the subject-matter (*maḥḍū*) of *al-Falsafa al-Ūlā* (First Philosophy) is beingness, or “*manjūdiyyā*”—namely, the beingness of everything considered under the heading of “that which exists”, *manjūd*. God too is called “*manjūd*”—not as merely a powerful or even the most powerful being next to other beings,

⁹ Two recent titles on Chinese higher culture and the Islamo-Confucius synthesis are noteworthy: Xiang [2023]; Sha and Xiang [2023].

but as the only *and* ultimate Being.¹⁰ Fundamentally, there can be only one existence (*wujūd*). But what then of creation and the beings observable around us?

This focus on the question of beingness, in fact, opened up the new vistas now familiar to the contemporary world by elaborating the basic intermediate zone which, central to the knowing and the existing, is shared by God and His creation. It is perhaps within some such zone that human beings can stake out a field of vision akin to what Devés-Valdés calls an *eidetic* meeting point.

The simulative world (*'alam mithālī*) and the *amthāl* *aflātūniyya* (simulative Platonic “Ideas”) collectively epitomize the intermediacy (*tawassuṭ*) that lies at the heart of the continuum of knowing and existing. From the human perspective, for instance, the contents of this world that simulate them are logically assumed to stand on their own when they are experienced, before they can be known qua this or that existent manifesting itself in relation to other things. Beyond intermediacy, there is only primal material (*hayūla*) to refer to, indistinctly, or the ocean of indiscernible things, which are traversed solely through the essential divine oneness (*tanhīd*) without which no being can exist, let alone be witnessed in its integrity as a single thing. The dynamics of the God-creation relation, the most comprehensive node of which is the Perfect Man¹¹ (*al-insān al-kāmil*), come to light from their hidden beginning in the continuum of knowing and existing.

That said, the intermediacy that structures this continuum functions a little differently, when the reasoning is philosophic, from Devés-Valdés’s practically oriented program. The questions that philosophers pose are, after all, more encompassing than those of a social scientist, whose primary goal is to explain a phenomenon based on observable or otherwise quantifiable particulars. But the two sets of questions are not completely severed from each other. Although neither particulars nor empirical objects are the main concern of philosophy, the

¹⁰ Discussing “God” and His relation to the world has been typical of philosophy since antiquity.

¹¹ “Man” translates “*insān*”, which means human being, not male or female.

specialized disciplines dealing with particulars were normally regarded as tributaries to philosophy.

Philosophical analysis revolved, in the first, around the concomitants (*lawāzīm*) of beingness and their innumerable levels. But this was only a formal demarcation. Enshrined by Ibn Sīnā, it has never prevented him or anyone else from posing, beyond the strict logical form, consequential questions about human beings, God, nature and so forth. Despite its formal character, it also spared them the pretense of bringing thought to a premature end with the finality of a mathematical proof or—what Latin Scholasticism took literally as—a proof for “the existence of God”. This meant the continuation of dialogue till the Day of Judgment, so to speak, whatever this or that person may claim to have accomplished.

It remains that dialogue requires a venue on the order of a “meeting point”, physical or other, if two or more interlocuters are to engage each other *in practice*. Devés-Valdés prefers to speak of the *eidetic* meeting point. That is to say, a meeting of minds that he, furthermore, intends for the learned of the “South”. Despite my strong misgivings about geographical designations for such a purpose, I am willing to put them aside here as long as “South” is understood *empirically* to mean—relative to a center—a *majoritarian* “periphery”, which nonetheless hardly coincides with the *southern* hemisphere. One cannot forgo empirical realism even when seeking guidance from philosophy concerning current things. That philosophy proper is not *directly* concerned with *empirical* precision nevertheless should not imply, either, that it is inherently unrealistic. Philosophic reasoning is at its zenith when it is able to adjust itself to new insights, avenues, voices, dissonances, consonances, etc. This is the story of *‘ilm al-ḥikma*. Adjustment can sometimes mean that certain kinds of relations must be refitted or reversed, the closer or farther one gets to a third, determining factor. A good example of reversal is the one commonly associated, in *‘ilm al-ḥikma*, with the lord-servant relation, which was very familiar to Hegel. This relation is liberating when the lord is God (manifesting Himself ultimately from His hiddenness, which is the third and

ultimate source), and oppressive when the lord is another person or a material thing.¹²

To be clear, realism in its broadest terms applies to any object-awareness, whether or not it has to do with perceptual things. In hindsight, however, it did not usually lead philosophers to the lopsided objectivism espoused by positivists like Graham Harman. The appearance of the *object* in one's awareness is only one of two abstracted sides in a single emanation of the knowing-existing. Knowledge, for example, cannot be totally self-enclosed in Man and thus forever condemned to be subjective, divorced from the very notion that anything could exist outside the mind. Unlike the automatism of algorithmic logic, human intelligence has definite agency and remains active as long as it can operate, on the one hand, past observable appearances, which are amenable to inductive inference, the weakest form of logical argument; and on the other, beyond the generality of things-as-such, which—like Devés-Valdés's "in-itself"—refers to things before they are manifested in their relations to other things. Whether one reasons about beingness or the particulars in this life, the reasoning will be "realistic" so long as one refrains from letting the *reality* (*ḥaqīqa*) of the thing dissolve completely into the shadows of the thing's perceived appearances (what is seen, touched, etc., or speculated about). In the Islamicate learning tradition, the concept of a thing's "reality" (*ḥaqīqa*) is perhaps the closest to the "eidetic". Fixed and lacking the properties of its instantiations that are considered by the mind, a reality is the root of a thing and lies intermediately in the simulative world (*al-ʿālam al-mithālī*).¹³

There will always be someone to dispute the reality of something or the very notion of objective reality, recognizing only subjective interpretations, half-truths, or no truth at all. Litigious arguments of this sort are self-defeating, above all, because they refuse to recognize that an object of knowledge must enter into the knower's range of sight before it can appear as having a life of its own, and vice versa—barring the extreme case of hallucinations, which nonetheless have their own causes. By the same token, God's

¹² There are numerous other examples of reversal in the relationship with what is transcendent (cf. Qūnawī [1371 AS/1413 AH], 231).

¹³ Corbin calls it the imaginal world.

hidden knowledge of Himself and of everything, though unconditionals not contingents or probabilities, take the form of substantive (not just formal) knowledge *for the sake of Man* in the world. Man's relationship with God and his own knowledge are then progressively reversed (with adjustments and adaptations) and ultimately emptied along Man's return to his Maker.

Reactions to “Western” Encroachment

These nuances of philosophy should be kept in mind as we discuss Professor Devés-Valdés's proposals for overcoming the center-periphery relationship, because some of his arguments already contain elements of philosophical reasoning. Let me start this section with an analogy that I think captures the essence of what he adduces concerning the reactions to the “Western” encroachment on the “South”. It is common knowledge in medicine that the extent of a trauma depends, in good part, on the body's own reaction to an injury or illness. By the same token, the trauma of foreign domination can trigger effects which make way for reactions that are either salutary or detrimental to society. Devés-Valdés parses such reactions into “two alternative formulations”: the formulation of those for whom the best solution for their society is “to take as much as possible from the knowledge of the center”, and the formulation of those intents on deepening their own identity in the face of new challenges (Devés-Valdés [2017], 12). But since the “center” remains their frame of reference, the choice really revolves around whether one ought simply to be like the center or to be oneself but in contradistinction from the center. These alternatives, he explains, do not exhaust all thought in the “South”.

Since he speaks of thought in the “peripheral” and the “South” interchangeably, I should clarify what exactly he means by these two terms in relation to the “center”. “Poor countries”, “small countries”, “marginal countries”? There are two reasons why none of these descriptions fits. First, he says that what is “peripheral thinking as such” is only the *permanent reference* to a center—i.e., it does not depend on something actual, but on an abstracted relation. And second, the periphery and the South happen to be not only “majoritarian”, but significantly more than

the ninety percent he mentions, if we refrain from imposing an artificial geographical designation like “Europe”. “West” largely refers to certain parts of western Europe, not the whole subcontinent.

Therefore, the center—the so-called “West”, a concept of recent vintage—occupies only a tiny demographic, geographical portion of the world population, what he aptly calls “the North Atlantic centre”, presumably minus both the former colonies and the vassal states inside the European Union. The European subcontinent—basically a *peninsula* of the Asian land mass—is one of the most linguistically, religiously, ethnically and genetically diverse regions in the world, thanks to more than fifteen thousand years of westward migration, which has not yet ended. Despite this diversity, it has become somehow taboo to question the very idea of “Europeanness”. But we must insist: how similar is the dominant western, Anglo-French sphere to the eastern, southern, northern and central portions of “Europe”, or even to certain parts of western Europe itself, like the Iberian Peninsula? The regions outside of western Europe alone have, for millennia, been part of a much broader Mediterranean and central Asian ecumene. In the end, “Europe” seems hardly more than a name derived from ancient Greek, where it was probably a distortion of the Phoenician “*ereb*” (what is beyond) (cf. Toynbee [“Notes ‘Asia’ and ‘Europe’: Facts and Fantasies”], 1956-64, 2.238). Before the “Western” deluge, the lines of exchange and commerce had already connected parts of “Europe” to the rest of the world, unlike its westernmost regions, the Americas and a few other far-flung places. The cultural history of the world has simply been too interconnected to abide the mutually exclusionary “either/or” terms in which Western theses about history have been spun.

Before broaching the mythology that invented “Europe”, let me restate the two types of “formulated reactions” mentioned by Devés-Valdés in order to underscore the “positive” element in the second reaction. One type is *negatively reactive* in relation to the center, while the positive half of the second type is not a mere correlative to that negativity or to its own negative half. What Devés-Valdés says about the *positive reaction*—not to be confused with, say, the speculative positivism of the philosophers of science—points, as he makes clear, to what I would describe as the

deeper, long-term trajectory of human history. What I myself mean by positive is generally and philosophically whatever, say, an observer might discern of a thing as a whole and as it is *in itself*—say, a cultural sphere as a whole and separately from its material dynamics. Standing alone, such a representation of the object will appear relatively fixed. In practice, though, how one approaches “cultural identity” can be as dynamic as one wants it to be. I presume that Devés-Valdés uses the companion term “for itself” precisely for this task, since it implies what is acted upon for some purpose.

The “in itself” and “for itself” are central to *‘ilm al-ḥikma* and correspond to the two most basic categories when one thinks about anything: unconditionality (*itlāq*) and delimitedness (*taqayyud*) or contingency (*imkān*). Unconditionality signals that the thing is being considered as it stands on its own; “*taqayyud*” that it is considered according to its delimitation by relation to another (or to itself but at a lower level of its ipseity, *ḥuṣṣiyya*). Beyond the formality of quiddities and definitions, knowledge is said to be inhibited by one’s inability to grasp the realities of things *as they are in themselves* (unrelated to anything) alone by dint of one’s senses or *coognitive* faculties—i.e., through the ten logical categories (quantity, quality, etc.) (Ibn Sinā [2013], 34-5, 71ff; Qūnawī [1995], 51-3, among other works of his). Human beings can grasp plenty of things directly and unmediated by logic or other devices—e.g., perception (*idrāk*) and conceptualization (*taṣawwur*), which differ from inference (*taṣdīq*). Paradoxically, the process of defining a concept, articulating what it implies, and explaining what one directly perceives also tends to distance the knower from a plenary knowledge of the thing-in-itself. The items of an explanation and the object cannot be identical in every respect. Theorization and conceptual analysis yield a degraded form of the thing-in-itself because the thing-in-itself must be made to appear under a new, mental aspect that is not the aspect under which one conceives, intuitively or perceives through the fickle senses. Yet, knower and known must still be reconciled somehow, if the mental operation pertaining to the selfsame object is to be both true and internally coherent. This requirement equally holds for mathematical proofs, but it is applied very differently and for other objectives in philosophy.

Unsurprisingly, Devés-Valdés takes issue with “in-itself” and “for-itself”, moored as they have been to the robotic Hegelian logic that expounded them in our time. Although a dialectical relation must be assumed between a center and its circumference (periphery) in any dialogue, he is referring specifically to the dialectic between in-itself and for-itself that has to “lead to overcoming [*aufgehoben*] our own peripheral dilemma” (Devés-Valdés [2017], 97). Such overcoming would signal a “negation of the negation”—namely, peripheral thinking’s “denial” of the negative role of the center. But while it ought to make the transformation of peripheral thought dialectical and “nonperipheral” and thinking “more sensible”, he writes, it can also take us out of the “eidetic studies” he envisages and into a self-serving “eidology-fiction”, too insular and subjective to be productive. Insularity as a reaction to foreign domination, far from a salvation, runs contrary to the eidetic character of the meeting point (*ibid.*, 98).

His caution becomes more compelling, the more concrete the terms grow. Not only do the periphery and semi-peripheral regions make up “ninety-percent” of humanity (*ibid.*, 7), they also boast the oldest cultures and civilizations. This crucial fact alerts him—unlike the many exponents of dependency theory—to the practical significance of the “immense eidetic heritage” represented by human culture and civilization. “Heritage” has nothing to do with the zombie concept of “tradition” advanced by some development economists, for whom “traditional cultural and value systems” are tolerable insofar they form part of a “larger picture” of “socioeconomic development” (cf. Inglehart and Baker [2000], 65, 19-51; see Shaker [2017], 279-84). His understanding of “heritage” is significant because his purpose is to widen the discourse, not to repeat threadbare, unidimensional manners of thinking. It also bears comparison with “*wirāṭha*” (inheritance), which is central to the whole edifice of learning in the Islamic world. Without trying to do full justice to the concept of “*wirāṭha*”, let me quickly note that it consists of all that is passed on continuously as a divine light, its root (Qūnawī [1423 AH]). If this smacks of Hegelianism, it is not. The divine light is manifested through intermediaries that do not solely consist of Man’s outward expressions (culture, history, religion and other

artifacts of his consciousness), but above all their *real*, transcendent roots. Each manifestation is permeated with a “spirit” (*ruh*), but this does not objectify spirit as an “incarnation” or as the movement of history studied by historiographers in the manner of the *Geist* (Absolute Spirit). Something more fundamental is taking place.

Whatever Devés-Valdés’s idea of heritage is, shunning the human heritage aside or forgetting it, he insists, would be “doubly bad” for the intellectuals of the periphery, because studying one’s own periphery and those of others is “tremendously more necessary than studying the centre [...]” when one is “discovering, researching, reworking, looking for points of contact” (Devés-Valdés [2017], 8). In this respect, indifference to the “West” signals, as far as we are concerned, that one is neither fixated negatively nor admiringly on it. Dialogue serves primarily to enable “the peripheral intelligentsia” to meet, recognize each other “as such” and to engage in healthy self-criticism (*ibid.*, 18). To this extent, its purpose is preparatory and educational, among those who live in “symbiosis with their societies”, for the new disciplinary field he calls “eidetic studies” (*ibid.*, 13). He likes the term “meeting point”, in fact, precisely because it “allows us to understand a disciplinary area as an encounter among the lines of work or approaches that intersect at some points” (*ibid.* [2017], 14). These points amount to a disciplinary field that groups together the new expressions *and* “the community of those of us dedicated to these issues”. He proposes this encounter not as a palliative to a relation of conflict, then, but to contribute to “the constitution of another intelligentsia” (*ibid.*, 7-8).

To be productive, eidetic studies must, further, promote the “maturation” of language so as to develop “a proposal that fertilizes the endeavor instead of inhibiting it”, thereby raising the level of discussion above opinion (*ibid.*, 14). Language is crucial. The “West” could never have prevailed over others, at the very last seconds of human history, without uniformizing jargons and standardizing measurement, commercial conventions, social science, and so on (including the renaming of heavenly bodies formerly needed for navigation), as a means to advance its exclusivist interests. The goal remains, to this day, to maximize

dependence by destroying rival systems and standardizing all aspects of life on a planetary scale.

Besides “language”, he acknowledges the affinity of eidetic studies for historiography and, therefore, to intellectual history, where the sociology of knowledge plays a significant role. In short, “a sophisticated, multidimensional approach” is needed for developing eidetic studies in “partnership” with all manner of disciplines dedicated to exploring any given problem (*ibid.*, 12).

A hearty embrace of the “sciences” in their present state normally ought to raise eyebrows. But I am willing to listen here too, if his pronouncements rest on something better than Marx’s on speculative philosophy and sciences, an obvious form of alienation which to Marx paled before what he envisioned as *the* authentic human science of concrete synthesis integrated with the real life (Marx [1973], 152). Devés-Valdés is motivated by the pressing need to *educate*, and to this extent his pronouncements cohere at least with the *civilizing* mission assumed by philosophy in the Islamicate tradition. Viewed through a historical lens, indeed, thinking itself begins to look like the gathering of civilization, as I have argued elsewhere.

Language and Philosophical Realism

It is shocking how the jargonists of “decoloniality”, for all their moralizing outpourings about “epistemology”, still have difficulty fathoming what language could possibly signify from a historical, let alone civilizational, perspective. They stick to fanciful models of “Western” inspiration even more than do the classical dependency theorists before them. Devés-Valdés explains that the notion of “underdevelopment” that classical theorists like Samir Amin and André Gunder Frank link strictly to “an economic system” is attributable to a recognizable “international political system” (Devés-Valdés [2012], 536). This may not have directly to do with the gathering of civilization I have in mind, but his framing of the new role he accords to eidetic studies within society has certain implications that are certainly not inconsistent with the “special science” of society elaborated by Ibn Khaldūn with the intention of helping steer society.

His review of dependency theorists puts the mechanical character of their reasoning in stark relief. He notes that F.H. Cardoso's "double intention" of conducting a structural analysis of capitalism *and* its relation to the history that produces the broader systems allows the historical process of constituting a periphery to explain the dynamics occurring at the internal level by taking into account the external conditioning, structurally inscribed factors that reappear in the articulation of classes and the type of organization prevailing within (*ibid.*, 536). How one set of conditioning factors reappears in another, conceptually distinct social context, however, is very difficult to explain without assistance from philosophy, as indeed Marx knew well. Devés-Valdés's pronouncements give one pause precisely because they are informed by philosophical insights, which beckon away from the stifling, ramshackle edifice of suppositions erected in our time. Unlike Marx, they also—to repeat—restore the centrality of our millennial learning traditions, which unfortunately he calls "systems", however.

Philosophic reasoning in *'ilm al-hikma*, with its unusual longevity of fourteen centuries, has no trouble with the "dialectic" between one *subordinate* (*tābi*)—not just correlative—factor relative to a superordinate one (*matbū*), together which presage a third factor, which formally is the determining cause (or in logic, the *differentia*) that brings the original object of inquiry under the new and fuller light of confirmed knowledge. Once accounted for, object A recurs as A', the same object but under a new light. In its genesis, the object-as-such (standing by itself) thus becomes the secondary object as revealed by its relations. The object's origin and genesis in the knowing-existing are primordial because they point to the object's imperative qua distinct object poised to manifest itself and thus to become open to investigation.

Devés-Valdés may not analyze socioeconomic dependency exactly in these technical terms, but his valorization of history enables him to demarcate the origin and genesis of one historical object, Latin America. In the wake of the Conquest, he writes, people were placed "in a position of increasing subordination and colonial and neocolonial economic dependence with respect to the world system" (*ibid.*, 536). Latin America introduces a healthy dose of historical realism to eidetic studies,

the purpose of which is not just explanatory but educational. Realism demands constant adjustment here and wherever one attends to concrete, verifiable details at any given level of knowing-existing. This is a far cry from a hypothetical “objectivism” where the knower pretends to vanish from view in favor of the object.

Mythmaking Intellectualism

Before wading into the philosophic reasoning of *‘ilm al-ḥikma*, let us probe into the persistent myths about the “center”. After all, Devés-Valdés insists that “peripheral thought” has to size up the “center” if it is realistically to approach the “South-South” dialogue (positive) and manage the interaction with the external “West” (negative). Although the world is no longer enthralled by “Western” propaganda and its rationalization of chaos, the dominant theses of this propaganda must be properly scrutinized. I have recapitulated some of them:

1) *That the “West” is the main axis around which turns world history, which it is duty-bound to consummate.* Toynbee dismissed the sweeping anachronism evident here as a wayward “consequence of world dominion” that merely accentuated the “Western” sense of chosenness and entitlement (Toynbee [1956-64], 1.157). Debunking the arbitrary periodization of history into ancient, medieval and modern periods, which are viewed as a single Western civilization stretching back to Antiquity, he concluded,

This thesis that the present unification of the World on a Western basis is the consummation of a single continuous process which accounts for the whole of human history requires a violent distortion of historical facts and a drastic limitation of the historian’s field of vision. (*Ibid.*, 1.150ff)

He and lesser historians, including the tendentious W.H. McNeill (e.g., McNeill [1965], 791ff), know full well that western Europe did not come into its own before the mid-nineteenth century. Since then, it has exercised various degrees of hegemony for about a century-and-a-half, all told, most pronouncedly

between the early 1990s and early 2000s—the so-called “unipolar moment” after the USSR collapsed.

The anachronism of the first thesis depends on contrived linkages with the far edges of the subcontinent, especially ancient “Greece”. The southern and even the northern edges had reached certain levels of societal, political and cultural cohesion in ancient times, but *never* as part of a “European” collective entity, let alone identity. Before and during the flowering of “Viking” culture, for example, the layers of Scandinavian cultures and technologies discovered have been attributed to commercial and cultural exchanges with the Persian world, Asia Minor and central Asia, from whence the Scandinavians themselves first hailed. The Scandinavians also developed ties with Venice and other old trading nation-states on the Italian Peninsula, which was tightly integrated into the broader Mediterranean world. On the other hand, the Scandinavians’ engagements westward were precarious, until their violent invasions triggered the first great transformation of western Europe after the Roman occupation. Thereafter, western Europe coalesced into an amorphous, linguistically defined region called Occitania, an underpopulated hinterland lacking any cities, let alone independent learning centers besides those adapted to heavy borrowing from the Muslims of Andalus, Sicily, southeastern Europe and Crusader-occupied Palestine. In sum, before the modern age the subcontinent of Europe was devoid of collective identity beyond the tribal nomenclature of chieftains and local “kings” vested in furs and surrounded by animal skulls. Associating it with any foothold of civilization on the far edges, or even the subcontinent’s most northerly reaches, flatly contradicts the history we know.

These clarifications have repercussions for Devés-Valdés’s geographical demarcation of a “South”, as well. How is it possible to consign nearly the entire world population to such a small geographical designation? It would be as absurd as insisting that subcontinental “Europe” was a single unit or even a “civilization”. Not only does Europe boast no singularity of culture, religion, history or origin, it is not even “Christian country” in the proper sense, since Islam had been present long before vast regions of it were converted to “Christianity”. It would be equally egregious to treat a race colony like “Israel”—sitting on the land of Palestine

thanks to a pseudo-biblical hoax and grievances accumulated in Europe—as part of the “South” purely on geographical grounds.

Such diversity does not mean, however, that the European subcontinent has not experienced systematic efforts at homogenization since the Middle Ages. Well-known to the theologian and social historian of the Roman Church, Ernst Troeltschke (cf. Troeltsch [1976]), these efforts did not go as far as the modern age, though even now the Christianized segments of the aggregate population have retained some of their diversity. There may be less diversity today than in the past, but Western and Eastern Christian affiliations alone are widely acknowledged to be mutually exclusive, even contradictory. Moreover, the non-Christian populations—leaving aside all immigrants—are overwhelmingly Muslim, have their own full-fledged states (Albania, Bosnia, Azerbaijan and some other republics in the Caucasus region), or live as sizable minorities in eastern Europe. Not only does Islam predate Christianity in large areas of eastern Europe and the Iberian Peninsula under Islamic governance, it may even be described as the only continuous European tradition, since there is no single “Christian” religion on the subcontinent, let alone one that has remained intact, and some old religious orders used to be quite close to Islam and Muslims (e.g., the followers of Arius).

All the same, the cycles of internal homogenization that western Europe originally underwent at the hands of the Inquisition and feudal warlords must have severely curbed its capacity to adapt to anything different or outside its boundaries. And without an Islamic heritage of learning and technology, it might never have found the means to escape its chronic geographical isolation. Adaptation is essential to human survival and welfare. Greece and Crete, lacking natural and other resources, enjoyed the prosperity they did, say, in the fifteenth century BCE, due chiefly to their maritime trade. We still lack a complete picture, but trade between far-flung societies was what raised cultures to the level of civilization in the Bronze Age (Hammond [1984], 45) and thereafter.

What, then, impels a person with a modicum of historical knowledge to insist that “Europe” is (or must be) uniformly “Christian”, “Western” and thus superior? Or, to divide the world into “European” and “non-European”, “White” and “non-White”,

among other absurdities? These questions demand serious reflection, and they are related to the second thesis below.

2) *That the “West” is uniquely missioned to act as steward for humankind by virtue of its entitlement, its “success” and the “universal” status of its institutions.* The reader will have no trouble disposing of a claim as vain as this, one which Atlanticists like Francis Fukuyama repeat endlessly. Many historians, political scientists and economists have come to the quiet realization that, far from any success, a “Western” decline has been underway for some time. In fact, the “Western” proneness to cyclical breakdown in its polity and society is traceable to the upheavals of the nineteenth century, a trajectory interrupted only by the short-lived ascendancy of a former colony imperiously named the United States of *America* (Hobsbawm [1996], 14ff).

Furthermore, the rote assertion that the “West” somehow has dominated the world for five hundred years, despite its radical instability, simply cannot stand. Some of those who utter this clumsy assertion might be excused for their ignorance, but not the historians. The only way to maintain it is by claiming that Western hegemony arrived *instantly*, lock-stock-and-barrel, upon the landing of Columbus in the Americas. But how could a handful of late-medieval, royal sovereigns lording over a small, semi-barbarian part of the world, but developing an appetite for foreign conquest, subdue from their cradle a sprawling civilized world—with its vast, interconnected economy—in one fell swoop? This is not a serious argument. Nor should one pretend that Venice, Genoa and other iconic components of the Mediterranean economy were more “Western” than they were integrated economically, culturally and intellectually into the largely Islamic world of the Mediterranean basin. The “Western” label is too recent and local to be pinned so indiscriminately. Such anachronisms may indeed aggrandize the “West” beyond the proper dimensions of its constituency, but they fail to pass muster for historians with Arnold Toynbee’s breadth of understanding.

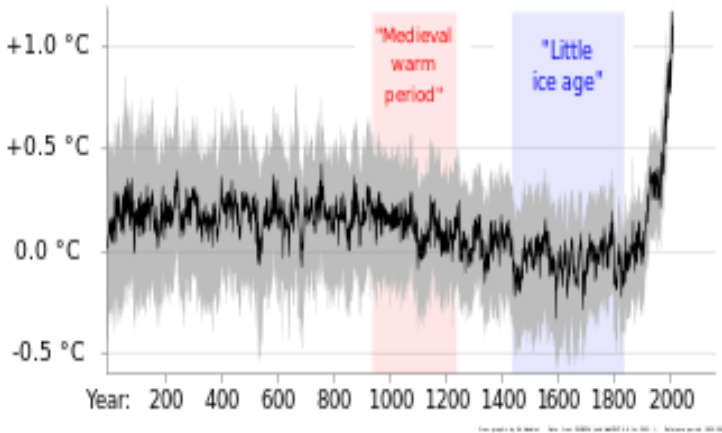
The truth is that western Europe subjugated an unsuspecting humanity, after three violent centuries of empire-building, in order to seal its loudly trumpeted secession from the rest of humanity. Upon taking over from the Merovingian dynasty, it was the Carolingians who gave impetus to this march to nowhere.

Many centuries before the English and French languages were even born, western Europe's geographical isolation had turned into what Henri Pirenne likened to a bottleneck (Pirenne [1937], 187). The Carolingians' Occitan offspring, far from adapting to the burgeoning civilizations around them, sought to circumvent their bottleneck and slay the dragon of Islam by pilfering its knowledge and technology. They successfully integrated advanced agricultural techniques and technological advances from Andalus, accumulating enough capital to contemplate foreign conquest for the first time. To this day, clodhopping "Western" ideologues like to compare *their* "Modernity" to an act of charity (re: Rudyard Kipling's "White Man's Burden"). To the more illuminated, nevertheless, "modernity" was also the harbinger of societal decline, a decadence so profound that Baudelaire (d. 1867)—the poet of Paris and *la modernité* and one of the earliest to espy this bewitching moment of history—could only portray it with the striking imagery of the devil.¹⁴

All these pseudo-evidentiary arguments lead to one inexorable conclusion about the so-called "West": foreign conquest marks only the historical début of western Europe, not the culmination of its anomalous hegemony. The year 1850 is generally acknowledged as the more proper date by which the "West" finally achieved a modicum of economic and political dominance (cf. also McNeill [1965], 791ff). One confirmation of this is a data chart that shows, from that year onwards, an abrupt, almost vertical spike in world temperatures compared to the relatively normal temperature variations of the medieval period (*Climate Change* [2021], SPM-7).

¹⁴ Baudelaire reserved his most despairing lines for "modernity". On the societal decline in England, see Hobsbawm (1979), 87.

Global Average Temperature Change



Climate Change [2021], SPM-7

The same study concludes that global surface temperatures from 1850 to 2000 were the warmest for any multi-century period in the last *hundred thousand years*. The eruption that took place coincides exactly with the curious historical anomaly where a few Atlantic mercantile states seized control of key manufacturing networks and trading lines, stole production techniques and designs¹⁵ (most notably, those associated with the cotton industry), transformed them, and imposed a dehumanizing pattern of internal and external relations attuned mostly to their own supposed needs.

However, inferring from this outcome that the contemporary world in its entirety is the product of any single successful actor would also be anachronistic (Shaker [2017], 21-2, 32-5, 279-84, 297, 503-18). It is patently untrue even of intellectual history, given the extent and depth of western Europe's borrowing of every facet of civilized life from the ambient Islamic world. Yet, this is the tortured sense of self-reification with which the

¹⁵ Including the theft of the very idea of the factory from India. Factory production was commonplace in the Islamic world (e.g., in the paper industry, given its high level of literacy).

spinners of the “Western” worldview peddle what they suppose is *their* “modernity”. There is no sense launching into a wholesale condemnation of the contemporary period on the other falsified ground that it is the product of an exclusively “native European Christian cultural and religious” civilization (e.g., Spiker [2024], 29-34). What we are talking about is not the product of any native “civilization”, let alone an exclusively, homogeneously Christian one. The long centuries of borrowing and other considerations aside, westernization could not have moved apace without the cooption of local elites in other lands (not simply their colonization). In uncolonized lands (the Ottoman, Russian, Japanese, etc.), the elites militarized their societies in tandem with the rising “center”. From this convergence emerged “modern” culture and its aberrational political and economic relations of dependence, which now look more like the decomposing crust atop a deeper, millennial pattern of civilization.

In the end, a loaded abstraction like “modernity” can only confound the issues. It is differently understood from culture to culture, each possessing its own set of core beliefs “truths”. Whether or not these beliefs should be considered universal, not just truths for those steeped in them, is an entirely different question. “Western” beliefs are always touted as having universal status, but the claims to which they are anchored are so obviously subjective and discontinuous with the body of evidence that it is more parsimonious to refute the single, unhistorical claim to longevity and entitlement on conceptual or logical grounds than on empirical ones. This is because they elevate what is known in philosophy as the particular to the level of universality. The illicit juxtaposition of particular and universal is as familiar to *‘ilm al-hikma* as it is to Marxist theorists. The only way to transform the particular into a universal, in our case, is through a specious inductive inference that rests its case on the “West’s” supposed track-record of “success”.

Political scientist Hans Köchler has dissected this sleight of hand in international and domestic affairs (Köchler [1995])—as have others in relation to the cultural infiltration of old civilizations, but not yet satisfactorily, in my opinion (cf. Spiker [2024], 36). Köchler observed how the US-led Atlantic alliance in the 1990s sought to instrumentalize the United Nations for particular “policy

interests” through ideology in order to advance a so-called New World Order in the wake of the first Iraq War (Köchler [1995], 40, 43). As the Postwar order faltered, the Atlantic Alliance sought to press its familiar ideological claim that it speaks in the name of humankind on the premise that its particular interests are so universal that they represent the “general will” of the so-called “international community”.

Astute scholars, seeing the insinuation of this grandiose dogmatism into the discourse as the reason why “Western” conceptions have come to be identified with “modernity”, “neutrality” and “universality” (e.g., Spiker [2024]), observe that universalization *à la occidentale* has also been an abject failure (e.g., Spiker [2024]). A similar universalism informs the hollow triumphalism evident in the thesis about the “end of history”, Francis Fukuyuma’s older idea. But its collapse was already foreshadowed in Napoleon Bonaparte’s curious proclamation upon landing in Alexandria in 1798. Like any clever conqueror, he had called on to Egypt’s learned *‘ulama’* and the masses to rise up against the ruling Mamluks, doing so in the name of nothing less than “Islam”. Appealing to the Muslims’ legendary love of knowledge and enlightenment, he claimed the French were not only the “European” incarnation of Islam, but also “sincere Muslims” (Hourani [1983], 49-50)—a truly universal “civilization”.

What I find very appealing about Devés-Valdés is that he is not a mere contrarian to these vanities of the “Western” center, nor is he a *positivist* in the Analytic philosophical sense or in that of the proponents of “decoloniality”, enamored as they are of their “epistemological” critiques and moral reengineering but seemingly untroubled by what the cat may have dragged into the house, as it were. His warnings are clear: the longing for liberation from foreign domination will not, alone, halt the “infiltration”.

Argentinian novelist, Roberto Arlt, wrote two very interesting novels to illustrate the paradoxes that arise from ideological overzealousness. One novel, *Los siete locos* (The Seven Madmen), is about a group of characters who, bent on destroying capitalism, are driven to take what they learned about the self-destructiveness of capitalist society to its logical, equally destructive conclusion (Franco [1970], 188). Arlt detested capitalist society, but he skilfully depicted the tragic role played by both its

defenders' and opponents' in the frenzy of destructiveness. Opposites often join in this way.

Thinking and Perception in the Thick of Life

I shall now turn more specifically to how one might want to connect Devés-Valdés's "eidetic meeting place" to the concepts of intermediacy and isthmus (*barẓakḥ*), where literally everything is manifested through an intermediate factor that joins two others together—save the first divine manifestation which lays the universal foundations of existence for the reflective intellect to ponder and realize. Leaning more to the side of epistemology, one will notice "intermediaries" like the self, intellect, perception, etc. Isthmus too is what joins any two sides or extremities, but it pertains to issues of a more ontological nature. Man is the isthmus between the divine and the (created) ontic presences, and the epitome (*nuskḥa*) that recapitulates them and what they enclose with their junction (Qūnawī [1423 AH], 44). I shall confine myself to the iteration of perception and intellect in philosophy, the two central intermediaries in Ṣadrā's paradigm of Man.

Besides being a faculty, perception served as an illustrative device. It received definitive treatment from Ṣadrā who, standing on the shoulders of his predecessors, discerned what he deemed to be the most fitting paradigm (*unmūẓaj*) to account for the uniqueness of Man (*insān*) in the knowing and existing. So, let us not confuse matters with labels like "psychology", "epistemology" and other mischaracterizations: his intention here was to display *paradigmatically* the purposive functions of the sensory faculties in relation to the intellect, which presided over them (Al-Shīrāzī [1976], 213), in the realization of man—indeed, in his becoming human.

Etymologically, "dark" (perception) presupposes *nuṣūl ilā al-shay'* (attaining a thing), while "idrāk" (a more precise term for perception) presupposes *luḥūq* (reaching it) (Ibn Manẓūr [2009], 10.419). To the classical Arabic linguists, both terms mimic "wajada" (to find; hence *wujūd*, existence). The "idrāk" on which Ṣadrā relies for his paradigm carries the primary meaning of "meeting" (*liqā'*) and "attaining" (*nuṣūl*) with respect to a variety of things. It can

mean, on the one hand, reaching and obtaining the quiddity of the object intellected (Al-Shirāzī [2011], 1.854), a meeting he calls real (*ḥaqīqī*) because it is knowledgmental (*idrāk ‘ilmi*) and thus true. A corporeal meeting, on the other hand, is only figurative (*mujāz*), because the physical world is one of appearances and shadows. To say that someone perceived a table, he explains, is linguistically sound but only as a *figurative* judgment.

Knowing—like perceiving—is always understood to be a knowing of the thing reflected upon by *facing* it (*muqābala*, lit., standing mentally or physically in opposition). Since distance is assumed in this relation, the object of knowledge must also be returned from its resulting analytical breakdown to that point by virtue of which the two elements in the relation were originally joined above their mental distinction. On the one side, the object must be distinct from the knower in order to be known or perceived, and therefore what is known or perceived is not equal in every respect to the object as it is in itself; on the other, the two must be reconciled. The paradox, then, is that the more one analyzes or investigates a thing, the farther one gets from the *reality* of the object. Therefore, a human speaker has to readjust the thinking he or she articulates for a return (*rujūʿ*), which in philosophy entails the reversal of certain relations. To repeat, the “return” to origins under a new aspect is as necessary in logical and mathematical proofs as it is in the existentionation of the world and its denizens. However, the knower’s mere awareness of the object already signals a junctive relation with it and an intermediate point. The most inclusive intermediacy in philosophy occurs between knowledge and existence—namely, the center point of the circle of existence (*dāʿirat al-wujūd*). This center point is the proper locus of the archetypal Perfect Man (*al-insān al-kāmil*) and where the unification of knower, what is known, and knowledge finds its deepest existential root.

Knowing and known, existing and existent, knowing and existing—all these notions ultimately refer back to what is *perfectly* one and the same only in God. That the human being needs to distinguish them is precisely why he is no more capable of an *actual* knowledge of things through the sensory organs than he is of making things exist by dint of his words. That he is mortal means that he knows this or that thing *in actu* only through the

intermediacy of his sensory faculties, self and object, and that he knows all things only *in potentia*. Only God knows *in actu* all things through Himself and for Himself, then for the sake of Man. What God knows *actually* through His essence in this way requires no intermediary to *be*, if He desires it to be, because knowledge and existence are identical in Him.

As Ibn ‘Arabī succinctly put it, moreover, everything that *is* may be said to live. “Life” (*ḥayāt*) denotes knowing and existing in their perfection in God, upon which perfection all things living are patterned as intermediaries. Technically, “pure life” is synonymous with a unique meaning which, abiding no opposite (nonexistence, death), is called unconditional existence, a rarefied name for God, the Living One (*al-Ḥayy*). By contrast, the sense in which existence is ascribed to something contingent tolerates an opposite: a thing may exist, cease to exist or never exist.

Besides existence and life, there is a third synonym, light, which gained special prominence as a trope also in classical Latin American thought, especially in Cuba, thanks to the Persian literature translated in the nineteenth century. Amílcar Aldama Cruz has masterfully analyzed this trope and its Persian sources in the writings of Cuban José Martí (Cruz [2025]). Suhrawardī preferred light to the mere *concept* of existence. Unsurprisingly, he elaborated two kinds of light based on the categorical distinction we met earlier: light in itself for itself and (accidental) light in itself for another (Suhrawardī [1977], 2.117). He held that, essentially, “pure light is alive” and that what lives (*al-ḥayy*) is pure light. Being so, pure light is manifest to itself, percipient and active (*al-darrāk al-fa‘āl*), the last of which confers an aspect of activeness upon created things. Coming to life is not restricted to passively receiving life or movement from an exterior cause. In his sense, life is ascribable to a thing when the thing is manifest to itself as a light that emanates by essence (*ibid.*, 2.117), somewhat like a photon of light, though its ultimate source remains the unconditional “light upon light”, as God is called in the Qur’ān. The point is that a thing is also “active” to some extent within its own limits on the pattern of the *existentiating light* radiating upon it from God, the source who knows Himself as He is in Himself and knows every thing through His knowledge of Himself.

In sum, pure knowledge, pure existence and pure light are variant expressions for one and the same *manifested* divine “essence”, as opposed to its hidden, unknowable recesses where no human words apply. Even concepts like unconditionality and “essence” cannot truly be applied to God. Since God remains the source of all unconditionalities, His is an “unconditionality” without the condition of unconditionality, as Ibn Sīnā (d. 1037) taught. In the end, mortal man has no means to fathom God’s essence as such, but only negative references to it. He cannot directly perceive anything behind what God manifests of Himself for the sake of Man except in negative terms—what God is not, what He is independent of, etc.

The intellect’s role in realizing the quiddity and what is real, to which what is mentioned figuratively bears a semblance, has far more to do than with what these abstract terms are designed to accomplish in argument. The intellect—a kind of intermediary—operates within the knowing-existing. Ṣadrā’s paradigm naturally acknowledges the role of all the perceptual faculties in intellection, but it also gets down to the nitty-gritty of explaining how they enable human beings to speak and to use language (Al-Shīrāzī [1976], 213).¹⁶

The faculties range from the outer to the inner senses (including the common sense [*al-ḥiss al-mushtarik*] shared with other animals that gathers all the faculties into their first unity). Capping his arguments is the paramount role of the intellect, where the thinking man has “to rise from the world of the flesh”, interior and hidden to which is his plenary life in the Hereafter (*al-ākhirā*). Intermediately between these two “worlds” (basically, the upper and lower limits), the human being’s movement from potentiality to actuality is dominated by the Intellect (*‘aql*), which opens up the insularity and narrowness of his created *psyche* to transcendent being and frees him from enslavement to the particulars of material being (Al-Shīrāzī [2011], 3.542). “Thinking” (*fikr*) figures as the fourteenth of thirty terms Ṣadrā associates with knowledge, “perception” being the first (Al-Shīrāzī [1984], 131ff;

¹⁶ The main elements of his argument for the paradigm are found in al-Shīrāzī (1976), 204–14; (1984), 504–520; (2011), 3.86–99, 319–37; and (1382 AS [2003 or 2004 CE]), 285–99.

Shaker [2/2020], 485-505). There, he defines it more precisely as the self's movement through judgment (or inference) and conceptualization toward apprehensions based on the apprehensions given about a thing (Al-Shīrāzī [1984], 138). This movement can also be formalized as an operation that proceeds from what is known (premises) to the middle term clinched by the conclusion.

In all this, Man is always one and many, universal and particular, active and potential, etc. (*ibid.*, 1.33)—always two things in one. Ṣadrā even likens the self and body to two existents or extremities within a single existence (*ibid.*, 3.549). That Man lives in both self (*nafs*) and body (interior and exterior, respectively) as a single being is conditional upon his unity through the divine oneness (*tawḥīd*), since it is the exclusive oneness (*aḥadiyya*) of God that confers the secondary exclusivity possessed by each individual thing. But the intellect—thanks to which Man stands at the center point of the circle of existence—also has a social dimension. The embryo of thinking emerges under the condition of Man as *the* articulate social being capable of manufacturing things—by extension, the builder of civilization. In philosophical terms, one may say that just as every created being is said to exist *for itself* and *for another* (for God and, lower down, for other beings), so Man thinks in relation to himself *and* to God and his fellow human beings. These terms can be translated as follows. That thinking emerges *in the course of living*, as Ṣadrā shows, presupposes that human beings could not cooperate, as they must, without verbalizing their thoughts through language. Fārābī (d. 951) even translated beingness (*manjūdiyya*)—the formal subject-area of the First Philosophy—into both a metahistory of wisdom and an archetypal *Mādina Faḍīla* (City of Excellence) (cf. Fārābī [1990, 1408 AH and 1985]). Ibn ‘Arabī himself assimilated the dynamic relation of body and spirit into a “*madīna*” (city) (Ibn ‘Arabī [1968], 1.59). But it was from Fārābī that Ibn Khaldūn took his first cue to found his empirical “special science” of society and its evolutionary cycles, an accomplishment for which contemporary intellectual historians have crowned him the father of social science and the study of civilization.

That Man not only speaks, but speaks about and to himself, draws attention to his interior (*bāṭin*) and exterior (*ẓāhir*), which

manifest themselves as the higher and lower worlds, or more abstractly, as the root and branch. Their unevenness applies also to human speech and the meaning (*ma'na*) it purports to convey. In order to convey an intended meaning (inner), the human being has to employ words, which are perceivable in some form to the self's faculties (intellect, as well as external and internal senses). In the case of the Real (God), though, everything is *existentiated* as divine speech at that level where the Real first manifests Himself and the reality of man (*ḥaqīqat al-insān*) interiorly in His knowledge, not in the outer “world of the flesh”. A *ḥaqīqa* (reality), I should underline, is not an empirical object.

Ṣadrā nevertheless describes the thinking faculty itself as spiritual¹⁷ (*qumma rūḥāniyya*), after Qūnawī (d. 1274) and Ibn Sīnā (Al-Shīrāzī [1382 AS, 2003 or 2004 CE], 299; Qūnawī [1423 AH], 30). Being spiritual, it is interior in a sense it would not otherwise have if it functioned solely to articulate the exteriority or appearances of things. People often get overexercised over the literal meaning of thoughts. To Ṣadrā, thoughts are the modality that prepares the soul (*kaḥfiyya naḥsāniyya*) for the intellectual beholding (*li-mushāhada 'aqliyya*) and telling (*ḥikāya*) of the thing's universal reality (Al-Shīrāzī [1382 AS (2003 or 2004 CE), 271], above the psychical and social dimensions of thinking. These dimensions figure paradigmatically in his philosophy only because it is the intellect that embarks human beings upon the fundamental path of return to their divine root, here advancing and there retreating. Clearly, there is much more to intellecting (*ta'alluq*) than abstract concepts and analysis.

The Gathering of Civilization: Speech, Wisdom and Man's Existence as a Social Being

Whereas the speech of God articulates His knowledge as a knowing-existing separately from the lower world of corporeality, human speech can only adumbrate the higher, intelligible world (*al-'alam al-ma'naviyya*, which is nearer to the hiddenness of God) in a

¹⁷ “Spiritual” better translates “*rūḥāni*” (from *rūḥ*, or spirit) than “spiritual”, which carries too much popular baggage.

special intermediary zone where the social impulse requires the use of bodily organs. This very basic translation or denotation of philosophical principles approaches Devés-Valdés's invaluable, practical reflections on the eidetic meeting point and eidetic studies, where we saw that language figures prominently. Therefore, let me continue by showing how Ṣadrā accounts for language more philosophically within that intermediate social zone.

Ṣadrā forthrightly declares that God's greatest wisdom in creating man is to have placed in him the elements for linguistic expression (Al-Shīrāzī [2011], 3.535). Since Man speaks out of a natural urge to cooperate in the conduct of his affairs, he needs a faculty by which to convey "meanings" that the outer senses alone (hearing, sight, touch) cannot reach. A single individual would quickly perish when totally isolated from other individuals (*ibid.*, 3.535), because earning a livelihood implies other resources besides those with which animals are naturally endowed. A human being has to prepare his food and manufacture his clothes. Since he cannot produce everything or fill every need alone, he must communicate what is "inside him" to a partner in transaction through outward signs. Here, Ṣadrā takes note that Man relies on his hearing organ to perceive the sounds of speech (Al-Shīrāzī [2011], 3.536). The ability to see allows him to use letters and symbols (Al-Shīrāzī [1976], 212; [1998], 2.17) in order to know or to convey what is hidden from the exterior senses. In his philosophical commentary on the Qur'ān, Ṣadrā observes that God describes Himself as Speaker (*mutakallim*), as well as Exterior and Interior. He speaks to Himself, and only He knows Himself as He is in Himself, and because He does, His creation comes to (existential) "light" through His knowledge (Al-Shīrāzī [1998], 2.17). The existents He creates, which perceive themselves and are His words, come to light according to the primary order of His self-manifestation from His essence, through His essence and without any intermediaries of place and predisposition (cf. Qūnawī [1423 AH], 182). The letters and words given shape by man can only resemble God's, inasmuch as divine speech establishes the pattern for Man's exteriority and interiority.

This pattern can be followed in many other areas of inquiry. Like the verbalized word in relation to meaning, for instance, the changing and ephemeral exterior body becomes the

branch, while the self—being interior—endures as the root. But as the self is perfected within the singularity of its existence, so the body becomes purer and subtler, its conjunction with the soul stronger, and the unity between them closer (Al-Shīrāzī [2011], 3.550). However, it is only *intellective* existence (*al-nujūd al-‘aqlī*)—not to be confused with modern intellectualism—that truly consolidates the self according to the intelligible (or sememic) world. Philosophically, the intelligible (*ma‘navī*, sememic) and sensory emerge originally in the single existentionation signaled by God’s command, Kun (Be!) (*ibid.*, *inter alia*, 1.32; [1998], 2.153–54), by virtue of which God is *al-Fā‘il al-Ḥaqqī* (the Real Agent) of the emergence of all created beings, first originating their “beginnings” then establishing their goal as they return to Him by way of intellect, soul, nature *and* matter (Al-Shīrāzī [1382 AS, 2003 or 2004 CE], 276).

In light of the foregoing, we may now appreciate how civilization (*‘umrān*)—man’s mode of collective existence in the world—blossoms thanks to man’s capacity to articulate his thoughts on an intelligible pattern of articulation according to two emergences (unconditional and delimited) within a single essential existence. Incidentally, the connection between these two emergences or articulations are such that every articulated, singular existent exhibits oneness and multiplicity in a manner that distinguishes it from another by its “degree of existence”. Like the self, it comes into its own as a modulation (*tashkīk*) of existence due to a movement Ṣadrā describes as perfection-by-substance (*ḥaraka fi’l-istikmāl al-jawhari*), based on his general principle of motion-in-substance (*al-ḥaraka al-jawhariyya*) (Al-Shīrāzī [2011], 3.350), which principle allowed him to leave behind, more decisively than ever, the ancient Peripatetics’ outmoded definition of substance as immovable (*ibid.*, 3.350).

Summarizing, then: Man, whose very survival depends on his ability to cooperate and communicate, begins his journey—both spiritual and socio-historical—of civilization (*‘umrān*) at a specific meeting point between God and His creation (cf. Shaker [2020], 699-700) where, Ṣadrā adds, Man may enjoy both a theoretical and a practical predisposition. Man is kneaded from two elements, he says, the sememic archetypal form of the divine

command and the sensory matter of creation. Likewise, wisdom (*ḥikma*) consists of two zones which—cohering with the structure of the two emergences (one of attachment to matter, the other detachment from it)—are anchored to two faculties: the theoretical pertaining to detachment and another, practically oriented one (attachment) that pertains to self-creation (*takhalluq*, self-molding) (*ibid.*, 1.32). But what is wisdom and what kind of person is wise? Unfortunately, modern thought has conjured up a reified form of human being which, reduced to his observable features, tells us little about this. The human being has been reduced to a specimen, a consumer of X quantity of sugar per annum, a neurotic thirsting for “spirituality” in the lap of comfort, whereupon knowledge and wealth are whatever he can extract from his environment or fellow humans. Where is human agency in this reification?

Before our time, wisdom was considered an attribute shared by Man with God, where approximating “the most divine knowledge” (Aristotle’s expression) did not consist simply of bringing a few devices to bear on a theoretical problem. In *‘ilm al-ḥikma*, the wayfarer actualized himself as a human being through a process by which he assumed attributes consonant with the divine attributes. This consonance (*munāsaba*) began between God’s manifestation and His relation to creation at an intermediate zone (meeting point), which alone made human agency possible by virtue of the First Cause. Consideration of the First Cause (God the Maker)—in the jargon of the early *falāsifa*, when Ibn Sīnā was at the helm—required the human mind to universalize its knowledge through a conceptual consonance above the mere negative detachment from the leaden feet of matter. By freeing Man’s mind of its material tributaries, at some turning point in the process, universalization functions to represent what makes the knowledge of causality conceivable at a theoretical level where divine knowledge (*‘ilm*) meets human cognizance (*ma’rifā*).

Universalization is not possible merely through the particular, because no philosopher worth his salt is beholden to empirical observation where observation is no longer needed to demonstrate the main point of an argument. By themselves, particulars offer no realistic path to achieving a complete knowledge of any thing’s reality as it is in itself, much less the

“realities of things” (*ḥaqāʾiq al-ashyāʾ*) in their concatenate relations or their realization in our midst.

Conclusion

The rapidly expanding consequences of the “Western” decline have made it possible to explore older, well-trodden paths of reasoning which, I believe, are palpably more natural to the civilized life to which presumably we all aspire. On this score, Devés-Valdés draws inspiration not from utopian preconceptions about the past or the present, but from the educational tasks awaiting us in society and in a world caught in the throes of transformation. The “periphery” is no longer the “periphery” intended by the classical dependency theorists, as he appears to recognize. This, together with whatever shrunken, rudderless “West” remains, cannot but do away with many stubborn preconceptions. His work opens the door to the rediscovery of longstanding but dormant patterns of reasoning. Finally, what he calls the eidetic meeting point should eclipse the once-prevailing “Western” strictures on how one may reason about issues of gravest concern to human beings. Fundamentally, what we learn and think ought to be conducive to productive dialogue both between the millennial traditions and the learned, and among those traditions.

I have sought to connect Professor Devés-Valdés’s contemporary preoccupations to *ʿilm al-ḥikma*, which are expressed differently from those of his predecessors, because I wholeheartedly agree with him that the study of traditions will add crucial depth to our conversations. I have given no more than a general view of *ʿilm al-ḥikma*. What is important is to avoid overlaying either the intentions or the contents of traditional philosophy with a literalist mindset. We have grown a little too accustomed to being literal about everything in our push-button world. What is not literal need not be imaginary or fictional; it can still be *real*, or *ḥaqīqī*. The literal interpretation of things is practically useless in philosophy, because there is no *direct* path from philosophy proper to the empirical explanations or practical concerns we pursue outside philosophy. No wonder our ancestors took it upon themselves to *translate* philosophy into a form of

reasoning that guides one in the thick of life, not in the service of daydreamers and peddlers of racial myths. In this respect, philosophy and the human inheritance from which it emanates are truly inexhaustible.

References

- Climate Change 2021: The Physical Science Basis* (August 2021). IPCC. Intergovernmental Panel on Climate Change). Working Group, contribution to the Sixth Assessment Report of the IPCC, p. SPM-7.
- Cruz, Amílcar Aldama (2025). "Feeling more powerful than the King of Persia, when attending a laughing dawn": *Isbrāqī* Philosophy's Imprint on José Martí's Thought." In *Philosophy between the Islamicate and Latin American Traditions: Civilizational Perspectives on Alienation/Ghayriyya (Otherness) in the Knowing/Existing*. Edited by Anthony F. Shaker and Cruz, Amílcar Aldama. Wilmington, Delaware: Vernon Press.
- Devés-Valdés, Eduardo (2012). *Pensamiento Periférico: Una tesis interpretativa global*. Providencia, Santiago de Chile: IDEA-USACH.
- Devés-Valdés, Eduardo (2017). *Voices from Peripheries*. Translated by María Alejandra Bravo Alfaro. Buenos Aires: Colección Conversaciones Sur-Sur.
- Fārābī, Abū Naṣr (1990). *Kitāb al-ḥurūf*. Edited and introduced by Muhsin Mahdi. Second edition. Beirut: Dār al-Mashriq.
- Fārābī, Abū Naṣr (1408 AH). *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya al-mulaqqab bi-mabādi' al-maṅjūdāt*. Edited, introduced and annotated by Dr. Fawzī M. Najjar. N.p.: Al-Maktabah al-Zahrā.
- Fārābī, Abū Naṣr (1985). *Mabādi' arā' abl al-Madīna al-fāḍila*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Hammond, N.G.L. (1984). *A History of Greece to 322 B.C.* Oxford, England: Oxford University Press.
- Hobsbawm, Eric (1996). *The Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991*. New York: Vintage Books.
- Hobsbawm, E.J. (1979). *Industry and Empire*. Middlesex, England: Penguin Books.
- Franco, Jean (1970). *The Modern Culture of Latin America*. Middlesex: Penguin.

- Hourani, Albert (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibn ‘Arabī, Muḥy al-Dīn (1968). *Al-Futūḥāt al-makkiyya*. Four volumes. Cairo: Dār Ṣādir.
- Ibn Manẓūr (2009). *Lisān al-‘Arab*. Fifteen volumes. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī (2013). *Al-Ta‘līqāt*. Edited by Seyyed Hossein Mousavian. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Inglehart, Ronald and Wayne E. Baker (February 2000). “Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values.” *American Sociological Review*, 65, 19-51.
- Köchler, Hans. *Democracy and the International Rule of Law*. Vienna: Springer-Verlag, 1995.
- Marx, Karl (1973). *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. New York: International Publishers.
- McNeill, W.H. (1965). *The Rise of the West*. New York: The New American Library.
- Pirenne, Henri (1937/1961). *Mahomet et Charlemagne*. Paris: Club du Meilleur Livre.
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn (1423 AH). *I’jāz al-bayān fī tafsīr Umm al-kitāb* (Mu’assasah-ye Bustān-e Kitāb-e Qom, Qom. New Arabic edition by Anthony F. Shaker, *I’jāz al-Bayān*. Equinox Publishing, 2025.
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn (1371 AS/1413 AH). *Kitāb al-fukūk*. Tehran: Intishārāt-e Mawlā. [See the new forthcoming edition (with English and Spanish translations) of this work by Anthony Shaker, Amílcar Aldama Cruz and Mahdi Saatchi, *Three Philosophical Treatises*.]
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn (1995). “*Al-Muṣṣiḥa*.” In *Annäherungen: der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Dīn-i Qūnawī und Nasir ud-Dīn-i Tūsī*. Edited by Schubert Gudrun. Beirut and Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sha, Zongping and Shuchen Xiang, eds. (2023). *The Islamic-Confucian Synthesis in China*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Shaker, Anthony F. (2/2020). “Interpreting Mullā Ṣadrā on Man and the Origin of Thinking.” *Synthesis Philosophica* (Zagreb, Croatia), no. 70, 485–505.

- Shaker, Anthony F. (2017). *Modernity, Civilization and the Return to History*. Wilmington, Delaware: Vernon Press.
- Shaker, Anthony F. (Fall 2018). "The Paradigmatic Significance of Perception in Mullā Ṣadrā's Philosophy of Being." *Journal of Philosophical Investigations*, 12, 24:115-43.
- Shaker, Anthony F. (2020). *Reintroducing Philosophy: Thinking as the Gathering of Civilization*. Wilmington, Delaware: Vernon Press.
- Al-Shīrāzī Ṣadr al-Dīn (2011). *Al-Hikma al-muta'aliya fi'l-asfār al-arba'a*. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā'.
- Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn (1976). *Al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Ashtiyānī. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn (1984). *Mafātih al-ghayb*. Edited by Muḥammad Khwājavi. Tehran: The Islamic Iranian Academy of Philosophy.
- Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn (1382 AS, 2003 or 2004 CE). *Al-Shawāhid al-rubūbiyya fi l-manābij al-sulūkīyya bā ḥavāshī Hādī Sabẓavārī*. Qum: Būstān-e Kitāb Qum.
- Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. Eight volumes. Beirut: Dār al-Ta'aruf li'l-Maṭbū'āt.
- Spiker, Hasan (2024). *The Unravelling of Intelligibility: Elements of Modernity*. Volume one: "The Civilisation of Liberal, Universal Modernity, Neutral & Scientific." Cambridge, England: New Andalus Press.
- Suhrawardī, Yaḥyā (1977). "Kitāb ḥikmat al-isbrāq". In *Majmū'eh-ye muṣannafāt-e Shaykh-e Isbrāq*. Tehran: Académie Impériale Iranienne de Philosophie.
- Todd, Emmanuel (2024). *La défaite de l'Occident*. Paris: Gallimard.
- Toynbee, Arnold J. (1956-64). *A Study of History*. London: Oxford University Press.
- Troeltsch, Ernst (1976). *The Social Teaching of the Christian Church*. Two volumes. Translated by Olive Wyon, with an introduction by Richard Niebuhr. Chicago: The University of Chicago Press.
- Xiang, Shuchen (2023). *Chinese Cosmopolitanism: The History and Philosophy of an Idea*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

PARTE II. PENSAMENTO PERIFÉRICO NA
AMÉRICA LATINA

Mito e revolução: “animal metafísico” e “homem matinal” em José Carlos Mariátegui

Fabrizio Pereira da Silva¹⁸
Ana Botner¹⁹

“Todas as investigações da inteligência contemporânea sobre a crise mundial desembocam nesta unânime conclusão: a civilização burguesa sofre da falta de um mito, de uma fé, de uma esperança.”

(José Carlos Mariátegui, “El hombre y el mito”, 2010 [1925a], tomo III, p. 47)

Introdução

O objetivo desse estudo é analisar os usos da noção de “mito” na obra do intelectual marxista peruano José Carlos Mariátegui, como base dos conceitos de “animal metafísico” e de “homem matinal” – o primeiro dialogando com o que poderíamos considerar uma natureza humana, o segundo com a projeção do homem do futuro (o “homem novo”) que estaria em processo de formação. Em suma, espera-se entender como, para Mariátegui, o mito deve justificar a ação revolucionária, deve ser o elemento central do processo revolucionário.

A partir desta análise, vamos sugerir que o percurso teórico realizado pelo autor constitui uma possibilidade de romper com o dilema vivido pela intelectualidade periférica desde sua constituição: “ser como o centro” ou ser nós mesmos”. Para

¹⁸ Professor da Graduação em Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).

¹⁹ Mestra em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), Brasil.

Eduardo Devés em seu já clássico livro *Pensamiento Periférico: Asia – África – América Latina – Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global* (2017 [2012]), este dilema entre a valorização de tradições e identidades locais ou a modernização a partir de modelos externos é o elemento mais típico das intelectualidades das periferias globais, aquelas que já adquiriram a “consciência de ser periferia” – e é o que permite caracterizar suas formulações como parte constitutiva de um pensamento periférico. Defenderemos que Mariátegui soube reagir criativamente e em certa medida ir além daquele dilema. Nesse sentido, aspectos da obra de Mariátegui poderiam contribuir para superar as duas principais defasagens atribuídas ao pensamento das periferias globais pelos intelectuais cêntricos e inclusive pelos próprios intelectuais periféricos, a saber, seu tempo atrasado e seu déficit de racionalidade cartesiana.

O trabalho será realizado a partir da revisão de literatura primária e secundária. A partir de uma leitura pormenorizada de toda a produção de Mariátegui, mobilizaremos principalmente os textos de *A alma matinal e outras estações do homem de hoje* (1924-1928), *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* (1928) e *Defesa do marxismo* (1928-1929), e mais alguns textos avulsos relevantes para a discussão como “*La agonía del cristianismo de Don Miguel de Unamuno*” (1926) e “*Heterodoxia de la tradición*” (1927). Como literatura secundária, revisamos os trabalhos dos autores que mais contribuíram ao debate em torno do pensamento mariateguiano, incluindo algumas obras que procuram analisar a recepção e as releituras em torno de seu pensamento. Secundariamente, procuramos ler algumas obras de autores europeus como o socialista francês Georges Sorel e o liberal idealista italiano Benedetto Croce, entre outros intelectuais mencionados por Mariátegui que provavelmente tiveram ascendência sobre seu pensamento, em particular no que tange a seu afastamento em relação ao positivismo e ao racionalismo cartesiano.

O período em que Mariátegui viveu na Europa, de 1919 a 1923, fugindo da ditadura de Augusto Leguía, foi fundamental para sua trajetória. Foi naquele contexto que entrou em contato com círculos de intelectuais e militantes marxistas, e ali consolidou sua formação política e teórica. Apesar de ter viajado por muitos países da Europa, Mariátegui se fixou principalmente na Itália, onde acompanhou o contexto crítico pós-Primeira Guerra Mundial de

mobilizações do movimento operário e organização do comunismo italiano, mas também de ascensão e vitória do fascismo (Rubbo, Mascaro Querido, 2013; Carvalho, 2021). Nos seus anos europeus Mariátegui consolidou-se como marxista, e é então que podemos começar a observar influências mais claras das obras de Karl Marx, Friedrich Engels e Vladimir Lenin. No entanto, podemos perceber outras influências profundas nas obras de Mariátegui que se encontram fora do cânone marxista da época, que também podem ser creditadas a seu período europeu, em particular Sorel, e secundariamente Croce, Henri Bergson, Friedrich Nietzsche, entre outros (Pericás, 2005). Além disso, Mariátegui também começou a se interessar pelo surrealismo francês e pela psicanálise freudiana.

A essas releituras do centro, devemos agregar outras referências e diálogos com intelectuais da periferia, antes e depois deste período europeu, como Manuel González Prada, José Vasconcelos, Víctor Raúl Haya de la Torre e Luis Valcárcel – geralmente menos enfatizadas que as primeiras pelos que se debruçam sobre a obra mariateguiana. É na síntese, por vezes superadora, entre o “universal” e o “local” que estaria a chave da originalidade de Mariátegui. É a partir dela que o autor analisa criativamente a realidade peruana e “indoamericana”, produzindo o que nós e muitos outros consideram ser o primeiro marxismo original latino-americano.

O capítulo será dividido em quatro seções, além desta Introdução. Primeiramente, vamos discutir a noção de “animal metafísico” de Mariátegui, para quem a natureza do homem é a de um animal metafísico, ou seja, um homem que não vive fecundamente sem uma concepção metafísica da vida. Na seção seguinte, vamos investigar o conceito de “homem matinal”, com o qual Mariátegui aponta para a possibilidade de transformação ativa deste homem visando a constituição de uma nova sociedade – o que o autor conecta também ao “espírito do tempo” então vivido. A partir dos dois conceitos, chegaremos na seção seguinte à concepção de mito como o elemento essencial do processo revolucionário, como uma força mística que anima o espírito dos homens para continuarem lutando, no que dialoga principalmente com Sorel. Finalmente, a partir de tudo de original e heterodoxo que pudermos observar neste caminho pelo pensamento

mariateguiano, vamos concluir o texto com uma reflexão em torno das potencialidades da releitura de Mariátegui como uma via para superar o mencionado dilema do intelectual periférico proposto por Devés.

Animal metafísico

Em “El hombre²⁰ y el mito”, parte integrante de *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Mariátegui entende que a falta de um mito, expressão da quebra material da sociedade burguesa, é resultado do fracasso da “experiência racionalista”, que colocou a Razão e a Ciência no altar dos antigos mitos e deuses. No entanto, embora tenham conseguido corroer o prestígio das religiões tradicionais, Mariátegui é enfático em dizer que “A experiência racionalista teve esta eficácia paradoxal de levar a humanidade à desconsolada convicção de que a Razão não lhe pode dar nenhum caminho. O racionalismo serviu apenas para desacreditar a razão” (Mariátegui, 2010 [1925a], tomo III, p. 47). Aqui o nosso autor adentra no campo da metafísica, entendendo o homem como essencialmente metafísico: o fracasso da razão seria causado pela insuficiência em satisfazer “a necessidade de infinito” que há no homem. Assim, a própria razão se encarregou de demonstrar que ela não basta e, na solução mariateguiana, veremos que apenas o “Mito” (geralmente em maiúscula) consegue dar conta das necessidades mais profundas do ser humano.

Vejamos então a definição de “homem” que Mariátegui utiliza para chegar a tais conclusões. Para ele,

o homem, tal como a filosofia o define, é um animal metafísico. Não se pode viver frutuosamente sem uma concepção metafísica da vida. O mito move o homem na história. Sem um mito a existência do homem não tem significado histórico. A história é feita por homens possuídos e iluminados por uma

²⁰ Como praticamente todos os autores então, Mariátegui se referia ao “homem” como sinônimo de humanidade, não se importando por procurar expressões mais amplas em termos de gênero, como “ser humano”.

crença superior, por uma esperança sobre-humana; os outros homens são o coro anônimo do drama. A crise da civilização burguesa pareceu evidente a partir do momento em que esta civilização confirmou a sua falta de mito (id.).

A noção de “animal metafísico” é fundamental para entender Mariátegui. Para ele, o ser humano não apenas deseja uma concepção metafísica da vida, mas essa concepção metafísica está no centro das necessidades vitais do ser humano. Desse modo, se aceitarmos sua definição de homem, chegamos naturalmente na conclusão de Mariátegui de que “não se vive fecundamente” sem essa concepção, sem essa “esperança sobre-humana” – que pode nos remeter tanto ao “super-homem” nietzscheano (uma das tantas ecléticas referências de Mariátegui) quanto à “esperança” mobilizada por seu contemporâneo Ernst Bloch (nutrido por fontes e inspirações semelhantes às de nosso autor). A solução proposta por Mariátegui para a falência da sociedade burguesa não é o retorno aos antigos mitos – seja “o ideal católico” ou “ideal clássico” –, pois não há “nada mais estéril que ressuscitar um mito extinto” (id.), mas sim a entrada em uma nova era: a era do mito do proletariado, do mito da revolução social.

Podemos observar essa mesma temática em “Dos concepciones de la vida”, publicado no mesmo livro. Ali, Mariátegui se preocupa com as consequências “espirituais e psicológicas” da Primeira Guerra Mundial. Seu diagnóstico é de que a crise vivida naquele período pós-guerra seria causada por duas concepções de vida que conviviam simultaneamente e estavam em conflito: a concepção “pré-bélica” e a concepção “pós-bélica”. A concepção pré-bélica, na descrição de Mariátegui, dizia respeito ao momento anterior à eclosão da guerra, em que a filosofia racionalista e evolucionista foi capaz de unir as classes antagonicas – burguesia e proletariado – sob a bandeira do progresso e a aversão à violência. Assim, era uma geração que havia perdido o gosto por “aventuras e mitos heroicos”, em que até os líderes socialistas haviam se domesticado e se acomodado à democracia liberal e suas conquistas graduais. Sobre essa geração, Mariátegui, citando o crítico italiano Adriano Tilgher, definiu a última geração da burguesia parisiense como “saturada de

experiência e reflexão, analítica e introspectiva, artificial e livresca”, cujo ideal seria “viver docemente” (Mariátegui, 2010 [1925b], tomo III, p. 42).

Em contrapartida a essa concepção que preferiria movimentos mensurados e regulares em lugar das sacudidas bruscas e dos rumores fortes, Mariátegui aponta para a concepção pós-bélica da vida, que adentrou no espírito europeu depois da eclosão da guerra: “Quando a atmosfera da Europa, próxima da guerra, ficou demasiado carregada de eletricidade, os nervos desta geração sensual, elegante ou hiperestética sofreram um estranho desconforto e uma estranha nostalgia. Um pouco entediados em *vivre avec douceur*, estremeciam de um desejo mórbido, de um desejo doentio” (Mariátegui, 2010 [1925b], tomo III, p. 43). Para Mariátegui, os europeus, cansados de viver na ilusão do progresso burguês, clamaram pela guerra, e todas as “energias românticas do homem ocidental” renasceram. A partir disso, surgiram duas forças políticas que antagonizavam o “viver docemente” e adotavam o “impulso romântico”: os fascistas italianos e os bolcheviques. Com isso,

O culto à violência foi ressuscitado. A Revolução Russa infundiu na doutrina socialista um espírito guerreiro e místico. E o fenômeno bolchevique foi seguido pelo fenômeno fascista. Os bolcheviques e os fascistas não se pareciam com os revolucionários e conservadores do pré-guerra. Faltava-lhes a velha superstição do progresso. Foram testemunhas, conscientes ou inconscientes, de que a guerra havia mostrado à humanidade que eventos além da previsão da Ciência e também eventos contrários ao interesse da Civilização ainda poderiam ocorrer (id.).

Podemos perceber que Mariátegui não estava buscando simplesmente suprir uma necessidade política, uma justificativa para mobilizar as massas de sua época para a revolução. Estava argumentando num outro nível, ao referir-se a uma necessidade espiritual do homem, um “animal metafísico”, que não pode “viver fecundamente sem um mito”. O “eu profundo” do homem não pode ser suprido pela razão e pela ciência, apenas pelo mito. E fica

claro que, para Mariátegui, o mito da nova era o mito da revolução social, que pôde ser identificado por ele na Revolução Russa, sendo o único capaz de extirpar o niilismo proporcionado pelas concepções velhas e burguesas do que ele chamava de “filosofia racionalista”. Assim, já podemos adiantar (e veremos em detalhe mais adiante) que o mito não é apenas um instrumento tático importante para a revolução, mas ao contrário, a revolução é o próprio mito, sendo esses dois conceitos fundidos e inseparáveis na visão de nosso autor.

Homem matinal

Podemos entender o “animal metafísico” como um traço imutável, essencial ao homem na visão de Mariátegui. E podemos associar a “concepção pós-bélica” (o retorno ou retomada da “idade romântica”) a uma outra noção que atravessa seu pensamento, a do “homem matinal”. O homem pré-bélico se sentia bem na “penumbra” e no “crepúsculo”, nas luzes “doces” e “discretas”, com sons “apagados e longínquos”. Para nosso autor, representava o ocaso do homem capitalista, decadência retratada na literatura por Marcel Proust e por Paul Morand, e na filosofia pela noção de “alma desencantada” de Ortega y Gasset. Mas, para além de uma alegoria da burguesia decadente, retratava também o “espírito do tempo” europeu do final do século XIX e começo do século XX, na medida em que atravessava as “duas classes antagônicas”. Era o tempo no qual

A filosofia evolucionista, historicista, racionalista, unia (...), por cima das fronteiras políticas e sociais, às duas classes antagônicas. O bem-estar material, a potência física das urbes havia engendrado um respeito supersticioso pela ideia do progresso. A humanidade parecia haver encontrado uma via definitiva. Conservadores e revolucionários aceitavam praticamente as consequências da tese evolucionista. Uns e outros coincidiam na mesma adesão à ideia do progresso e na mesma aversão à violência (Mariátegui, 2010 [1925b], pp. 41-42).

Agora, se aproximava, ou já se adentrava no tempo da “alba”, cujas referências luminosas Mariátegui extraiu do escritor francês Romain Rolland e do escritor espanhol Ramón Gómez de la Serna. Chegava o momento do “homem matinal”, da “alma matinal”: aquela “alma encantada” (mais uma referência a Rolland) que forjará a “nova civilização” (Mariátegui, 2010 [1925a], tomo III, pp. 50-51).

Aqui pode-se notar evidentemente uma analogia com a revolução social, com a ascensão do proletariado: “A alma matinal é a marca registrada da ‘civilização emergente dos trabalhadores’ que acreditam no mito da revolução social (...). Ele relaciona essa ideia do ‘homem matinal’ com o ‘homem novo’, que ele usa para contrastar com a ruína da burguesia” (Friggeri, Álvarez, 2022, pp. 98-99). Igualmente, é também um “espírito do tempo”, na medida em que marcava a nova geração pós-bélica, aí incluído até mesmo o fascismo. Comunistas e fascistas, para Mariátegui, constituíam as duas expressões antitéticas da “nova humanidade”, ambas atravessadas por aquela “nova intuição da vida”, pela ideia anti-cartesiana do “luto, logo existo”.

Mariátegui, citando Benito Mussolini, diz que o ideal dessa concepção de vida é o “viver perigosamente” (Mariátegui, 2010 [1925b], tomo III, p. 44). Nosso autor parece atravessado pela percepção de fracasso da vida que os ideais burgueses propuseram: a democracia liberal, o progresso, o racionalismo falharam, pois não satisfazem as necessidades profundas do homem, a necessidade de fé. No entanto, para Mariátegui não é por qualquer fé que o homem pós-bélico clama, mas sim por uma “fé combativa”, que seria o reflexo do que ele chama de “idade romântica”:

Em algumas digressões de Luis Bello encontro esta frase: “É apropriado corrigir Descartes: luto, logo existo”. A correção é, de fato, oportuna. A fórmula filosófica de uma era racionalista tinha de ser: “penso, logo existo”. Mas nesta era romântica, revolucionária e quixotesca, a mesma fórmula já não funciona. A vida, mais que pensamento, hoje quer ser ação, isto é, combate. O homem contemporâneo precisa de fé. E a única fé que pode

ocupar o seu eu profundo é uma fé combativa. Os tempos de viver docemente não voltarão, sabe-se lá por quanto tempo. A doce vida pré-guerra gerou apenas ceticismo e niilismo. E da crise deste ceticismo e deste niilismo nasce a necessidade rude, forte, peremptória de uma fé e de um mito que leve os homens a viverem perigosamente (Mariátegui, 2010 [1925b], tomo III, p. 45).

Não se pode terminar de entender a noção de “alma matinal” sem recorrer à centralidade da agência revolucionária e sua relação com a fé, se, a importância que Mariátegui oferece a uma fé combativa, “agônica” (noção que extrai do cristianismo agônico de Miguel de Unamuno), que moveria o agir revolucionário. Em artigo esclarecedor sobre a relação entre o pensamento de Mariátegui e a religião, Michael Löwy desenvolve a ideia de que nosso autor é um exemplo de “romantismo revolucionário”, como o são também William Morris, E. P. Thompson, o jovem Lukács, Ernst Bloch, Walter Benjamin ou Herbert Marcuse – a partir do entendimento amplo de Löwy de “romantismo” não apenas como um movimento literário historicamente datado, mas como um modo crítico de se estar na modernidade que a atravessa desde o começo, e que pode se desdobrar em vários subtipos românticos. Neste sentido,

Sua visão de mundo romântico-revolucionária, conforme formulada em seu famoso ensaio de 1925, “Dos concepciones de la vida” – a verdadeira *matrix* de sua obra posterior – rejeita a “filosofia evolucionista, historicista e racionalista” com seu “culto supersticioso da ideia de progresso”, em nome de um retorno aos mitos heroicos, ao romantismo e ao “donquijotismo” (Miguel de Unamuno). Igualmente opostas à ideologia plana e cômoda do progresso inevitável, duas correntes românticas estão engajadas em uma luta até a morte: o romantismo fascista de direita, que quer voltar à Idade Média, e o romantismo bolchevique de esquerda, que quer avançar em direção à utopia.

As “energias românticas do homem ocidental” encontraram expressão na Revolução Russa (Löwy, 2005, p. 50).

Löwy observa, no entanto, que a “agonia revolucionária”, se é mística e religiosa, é também “profana e secular: a dialética mariáteguiana trata de superar a oposição habitual entre fé e ateísmo, materialismo e idealismo” (ibid., p. 51). Apesar de Mariátegui sempre referir-se a essa ideia como uma inspiração que retira ou deduz a partir da leitura de Sorel, Löwy defende que esta aproximação entre marxismo e religião seria efetivamente uma conclusão desenvolvida por nosso autor.

Robert Paris observa que este “homem matinal” ou “contemporâneo” definido por Mariátegui carece de referências marxistas, aparecendo mais como uma figura meta-histórica e espiritual do que histórica e socialmente localizada: “a situação do Peru, a leitura de Sorel e a experiência italiana (...) o convenceram, pelo que parece, da necessidade de conferir a esses valores do socialismo, destinados a realizarem-se na história, um estatuto a-histórico ou meta-histórico” (Paris, 1978a, p. 138). Paris está correto, mas só até certo ponto. Mariátegui valoriza a ação, a imaginação, a “mística” revolucionária, num nível que o afasta de certo modo de um materialismo extremo, estreito, economicista, teleológico – mas não de um materialismo em sentido mais amplo, enquanto valorização da práxis, como bem observam Friggeri e Álvarez (2022).

Mariátegui destaca elementos para definir este tipo ideal que é o “homem matinal” a partir de dados do contexto, do espírito da época, mas também a partir de características essenciais ao ser humano. Está na corda bamba, no fio da navalha neste aspecto. Valoriza a imaginação ao ponto de sugerir que a tradicional dicotomia entre “revolucionários” e “conservadores” poderia ser substituída por “imaginativos” e “sem imaginação”. Resta evidente que revolução é “criação heroica” – que emergirá “das massas”, mas também dependerá de uma elite, da formação de uma “aristocracia” revolucionária. Já estamos prontos então para aprofundar a discussão sobre o papel do mito na teoria de Mariátegui.

Defesa do mito

Depois do que foi apontado até aqui, fica evidente a centralidade do “mito” nas reflexões de Mariátegui. Para ele, este era um importante elemento para definir o caráter revolucionário da classe operária. Desse modo, Mariátegui refletia não apenas acerca das condições “objetivas” da revolução, mas notadamente das “subjetivas”. Naquele contexto, a burguesia não possuía mais nenhum mito, havia se tornado “nihilista”, “cética”, na medida em que o mito liberal envelheceu. Por outro lado, o proletariado sim tinha um mito: o mito da revolução social. Para ele, a força do proletariado não estaria em sua teoria nem em sua ciência, mas “em sua fé, em sua paixão, em sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária, como escrevi num artigo sobre Gandhi, é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos se deslocaram do céu para a terra” (Mariátegui, 2010 [1925a, tomo III, p. 51). A conclusão é clara: é apenas o mito da revolução social, o mito elaborado para a classe do proletariado, que era capaz então de proporcionar ao ser humano o que ele realmente necessita: uma concepção “fecunda” da vida. Dessa forma, “os homens possuídos e iluminados por uma crença superior” (ibid., p. 48), que farão a história, são pertencentes à classe que carrega o novo mito, muito mais adaptado para a época “pós-bélica” que os antigos ideais liberais.

Diversas vezes, Mariátegui destacou o socialista francês Georges Sorel como aquele que observou as características religiosas e místicas do socialismo, e o citou em variadas ocasiões, sempre que pôde. Em seu artigo “El marxismo de Mariátegui” (de 1978), Robert Paris procurou expor a influência, talvez não tão explorada à época, do pensamento de Sorel na obra mariáteguiana. O autor menciona as diversas vezes em que Sorel apareceu na obra de Mariátegui ou foi elogiado por ele (sendo referido em diversas passagens como “o principal continuador do marxismo depois de Marx”). A presença de Sorel na obra de Mariátegui é forte ao ponto de Mariátegui sustentar hipóteses singulares e nunca comprovadas sobre uma influência do pensador francês em Lenin (Paris, 1978a). Por exemplo, essa hipótese é mencionada na obra *Defensa del marxismo*, no texto “Henri de Man e a ‘crise’ do marxismo”, em que o pensador peruano afirma que “*Las reflexiones sobre la violencia* [de

Sorel] parecem ter influenciado decididamente na formação mental de dois caudilhos tão antagônicos como Lenin e Mussolini. E Lenin aparece incontestavelmente em nossa época como o restaurador mais enérgico e fecundo do pensamento marxista” (Mariátegui, 2010 [1928a], tomo IV, p. 29).

Essa suposta influência de Sorel sobre Lenin seria desmentida por Paris, que aponta que Lenin descreveu Sorel de uma maneira dura no livro *Materialismo e empiriocriticismo*, como um “conhecido confusionista” (Paris, 1978a, p. 126). Além disso, aponta que Lenin atacava nesse livro “os que, como Sorel faz com o bergsonismo, tentam vivificar o marxismo através do enxerto de uma filosofia exterior” (id.). No entanto, Paris afirma que Mariátegui conhecia o livro de Lenin, citado em toda a *Defensa del marxismo*, e suspeita que ele decidiu ou ignorar a contradição ou “assumi-la contra Lenin” (id.).

Com isso, Paris procura demonstrar que seria absurdo “tomar a presença obsessiva de Sorel em Mariátegui como apenas um ‘enxerto’ ou algo retirado simplesmente do contexto italiano dos seus anos de aprendizado” (ibid., p. 131). Desse modo, Paris argumenta que o “sorelismo”, a sua “moral dos produtores” e o sindicalismo revolucionário de inspiração proudhoniana fazem parte da ideologia de um proletariado ainda não completamente afastado de suas origens artesãs, e esse proletariado extremamente jovem podia ser encontrado no Peru na época de Mariátegui. Além de apontar como Mariátegui dispunha de um arcabouço teórico e cultural “extremamente marginal” comparado às fontes clássicas do marxismo de Marx, Lenin e da III Internacional – com referências como Proudhon, o próprio Sorel, Ernest Renan, Nietzsche, Bergson e o conhecimento dos psicanalistas.

Já sabemos que o principal conceito soreliano empregado por Mariátegui foi o de “mito”, notadamente no texto “El hombre y el mito”, mas também em outros como “*La agonía del cristianismo* de Don Miguel de Unamuno”. Mariátegui substituiu o mito soreliano da “greve geral” pelo da “revolução social” – deliberadamente genérico. Para Paris, em vez dessa mudança representar alguma concessão ao leninismo, ela na verdade demonstra uma necessidade de adaptação do conceito soreliano para a realidade peruana, na qual o proletariado ainda não se mostrava maduro o suficiente para palavras de ordem mais

definidas em torno da missão de uma única classe. Haveria certo misticismo e romantismo em nosso autor que podem ser identificados com uma certa “espiritualização” do marxismo e da revolução realizada por Sorel:

Em Mariátegui tudo acontece como se do mito ao logos ou à racionalidade houvesse uma comunicação permanente, sem compartimentos ou fronteiras estanques. (...) Mais ainda: talvez por causa daquele “misticismo” latente apontado por alguns, os valores de verdade são definidos neste caso a partir do poeta, isto é, esquematicamente, partindo da espontaneidade ou do mito, e não do filósofo, do logos, da racionalidade (ibid., pp. 132-133).

Luis Villaverde (1978) escreveu uma resposta ao artigo de Paris. O autor procurou, em primeiro lugar, determinar as características do mito soreliano, chegando a três aspectos principais: 1) o mito tem que ser aceito pelas massas revolucionárias – seja um povo, um partido ou uma classe; 2) o mito tem que ser claro e definido – como a “greve geral” de Sorel, que possuía uma função objetiva; 3) o mito é uma construção que move para a ação – ou seja, não deve ser esmiuçada em seus detalhes, ou ter seus pressupostos desconstruídos teoricamente, porque sua função é a mobilização. Villaverde analisa o texto em que “Mariátegui se mostra mais sorelista do que qualquer outro” (Villaverde, 1978, p. 148), o artigo “El hombre y el mito”, e conclui que Mariátegui nesse texto não faz mais do que “traduzir ao pé da letra o que disse seu mestre” (ibid., p. 149), ao elaborar o mito da revolução social para as massas revolucionárias peruanas, que seria o correspondente peruano da greve geral francesa pensada por Sorel. Segundo Villaverde, Paris associa a ideia de mito de Mariátegui à noção de “imaginação”, o que Villaverde considera uma associação desafortunada, pois atrela ao mito mariateguiano um caráter impreciso e indefinido, o que iria contra a noção de um mito claro e preciso de Sorel. E, como vimos, Villaverde considera que Mariátegui traduziu de maneira literal o conceito de Sorel.

Em suma, Paris entendeu a tradução mariateguiana como “uma autêntica pretensão ao irreal”, como afirmou em seguida em sua réplica a Villaverde (Paris, 1978b). Ou seja, o mito elaborado por Mariátegui teria um conteúdo imaterial, abstrato e indefinido, em contraponto com o mito preciso elaborado por Sorel. Paris atribui isso ao contexto peruano, que necessitava de um mito que abarcasse mais classes que o proletariado ainda jovem do país. Em contraponto, Villaverde compreende essa tradução como literal – cópia fiel do mito soreliano adaptado para a realidade peruana, contendo os três elementos identificados por Villaverde como os essenciais para a construção de um mito: sua aceitação pelas massas; sua objetividade e precisão; e sua função de guia para a ação. Embora haja divergências, os dois autores concordam quanto à influência do mito soreliano na concepção de mito na obra de Mariátegui. Para Mariátegui, o mito e a revolução são termos intercambiáveis: o mito não é um mero instrumento para a revolução, mas a revolução é o mito em si.

Concordamos com Paris que o homem de Mariátegui é a-histórico, que foi atribuído a ele características universais. Por outro lado, concordamos com Villaverde quando afirma que a tradução de Mariátegui do mito soreliano foi bastante literal – ou seja, embora a necessidade do mito seja uma categoria universal humana, o mito da revolução social proposto por Mariátegui foi pensado para uma época histórica específica e tem propósitos específicos: a derrubada da burguesia pelo proletariado no Peru, e, portanto, segue as três características do mito elaboradas por Sorel²¹.

²¹ O próprio Sorel aponta outros exemplos de mitos elaborados durante a história que são mais gerais e “indefinidos” do que o mito da greve geral. Os mitos para ele seriam construções de imagens que devem ser entendidas em sua totalidade e como mobilizadoras da ação, e não como instrumentos teóricos específicos: “Propus dar o nome de ‘mitos’ a estas construções, cujo conhecimento é tão importante para os historiadores: a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são tais mitos. Como exemplos notáveis de mitos citei aqueles que foram construídos pelo cristianismo primitivo, pela Reforma, pela Revolução e pelos seguidores de Mazzini. Queria mostrar que não deveríamos tentar analisar tais grupos de imagens da mesma forma que decomparamos uma coisa nos seus elementos, que deveriam ser tomados como um todo, como forças históricas, e que deveríamos ter especial cuidado para não

O mito da revolução social, portanto, é uma construção intuitiva, podemos dizer imaginária, mas elaborada para uma época histórica específica, e construída para provocar um efeito específico: despertar as paixões das massas peruanas e movê-las, assim, para a ação revolucionária em seu país. Com isso, Mariátegui une o imaginário e o real, o universal e o particular. Em suma, a necessidade do mito é para Mariátegui uma categoria universal, porém o conteúdo desse mito deve ser transformado para se adaptar ao conteúdo das sociedades reais a quem ele serve, se adaptando às necessidades e subjetividades reais de um contexto histórico e geográfico específico. Consideramos que a força do mito em Sorel está contida em dois elementos, que posteriormente poderão ser vistos em Mariátegui. O primeiro é que o mito é uma força anti-intelectual, intuitiva, e por isso é um guia para a ação. O segundo é sua força religiosa. Segundo ele, “pessoas que vivem no mundo dos mitos estão seguras de qualquer refutação” (Sorel, 2004 [1908], p. 30). Embora compreenda que o socialismo não é uma religião, Sorel, citando Bergson, afirma que os mitos revolucionários têm o seu lugar na região profunda da nossa vida mental, ao lado da religião.

Além da notável inspiração em Sorel, encontramos em Mariátegui influências intelectuais como a de Nietzsche, que pode

fazer qualquer comparação entre os resultados e as imagens que as pessoas formam para si mesmas antes da ação (Sorel, 2004 [1908], p. 20). A partir do exame do cristianismo primitivo, da Reforma e do calvinismo, Georges Sorel define sua noção de mito como construções de imagens, elaboradas por homens que participaram de grandes movimentos sociais, de uma batalha épica em que sua causa irá triunfar: “No decurso destes estudos, uma coisa pareceu-me tão evidente que não acreditei que precisasse de lhe dar muita ênfase: os homens que participam em grandes movimentos sociais imaginam sempre a sua ação futura sob a forma de imagens de batalha em que sua causa certamente triunfará” (id.). Sorel irá opor a noção de mito à de utopia. Esta seria um produto de intelectuais que pretendem estabelecer um modelo teórico de sociedade comparando-a a sociedades existentes. O mito, ao contrário, “não pode ser refutado, porque, no fundo, é idêntico às convicções do grupo, sendo a expressão dessas convicções na linguagem desse movimento” (ibid., p. 29). Desse modo, o mito não seria um produto intelectual, mas emocional e intuitivo, produzido pelos próprios integrantes do movimento revolucionário durante o processo revolucionário.

ser vista na crítica à ilusão moderna do progresso e seu otimismo, sendo a favor de um pessimismo sem disfarce. Outra influência é Bergson, em sua defesa de fontes não racionais de motivação humana. Mariátegui também citava insistentemente Ernest Renan, em sua percepção do socialismo como uma “fé” e do revolucionário como movido por uma crença inquebrantável. Igualmente, mencionou Croce em diversas outras ocasiões, como exemplo de trajetória de intelectual público e fonte teórica para uma abordagem idealista e heterodoxa do materialismo histórico, através do livro de Croce *Materialismo Histórico e Economia Marxista* (1900), sempre referenciado por Mariátegui: “Se como bem diz [Mariátegui] foi na Itália onde desposou uma mulher e conheceu o marxismo, o Marx que penetrou em sua mente foi em grande medida esse Marx subvertido pelo idealismo crociano” (Aricó, 1980, p. XVI).

Entre outros mais que poderíamos mencionar – os poetas surrealistas, Freud, Oswald Spengler, o cristianismo “agônico” de Unamuno... –, trata-se de uma lista de referências “cêntricas”, produzidas na Europa, que Mariátegui manteve ao longo de sua curta trajetória, e que em muitas de suas obras assumem um peso maior do que Lenin ou Engels – por vezes do próprio Marx. Isso explica em boa medida o marxismo profundamente criativo e eclético de nosso autor, inadaptado àquele começo de construção de uma ortodoxia marxista-leninista pela III Internacional, e que – pode-se dizer – nunca chegou a ser “leninista” em qualquer sentido. Entendemos a obra de Mariátegui, mais que uma “adaptação” ou “aclimatação” de ideias europeias à América, como a criação de algo original, de um “socialismo indoamericano”. Como afirmou o próprio Mariátegui: “As relações internacionais da inteligência têm que ser, forçosamente, livre-cambistas. Nenhuma ideia que frutifica, nenhuma ideia que se aclimata, é uma ideia exótica” (Mariátegui, “Pasadismo y futurismo”, 2010 [1924], tomo V, p. 338).

Outra parte da explicação para esta originalidade está na conexão que desenvolveu desde sua fase pré-marxista com leituras, influências e diálogos latino-americanos. Podemos mencionar sua relação orgânica com o pensamento indigenista peruano então mais atualizado, como o de Luís Valcárcel, bem como sua ligação com o andinista *Grupo Resurgimiento*, fundado em Cusco, do qual se tornou um dos integrantes (Beigel, 2001). Também podemos nos

reportar a seus contatos com a rede anti-imperialista e latino-americana que então se formava em embrião na região, da qual formavam parte José Vasconcelos (Mariátegui propugnava por um “pessimismo da realidade” acompanhado de um “otimismo do ideal”, fórmula extraída de Vasconcelos) e Gabriela Mistral. Finalmente, suas conexões com a tradição nacional-popular peruana, participando dos primeiros passos da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA) e acompanhando de perto seu líder Haya de la Torre. É a partir desta miscelânea teórica e deste criativo encontro entre o “universal” e o “local”, entre o “centro” e a “periferia”, que desenvolveremos o ponto final de nossa reflexão.

Potencialidades

Mariátegui propôs um mito que considerou adequado às necessidades da sociedade peruana do começo do século XX. Ao adaptar o marxismo para a realidade peruana, de uma maneira que a revolução em seu país fosse fruto de “criação heroica” e não “decalque e cópia”, defendeu que no Peru coexistiriam três modos diferentes de produção: um comunismo agrário pré-hispânico, o feudalismo implementado na colônia, e um modo capitalista bloqueado e pouco desenvolvido. A partir dessa conclusão, diagnosticou que o sujeito indígena (camponês) seria essencial para a revolução peruana, por conta da sobrevivência do modo de produção do comunismo agrário pré-hispânico – que ainda persistia mesmo após a colonização e a independência peruana.

Desse modo, era precisamente essa sobrevivência de um modo de produção coletivizado, proveniente da tradição indígena, que favoreceria a sensibilidade dessa classe da sociedade para compreender a necessidade da luta socialista. Além disso, com a coexistência dos três modos de produção em um só país, Mariátegui considerava que o sujeito revolucionário peruano não seria somente o proletariado, mas principalmente os camponeses indígenas junto com os indígenas que estavam se proletarizando. Com isso, o campesinato indígena se tornava o sujeito revolucionário central para a revolução peruana (Pereira da Silva, 2024; Kaysel, 2018).

Portanto, sua tese apontava para a reprodução de um comunismo agrário pré-hispânico, sobrevivente ao Estado inca, à conquista e à colonização espanhola, e finalmente à República. Esta forma de comunismo não pertenceria apenas ao passado, mas também ao presente local – e era essa permanência no presente que permitiria a ela projetar-se ao futuro, e que fazia dela “tradição viva” (algo que poderia conectar passado, presente e futuro). Sua presença daria um senso de coletivismo ao campesinato, que o sensibilizaria ao socialismo e o faria compreender essa noção:

Na comunidade existiam “elementos de socialismo prático”. Essa constatação – e só ela – permitia propor o socialismo como alternativa viável num país atrasado e camponês, com uma classe operária reduzida e uma indústria apenas nascente. Os camponeses podiam assumir a ideia socialista, fundi-la com suas aspirações messiânicas, porque em sua vida cotidiana haviam sabido manter e defender esse velho coletivismo andino. Ainda que fosse paradoxal, no próprio atraso da sociedade peruana Mariátegui encontrava a exigência e a justificativa do socialismo (Flores Galindo, 2009, p. 65).

É precisamente por não realizar “decalque e cópia” que o mito elaborado por Mariátegui é o da “revolução social” e não o da “greve geral” (de Sorel), por entender que o principal sujeito revolucionário era o campesinato indígena – efetivamente, considerava tanto operários quanto camponeses parte do “proletariado”. Isto fazia necessário um mito mais abrangente e adaptado, que conseguisse abarcar as classes revolucionárias que não se constituíam como o proletariado moderno europeu. Esta conhecida passagem dos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* ilustra a conexão entre passado, presente e futuro, numa temporalidade que não está marcada por evolucionismos e teleologias. Ilustra também a centralidade do mito da revolução social em sua argumentação. Os indígenas são os portadores do mito, da “esperança”, precisamente por seu passado (e presente). É por seu passado (e presente) que são os portadores do futuro:

A fé no ressurgimento indígena não provém de um processo de “ocidentalização” material da terra quechua. Não é a civilização, não é o alfabeto do branco o que levanta a alma do índio. É o mito, é a ideia da revolução socialista. A esperança indígena é absolutamente revolucionária. O próprio mito, a própria ideia são agentes decisivos do despertar de outros velhos povos, de outras velhas raças em colapso: hindus, chineses, etc. A história universal tende hoje como nunca a reger-se pelo mesmo quadrante. Por que há de ser o povo incaico, que construiu o mais desenvolvido e harmônico sistema comunista, o único insensível à emoção mundial? A consanguinidade do movimento indigenista com as correntes revolucionárias mundiais é demasiado evidente para que se precise documentá-la. (Mariátegui, 2010 [1928b], tomo II, pp. 59-60).

Por conta desta argumentação, Mariátegui era considerado por alguns de seus críticos como um “passadista”, um “reacionário”, um “racista às avessas” (Beigel, op. cit.). No entanto, nesta passagem de “Heterodoxia e tradição” podemos observar aquela forma peculiar, “revolucionária” de nosso autor entender a tradição, uma forma distinta da apropriação da tradição realizada por um “reacionário” ou “passadista”:

O passadista tem sempre o paradoxal destino de entender o passado de forma muito inferior ao futurista. A faculdade de pensar a história e a faculdade de fazê-la ou criá-la se identificam. O revolucionário tem do passado uma imagem um pouco subjetiva talvez, mas animada e viva, enquanto o passadista é incapaz de representá-lo em sua inquietude e fluência. Em geral, quem não pode imaginar o futuro tampouco pode imaginar o passado. Então não existe um conflito real entre o revolucionário e a tradição, a não ser para aqueles que concebem a tradição como um museu ou uma múmia. O conflito é efetivo só com o

tradicionalismo. (Mariátegui, 2010 [1927], tomo V, p. 341).

Com tudo isso, Mariátegui desenvolveu noções em torno da “revolução”, da “alba” e da “alma matinal” que não podiam prescindir do passado nem da tradição – lidos, porém, em chave heterodoxa, dinâmica, viva. Para isso, ele diferenciava “tradição” de “tradicionalismo”. Nosso autor

Explicava que – ao contrário do que desejavam os tradicionalistas – a tradição era heterodoxa, “viva e móvel”, e estava em permanente criação graças à ação daqueles que a “negavam” para renová-la e enriquecê-la. Por outro lado, ela era aniquilada por aqueles que a queriam “fixa” e que lhe imprimiam um presente sem força e estático. Os revolucionários (...), embora agissem sobre a realidade “por meio de negações intransigentes”, não podiam rejeitar a tradição em bloco. Eles nunca poderiam proceder como se a história tivesse começado com eles. Eles sabiam que representavam forças históricas e não deveriam “se entregar à ilusão verbal ultraísta de inaugurar todas as coisas” (Beigel, op. cit., p. 45).

A relação peculiar (“romântica revolucionária”, diria Michael Löwy) que Mariátegui estabelecia entre passado e futuro, tradição e heterodoxia, nos remete a diversas contraposições que podem ser encontradas em sua obra. Nosso autor apresentou em potência (ainda que não tenha chegado a desenvolver) uma dialética que não se estruturava em torno de oposições excludentes. Pode-se dizer que essa dialética foi inspirada (mas também moldou seus interesses e afinidades intelectuais) pelas mais diversas leituras e releituras de autores europeus idealistas, ou críticos do positivismo e do racionalismo; bem como por seu contato com autores indigenistas e americanistas “indoamericanos” ou “nuestroamericanos”. Foi em torno e a partir destes diálogos que Mariátegui elaborou

um modo bem interessante da contraposição: por um lado, enfrenta termos que aparecem como contrários, como nacionalismo e vanguarda, mas para revelar que a verdade do nacionalismo estaria no modo de lê-lo desde a vanguarda e não desde perspectivas tradicionalistas. Isto é, a verdade de todas as contraposições – heterodoxia e tradição, nacionalismo e cosmopolitismo, o velho e o novo – se desvela não na mecânica do consabido, mas em sua adequação às perguntas sobre o que detém e congela e o que vivifica. Assim, só podem conhecer a tradição os heterodoxos – porque a tensionam no presente, a vinculam à sua imaginação de futuro – ou podem propor uma literatura nacional aqueles escritores cujo universalismo os permite fugir das zonas fechadas da herança colonial (López, 2016, pp. 32-33).

Consideramos que esta dialética peculiar de Mariátegui está relacionada com uma concepção de temporalidade que já mencionamos, uma temporalidade que em grande medida rompe com uma visão evolutiva e teleológica da história. É por isto que nosso autor desenvolveu uma noção relativizada de “progresso” (ou de “processo” como chegou a preferir), ainda que não tenha abandonado totalmente a noção. Quando Mariátegui se referiu à “luta final” mencionada por Eugène Pottier nos versos do hino *A Internacional*, ele observou (mais uma vez dialeticamente) que essa “luta final” constituía uma realidade e uma ilusão. Tratava-se,

efetivamente, da luta final de uma época e de uma classe. O progresso – ou o processo humano – se cumpre por etapas. Por conseguinte, a humanidade tem perenemente a necessidade de sentir-se próxima a uma meta. A meta de hoje seguramente não será a meta de amanhã; porém, para a teoria humana em marcha, é a meta final. O messiânico milênio nunca virá. O homem chega para partir de novo. Não pode, no entanto, prescindir da crença de que a nova jornada é a jornada definitiva (...). A ilusão da luta final resulta, portanto, uma ilusão muito antiga e

muito moderna (Mariátegui, 2010 [1925c], tomo III, pp. 53-55).

É tudo isso que torna Mariátegui um teórico singular e original, capaz de transitar entre o universal e o particular, entre o internacional e nacional, entre o futuro e o passado. A partir disso, desenvolveu seu socialismo “agonista”, crítico do racionalismo, do evolucionismo, do determinismo, do materialismo estreito, do positivismo que impregnaram o pensamento socialista do final do XIX e princípio do XX. Porém, não se pode afirmar que Mariátegui tenha sido um “irracionalista”. Foi mais precisamente um crítico da noção cartesiana de razão, e um crítico da ideia de que haveria uma fronteira rígida e incomunicável entre razão e sentimento, logos e mito, materialismo e espiritualismo. Para além disso, dificilmente se poderia apontá-lo como proponente de uma “racionalidade alternativa”, não-ocidental – como Aníbal Quijano sugeriu algumas vezes em relação a ele (Rubbo, 2018). Consideramos possível afirmar que Mariátegui avançou na reflexão sobre modernidades alternativas – ainda que sem utilizar esta noção elaborada posteriormente, e igualmente sem conhecer as reflexões de Marx sobre o “modo de produção asiático” ainda não publicadas naquele contexto. Mariátegui conseguiu levar em conta em suas reflexões a existência de desenvolvimentos alternativos, e de caminhos alternativos para o socialismo²².

Neste sentido, entendemos Mariátegui como um intelectual periférico que lidou de forma original com a disjuntiva apontada por Eduardo Devés como constitutiva da intelectualidade periférica, bem como do pensamento periférico produzido por ela. Intelectuais periféricos e o próprio pensamento periférico estariam atravessados pelo dilema entre “ser como o

²² Neste sentido, Mariátegui também não se constituiu num defensor da existência de distintas “civilizações”, termo que não empregava no plural, mas de uma “civilização” – no singular e por vezes em maiúscula, mais precisamente uma civilização burguesa em decadência que dará lugar a uma nova civilização proletária ou socialista mundial. Igualmente, há lugar para a existência de nações no pensamento mariáteguiano, mas como novos regionalismos e provincialismos. Não desapareceriam, mas mudariam de lugar, de patamar, em relação a uma sociedade mundial em formação.

centro” ou “ser como nós mesmos”, respectivamente entre ser “cêntricos” ou “identitários” (Devés, 2017 [2012]). Em um primeiro olhar, Mariátegui se apresenta para nós como um intelectual periférico que se inclinava a “ser como nós mesmos”, a evitar “decalques e cópias” do pensamento produzido no centro, a buscar uma originalidade “indoamericana”. Mas tudo que dizemos até aqui em relação à sua dialética podem apontar igualmente para um potencial de superação deste dilema, ou de um posicionamento possível para além dele.

Mariátegui poderia ser um potencial superador do dilema do intelectual periférico (que ele era), porque sua dialética poderia ir além do que consideramos ser as características e as razões pelas quais o pensamento produzido nas periferias globais é tido como inferior em relação ao que é produzido no centro. A periferia não é só um lugar geopolítico, é também um tempo, mais precisamente ela vivencia um tempo atrasado. A concepção de tempo de Mariátegui, articulando passado, presente e futuro de forma imbricada e não teleológica, apontaria para uma unificação do tempo (permitindo pensar em projetos de futuros ancestrais). Adicionalmente, a periferia, além de um lugar geopolítico e de um tempo atrasado, é também ausência de razão, é irracionalismo. As reflexões de Mariátegui em torno da razão nos permitem superar dicotomias entre razão e emoção, conhecimento científico e mito, e em particular a concepção cartesiana de razão, que é central na constituição da modernidade.

Neste sentido, Mariátegui poderia ser um daqueles intelectuais que foram além das polarizações, dilemas e dicotomias nos quais estamos imersos enquanto intelectuais periféricos (na medida em que nutrimos a consciência de sermos periferia). Observemos que Devés propõe, no final de seu livro, caminhos para superar o dilema que atravessa o pensamento periférico, e nesse sentido superar o próprio lugar periférico deste pensamento. Para isso, sugere que busquemos desenvolver, mais do que propostas mais “cêntricas” ou mais “originais”, um pensamento “progressista” e um “pensar melhor” ou “bem-pensar”. Dada a dificuldade em definirmos e operacionalizarmos estes dois conceitos – “progresso” em relação a que; “pensar melhor” em comparação com o que –, cabe mencionar a alternativa de Mariátegui, que pode ter ido além daquele dilema propondo o

“mito da revolução social”. Trata-se efetivamente de uma saída distinta das sugeridas por Devés na conclusão de seu livro. Mas só até certo ponto. Talvez “progresso”, “pensar melhor” e “revolução social” no final das contas sejam todos eles mitos. E possivelmente sigamos precisando de mitos, e sempre precisaremos deles. A questão seria definir qual nos convêm.

Referências

- Aricó, J. (1980). “Introducción”. In: Aricó, José (org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Cidade do México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Beigel, F. (2001). “Mariátegui y las antinomias del indigenismo”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, ano 6, n. 13.
- Carvalho, J. (2021). “O espectro de Mariátegui: história, presente e horizonte”. *Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v.13, n.3, p. 54-65.
- Devés, E. (2017 [2012]). *Pensamiento Periférico Asia – África – América Latina – Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Buenos Aires: CLACSO.
- Flores Galindo, A. (2009). *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Comintern*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Friggeri, F. P., Álvarez, M. J. A. (2022). “Materialismo y espiritualidad: Alma Matinal en Mariátegui y Hombre Nuevo en el Che Guevara”. En Kaysel, André, Friggeri, Felix Pablo, Sarapura Rivas, Sebastián, Casanova, Agustín [orgs.]. *Amauta. Mariátegui y el Socialismo Indoamericano*, v. I. São Carlos: Pedro & João Editores.
- Kaysel, A. (2018). *Entre a nação e a revolução: marxismo e nacionalismo no Peru e no Brasil (1928-1964)*. São Paulo: Alameda.
- López, M. P. (2016). *José Carlos Mariátegui: lo propio de un nombre*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Löwy, M. (2005). “Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, ano 10, n. 28.
- Mariátegui, J. C. (2010 [1928a]). “Defensa del marxismo”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo IV*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

- _____ (2010 [1928b]). “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo II*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- _____ (2010 [1928c]). “La lucha final”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo III*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- _____ (2010 [1927]). “Heterodoxia de la tradición”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo V*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- _____ (2010 [1925a]). “El hombre y el mito”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo III*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- _____ (2010 [1925b]). “Dos concepciones de la vida”. In: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo III*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- _____ (2010 [1924]). “Pasadismo y futurismo”. *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista, tomo V*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Paris, R. (1978a). “El marxismo de Mariátegui”. In: Aricó, José (org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Cidade do México: Pasado y Presente.
- _____ (1978b). “Un sorelismo ambiguo”. In: Aricó, José (org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Cidade do México: Pasado y Presente.
- Pereira da Silva, F. (2024). *Em busca da comunidade: caminhos do pensamento crítico no Sul Global*. São Paulo: Elefante.
- Pericás, L. B. (2005). “José Carlos Mariátegui e o marxismo”. In: Mariátegui, José Carlos. *Do sonho às coisas: retratos subversivos*. São Paulo: Boitempo.
- Rubbo, D. A. (2018). “Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui?”. *Estudos Avançados*, 32 (94), p. 391-409.

- _____, Mascaro Querido, F. (2013). “José Carlos Mariátegui: breve apresentação e cronologia (1894-1930)”. *Lutas Sociais*, São Paulo, vol.17 n. 30, p. 58-62.
- Sorel, G. (2004 [1908]). *Reflections On Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villaverde, L. A. (1978). “El sorelismo de Mariátegui”. In: Aricó, José (org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Cidade do México: Pasado y Presente.

Evangelismo tecnológico: redes intelectuais, circulação de ideias e pensamento periférico em tempos de colonialismo digital

Walter Lippold²³

Introdução

No início da década de 2020, o pensamento periférico produziu críticas veementes ao fenômeno de digitalização na divulgação científica, analisando as relações de dominação e exploração, dentro do chamado colonialismo digital. A produção intelectual africana e sul-americana se conectou através de redes intelectuais, onde circulam ideias críticas a este processo de colonização, que se aprofunda através do massivo uso de algoritmos e inteligências artificiais como mediação das relações de trabalho, sociabilidade, entretenimento, mas também no exercício de divulgação de artigos e pesquisas acadêmicas. A digitalização, plataformização e consequente datificação da vida são sentidas como inexoráveis, a algoritmização é o caminho, a verdade e a vida de uma fé fervorosa, em uma teleologia tecnológica que deve ser o destino dos países periféricos. O conceito de evangelismo tecnológico, tem origem nos estudos sobre a colonização algorítmica da África, desenvolvidos pela cientista cognitiva Abeba Birhane (2020a; 2020b) que pesquisou as (des)continuidades entre o colonialismo tradicional e aquele oriundo da dominação pelas tecnologias digitais. Nascida na Etiópia, atualmente Birhane é a principal pesquisadora do *AI Accountability Lab* da *School of Computer Science and Statistics* no *Trinity College Dublin*. Birhane é *Senior Fellow* da *Mozilla Foundation*, empresa responsável pelo software navegador alternativo *Firefox*. Para Birhane (2020), o evangelismo

²³ Professor Colaborador do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutorado em História pela mesma instituição. Autor de *Fanon e a Revolução Argelina (Autonomia Literária)* e coautor de *Colonialismo Digital: por uma crítica hacker-fanoniana* (Boitempo).

tecnológico circula em conferências sediadas no continente africano, sobre inteligência artificial, *machine learning*, tecnologias emergentes e disruptivas, como por exemplo o CyFy África, que aconteceu em Marrocos no ano de 2019. Concomitante à circulação de ideias sobre “inovação” e “disruptividade”, tecnosolucionismo e ultraliberalismo, ou seja, esta *fé high-tech*, nascem redes intelectuais onde circulam ideias tecnopolíticas críticas ao evangelismo tecnológico e ao colonialismo digital.

Este artigo busca articular as noções de pensamento periférico, redes intelectuais e circulação de ideias, de Eduardo Devés-Valdés (2003; 2004; 2008; 2012; 2017), para analisar influência do pensamento de Birhane (2020a; 2020b) sobre os estudos tecnopolíticos e antirracistas no Brasil, em busca de diálogos com os estudos de Kwet (2021) acerca do colonialismo digital e os possíveis diálogos com os escritos tecnológicos de Fanon (2025). Proponho um estudo sobre as redes intelectuais e a circulação de ideias, suas possibilidades quanto a divulgação científica no ciberespaço, perpassada pela contradição de sua crescente plataformação e privatização por big techs e corporações que monopolizam a tecnologia efetuam a extração de dados, metadados e biodados vitais para o desenvolvimento científico brasileiro. Quais os desdobramentos da digitalização, plataformação e algoritmização da circulação de ideias via ciberespaço? Como o pensamento periférico analisa o fenômeno do colonialismo digital e do evangelismo tecnológico? Enquanto intelectuais do norte criam teorias que afirmam um pós-capitalismo ou até mesmo de regressão neofeudal, como o tecnofeudalismo, nos *sures*, o colonialismo e a colonização são evocados como nas teorias da intelectual africana Abeba Birhane sobre colonização algorítmica da África e o colonialismo digital do sul-africano Michael Kwet (Nothias, 2025).

Partindo das análises de Fanon (2025) sobre descolonização da tecnologia, dos estudos da pensadora etíope Birhane (2020a; 2020b) sobre evangelismo tecnológico e do sul-africano Kwet (2021) sobre colonialismo digital, eu e o Professor Deivison Faustino criamos os estudos hacker-fanonianos, um conexão, uma

interface que aproxime os estudos fanonianos do hacktivismo²⁴. O evangelismo tecnológico denota a ideologia de um colonialismo benéfico, *mission* civilisatrice, o *fardo do homem branco*, que hoje é reabilitada sob a égide do que chamamos de *fardo do nerd branco*²⁵: corporações, governos e mídia promovem estas ideologias, que traduzem o ímpeto voraz da acumulação primitiva de dados, das big techs sedentas por novos mercados, além do necessário controle das zonas de extração de minérios fundamentais para a produção de hardware. Birhane (2020a; 2020b) também alerta sobre o perigo real da racialização algorítmica, já que capitais como Kampala e Johannesburg, implementam ferramentas de reconhecimento facial para “prevenção” do crime, em uma espécie de neolombrosianismo cibernético.

Digitalização da divulgação científica: evangelismo tecnológico e colonialismo digital

O processo de digitalização da circulação de ideias se aprofundou durante a pandemia de Covid-19, quando nossas redes acadêmicas foram entregues ao controle de big techs do Vale do Silício. Aulas pelo google meet e classroom ou microsoft teams, nossos materiais na nuvem google drive e docs, nossos perfis profissionais, produção intelectual indexada no google acadêmico, e servindo de dataset ao treinamento de inteligência artificial. Por décadas utilizados os serviços “gratuitos” destas empresas, compartilhando de uma visão fabricada por *think tanks*, de que a corporações do Vale do Silício eram potências benevolentes. Logo nos demos conta que o modelo de negócios das plataformas é extrair dados, biodados e metadados de usuários, e explorando este big data, através do seu processamento, era possível viabilizar a entrega segmentada de anúncios pagos. Para estudar o fenômeno da digitalização da divulgação científico-acadêmica, precisamos compreender a lógica algoritmizada das plataformas acadêmicas digitais e redes sociais. Este estudo tornou-se necessário devido ao

²⁴ Foram desenvolvidos em nosso artigo e livro: Faustino & Lippold, 2022; 2023a.

²⁵ Ver nosso artigo *Que humano é esse das humanidades digitais? Por uma crítica baker-fanoniana ao fardo do nerd branco* (Faustino & Lippold, 2022, 2023^a).

fato que a lógica algoritmizada das redes sociais e plataformas, perpassa agora a produção e divulgação acadêmica.

O sonho utópico de uma internet livre e que democratizaria o acesso ao conhecimento, nos primórdios da cibercultura, deu vazão a um pesadelo distópico, que lembra a máxima *cyberpunk low life high tech*: a mais baixa condição de vida convivendo com a mais alta tecnologia. A contradição da digitalização é exatamente esta: acesso quase imediato a toda produção acadêmica mundial nas plataformas e repositórios acadêmicos, mas às custas da algoritmização e acumulação primitiva de dados, que esfolia o intelecto geral da humanidade, raspando todo conteúdo livre, como nossos artigos com licenças creative commons, tornando-os papinha para alimentar algoritmos e inteligência artificial. A produção coletiva da humanidade é transformada em software proprietário.

A digitalização da produção acadêmica transformou o *modus operandi* da circulação de ideias e a divulgação científica. Questões ligadas a intensificação do uso das redes digitais, plataformas e da imersão no ciberespaço provocam mudanças sociais, econômicas e culturais, abrindo possibilidades para a utilização dessas ferramentas. Por outro lado, emergem profundas contradições quanto ao acesso do conhecimento científico e a monopolização do saber pelo setor privado, tendo em vista a soberania digital do Brasil. Em todos esses cenários, o debate sobre propriedade intelectual é fundamental. Foletto (2021) publicou uma obra que nos traz a história da Cultura Livre, a resistência antipropriedade intelectual, demonstrando que junto com os direitos autorais proprietários, surgem meios de coletivizar a produção cultural e científica. A luta pela democratização das mídias passa pelo conflito entre centralização, monopólio e controle das infraestruturas materiais que possibilitam a objetivação, através do trabalho, da produção de mercadorias intangíveis.

Em nossos estudos sobre colonialismo digital e suas relações com a pesquisa em ciências humanas, nós entendemos que

A tecnologia digital adentrou o campo das humanidades e transformou a área da História com a digitalização de acervos, documentos e fontes, com o acesso a bibliotecas, hemerotecas, além das

possibilidades do uso de *data science*, análise e processamento de big data. O uso de I.A. generativa e redes neurais artificiais que geram processamento de linguagem natural (NLP), através do aprendizado profundo (*deep learning*), também impacta a questão da produção de textos e coloca-nos reflexões sobre autoria e apropriação do intelecto geral em programas proprietários. Surge uma arqueologia da internet, pois na paisagem eletrônica do ciberespaço, já figuram vestígios e ruínas digitais, desde a época da arpanet. Isso colocou em voga a importância de novas metodologias, mas reforçou a importância crucial de compreender os fenômenos da tecnopolítica, da dataficação, do colonialismo digital e racialização codificada, para supra-sumir o caráter estranhado do uso da tecnologia atualmente. Há uma tendência crescente de datificação de todos setores da vida, o que intensificou a reprodução da ideologia dataísta. (Faustino & Lippold, 2023b, p. 124).

Segundo Djick (2014, p.198, tradução livre):

a datificação está enraizada em reivindicações ontológicas e epistemológicas problemáticas. Por mais convincentes que sejam alguns exemplos de pesquisa aplicada em Big Data, a ideologia do dataísmo mostra características de uma crença disseminada na quantificação objetiva e no rastreamento potencial de todos os tipos de comportamento humano e sociabilidade por meio de tecnologias de mídia online. Além disso, o dataísmo também envolve confiança nos agentes (institucionais) que coletam, interpretam e compartilham (meta)dados obtidos de mídias sociais, plataformas de internet e outras tecnologias de comunicação.

A datificação da sociedade, dentro de uma economia da atenção como modelo de negócio, é acompanhada e impulsionada pela ideologia do dataísmo. O dataísmo como ideologia, penetrou

na academia e pretende-se como paradigma científico, como se os dados pudessem refletir de modo objetivo a subjetividade e o inconsciente humanos. Mesmo a crítica ao dataísmo pode cair em uma ode a sua eficácia, como podemos observar na obra *Psicopolítica* de Han (2018). Para Han o uso de big data em conjunto com o micro-direcionamento (*microtargeting*), seriam tecnologias neoliberais de um poder inteligente que explora a liberdade. Há uma tensão no texto de Han (2018), parece que ele confia exatamente no que denuncia em termos de dataísmo. Na primeira parte do texto ele afirma que, com o big data e o microtargeting, é possível explorar psicopoliticamente até mesmo o inconsciente digital dos usuários das plataformas (redes “sociais” proprietárias, serviços de streaming, motores de busca, etc.). Na segunda parte, Han critica o dataísmo. Afinal os dados podem sustentar uma ciência de predição e modulação de comportamentos? Não teríamos aqui um fundamento behaviorista?

Elencar as possibilidades de realização humana através da tecnologia digital, sem a dimensão tecnopolítica crítica, é um passo perigoso para a soberania digital brasileira, que por sua vez, passa pelo controle nacional de infraestruturas, pela produção de hardware e software nacionais e, principalmente, pelo investimento em formação científica e tecnológica, fortalecendo a formação de cientistas, viabilizando a permanência dos nossos melhores quadros. A revolução científico-técnica no pós II Guerra, introduziu o uso da informática, robótica e cibernética na produção industrial, junto com as novas formas de organização toyotista, calcadas no *just in time*, onde a cidade é fabrilizada e emerge a ideologia da circulação (Ferrari, 2012). A indústria 4.0, com implementação de machine learning, deep learning, redes neurais artificiais, internet das coisas, nuvens, emulação de prototipagem, aprofunda a sincronização just in time e a fabrilização da cidade e da vida, dentro do processo de plataformização.

No final da década de 1990, o uso da tecnologia peer-2-peer permitiu os hackers Shaw Fanning e Sean Parker criarem o Napster, um software com servidor descentralizando, onde era possível baixar música em MP3 livremente. O Napster foi imediatamente atacado judicialmente, dentro do quadro dos direitos autorais vigentes, pela indústria fonográfica. Mesmo assim, com toda perseguição, a pirataria de música, filmes, livros e jogos eletrônicos,

se desenvolveu sob a forma do torrents e do famoso Pirate Bay. Hoje, o fenômeno da pirataria de artigos científicos, com a criação de Alexandra Elbakyan, o Sci-hub, possibilita o acesso a milhões de textos que têm seu download cobrado. O Sci-Hub hackeia plataformas proprietárias como o Jstor, que cobram por pdf, caso o pesquisador não tenha um vínculo institucional que possua contrato com a plataforma.

Estas são algumas resistências, possibilidades e contradições da tecnologia digital para as Humanidades Digitais²⁶, que devem ser analisadas, pois junto com o crescente acesso a ferramentas e textos científicos, também ocorre um fenômeno de extrativismo de dados vitais para a produção científica. Como grande parte do big data é processado em data centers estadunidenses, ou sob controle dos EUA, isso reforça o colonialismo digital.

O colonialismo digital reabilita a *mission civilisatrice* em moldes *high-tech*, criando uma nova partilha geopolítica do mundo, onde as relações entre corporações e estados nacionais se remodelam, e ocorre o domínio das infraestruturas, satélites, cabeamento e propriedade intelectual de softwares, plataformas, mas também domínio da esfera de produção de hardware, de

²⁶ “As humanidades digitais, este campo transdisciplinar de estudos e práticas, é pautado pelas possibilidades que mobilizam o repertório das humanidades para explorar as interseções entre as tecnologias digitais e a experiência humana. No interior deste campo, mas em diálogo crítico com a primeira perspectiva mais otimista, emergem também as preocupações com a digitalização e plataformação da produção de conhecimento, como os processos de enviesamento dos algoritmos que comandam as plataformas utilizadas, ao extrativismo de dados e roubo de expertise empreendido por inteligências artificiais (I.A.s). O debate atual sobre o uso de I.A., big data e data science no meio acadêmico, assim como as redes acadêmicas configuradas como redes sociais proprietárias, tornam evidentes as contradições inerentes à cibercultura e ao uso da tecnologia digital como mediação para o ensino e pesquisa. O crescente uso de softwares, nuvens e plataformas na pesquisa acadêmica suscita a reflexão sobre os fenômenos do colonialismo digital e da racialização codificada. Todo esse processo, de digitalização da produção de conhecimento histórico e a circulação de ideias científicas via ciberespaço, tende a transformar o pesquisador em hacker.” (Faustino; Lippold, 2023, p.122)

semicondutores, principalmente a panaceia cibernética do momento, o GPU ²⁷ (Unidade de Processamento Gráfico), tecnologia fundamental para a inteligência artificial. Para Kwet (2021) o colonialismo digital é o uso de tecnologia digital para o domínio de uma nação por outra. Deivison Faustino e eu defendemos que o colonialismo digital é uma manifestação das contradições do neocolonialismo tardio, conceito apresentado por Yeros e Jha (2020) para traduzir a atual fase do modo de produção capitalista, tendo com influência os estudos de Kwame Nkrumah (1967) sobre neocolonialismo como etapa superior do imperialismo²⁸.

Acumulação primitiva de dados²⁹ foi um termo que criamos para traduzir o atual colonialismo de dados (Silveira, 2021) que é uma das dimensões do colonialismo digital. Consiste na extração e expropriação massiva de dados, metadados e biodados, ou seja, a exploração do big data, através de dispositivos, aplicativos, plataformas, redes sociais, transações ou qualquer rastro online e pela internet das coisas (IoT) e o consequente envio destes dados para data centers estrangeiros, geralmente estadunidenses. Os dados são processados nestes datacenters e alimentam o modelo de negócios, baseado em micro-direcionamento (microtargeting)

²⁷ Unidade de processamento gráfico, em geral projetadas pela Nvidia, que é uma das big techs mais poderosas que tomou um tombo em janeiro de 2025, com a IA chinesa DeepSeek, mas se regueu. A Nvidia, ela começa com placas de aceleração gráfica para games GeForce. Logo, essas placas começam a ser utilizadas para mineração de criptomoedas, Bitcoin, Ethereum, etc. E agora se torna o GPU se torna o hardware mais importante para IAS, para processamento de grandes modelos de linguagem, LLMs, como chamam, e até pro treinamento desse desses modelos. A Nvidia é proibida de vender para a China seus melhores GPUs. Por isso que a China tem que consumir a segunda linha de hardware de processamento da Nvidia. Para aprofundar este tema leia nosso artigo Faustino, D. & Lippold, W. (2025). O Deepseek, a geopolítica da IA e as insurgências possíveis: uma análise hacker-fanoniana. Silva, T. (org.) Inteligência Artificial: discriminação e impactos sociais. São Paulo, Literarua.

²⁸ O próprio Nkrumah (1967), homenageou com o título *Neocolonialismo, etapa superior do imperialismo*, o famoso estudo de Lênin (2021).

²⁹ Ver nosso primeiro artigo sobre o tema *Colonialismo Digital, racismo e acumulação primitiva de dados* (Lippold: Faustino, 2022).

de anúncios patrocinados, ou seja, entrega segmentada de publicidade pelo marketing digital, o que criou um novo tipo de marketing político, com uso massivo de fake news, desinformação que chega perfilada nos usuários. Nossos dados alimentam também todo um aparato de vigilantismo digital e integram o processo de treinamento de inteligência artificial, aprendizado de máquina e aprendizado profundo. Han (2018) afirma que o big data teria acesso a uma exploração psicopolítica do inconsciente digital, dentro de uma sociedade que exalta a exposição de nossa imagem e nos pressiona a estar 24 horas conectados, nos moldes da economia da atenção, que rege estas redes proprietárias ditas sociais. Mesmo se estiver em sono profundo, o seu smartwatch estará medindo suas pulsações, se está roncando ou falando dormindo, Alexa está escutando... o sono é a uma fronteira para o *destino manifesto* do processo de *acumulação primitiva de dados*.

A racialização codificada é um conceito que cunhamos partindo das pesquisas sobre racismo algorítmico de Tarcízio Silva (2020b), dos estudos acerca vieses algorítmicos de gênero e raça de Joy Buolamwini & Timnit Gebru (2018) e o trabalho de Safiya Umoja Noble (2018) sobre como os algoritmos de motores de busca reforçam o racismo. Os motores de busca, movidos por algoritmos, as imagens criadas por IA generativa, os fenômenos do uso de reconhecimento facial, com vieses racializados, o acesso ao crédito e moradia, são perpassados pelo processo de algoritmização e uso intensivo de inteligência artificial. Por isso tenho chamado a atenção sobre um fenômeno que pode ser chamado de neolombrosianismo cibernético, uma volta aos fundamentos raciológicos da eugenia, craniometria, frenologia, de modo disfarçado, sob o manto da supostamente infalível eficácia tecnológica.

Na África, o evangelismo tecnológico é anunciado sob o manto da novidade, disrupção, inovação, são as boas novas do século XXI, a promessa de novos Vales do Silício em solo africano³⁰, toda um uma infraestrutura de hardware e software

³⁰ “Equivalente africanos das novas empresas de tecnologia do Vale do Silício pode ser encontrado em todas as esferas possíveis da vida, em qualquer canto do continente - no “Vale do Sheba” em Addis Abeba, no “Vale de Yabacon” em Lagos e na “Savana do Silício” em Nairobi, para

controlada pelas big techs, viabiliza conexão aos desconectados, sistemas de segurança com reconhecimento facial, fintechs e edtechs, operações de crédito e logísticas, nuvens e a crescente imposição do machine learning como panaceia universal. Birhane (2020) nos alerta que todas estas tecnologias algoritmizadas, incluindo aprendizado de máquina e aprendizado profundo, são racializadas, refletem o fenômeno do racismo algorítmico. Quando Birhane (2020) analisa o evangelismo tecnológico e a colonização algorítmica da África, a pensadora leva em conta o enviesamento racializado destas tecnologias. Além disso, o controle das infraestruturas das redes africanas são pertencentes às big techs e lembram muito, em sua espacialidade, as redes de telégrafo implementadas pelo colonialismo e imperialismo europeus no século XIX. Birhane (2020b, p.169) busca compreender as (des)continuidades entre colonialismo tradicional e o decorrente do controle de tecnologias digitais:

O poder colonial tradicional busca poder unilateral e dominação sobre as pessoas colonizadas. Declara o controle das esferas social, econômica e política, reordenando e reinventando a ordem social de uma maneira que o beneficie. Na era dos algoritmos, essa dominação ocorre não por força física bruta, mas por mecanismos invisíveis e diferenciados de controle do ecossistema digital e da infraestrutura digital. O colonialismo tradicional e o colonialismo algorítmico compartilham o desejo comum de dominar, monitorar e influenciar o discurso social, político e cultural através do controle dos principais meios de comunicação e infraestrutura.

citar alguns - buscam “inovações de ponta” em setores como bancos, finanças, assistência à saúde e educação. Estes são dirigidos por tecnólogos e setores financeiros, dentro e fora do continente. Esses tecnólogos e setores financeiros aparentemente querem “resolver” os problemas da sociedade e os dados e a IA aparentemente fornece soluções ótimas.” (Birhane, 2020b, p. 160).

Ainda sobre semelhanças e diferenças entre o colonialismo tradicional e o tecnológico, Birhane (2020b, p. 169) afirma que:

O limite entre corporações governamentais e tecnológicas está se tornando cada vez mais obscuro à medida que elas se entrelaçam e dependem umas das outras, no entanto, esse é um ponto importante que diferencia o colonialismo tradicional e o colonialismo tecnológico. Enquanto o primeiro é geralmente liderado por forças políticas e governamentais, o segundo é frequentemente conduzido por empresas comerciais em busca de acúmulo de riqueza.

Mas não podemos esquecer de dois pontos cruciais e que muitas vezes são negados no bojo da ideologia californiana (Barbrook & Cameron, 2018): as relações entre as big techs com o complexo acadêmico-industrial-militar estadunidense e o consequente investimento estatal que sempre foi massivo no desenvolvimento da internet e suas infraestruturas.

Em um artigo³¹ ainda não traduzido no Brasil, Mwema & Birhane (2024) afirmam que a disposição dos cabos submarinos da google e meta na África, seguem o mesmo trajeto das rotas escravistas: comparam também a disposição dos cabos de internet com a da época dos cabos telegráficos. De acordo com Mwema & Birhane (2024):

The history of undersea cables in Africa is intimately intertwined with capitalism and legacies of colonialism, and more particularly, the trans-Atlantic slave trade (Rezaire, 2022; Starosielski, 2015). Surveying key historical moments that played a critical role in the development of undersea cables

³¹ Cheguei neste artigo devido a uma nota escrita por Fabrício Solagna do Projeto *Inteligência Artificial e Capitalismo de Vigilância no Sul Global*, financiado pela Rede Latino-Americana de Estudos sobre Vigilância no Sul Global (LAVITS) e realizado pelo Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (LabJor) da Universidade de Campinas (Unicamp): <https://oplanob.com/colonialismo-digital-na-africa-os-cabos-de-internet-tracam-mesmas-rotas-dos-navios-negreiros/>

helps us unearth how the current Internet infrastructure came to be captured by the modern-day scramble for Africa by big tech corporations, like Google and Meta (Wanjiru, 2020). Undersea cable lines historically served as part of the global empire expansion connecting European powers with their colonies (Sardar, 1995; Thorat, 2019) (see Figure 2). Examining the origins of the trans-Atlantic cables allows us to pinpoint how the Internet infrastructure that big tech corporations, like Google and Meta, are building in Africa a project that expands and cements their territories and financial oligopoly in Africa. [...] The history of Internet infrastructure in Africa is built on the legacies of colonialism and imperialism. Likewise, current undersea cable projects, particularly those by Google and Meta, not only follow the physical routes of the trans-Atlantic slave trade, but also follow colonial logic, from the co-optation of names of African monumental figures, to these corporations bestowing themselves as the “saviours” of the continent whilst exploiting its people for financial gain.

O cabo submarino da Alphabet Google, conectado à África Ocidental, foi cinicamente batizado de Equiano, em “homenagem” ao escritor e abolicionista nigeriano do século XVIII, Olaudah Equiano, uma explícita captura do sentido da luta deste africano pelo colonialismo digital.

De acordo com Birhane (2020b) o evangelismo tecnológico circula e se capilariza através de conferências como o CyFy África, que ocorreu em 2019 no Magreb africano, em Tânger. A ideologia californiana e o fardo do nerd branco também se manifestam nesta corrida pela IA, e o jargão dominante cristaliza termos clichê como inovação, disrupção, aceleração. Birhane também analisa os perigos concretos da racialização algorítmica, alertando sobre como foram implementadas em capitais africanas como Kampala e Johannesburg, ferramentas de reconhecimento facial para

“prevenção” do crime, que parece saído de uma mistura de teorias lombrosianas com contos e filmes de ficção-científica cyberpunk³².

Nos últimos anos, nos deparamos com um intenso fluxo de desinformação, *fake news* e todo tipo de golpe, junto a circulação de ideologias de ódio como neofascismo, neonazismo, trumpismo, bolsonarismo, veiculadas através de plataformas e das autointituladas redes sociais. Nós preferimos chamá-las de redes proprietárias que colonizam a sociabilidade humana. Nesse sentido, junto com o desenvolvimento destas tecnologias, observamos o crescimento do fascismo, ou melhor, do neofascismo, da extrema direita atual. Neofascismo, *alt right*, extrema direita, ultradireita... tecnofascismo...os termos circulam e visam traduzir este fenômeno atual. O objetivo aqui é demonstrar a materialidade desse poder corporativo, dessas empresas intituladas big techs, as grandes corporações do Vale do Silício, e suas conexões com a avalanche de desinformação que soterra nossa sociedade.

O ciberespaço ainda hoje é praticamente uma terra sem lei, um velho oeste. Mesmo com a lei brasileira 12.965/2014, conhecida como Marco Civil da Internet e a Lei Geral da Proteção de Dados (LGPD – lei 13.709/2018), ainda existem várias brechas exploradas pelas big techs. Nós somos cotidianamente esfolados, em um processo de *acumulação primitiva de dados*, sendo este a base do modelo de negócios plataformizado e algoritmizado, com processamento de big data e micro-direcionamento de anúncios segmentados por psicoperfilamento, com modulação e predição de comportamentos de consumo. Quando se tenta produzir um projeto de lei, por exemplo, o PL 2630, o chamado Projeto de Lei das fake news, nós vimos a profundidade do lobby das big techs, usando todo o seu aparato tecnológico e tecnopolítico para dissuadir o poder legislativo e o povo brasileiro, a não implementar o projeto. A regulamentação é uma questão importante, essencial e emergencial: mas na nossa compreensão, não basta só regulamentar, porque ela se dá dentro das formas burguesas do

³² Como no conto *Minority Report* de Phillip K. Dick, onde uma divisão da polícia prende o sujeito antes de ele cometer o crime, através de um bio hardware formado por precogs, que antevem o futuro. O problema é que existem relatórios divergentes entre as predições de futuro dos precogs, o que possibilita o erro e até a manipulação da tecnologia.

estado democrático de direito, em uma democracia capenga, com suas contradições de classe racializadas, com seu capitalismo originado do colonialismo e escravismo colonial. Nós precisamos ir além desse dessa questão da regulamentação, apesar de defender que ela é imediata.

Proponho nomear as big techs como necrocorporações. Há um trabalho pioneiro no Brasil, a pesquisa de Cíntia Medeiros (2013) com seus estudos críticos sobre teoria das organizações. Medeiros busca no pensamento de Achille Mbembe (2011), o conceito de necropolítica, e analisa os estudos do Banerjee (2008) sobre necrocapitalismo. Com a leitura da tese de Medeiros (2013) podemos afirmar que as corporações cometem crimes corporativos contra a vida e isto não é um desvio de conduta, não é um erro aleatório: é próprio da lógica corporativa cometer esses crimes. A história do capitalismo, colonialismo, imperialismo e neocolonialismo está cheia de exemplos brutais: o vazamento de pesticidas, expondo 500 mil pessoas aos gases tóxicos da Union Carbide em Bopal, 1984, este terrível caso na Índia; Samarco e o rompimento da barragem em Mariana, Minas Gerais, em 2015, temos o caso da Bayer Monsanto controlando sementes, controlando a vida. As corporações e estados precisam, constantemente, gastar vultuosas quantias em relações públicas, tentando ocultar seus crimes, sejam corporativos ou crimes de guerra³³.

Os crimes corporativos e crimes de guerra das big techs, entre eles o fornecimento de nuvens e inteligência artificial que viabilizaram o genocídio em Gaza, são ações que ocorrem em consonância com sua políticas de monopólio na produção de hardware e software, extração de dados, controle geopolítico e imposição do modelo de negócios com plataformas algoritmizadas, fenômenos típicos do colonialismo digital. As big techs não lucram só com desinformação, elas obtém lucros vultuosos com tecnologia de guerra, como Palantir, Projeto Nimbus da Google

³³ É por isso que os poderosos odeiam tanto a Wikileaks e o hacker cypherpunk Julian Assange. Esta tecnologia revolucionária permite que denunciadores de crimes corporativos e dos governos, jornalistas e dissidentes políticos de regimes autoritários possam ter segurança e anonimato em seus envios de documentos e provas.

Cloud, Amazon Web Service e Microsoft Azure, que fornecem nuvens e outros serviços para Israel.

O colonialismo digital é uma totalidade concreta onde vários elementos interagem, se correlacionam e são movimentados por contradições internas e externas. Então, dentro dessa compreensão de totalidade concreta, nós vamos também às origens desse fenômeno e sua historicidade. Em primeiro lugar temos as velhas formas de exploração da força de trabalho, nas piores condições possíveis, e a expropriação, roubo e invasão de terras e exploração de minérios essenciais para a indústria 4.0. Segundo o Camargos (2022) para o Repórter Brasil, o ouro de terras indígenas brasileiras, de terras dos povos Kaiapó, Munduruku e Yanomami, ouro extraído pelo garimpo ilegal, conectado via Starlink, passando por processos de auditorias fraudulentas de refinadoras como a italiana Chimet e a brasileira Marsan, que literalmente lavam o sangue desse ouro... para ser vendido às grandes corporações do Vale do Silício: as big techs. Estas refinadoras buscavam ocultar as origens do ouro, oriundo de genocídio dos povos indígenas, destruição ambiental, desmatamento e contaminação. Ouro extraído ilegalmente, ouro relacionado ao genocídio do povo yanomami, mercúrio envenenando os as crianças e os rios, jagunços a mando direto e indireto de poderosos capitalistas, eliminando, matando, assassinando indígenas em pro da extração de ouro. O ouro extraído de terras kayapó passa por várias empresas, inclusive pela Chimet Refinadora, uma empresa italiana, onde se onde só nessa empresa naquele ano eles descobriram que R\$ 2.1 bilhões em ouro passou por auditoria, foi lavado o sangue decorrente do genocídio dos povos indígenas no Brasil.

Antes de continuar precisamos afirmar algo que aparece óbvio, mas é geralmente “esquecido” e ocultado pela ideologia da nuvem: não há software sem hardware, não há nenhum dos dois sem força de trabalho. A intangibilidade do programa depende da materialidade dos componentes eletrônicos. Muito se fala do intangível, capitalismo imaterial, capitalismo informacional, digitalização, capital-nuvem, uma verdadeira avalanche de conceitos e teorias, mas nós temos que enfatizar o óbvio, não há programa lógico e não há transistores, semicondutores, processadores CPU e GPU, não há chips ou circuito integrado sem

minérios e sem trabalho humano. A ideologia da nuvem propaga a usual visão do digital como etéreo, mas a nuvem é hardware, é um data center expelindo vapor para resfriar seus GPUs. Agindo com a ideologia da nuvem, há o que Novaes (2007) chama de fetichismo da tecnologia: a tecnologia como mercadoria encarna uma mistificação, parece que ganha *anima*, mas com a crescente automação maquínica, com a massificação do uso de machine learning e deep learning através de redes neurais artificiais, cresce o receio de que as inteligências artificiais tomarão consciência e se tornaram hostis ao ser humano, como nas obras de ficção científica. Este fetiche fortalece o estranhamento que escamoteia as relações de trabalho precarizadas, a exploração do trabalho precarizado, como por exemplo os trabalhadores quenianos que treinaram IAs para a empresa SAMA, terceirizada que trabalhou para a OpenAI. Estes trabalhadores são chamados de turkers, click-workers, inforproletários ou trabalhadores de microtarefas³⁴. O fetiche tecnológico deságua no mito tecnosolucionista do *deus ex machina*, onde como mágica a tecnologia soluciona todos os problemas da humanidade. Ferrari e Cardoso (2022) afirmam: a máquina é trabalho vivo encapsulado em trabalho morto!

O mito sobre a tomada de consciência das máquinas “inteligentes”, ou seja, a chamada singularidade, oculta o real processo de exploração de minérios, não só no Brasil, em terras indígenas, mas lá no lago Kivu, na fronteira do Congo com Ruanda, onde nós temos a a exploração de Columbita e Tantalita, o Coltan, liga essencial para terceira e quarta fase da revolução industrial, como eles chamam, indústria 4.0. Nossos aparelhos, nossos dispositivos, nossas placas de hardware, elas estão sim sujas de sangue, de genocídio dos povos indígenas, de exploração de trabalho infantil em Minas de Coltão, Columbita, Tantalita. O colonialismo digital não é só controle das infraestruturas de cabeamentos, satélites, data centers, é também a velha exploração, a super exploração da força de trabalho humana sob as piores condições. Por isso que nós dizemos que faz muito sentido o cenário que define as distopias literárias cyberpunks lá da década

³⁴ Ver nosso artigo sobre o tema: Inteligência Artificial e Precarização do Trabalho: Colonialismo Digital e Acumulação Primitiva de Dados (Faustino, Lippold & Sousa, 2025).

de 1980, como no famoso livro *Neuromancer* do William Gibson: nesta projeção de ficção científica, temos o vislumbre de uma sociedade *low life high tech*. No mundo real, na sociedade atual em que vivemos, a alta tecnologia só pode se realizar através da baixa condição de vida... mundos da morte, disse Mbembe (2013), esses mundos da mineração na África e na América do Sul.

Pensamento periférico: Redes Intelectuais Sul-Sul e Circulação de Ideias

Para compreender o fenômeno de circulação de ideias através de redes intelectuais³⁵, precisamos definir ambas as noções. De acordo com Devés-Valdés:

[Se entiende por “redes intelectuales” la existencia de contactos profesionales durante un período de años entre un conjunto de personas que se reconocen como pares y que de manera consciente utilizan estos contactos para promover algún tipo de actividad profesional que puede ser: circulación de la información, difusión de su trabajo, organización de equipos, creación de revistas o instituciones y hasta defensa de intereses corporativos.

Por “circulación de ideas” se entiende el proceso de emisión y recepción de las ideas desde unas regiones hacia otras, asumiendo que en este transcurso se van produciendo mutaciones o hibridaciones y que en esta circulación hay diferentes “estaciones”, por una parte, así como diferentes “especies”, por otra.

Quanto à noção de presença,

³⁵ “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 [...] (Devés-Valdés, 2012, p.38).

es importante pues permite un primer nivel de constatación: hubo presencia de personas que llevaron ideas o obras, aunque no sabemos si ejercieron influencias ni tampoco si las ideas gozaron de reelaboraciones. La noción 'presencia' se utiliza para designar la existencia en una región de personas portando ideas, de obras en bibliotecas e incluso de referencias por parte de autores locales, aunque sin aludir a su internalización o utilización. (Devés-Valdés, 2003, p.88)

Segundo Devés-Valdés (2003), a presença se efetiva por chegada ou por conhecimento. A chegada leva em conta a presença física de intelectuais e suas ideias e/ou de suas obras em um lugar, ainda que não tenham sido conhecidos pelos autores locais. A presença por conhecimento indica que as ideias e obras desses intelectuais foram conhecidas pelos intelectuais autóctones, mesmo sem reelaboração. Se as ideias foram reelaboradas, teremos a certeza que houve influência.

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. (Devés-Valdés, 2012, p. 36).

Em tempos de digitalização, plataformização e massiva circulação de artigos e livros em pdf, é importante pensar a presença digital de autores em redes acadêmicas, como researchgate.net, academia.edu ou google acadêmico, assim como a participação online em eventos.

Em sua obra monumental sobre pensamento periférico, Devés-Valdés (2012, p.11) afirma:

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.

Devés-Valdés (2012) defende que para compreender o pensamento periférico, precisamos adentrar a disjuntiva *ser-como-o-centro* versus *ser-nós-mesmos*. Na tendência mimética de buscar se europeizar, imitar o *modus vivendi* do norte, há sempre uma ideia de exaltação tecnológica, que se manifestou no mito do colonialismo benéfico, na *mission civilisatrice*, no *fardo do homem branco*, por isso, imediatamente nos chamou a atenção, o uso por Birhane (2020b) do conceito de *evangelismo tecnológico*. Assim como os fervorosos missionários cristãos dos tempos coloniais, em nossa época de neocolonialismo tardio (Yeros & Jha, 2020), os CEOs das *big techs*, buscam levar os “benefícios” da indústria 4.0 para a África, evangelizando em prol da digitalização e datificação e da inexorabilidade fatalista do uso de machine learning, deep learning e redes neurais artificiais, para viabilizar o império do LLMs (Large Language Models) generativos de texto, imagem estáticas e , mais recentemente, vídeos verossímeis. A algoritmização do acesso a

crédito, habitação, questões de segurança pública, reconhecimento facial com algoritmos racializados, são a tônica do nosso *Brave New World*.

Nothias (2025), em seu estudo sobre a história intelectual do colonialismo digital, destaca a importância cabal do trabalho dos trabalhos de Birhane e Kwet conforme a tabela abaixo:

Table 1. A scholarly wave of critique of digital colonialism—indicative overview (2019–2021).

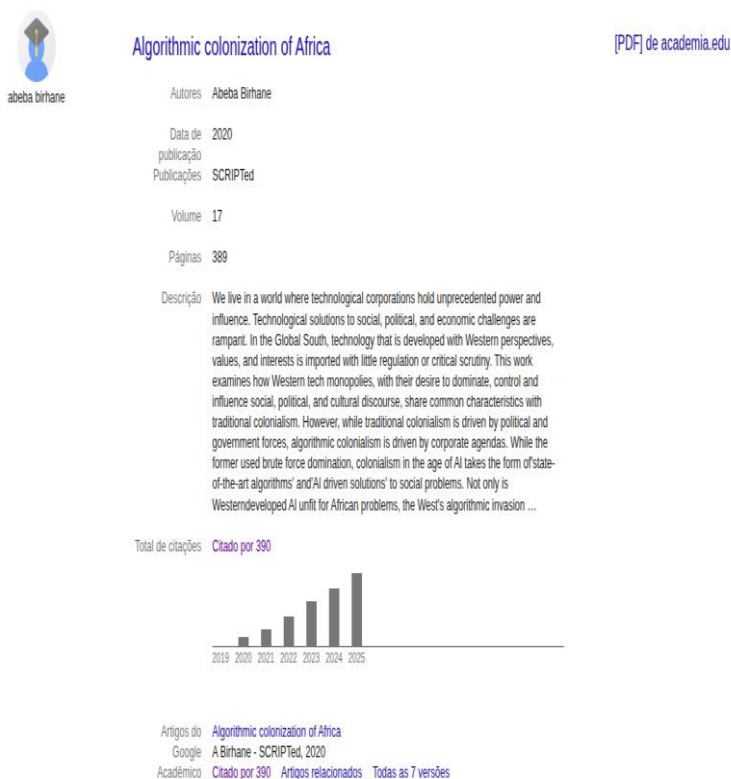
| Year | Main discipline(s) | Key term(s) | References |
|------|---------------------------|---|--|
| 2019 | Law, Communication | Digital colonialism | Mann & Daly (2019) |
| 2019 | Communication | Data colonialism | Couldry & Mejias (2019a) |
| 2019 | Communication | Data colonization | Ricaurte (2019) |
| 2019 | Communication | Digital colonialism, Data colonialism | Milan & Tereré (2019) |
| 2019 | Law | Digital colonialism | Coleman (2019) |
| 2019 | Anthropology | Tech colonialism | Amrute (2019) |
| 2019 | Communication | Technocolonialism | Madianou (2019) |
| 2019 | Sociology | Digital colonialism | Kwet (2019) |
| 2019 | ICT, Development | Digital colonialism | Young (2019) |
| 2019 | Education, Development | Digital neocolonialism | Adam (2019) |
| 2019 | Development, Anthropology | Digital colonialism | Arora (2019) |
| 2020 | Cognitive science | Algorithmic colonization | Birhane (2020) |
| 2020 | Computer science | Algorithmic coloniality | Mohamed et al. (2020) |
| 2020 | Archeology | Digital colonialism | Stobiecka (2020) |
| 2020 | Digital humanities | Digital cultural colonialism | Kizhner (2021) |
| 2021 | Sociology | Colonialisme numérique | Al Dabdah (2021) |
| 2021 | Communication | Digital coloniality | Oyedemi (2021) |
| 2021 | Law, Indigenous studies | Technocolonialism | Durán Matute and Camarena González (2021) |
| 2021 | Communication | Blockchain imperialism, Techno-colonial | Jutel (2021) |
| 2021 | Geography | Digital neocolonialism | Mouton & Burns (2021) |
| 2021 | International relations | Digital colonialism | Wright (2021) |
| 2021 | Law | Digital colonialism | Borges Silveira & Moura Júnior Faleiros (2021) |
| 2021 | Postcolonial studies | Cybercolonialism | Tuzcu (2021) |
| 2021 | Law | Digital colonialism | Arewa (2021) |
| 2021 | Communication | Digital imperialism | Ogden (2021) |
| 2021 | Law | Digital colonialism | D’Cunha (2021) |
| 2021 | Anthropology | Digital colonialism | Marwick, & Smith (2021) |

Fonte: Nothias, 2025.

A circulação do pensamento de Birhane no Brasil, ocorre em um nível *sur-sur*, onde o texto traduzido em português, *Colonização Algorítmica da África* (Birhane, 2020b), é citado no meio acadêmico, mas também em formações de militantes de movimentos sociais, como no Núcleo de Tecnologia do Movimento de Trabalhadores Sem-Teto, o MTST. O texto foi publicado no livro intitulado *Comunidades, algoritmos e ativismo digitais: olhares afro-diáspóricos*, organizado por Tarcízio Silva (2020), um dos mais importantes intelectuais que estudam o racismo algorítmico. A edição brasileira foi publicada tanto em versão online como

impresa. A editora responsável chama-se Literarua e possui um catálogo voltado ao pensamento negro, cultura hip-hop e crítica antirracista.

Vejamos no google scholar, uma das plataformas acadêmicas que colonizaram digitalmente a produção científica no Brasil, como são as métricas de citação do artigo no original em inglês:



Fonte: Google Acadêmico

O trabalho de Birhane (Birhane, 2020a) sobre colonização algorítmica da África na versão original em inglês, foi publicado em 2020, tendo crescente número de citações ao longo de cinco anos, totalizando 390. O número total de citações dos textos Birhane no

google acadêmico é 8856. Agora vejamos a tradução brasileira do texto (Birhane, 2020b):



Colonização algorítmica da África

Autores **Abeba BIRHANE**

Data de publicação **2020**

Publicações **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiáspóricos**

Páginas **156-165**

Editora **Editora Literaria**

Total de citações **Citado por 17**



Artigos do **Colonização algorítmica da África**

Google **A BIRHANE - Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares ..., 2020**

Acadêmico **Citado por 17** [Artigos relacionados](#)

São 17 citações ao todo, tendo uma diminuição em 2025. Mas ao analisar o link *Citado por*, notei que não aparecem as citações que fizemos de Birhane em nosso livro (Faustino & Lippold, 2023a), apenas em um artigo intitulado “Que humano é esse das humanidades digitais? Por uma crítica hacker-fanoniana ao fardo do nerd branco.” (Faustino & Lippold, 2023b). Digo isso, pois nosso livro *Colonialismo Digital: por uma crítica hacker-fanoniana* (Faustino & Lippold 2023a), onde circulamos as ideias de Birhane sobre colonização algorítmica da África e evangelismo tecnológico, teve 250 citações no período 2023-2025. O livro está em sua 4ª reimpressão, com uma tiragem de 9560 cópias impressas, mais a versão eletrônica, tanto a oficial como a que está em sites de pirataria de livros como Zlibrary, Lib Gen e Annas Archive. No Annas, considerada a maior biblioteca da história da humanidade, o livro já teve 779 downloads.

Birhane também teve uma entrevista traduzida, em 2020, por Simone Paz, para o site jornalístico brasileiro *Outras Palavras*³⁶: originalmente ela foi entrevistada por Joe Humphreys, para o *Irish Times*. A tradução da entrevista também foi publicada na Revista IHU³⁷ da Unisinos. Em 2024, foi publicada uma matéria sobre Birhane e suas críticas ao modelo vigente de inteligência artificial, de autoria de Helton Simões Gomes na Tilt, coluna de tecnologia UOL. Em 2022, a cientista cognitiva esteve online no evento *Limites do Debate Decolonial na Pesquisa em Internet*³⁸, ocorrido na *University of Toronto*, organizado pelo DigiLabour e pelo *Critical Digital Methods Institute*, na qual participei junto com a própria Birhane. Foram convidados para o evento:, Tarcízio Silva (UFABC e Mozilla Foundation), Anita Gurumurthy (IT for Chance), Syed Mustafa Ali da Open University, Cheryll Soriano da Manila University, Rigoberto Lara Guzmán (Data & Society). O debate foi mediado por Rafael Grohmann (DigiLabour – University of Toronto) e Gabriel Pereira da *London School of Economics and Political Science*. Birhane participou online de eventos brasileiros como a sétima edição do Programaria Summit 2024³⁹ ao lado de importantes intelectuais/cientistas como Nina da Hora (Instituto da Hora), Iana Chan (Programaria), Obirin Odara e Karol Attekita. O artigo de Birhane aparece também como bibliografia em disciplinas acadêmicas⁴⁰.

Considerações Finais

O pensamento periférico africano e suas críticas aos fenômenos de evangelismo tecnológico e colonialismo digital, circulam no Brasil através de redes intelectuais que foram

³⁶ <https://outraspalavras.net/tecnologiaemdisputa/quando-tecnologia-nos-envia-ao-passado/>

³⁷ <https://ihu.unisinos.br/categorias/605047-quando-a-tecnologia-nos-envia-ao-passado>

³⁸ <https://digi labour.com.br/pt/limites-do-debate-decolonial-na-pesquisa-em-internet-painel-online/>

³⁹ <https://www.programaria.org/programaria-summit-2024/>

⁴⁰ <https://www.puc-rio.br/ferramentas/ementas/ementa.aspx?cd=CTN1422>

influenciadas pelas pesquisas de Birhane. As ideias de Birhane sobre evangelismo tecnológico e colonização algorítmica da África influenciam o pensamento tecnopolítico brasileiro através de sua presença por conhecimento, ou seja, publicações, traduções, presença digital em eventos online em seminários no Brasil e internacionais frequentados por brasileiros e entrevistas publicadas nos meios de comunicação, sendo citada em livros e artigos, além de aparecer como substrato teórico na formação política e tecnológica de movimentos sociais. Mesmo assim a academia brasileira ainda prefere se fundamentar teoricamente com intelectuais europeus e suas teorias muitas vezes eurocêntricas como no caso do tecnofeudalismo, ou estadunidenses, reproduzindo o que Devés-Valdés afirmou: o desconhecimento mútuo entre os *sures*. O decrescimento das citações do artigo em português de Birhane é um sintoma: ele se dá justo no momento em que se aprofunda a dominação tecnopolítica do Brasil pelas big techs e que são implementadas tecnologias de reconhecimento facial nas ruas das capitais brasileiras, trazendo necessárias aproximações entre o cenário africano e sul-americano. Proporcionalmente invertido, é o concomitante crescimento das citações do artigo original em inglês e a participação de Birhane em importantes fóruns internacionais, inclusive nas Nações Unidas.

Birhane recentemente foi censurada⁴¹ em um evento das Nações Unidas, o *AI for Good Global Summit*, ocorrido em julho de 2025, em Genebra. Horas antes de sua fala, sua apresentação foi retaliada, onde a organização do evento exigiu a retirada de termos como genocídio, Gaza, Palestina e Israel. A crítica radical, ou seja, aquela que vai às raízes dos problemas tecnológicos, é censurada, onde o permitido é somente falar em ética e fórmulas liberais que até abraçam aspectos das lutas pela diversidade racial, sexual e de gênero, mas se você tocar em questões cruciais como propriedade intelectual, uso militar de tecnologias digitais em genocídios, crimes corporativos e de guerra das big techs,

As big techs se portam como as antigas companhias das Índias no que se refere ao controle de conexões e infraestruturas,

⁴¹Veja o relato de Birhane sobre o caso: <https://www.codastory.com/disinformation/ai-the-un-and-the-performance-of-virtue/> .

mas as velhas formas colonialistas, capitalistas e imperialistas são turbinadas pelas novas formas extração e exploração da força de trabalho e meio ambiente. Neste sentido não são tão novas, já que a a base material, o hardware econômico atual ainda se sustenta pelo saque de minérios preciosos, pelo genocídio de povos originários, pela destruição da natureza. O software ideológico do neofascismo negacionista da *alt right* é o mais adequado para as *big techs*, como vimos nas trocas de afagos entre Trump e os CEOs das necrocorporações do Vale do Silício. O *spiritus rector* do colonialismo digital é o evangelismo tecnológico, o fervoroso ímpeto pela digitalização, plataformização e algoritmização sob o controle das big techs estadunidenses, ferindo profundamente a soberania digital brasileira. Fanon (2025) em seus escritos tecnológicos sobre o processo de calibanização e descolonização do uso das tecnologias midiáticas na Revolução Argelina, analisou como o processo de libertação nacional precisa pensar a tecnologia e a comunicação. No texto intitulado *Aqui a voz da Argélia*, ele analisa como a radiodifusão, inicialmente sentida como aparato opressor do colonialista francês, foi transformada em um meio de comunicação humanizador e anticolonial. No Brasil do século XXI, cresce a esperança, através de uma práxis tecnopolítica rebelde, hacktivista e popular de núcleos de tecnologia nos movimentos sociais, que semeiam possibilidades de novas formas de resistência e luta tecnopolítica, práticas como a construção de redes livres no fediverso, como a Organica.Social. Por isso nossa insistência nos diálogos hacker-fanonianos e suas interconexões sul-sul, a defesa de um projeto emancipador em termos que tecnologia, que suleia não só as perspectivas como as práticas, e se interessa, conhece, promove a circulação e dialoga com outros pensamentos periféricos.

Referências

- Banerjee, S. B. (2008). Necrocapitalism. *Organization Studies*, 29(12), pp. 1541-1563. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/247734777_Necrocapitalism
- Barbrook, R.; Cameron, A. (2018). Ideologia Californiana: uma crítica ao livre mercado nascido no vale do silício. União

- da Vitória: Monstro dos Mares e Baixacultura, 2018. 44 p. Traduzido por Marcelo Träsel - Introdução e revisão de Leonardo Foletto - Capa e diagramação por Vertov Rox. Disponível em: <<https://baixacultura.org/loja/a-ideologia-californiana/>>
- Birhane, A. (2020a). Algorithmic Colonization of Africa. *SCRIPTed*, v. 17, n. 2, p. 389–409, 6 ago.
- Birhane, A. (2020b). Colonização Algorítmica da África. SILVA, Tarcízio (org). Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos São Paulo: LiteraRUA. https://www.researchgate.net/publication/339954112_Comunidades_Algoritmos_e_Ativismos_Digitais_olhares_afrodiaspóricos
- Buolamwini, J.; Gebru, T.(2018). Gender Shades: intersectional Accuracy disparities in comercial gender classification. *Proceedings of Machine Learning Research* 81:1–15.
- Camargos, D. (2022). Apple, Google, Microsoft e Amazon usaram ouro ilegal de terras indígenas brasileiras. **Repórter Brasil**, 2022. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2022/07/exclusivo-apple-google-microsoft-e-amazon-usaram-ouro-ilegal-de-terras-indigenas-brasileiras/>
- Devés-Valdés, E. (2003) La Circulación de Ideas en el Mundo Periférico: algunas presencias, influencias y reelaboraciones del pensamiento latinoamericano en África. Anos 90. Porto Alegre, n.18, dez..
- Devés-Valdés, E. (2004). La Circulación de las ideas y la inserción de los cientistas económico-sociales chilenos en las redes conosureñas durante los largos 1960. *Historia*. No. 37, vol. II Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, julho-dezembro, p. 337-366. Disponível em: <<http://clacso.redalyc.org/articulo.oa?id=33437203>>
- Devés-Valdés, E. (2008) O Pensamento Africano Sul-Saariano. Conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um Esquema). Brasil, São Paulo, Clacso - EDUCAM, Septiembre de 2008. Disponível em <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/valdes/>>

- Devés-Valdés, E. (2012; 2017) *Pensamiento Periférico. Asia, África, América Latina, Eurasia. Una Tesis interpretativa global.* Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Dijck, J.V. (2014). Datafication, dataism and dataveillance: Big Data between scientific paradigm and ideology. *Surveillance & Society*, v. 12, n. 2, p. 197–208, 9 maio 2014. Disponível em: <<https://ojs.library.queensu.ca/index.php/surveillance-and-society/article/view/datafication>>
- Fanon, F. (2025) *O ano V da Revolução Argelina. O Fim do Colonialismo.* Tradução de Thalles do Nascimento Castro. São Paulo, Editora Zahar.
- Faustino, D.; Lippold, W. (2023a) *Colonialismo Digital: por uma crítica hacker-fanoniana.* 4ª reimpressão. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Faustino, D.; Lippold, W. (2023b). Que humano é esse das humanidades digitais? Por uma crítica hacker-fanoniana ao fardo do nerd branco. *Revista de Teoria da História, Goiânia*, v. 26, n. 1, p. 120–143. DOI: 10.5216/rth.v26i1.76256. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/76256>
- Faustino, D.; Lippold, W.; Sousa, H. (2025) *Inteligência Artificial e Precarização do Trabalho: Colonialismo Digital e Acumulação Primitiva de Dados.* Iasulaitis, S.; Silveira; Sérgio da (Orgs.) **Estudos Sociopolíticos da Inteligência Artificial.** Campina Grande: EDUEPB. Disponível em <https://eduepb.uepb.edu.br/download/estudos-sociopoliticos-da-inteligencia-artificial/?wpdmdl=2846&masterkey=Ws_CFec3ZOzNB2L6Oa5j1CztcoSuvhka1sNpsnH5H6dfLu7UJpwhomUB-2lHD8BLPjkNsKUq-tvQT7CEV6m4fpIHx-uuqFd7pz6Gf9geH0>
- Ferrari, T. (2012). *Fabrilização da cidade e ideologia da circulação.* São Paulo, Outras Expressões.
- Ferrari, T.; Cardoso, F. S. (2022). O dilema homem-máquina: a lógica informacional e o concreto mundo do capital. *Revista Convergência Crítica*, v. 1, n. 21, p. 90-110. Disponível em:

<https://periodicos.uff.br/convergiacritica/article/view/64468>.

- Foletto, L. (2021). A cultura é livre : uma história da resistência antipropriedade. São Paulo, Autonomia Literária.
- Han, Byung-Chul. (2018). **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Trad. Mauricio Liesen, Belo Horizonte: Âyiné.
- Kwet, M. (2021). Digital Colonialism: The Evolution of US Empire. Transnational Institute (TNI), 4 mar. 2021. Disponível em: < <https://longreads.tni.org/digital-colonialism-the-evolution-of-usempire>>.
- Lênin, V. (2021). Imperialismo, estágio superior do capitalismo. São Paulo: Boitempo.
- Lippold, W. & Faustino, D. (2022) Colonialismo digital, racismo e acumulação primitiva de dados. *Germinal: marxismo e educação em debate*, [S. l.], v. 14, n. 2, p. 56–78, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/49760>.
- Mbembe. A. (2011). *Necropolítica seguido de El Gobierno Privado Indirecto*. Madri: Melusina.
- Mwema, E., & Birhane, A. (2024). Undersea cables in Africa: The new frontiers of digital colonialism. *First Monday*, 29(4). <https://doi.org/10.5210/fm.v29i4.13637>
- Medeiros, C. R. O. (2013). *Inimigos Públicos: crimes corporativos e necrocorporações*. 2013. Tese (Doutorado em Administração) - Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Fundação Getulio Vargas, São Paulo. Disponível em: <https://pesquisa-caesp.fgv.br/teses-dissertacoes/inimigos-publicos-crimes-corporativos-e-necrocorporacoes>
- Nkrumah, K. (1967). *Necolonialismo – último estágio do Imperialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- Noble, S. U. (2018). Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism. In: NYU Press.
- Nothias, T. (2025). An intellectual history of digital colonialism. *Journal of Communication*, 13 mar. 2025. Disponível em: <http://academic.oup.com/joc/advance-article/doi/10.1093/joc/jqaf003/8078024>

- Novaes, H. T. (2007). O fetiche da tecnologia: a experiência das fábricas recuperadas. São Paulo: Expressão Popular.
- Silva, T. (org.). (2020a) Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos São Paulo: LiteraRUA, 2020a.
https://www.researchgate.net/publication/339954112_Comunidades_Algoritmos_e_Ativismos_Digitais_olhares_afrodiasporicos
- Silva, T. (2020b). Racismo Algorítmico em plataformas digitais: microagressões e discriminação em código. SILVA, Tarcízio (ORG.). Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos. São Paulo: LiteraRUA, 2020b.
- Silveira, S. A. (2021). A hipótese do colonialismo de dados e o neoliberalismo. Silveira, S. A.; Souza, J.; Cassino, J. F. (orgs.) Colonialismo de dados: como opera a trincheira algorítmica na guerra neoliberal. São Paulo: Autonomia Literária. p. 33-51.
- Yeros, P.; Jha, P. (2020). Neocolonialismo tardio: capitalismo monopolista em permanente crise. Trad. Kenia Cardoso. Agrarian South: Journal of Political Economy, v. 9, n. 1, 2020. Disponível em: <
<https://www.agrariansouth.org/2020/05/27/neocolonialismo-tardio-capitalismomonopolista-em-permanente-crise/>>.

PART III. BLACK PERIPHERAL THOUGHT

¿Es posible un pensamiento periférico surgido al interior del centro? La tradición radical negra en Estados Unidos. Un diálogo entre Eduardo Devés y Cedric J. Robinson⁴²

Juan Pablo Vásquez Bustamante⁴³

Introducción

La relación entre el poder, el espacio y el conocimiento ha sido largamente estudiada desde distintos campos (Estenssoro y Lorenzo, 2022). En este marco, Walter D. Mignolo (2001, 2012) señala que el pensamiento está espacialmente situado en el marco de una “geopolítica del conocimiento”, la cual se refiere a la distribución espacio-temporal del conocimiento y las estructuras epistémicas del poder, las que se encuentran geohistórica y políticamente situadas, y que han sido geopolíticamente configuradas por el imaginario de la modernidad/colonialidad, organizadas en centros de poder y regiones subalternas producto de la colonización del tiempo y del espacio, y en el marco de la expansión del capitalismo histórico. En este contexto, Mignolo propone un “Soy donde Pienso, en el cual se articulan la geo-política (marcada por la clasificación territorial imperial, por ejemplo, tercer mundo, países subdesarrollados, etc.) y la corpo-política (cuerpos y lenguas que están fuera de la epistemología imperial)” (Maldonado-Torres 2007, p. 193). De este modo, se genera una cartografía del poder, la cual se refiere a la jerarquización espacial del planeta, a la organización de aquellas relaciones de poder territorializadas, donde se

⁴² Este artículo es producto del proyecto “¿Es posible una periferia al interior del centro? Malcolm X en la geopolítica del conocimiento y la cartografía del poder”, código DIP2025-I5, financiado por la Dirección de Investigación, Desarrollo y Creación Artística de la Universidad Alberto Hurtado.

⁴³ Académico del Departamento de Política y Gobierno de la Universidad Alberto Hurtado, doctor en Estudios Americanos por la Universidad de Santiago de Chile. Director de la revista Encrucijada Americana.

manifiesta la distribución y acumulación desigual del capital y el conocimiento, y que opera como una herramienta de control del espacio, del tiempo, y de las subjetividades (Mignolo, 2001, 2012).

Para Wallerstein (2007), las ciencias sociales se fundaron en Europa como un producto y un dispositivo de la modernidad, con base en una geocultura establecida a partir de la revolución y el iluminismo francés (Mignolo, 2012, p. 56). Para Dussel (2001, p. 57), la modernidad es un fenómeno esencialmente europeo, surgida cuando aquel continente se autoafirmó como el centro fundante de una historia-mundo en la cual introdujo la “periferia”. Para Estenssoro y Lorenzo (2022, p. 2), la trampa de la modernidad consiste en presentar el conocimiento construido por el centro como conocimiento universal, y señalan que ese centro ha controlado históricamente la producción de conocimiento y su circulación de acuerdo con sus parámetros para mantener su hegemonía sobre la periferia.

Frente a esta histórica jerarquización espacial del poder, la producción y circulación del conocimiento, y enfocándose en los saberes y perspectivas subalternizadas, Eduardo Devés (2017) plantea que en las regiones afectadas por la expansión, invasión y colonización europea desde los siglos XV y XVI en adelante — transformadas en periferias en el marco de la modernidad occidental— se generó una reacción que comportó dos formulaciones intelectuales en permanente tensión. Por una parte, quienes planteaban que “la mejor solución para sus sociedades era tomar lo más posible de los saberes del centro” (p. 14), y, por otro lado, quienes imaginaban que era necesario profundizar en la identidad propia. De este modo, se generó la tensión que se constituye en la disyuntiva central del pensamiento periférico: la posición imitativa de ser-como-el-centro versus la perspectiva identitaria de ser-nosotros-mismos (p. 14).

Para Devés (2017), algunas de las condiciones constituyentes de este pensamiento periférico es que aparece en la época moderna, que se articula al interior de una sociedad con relación y en referencia a la forma de existencia de otra sociedad coetánea y dominante, la central, intentando imitarla o diferenciarse de ella, que apunta a la interpretación y transformación “estructural” de una forma de existencia o sociedad, y que se articula sobre la base de una serie de “motivos”

ordenados a partir de la disyuntiva ser-como-el-centro versus ser-nosotros-mismos. Por “motivos”, Devés plantea una serie de argumentaciones recurrentes surgidas en intelectualidades periféricas apuntando a defender, reivindicar o afirmar alguna dimensión de su realidad, en contra de argumentaciones denigrantes provenientes del centro (p. 39).

Para Devés (2017), una clave del origen del pensamiento periférico es el desarrollo de una sensibilidad que se genera en las intelectualidades periféricas posterior a la presencia europea, que se define por un estado mental colectivo donde confluyen “sentimientos” de vulnerabilidad, dolor, vergüenza, despecho, rechazo, humillación, en el proceso de toma de conciencia de la condición periférica. Los efectos de la dominación colonial en el plano psicológico implican un sometimiento del colonizado a los valores del colonizador, un sentimiento de perplejidad ante la derrota brutal y humillante, de abandono de parte de los dioses, o de la historia, o de un pasado de grandeza, y un fuerte complejo de inferioridad frente al centro/dominador/colonizador. Esta sensibilidad es la tierra de cultivo del pensamiento periférico, cuya intelectualidad al conocer y sufrir la magnitud de la potencia del centro dominador “sufrir una modificación muy radical de su manera de sentir-entender el mundo” (p. 62). De este modo, la condición periférica es un hecho y también una conciencia, a partir de la cual las intelectualidades periféricas fueron asumiendo una posición eidética en el mundo y empezaron a pensarse desde esa posición.

En este contexto, Devés (2017) propone un conjunto de medioambientes intelectuales, que se constituyen en ecosistemas geoculturales eidéticos periféricos (p. 22), conformados a partir, a *grosso-modo*, de cercanías idiomáticas-lingüísticas y áreas geoetnoculturales (p. 612). En estos espacios interactúan las intelectualidades, se producen las ideas y el pensamiento, se generan contactos y redes al interior y hacia afuera de cada una de ellas, desarrollando una articulación entre actores de distintos medioambientes intelectuales, sobre la base de personas, agrupaciones, publicaciones, reuniones, ideas y puntos de encuentro (p. 802). Así, entre muchos medioambientes intelectuales, se distingue a Rusia del siglo XVIII, Estambul desde 1850, donde confluyeron numerosos intelectuales islámicos, África

subsahariana en distintos períodos, las regiones islámicas, el subcontinente indio, América Latina, y el oriente extremo. En cada uno de estos ecosistemas se generó una sensibilidad periférica, se vivió la disyuntiva central, se produjo pensamiento periférico, surgieron y transitaron redes intelectuales que difundieron este pensamiento, tales como las redes panafricanistas, las tercermundistas, las panislamistas, entre muchas otras.

Uno de los límites señalados por Devés en su obra, ha sido cierta incapacidad para incorporar a aquellas regiones centrales que fueron parte, al menos en alguna época, de la periferia, tales como Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos (p. 72). Sin embargo, Devés incorpora, a través de las redes panafricanistas, actividad intelectual desarrollada en suelo estadounidense, principalmente en la costa este, a partir fundamentalmente de la obra del jamaiquino Marcus Garvey, quien se trasladó a Norteamérica, Edward Blyden y W.E.B. Du Bois, quien es considerado una de las principales figuras del panafricanismo.

Además de aquella observación autocrítica, en diálogo con la actividad de estas redes panafricanistas, sería posible preguntar si desde las regiones centrales, una vez ya ocupado ese lugar, pudiesen surgir intelectualidades desde una condición periférica, que hayan desarrollado una sensibilidad periférica, que compartan algunas de las condiciones constituyentes del pensamiento periférico, que constituyan un ecosistema eidético periférico pese a habitar territorialmente el centro, es decir, ¿se puede hablar de un pensamiento periférico cuando este surge y habita territorialmente al interior del centro?

En este capítulo, se propone que el pensamiento surgido desde la tradición radical negra de Estados Unidos en el siglo XX es parte del pensamiento periférico. Bajo esta hipótesis, a continuación se exponen explicativamente los principales elementos y antecedentes de la tradición radical negra de acuerdo al pensamiento del intelectual afroestadounidense Cedric J. Robinson; se identifican y describen algunas ideas y actores que son parte fundamental del radicalismo negro en el siglo XIX en Estados Unidos, y que nutren la intelectualidad surgida a inicios del siglo XX; se expone, analiza y sitúa el pensamiento radical negro de la primera mitad del siglo XX en Estados Unidos como parte del pensamiento periférico; y, finalmente, se establecen algunas

conclusiones en torno a la relación entre la tradición radical negra en Estados Unidos según Cedric J. Robinson y el pensamiento periférico de acuerdo a Eduardo Devés.

La tradición radical negra

Para Robinson (2019) el radicalismo negro constituye una tradición histórica, ideológica y epistemológicamente coherente, construida como una respuesta esencialmente africana a la opresión ejercida desde “determinantes inmediatos del desarrollo europeo en la era moderna”, enmarcados en lógicas de explotación humana “entretejidas” en “los intersticios” de la civilización occidental (p. 149). La matriz dialéctica del radicalismo negro es la esclavitud y el imperialismo capitalista, frente a la cual se desarrolló una dialéctica de la resistencia colectiva, basada en una tradición africana y desplegada desde el siglo XVI, y, en muchos casos, cuyas creaciones surgieron y se esparcieron por “el terreno físico y temporal de las sociedades concebidas en la civilización occidental” (p. 148).

Esta tradición ha sido posible, a partir del continuo desarrollo de una conciencia colectiva negra impregnada de un acumulado de luchas históricas de resistencia, frente a la opresión a la cual África y su diáspora han sido sometidas (invasión, secuestro masivo, esclavización). A su vez, esta conciencia ha sido posible a partir de un sentido compartido de preservación del “ser colectivo”, de una “totalidad ontológica” (Robinson, p. 307), la capacidad de conservar la conciencia nativa africana frente a la intrusión europea, colonización, dominación racial e intento de negación de su historia.

En ese marco, la materia prima de la tradición radical negra fueron los valores, las ideas, las concepciones y construcciones de realidad a partir de los cuales se organizó la resistencia, provenientes de una filosofía compartida, desarrollada en el pasado africano y transmitida como cultura. Esto pues, la fragmentación de los pueblos africanos en una diáspora sometida al subsistema de la esclavitud implicaba, concretamente, cargamentos de africanos secuestrados y trasladados hacia las Américas, los cuales, llevaban consigo culturas africanas, combinaciones críticas de lengua y

pensamiento, cosmología, metafísica, hábitos, creencias, moralidad y formas de entender la realidad (Robinson, 2019).

Esta resistencia negra frente al imperialismo colonial y la esclavitud estaba inspirada en una cultura duradera y compleja de aprehensión histórica, que desde lo social, político e histórico fue nutriendo lo intelectual y teórico. Esta resistencia tenía como elemento articulador y constituyente, la unidad esencial de la cultura africana. La cual, fue “el escudo que frustró los esfuerzos de los europeos para deshumanizar a los africanos” (p. 227). Los millones de seres secuestrados desde África, esclavizados, privados de un apellido y de una comunidad ancestral en un esfuerzo por robar su identidad, llevaban consigo su pasado y memoria, sobre los cuales mantenían sus primeros elementos de conciencia y comprensión (p. 228).

Esto explica por qué el impulso más fundamental de la resistencia negra era la preservación de una conciencia social e histórica, más que la búsqueda de una transformación sistémica, expresado en el fenómeno histórico de que la resistencia de los esclavizados evolucionó de manera casi natural al cimarronaje, lo que resultaba en una desconexión de la estructura opresora y una búsqueda de reconstitución de la comunidad perdida (Robinson, 2019).

De este modo, existe una continuidad entre el cimarronaje, el *obeah*, el vudú, la fuerza del cristianismo negro, el separatismo, el emigracionismo y las primeras articulaciones hacia una teoría negra revolucionaria en el siglo XX., es decir, la intelectualidad radical negra surgida cuando ya se había terminado la esclavitud responde a un acumulado de saber que es producto de la experiencia anterior, “el siglo XX fue para la mayoría su entorno biográfico, pero solo un espacio en el ámbito de su investigación” (Robins, 2019, p. 314).

La resistencia negra

De acuerdo con Robinson (2019), desde un inicio en el siglo XVI, la resistencia de los africanos esclavizados en las Américas tomó la forma de fugas hacia asentamientos nativos. Estos fugitivos, que protagonizaron revueltas y levantamientos, fueron denominados cimarrones, quienes, con el tiempo, establecieron sus propios asentamientos llamados palenques o

quilombos. Estas comunidades se fueron extendiendo y multiplicando en distintos puntos de las Américas. Algunas de ellas, a través de resistencia y acuerdos, lograron cierta independencia y legitimidad ante el Estado imperial, constituyéndose dentro de sus fronteras en pueblos de negros libres (pp. 244-246).

En el actual Brasil, los quilombos se extendieron numerosamente desde el siglo XVI, siendo el más grande el Quilombo de os Palmares, en el cual se estimaba una población “de entre 15.000 y 20.000 personas, una mezcla de criollos y africanos procedentes en su mayoría de las regiones de Angola-Congo” (p. 248). Asimismo, en las Guyanas francesa y británica y en Surinam, se desarrolló lo que Robinson (2019) plantea como “el caso más extraordinario de cimarronaje” denominado “tribus de cimarrones negros del bosque [*Bush Negroes*]”, o negros de la selva. Para el caso de Surinam, podrían describirse como “Estados dentro del Estado” (p. 255), pues, tras siglos de resistencia, se constituyeron en pueblos de negros libres.

En este contexto, un elemento de particular relevancia en la resistencia negra era lo espiritual-mágico-religioso (Robinson, 2019 p. 304). Es así como, en la subregión afrocaribeña, el *Obeah* —una variedad de creencias y prácticas tradicionales que implican el uso de magia popular, fuerzas sobrenaturales y espirituales— jugó un importante papel como una verdadera fuente ideológica para el conjunto de rebeliones y establecimiento de quilombos. Como señala Robinson (2019, p. 252), para los esclavistas el *Obeah* era brujería, para los negros asimilados inspiraba una imagen siniestra, pero para los esclavizados rebeldes era una religión y una forma de medicina, y en ese marco, y los hombres o mujeres *obeah* ejercían un liderazgo.

Asimismo, C. L. R. James (2003) plantea que el vudú⁴⁴ fue la “herramienta de la conspiración” en el marco de la Revolución Haitiana (p. 91), el cual jugó un rol de articulador y unificador espiritual y político de los revolucionarios. De acuerdo con

⁴⁴ El vudú se constituye en una religión surgida de la diáspora africana y estructurada en Haití producto de un proceso de sincretismo entre religiones tradicionales de África occidental, entre otros de los pueblos yoruba, fon y Kongo y la absorción de elementos culturales europeos, principalmente del catolicismo.

Robinson (2019b, p. 72), el vudú podría entenderse no sólo como la ideología de la revolución, sino que de la sociedad haitiana en su conjunto, lo cual implicaba un estado de subversión de la cultura haitiana en relación con la cultura colonizadora.

Tanto el vudú como el *obeah* son producto del sincretismo entre elementos de religiones tradicionales de distintos pueblos africanos, pueblos nativos de las Américas y, para el caso del vudú, elementos europeos. Ambos permitieron generar una articulación y unidad en una conciencia africana en diáspora que movilizaba y sostenía la resistencia, y que era sustrato esencial de la conformación de la tradición radical negra, como tal, fueron prohibidos en sus respectivos espacios coloniales (Robinson, 2019; Carrasco, 2018).

La resistencia negra en Norteamérica colonial

En Norteamérica, la resistencia también tomó en su mayoría forma de levantamientos, motines y cimarronaje. En el siglo XVIII se generaron revueltas en Nueva York y en Carolina del Sur, y una fuerte actividad de quilombos en Florida, ambas Carolinas, Maryland, Georgia y Virginia. Para Robinson (2019), “la Norteamérica colonial era particularmente vulnerable a los movimientos de liberación de esclavos en aquellas regiones donde los negros eran mayoría” (p. 261).

Posteriormente, de acuerdo con Makungu Akinyela (2003, p. 261), en 1804, africanos esclavizados traídos desde las Indias Occidentales y Haití, difundieron la noticia que los esclavizados de esa isla se habían revelado y declarado una república independiente. Para Eugene Genovese (1979), la Revolución Haitiana generó una revolución en la conciencia negra en todo el continente. En este marco, tanto la revuelta liderada por el esclavizado Gabriel Prosser en Virginia en 1800, como el levantamiento encabezado por Denmark Vesey en 1822 en Carolina del Sur, así como la acción del abolicionista David Walker, quien publicó e introdujo de contrabando miles de copias de un texto animando a los esclavizados a rebelarse estuvieron fuertemente influenciados por la revolución haitiana. Asimismo, en 1830 se desarrolló en Filadelfia la primera *Negro Convention*, a la que asistieron organizaciones de diferentes estados del país. Posteriormente, en

1859, un grupo de albañiles negros en Missouri organizaron celebraciones por la independencia haitiana, las cuales fueron rechazadas por sus esclavizadores (Akinyela, 2003, p. 261; Genovese, 1979, pp. 95-96).

En este contexto, en 1831 se desarrolló la rebelión de esclavizados liderada por Nat Turner en Virginia, uno de los levantamientos más influyentes y controversiales del periodo. Por una parte, se trató de una acción violenta, murieron 61 personas blancas a manos de los esclavizados en armas. Así también, fue violentamente sofocado, varios de los insurrectos fueron ejecutados, entre ellos Turner, tras lo cual, se agudizaron los mecanismos de represión, agresividad y violencia en el trato contra los esclavizados, se generaron nuevas leyes que profundizaron la segregación racial, lo que en consecuencia quitó derechos que ya habían sido conseguidos, tanto para esclavizados como para negros libres (Cromwell, 1920).

Para Cromwell (1920, p. 233), esta rebelión podría considerarse un fracaso, sin embargo, contribuyó a convertir la esclavitud en un problema nacional, impulsando las débiles fuerzas locales que abogaban por la abolición. Si bien se trató de un levantamiento violento, su brutalidad fue un reflejo de la esclavitud, llevando ese mensaje hacia la conciencia pública que antes había sido insensible a ella, y así, contribuyó a que la esclavitud fuese condenada.

Para Du Bois (2007, p. 40), Nat Turner es parte de un grupo de afroestadounidenses tendientes al radicalismo, que, junto a Gabriel Prosser y Denmark Vesey, “descienden espiritualmente” de Toussaint Louverture, representan una actitud de rebelión y venganza, odian al “sur blanco”, desconfían de la raza blanca, y, en la primera mitad del siglo XIX, creían que la única esperanza de los negros residía en emigrar de Estados Unidos.

Asimismo, Turner impregnó su liderazgo con elementos místicos, sobrenaturales y espirituales, a través de una cosmología híbrida afrocrisiana, que era parte central del *ethos* y la cosmovisión de los esclavizados negros en Estados Unidos (Akinyela, 2003; Cromwell, 1920; Robinson, 2019). En este contexto, Du Bois (2007, p. 37) señala la relevancia del surgimiento en Filadelfia y New York de la Iglesia Africana, originada y nutrida por negros que se separaban de las iglesias blancas, la cual se constituía en una versión

africanizada y negra del cristianismo, y que promovía el autodesarrollo y la autodeterminación de las comunidades negras.

Para Akinyela (2003), la propagación de una religión negra basada en un cristianismo africanizado permitió el desarrollo de una identidad étnica común, en la cual se articulaban identidades de diversos pueblos africanos. Para el autor, la resistencia negra “se desarrolló orgánicamente en el proceso de desarrollo de una teología auténticamente africana” (p. 256).

Abolicionismo, nacionalismo y cristianismo negro en Estados Unidos del siglo XIX

Para Ellesia Blaque (2012), David Walker ha sido considerado históricamente como el padrino del nacionalismo negro y el escritor político más radical de su época. Su panfleto de 1829 *Appeal in Four Articles, Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World*, fue una de las primeras publicaciones abolicionistas con una amplia distribución (Crockett, 2001, p. 305). Este texto inició el debate sobre el poder negro y la nacionalidad, intentando articular dos identidades culturales: la africana y la cristiana. Para Sterling Stuckey (1987, pp. 120-121), gran parte de la esencia de la teoría nacionalista negra en Estados Unidos se encuentra en los textos de Walker.

En efecto, Walker no solo planteaba la necesidad de terminar con la esclavitud, sino que señalaba el objetivo de “renovar al pueblo que había sido devastado psicológica y materialmente por ella”, y reemplazar la cultura esclavista por una cultura guiada por la fe cristiana y el nacionalismo negro (Blaque, 2012, p. 10).

Para el Dr. James Turner (1993, p. 9), la publicación de Walker fue “la expresión más trascendental del pensamiento político afroamericano de principios del siglo XIX”. Se trataba de una obra intelectual afrocentrada que proporcionó una base teórica para el nacionalismo negro progresista y el panafricanismo, y se constituyó en una filosofía política que es parte de las raíces del moderno radicalismo negro (pp. 15, 18). Walker planteaba la necesidad de generar una mayor solidaridad entre negros libres y esclavizados al interior de Estados Unidos y el resto del mundo (p. 15). En este marco, señaló una “unidad de intereses entre los

esclavos en Estados Unidos y los de Haití” (Stuckey, 1987, p. 99), lo que permite inferir que Walker entendía que los negros compartían una misma opresión bajo el dominio blanco y europeo (Blaque, 2012, p. 10).

Para Turner (1993), el legado de Walker es parte de las más grandes referencias políticas negras del siglo XIX, junto a Sojourner Truth, Frederick Douglass, Harriet Tubman, Martin Delany, Henry Highland Garnet, Nannie Helen Burroughs, Maria W. Stewart e Ida B. Wells.

Para Henderson (2013), radicales negros como Walker, Denmark Vesey, Nat Turner y María W. Stewart, elaboraron una doctrina de religión y rebelión, incorporando la tradición de la “jeremiada negra” al condenar el pecado y profetizar el castigo por la esclavitud (Harrell, 2008). Para Valerie Cooper (2011, p. 3), Stewart retoma y amplía los planteamientos de Walker sobre el excepcionalismo negro, aquella creencia de que Dios tiene una relación especial con los afrodescendientes, y los combinó con sólidos argumentos a favor del empoderamiento femenino, el avance económico y la superación social de los negros. Para Cooper, Stewart prefiguró parte del pensamiento nacionalista negro que se desarrollaría en el siglo XX por hombres como Marcus Garvey.

Para Jacoby Carter (2013), Stewart era una insurgente paradigmática y una pensadora feminista negra, cuya vida y obra sintetiza una ética insurreccional feminista. Para Jameliah Shorter-Bourhanou (2022), Stewart sería una etnóloga que interpretó la experiencia del pueblo negro y una profeminista antes del feminismo académico. De acuerdo con Brown y Anderson (1978, p. 239), Stewart fue una de las primeras mujeres nacidas en Estados Unidos en proponer argumentos racionales a favor de la mujer.

Para Tommie Shelby (2003, p. 666) y Robert Khan (1984, p. 415), existe un amplio reconocimiento a Martin R. Delany como el pionero de la teoría nacionalista negra en Estados Unidos, en donde se puede efectivamente encontrar prefigurados en sus textos una gran cantidad de sus principios fundamentales. Sin embargo, de acuerdo con Tunde Akeleke (1994, p. 254), la caracterización respecto a Delany como un radical, separatista, antisistema y abanderado del nacionalismo cultural negro, se justificaría solamente en la década de 1850.

Para Shelby (2013, p. 667), es posible ordenar el nacionalismo negro estadounidense en dos tendencias, uno fuerte o clásico y otro débil o pragmático. El primero plantea un programa de solidaridad negra y separación voluntaria en condiciones de igualdad y autodeterminación, mientras el segundo propone un programa de solidaridad negra y autoorganización colectiva como estrategia para crear mayor libertad e igualdad. De acuerdo con Shelby, Delany osciló entre ambas tendencias.

En su libro, *Elevation, emigration, and destiny of the colored people of the United States*, Delany (1969) planteó varios elementos claves del nacionalismo y el radicalismo negro. Entre ellos, señaló que, en todas las épocas, dentro de los países han existido clases sociales subalternizadas por otras clases sociales. Y que en casi todos esos países ha existido la situación de “una nación dentro de una nación” (p. 12), es decir, un pueblo que forma parte integral de la población pero que era privado de igualdad política, y al cual, se le acusa de inferioridad racial para negar su capacidad de autogobierno. De acuerdo con Delany, existían varios casos de este tipo en Europa, sin embargo, el más desfavorable era el de los negros en Estados Unidos, a quienes se les negaban sus derechos políticos y sus derechos naturales.

Asimismo, Delany (1969) planteó que la población afroestadounidense era un grupo con una identidad política y cultural propia, y que debía reafirmarse como tal frente a otras naciones. De igual modo, afirmaba que el sistema de sumisión, servidumbre y dependencia constante al que estaban sometidos afectaba de manera transgeneracional. Frente a aquello, los negros debían “elevarse” por encima de la posición a la que estaban sometidos, y en vez de esperar liberarse a través de la fe o las reformas de los blancos, debían hacerlo por su propia determinación.

Para Delany (1969, p. 159-160), la situación de racismo sistémico al que estaban sometidos los negros era incontrovertible, frente a lo cual la mejor alternativa era emigrar del país. Así, proponía como destino Centroamérica y el Caribe (p. 178), aunque posteriormente, sobre fines de la década de 1850, modificó este planteamiento por el continente africano. En este marco, Delany fue parte de una comitiva política y científica que realizó un viaje al Valle del Níger con el objetivo de explorar la posibilidad de

fundar allí un asentamiento y conformar una nación independiente (Blackett, 1977). Según Richard Blackett (1977, p. 24-25), para la diáspora, África se convertía en la antítesis de la sociedad opresora blanca, por lo cual, para Delany, debía proporcionar una base territorial y una patria psicológica.

Estos planteamientos de Delany, son parte del movimiento emigracionista, el cual proponía que la mejor solución para las comunidades afroestadounidenses era la emigración a África. Esta corriente fue mayoritariamente entendida como una ideología de empoderamiento negro, centrada en la idea de que una nación gobernada por negros podía brindar refugio a las víctimas afrodescendientes del racismo (Shreve, 2017, p. 449).

Para Blackett (1977, p. 24), el viaje al Valle del Níger fue la culminación del emigracionismo en el período anterior a la Guerra Civil. En ese contexto, las fuerzas emigracionistas y antiemigracionistas estaban fuertemente enfrentadas. De cualquier forma, la importancia del emigracionismo radica en que fue fomentado y propuesto por líderes negros, con independencia y autosuficiencia como pilares programáticos e ideológicos.

Frederick Douglass, quien para Du Bois (2007, p. 38) era el más grande líder negro del periodo de la guerra civil y la Reconstrucción, se opuso firmemente al emigracionismo, acusando similitudes con alguna forma de colonización (Blackett 1977, p. 9). El liderazgo de Douglass no solamente era intelectual, sino que, como exesclavizado fugitivo, generaba influencias entre quienes compartían su historia y entre las masas de trabajadores negros, logrando incrementar el número de abolicionistas (Du Bois, 1998, p. 13).

De acuerdo con Du Bois (2007, p. 38), Douglass, junto a Remond, Nell, Wells-Brown, lideró una época de búsqueda de autoafirmación de los negros, sobre todo en el terreno político y de desarrollo personal, y si bien, Douglass defendía la asimilación, esta debería llegar a través de la autoafirmación, no de otro modo. Así, Douglass defendió una noción de integración en igualdad de condiciones y de consecución de derechos civiles.

Para Du Bois (2007; 2024, p. 243-246), la noción de la “línea del color” de Douglass fue particularmente importante. Douglass (2022) se refería a ella para representar la barrera sistemática de prejuicios y discriminación racial que existía en

Estados Unidos incluso después de la abolición de la esclavitud. Esta línea de color no era una condición natural, era una construcción del sistema de esclavitud, perpetuada legal e institucionalmente.

Por otro lado, en el pensamiento de Douglass existían elementos para una dimensión hemisférica, que se expresaba en su mirada respecto a las relaciones raciales en América Latina y particularmente en Brasil (Cruz, 2019). De acuerdo con Luciana da Cruz, Douglass realizó asociaciones entre las condiciones de vida de los afros estadounidenses y los afros latinoamericanos. En coincidencia con Nwankwo, Cruz (p. 202,) señala que Douglas podría haber estado desprendiéndose de su imagen como estadounidense y explorando su identidad afroatlántica, y por eso también desarrolló reflexiones con apreciaciones positivas en torno a la revolución haitiana.

Sin embargo, su posterior misión diplomática en Haití resultó ser compleja. Para Louis Martin Sears (1941), Douglass aceptó bajo una mirada liberal, sin cuestionarse el ser parte de un proyecto expansionista. No obstante, en el proceso vivió una serie de tensiones. Lo cierto es que la misión fracasó, Douglas renunció a su cargo y valoró la soberanía de Haití y el legado de la Revolución Haitiana.

Un pensamiento periférico surgido al interior del centro

De acuerdo con Cedric Robinson (2019), a inicios del siglo XX fue notoria la conformación de una intelectualidad revolucionaria negra. En Estados Unidos, esta intelectualidad surgió en medio de nuevas condiciones históricas y nuevos hábitos de pensamiento.

Por una parte, esta intelectualidad radical negra en Estados Unidos era posterior a la Guerra Civil y a la Reconstrucción, es decir, no se había enfrentado a la esclavitud ni se había formado en las diversas luchas en su contra. Sin embargo, generacional y biológicamente eran hijos y nietos de personas esclavizadas. Respondían a una tradición y a una conciencia histórica en común. Asimismo, todos vivían las consecuencias de la restauración supremacista blanca en el sur, que, entre otras cosas, implicó la instauración de las leyes segregacionistas Jim Crow.

Por otra parte, a inicios del siglo XX la clase media negra ya llevaba más de un siglo de maduración. En ese marco, era posible apreciar una elite intelectual, una élite propietaria y una clase empresarial o burguesía negra.

Estas clases medias negras se caracterizaban por su absorción e imitación de la cultura de las clases dominantes, “la alienación social y cultural, se había convertido en la medida de su civilidad, lealtad y utilidad”, su adaptabilidad era la marca de privilegio y estatus. Asimismo, estas clases medias negras manifestaban la presunción de que ser negro no tenía por qué condicionar su futuro social. Sin embargo, de igual modo sentían lejanía con las clases dominantes y los blancos en general. En Estados Unidos, donde los blancos eran mayoría, los negros los veían como una “presencia existencialmente distante, temible y opresiva” puesto que dominaban el paisaje, la vida y cada aspecto del orden social. En este marco, para los intelectuales negros radicales, “era no solo inevitable, sino que también imperativo, que primero adquirieran la actitud de extranjeros internos” (Robinson, 2019, pp. 321-23).

Por otro lado, desde fines del siglo XIX, por distintos motivos, se inició un movimiento migratorio incremental desde el sur de Estados Unidos hacia las grandes ciudades del Norte, que en la segunda década del siglo XX se consolidó como el fenómeno conocido como la Gran Migración (Robinson, 2019, pp. 345-346). Este fenómeno coincidió con una ola migratoria de trabajadores negros del Caribe a las grandes ciudades de la costa este de Estados Unidos.

Este fenómeno generó al menos tres movimientos. Primero, estas olas migratorias causaron modificaciones en las grandes ciudades de destino, debido, entre otras cosas, a un fuerte aumento de la población negra, conformación de barrios negros, problemas de habitación y vivienda, y bolsones de pobreza. Segundo, empezó a existir por primera vez una fuerte presencia de trabajadores negros en el sector industrial del norte del país. Finalmente, algunos miembros de las clases medias intelectuales se apartaron de la visión dominante de su clase y adoptaron una visión negra radical. En ese marco, por ejemplo, Du Bois, estudiante de Harvard, pasó de “crítico cauteloso a activista militante” (Robinson, 2019, p. 346).

Todo este fenómeno se da en un marco en el cual Estados Unidos estaba viviendo un movimiento ascendente del capitalismo, que lo había llevado a pasar en el siglo XVIII o XIX desde una posición semiperiférica a una central, y posteriormente, desde fines del siglo XIX, hacia posiciones hegemónicas. Finalmente, tras la segunda guerra mundial, Estados Unidos se consolidó como el hegemón la hegemonía del sistema, y se convirtió en la primera potencia hegemónica extraeuropea. Durante este proceso, en la primera mitad del siglo XIX, Estados Unidos ya había manifestado explícita e institucionalmente sus pretensiones como potencia hemisférica expansiva, en la segunda mitad del aquel siglo ya las había ejercido en México, en Puerto Rico, en Cuba, y en la subregión centroamericana y caribeña. Además, había aumentado su base industrial hasta superar a Inglaterra (Wallerstein, 2005).

El pensamiento radical negro de Estados Unidos, un pensamiento periférico surgido en el centro

El pensamiento surgido de la tradición radical negra en Estados Unidos, inclusive aquel gestado y desarrollado cuando este país ya era una potencia central y hegemónica del sistema-mundo capitalista en el siglo XX, es parte del pensamiento periférico.

La intelectualidad negra, a partir de la tradición radical negra, y que encuentra sus raíces en la resistencia negra a la esclavitud, no respondía ni era un actor voluntario de esa condición o de ese proyecto central y hegemónico de Estados Unidos, más bien, era una parte subalternada, es ontológicamente otro fenómeno. Para Zuleica Romay

El funcionamiento del capitalismo monopolista, sobre todo después de la I Guerra Mundial, generó al interior en las sociedades capitalistas avanzadas una “periferia social” de la que formaban parte, entre otros, muchos obreros, trabajadores de servicios, campesinos y desempleados. La clase obrera y las capas populares de los países más industrializados eran sometidos a regímenes de explotación de diferentes grados y sus propuestas ideológicas y políticas se nutrieron, entre otras fuentes, de ideas

socialistas, panafricanas y de preceptos del republicanismo popular. Así, generaron un pensamiento social que puede considerarse “periférico”. (Romay, Z, comunicación personal, 8 de noviembre de 2025)⁴⁵

Además de lo anterior, de acuerdo con Robinson (2019), los teóricos negros cuya obra se forjó en el siglo XX no habían vivido la esclavitud, pero eran generacionalmente hijos o nietos de los esclavizados, “la fenomenología de la esclavitud los condicionó y definió” (p. 314). La intelectualidad negra forjada en las nuevas condiciones históricas del siglo XX, posterior a la abolición de la esclavitud y el ascenso de Estados Unidos como potencia central y hegemónica, se volcó hacia la tradición histórica de la resistencia y la liberación negra, y se convirtieron en radicales negros, de ese modo iniciaron la realización de su historia y su tarea teórica. Tomaron el hilo de la conciencia negra con la cual se habían protegido los esclavizados, y desde la cual habían construido su tradición, y se situaron epistemológicamente en y desde ella.

La tradición radical negra como negación de Occidente

Si bien, la sociedad occidental era el escenario, condición material objetiva y crisol del radicalismo negro, también constituía un objeto de negación. El radicalismo negro era una respuesta a una forma y orden de opresión y explotación humana desplegadas en la modernidad europea, y entretejidas en la fibra de la vida social de la civilización occidental. Esto pues, desde los inicios de la Europa occidental, se generó un orden social de dominación del que surgió una teoría racial del orden, a partir de la cual se señalaban distintos orígenes raciales para los dominadores y los dominados. De este modo, la nobleza medieval, las elites feudales, posteriormente las burguesías y el capital utilizaron esa teoría racial del orden social y la aplicaron sobre los no europeos e inclusive entre europeos. Así, el racismo impregnó las estructuras sociales, las formas de propiedad y modos de producción medievales,

⁴⁵ Zuleica Romay es directora del Programa de Estudios sobre Afroamérica de Casa de las Américas.

feudales y capitalistas, y también los valores, tradiciones, conciencia y formas de entender el mundo de occidente. De este modo, en el marco de la expansión capitalista, Europa occidental entendió y explicó el sometimiento a la población africana, expropiando su fuerza de trabajo a través de la esclavitud (Robinson, 2019, pp.138-139, 148-149).

Bajo estos términos se inventó el “negro”, “una construcción ideológica completamente distinta de las imágenes de los africanos que la precedieron”. El negro “no tenía civilización, cultura, religión, historia, lugar o humanidad que mereciera consideración”, estaba en ausencia de tiempo, espacio y geografía política. El “negro” era una negación del africano y una unidad opuesta al blanco (Robinson, 2019, p. 163-167). El negro era un objeto, una mercancía, un ser irracional, un animal de carga, un bruto. Y bajo las nuevas condiciones históricas del siglo XX, la construcción ideológica occidental del “negro” aún estaba presente, ya no bajo la forma de esclavitud, pero sí bajo otras formas de subalternidad, tanto subjetiva como material.

En este marco, la intelectualidad radical negra se distanció o se planteó crítica de las tradiciones radicales occidentales, entre ellas el marxismo. Para los intelectuales radicales negros, el marxismo era una construcción europea, limitada por sus propias experiencias históricas. De este modo, los marxistas occidentales, inconscientemente obligados por una perspectiva eurocéntrica, eran insuficientemente radicales como para exponer y erradicar el orden racista que contaminaba sus propias aplicaciones analíticas y filosóficas, o para cuestionar las repercusiones de sus propios orígenes y privilegios de clase, o para explicar o evaluar correctamente las fuerzas revolucionarias que emergían en el Tercer Mundo (Robinson, 2019).

Historiografía radical negra

Una de las mayores referencias de la intelectualidad radical negra es W.E.B Du Bois, quien se constituyó en uno de los máximos líderes del movimiento negro de Estados Unidos, uno de los principales impulsores y conductores del panafricanismo, y uno de los padres de la historiografía radical negra. En su obra *Black Reconstruction in America* (1935), Du Bois “exponía una teoría de la

historia basada en el análisis económico y la lucha de clases” (Robinson, 2019, p. 347), en donde planteaba a las masas trabajadoras negras, incluyendo esclavizadas, como una clase social, y les asignaba un rol crucial en la guerra civil.

Para Du Bois, la esclavitud era un subsistema del capitalismo histórico y mundial, y en ese marco, la fuerza de trabajo negra en Estados Unidos era la piedra angular “no solo de la estructura social del sur, sino de la industria y el comercio del norte, del sistema fabril inglés, del comercio europeo, de la compra y venta a escala mundial” (Du Bois, 1998, p. 5). Asimismo, el autor señala que fueron los trabajadores negros esclavizados quienes provocaron la guerra civil (Du Bois, 1998, p. 15), y más aún, fueron ellos quienes la ganaron a través de lo que denominó como la “huelga general”, que es el proceso en el cual miles de esclavizados abandonaron las plantaciones del sur y se trasladaron al norte, transfiriéndole su fuerza de trabajo, uniéndose al ejército de la Unión como soldados o como trabajadores (Du Bois, 1998, p. 55), lo cual desestabilizó la economía del sur, debilitó militarmente a la Confederación, y convirtió una guerra civil en una lucha por la emancipación de los negros.

Asimismo, Du Bois plantea el periodo posterior al fin de la guerra civil, la Reconstrucción, como uno revolucionario, donde las masas trabajadoras negras habían tenido un rol clave en el establecimiento de escuelas y sistemas de salud públicos. De igual forma, calificó el periodo posterior como de contrarrevolución, caracterizado por una institucionalización de la segregación racial.

Por su parte, C.L.R. James, nacido en Trinidad y Tobago pero que vivió gran parte de su vida en Estados Unidos e Inglaterra, también juega un rol fundamental para la historiografía radical negra. En su libro *Jacobinos Negros* (1938), James (2003) plantea que la independencia de Haití se logró a través de una revolución desarrollada por esclavizados negros, liderados por el exesclavizado Toussaint Louverture y que duró alrededor de doce años. Así, los revolucionarios negros derrotaron a la elite blanca de la isla y a los soldados del imperio francés, resistieron una invasión española, una expedición británica y una expedición francesa de reconquista, lo que en consecuencia desmontó el orden colonial, logró su independencia, su libertad y creó el primer estado negro.

Tanto James como Du Bois refutaron el rol que la historiografía tradicional asignaba a los negros, y los plantearon como sujetos de cambio sociohistórico. Con ello, rechazaron esa construcción ideológica de occidente, del “negro” sin origen, sin historia, sin un tiempo, sin espacio, sin geografía política.

Nacionalismo negro y autodeterminación

A inicios del siglo XX, la cultura política afroestadounidense podía dividirse en dos grandes miradas: una liderada por Booker T. Washington, que aceptaba la segregación racial y la privación de derechos para los negros, pero que promovía la independencia económica a través de la educación, el desarrollo de empresas y la adquisición de tierra. La otra, era liderada por Du Bois y William Monroe Trotter, quienes desafiaban abiertamente la segregación racial y exigían plenos derechos políticos y legales para la población negra. La muerte de Washington y la conformación de la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) impulsaron el liderazgo definitivo de la segunda de aquellas perspectivas (Marable, 2011).

En la segunda década del siglo XX, ganó especial importancia la obra y las ideas del jamaíquino Marcus Garvey, quien fundó en 1914 en Kingston la *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) de contenido panafricanista y nacionalista negro. Garvey llegó a Estados Unidos en 1916, estableciéndose en Harlem, y extendió su organización e influencia por diversos lugares del país, en donde logró dialogar con las corrientes negras radicales de la época.

Garvey promovió un nacionalismo y una revolución cultural negra, que debían comenzar por el autorrespeto y la recuperación del orgullo de ser negro, como forma de superar la actitud de sumisión provocada por siglos de esclavitud, colonialismo blanco y segregación. Asimismo, defendió la necesidad de que los negros establecieran sus propias organizaciones educativas y el fomento de instituciones religiosas y culturales que nutrieran a las familias negras. En este contexto, su movimiento abrió tiendas de comida y restaurantes, fundó empresas de negros y para negros, desde negocios minoristas hasta cooperativas, y planteó que la apertura de locales comerciales de

diverso tipo era fundamental para el progreso de la gente negra. Pese a adherir firmemente a la noción de *la raza primero*, al interior de ella Garvey estableció un fuerte discurso de clase, apelando a las masas trabajadoras, pobres y oprimidas, tanto urbanas como rurales, quienes acogieron su discurso, a diferencia de las clases medias que se identificaron con la mirada de Du Bois y la NAACP (Marable, 2011, p. 17; Robinson, 2019, p. 376).

Efectivamente, en su periodo de máxima popularidad, entre 1918 y 1923, la UNIA se convirtió en un masivo movimiento de masas, con una base heterogénea de militantes reclutados principalmente en Norteamérica y el Caribe, y se constituyó en la organización negra más grande de la historia de Estados Unidos (Robinson, 2019, p. 373). Asimismo, Garvey construyó un discurso donde convocaba a los negros a verse a sí mismos como una “raza poderosa”, dirigiéndose a afrodescendientes y a africanos. En ese marco, señalaba que los negros eran parte de una nación transnacional, una raza global con un origen y un destino común, y que los afroestadounidenses no podrían ser realmente libres a menos que África lo fuese. Asimismo, Garvey promovía el retorno a África para la conformación de un Estado negro.

Temporalmente simultánea a la UNIA, operó la *African Blood Brotherhood* (ABB), una organización nacionalista negra con una marcada inclinación hacia la tradición de izquierda, fundada en 1919 por radicales negros antillanos como Cyril Briggs, Richard B. Moore y W. A. Domingo, y a la que se unieron afros estadounidenses como Otto Hall, Harry Haywood, Edward Doty, entre otros (Robinson, 2019, p. 379).

Durante la mayor parte de su existencia, la ABB fue una organización paramilitar clandestina que planteaba el objetivo de una “federación mundial” de organizaciones negras. Sin embargo, su fundador, Briggs, había señalado que el problema racial en Estados Unidos podría resolverse estableciendo una nación negra independiente dentro de su territorio. Asimismo, algunos de sus miembros militaban en el Partido Comunista de Estados Unidos, quienes, particularmente Harry Haywood, fueron influyentes para el desarrollo de la posición de la Internacional Comunista después de 1928, de que los negros constituían una “cuestión nacional” en Estados Unidos (Robinson, 1919, pp. 379-383).

Más tarde, la Nación del Islam, fundada en 1930 pero cuya época de apogeo fue a contar de fines de la década de los 50, se planteaba como un organismo religioso islámico propio de las personas negras, sin embargo, operó en muchos aspectos como un movimiento de masas crítico al orden sociopolítico y a la política exterior de Estados Unidos (Curtis, 2021). Esta organización, al igual que Garvey, planteaba un nacionalismo económico y cultural negro, promovía la creación de negocios, comercio propio y adquisición de tierras. Asimismo, planteaban un panafricanismo y un panislamismo transatlántico. De igual modo, se situaban como separatistas y señalaban que la verdadera solución para los negros de Estados Unidos era tener un estado propio y separado al interior del país, por este motivo su principal demanda política era la sesión de territorio para aquel objetivo (Muhammad, 1962).

Una nación dentro de una nación: una colonia interna

En 1935, Du Bois planteaba que el pueblo negro de EE. UU. era una nación dentro de otra nación (Du Bois, 2024, pp. 103-114). Y en ese marco argumentativo, en 1945 conceptualizaba a los negros e indígenas de Estados Unidos como sujetos semicoloniales y los comparaba con los pueblos colonizados de África y Asia (Du Bois, 2024, p. 233). Ese mismo año, en su obra *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, St. Clair Drake y Horace C. Cayton (1979, p. 147) argumentaban que las comunidades negras en las grandes metrópolis de Estados Unidos vivían como colonias sometidas-En la misma década, Harry Haywood (1948) propuso la noción de “cinturón territorial negro”, donde vivían una mayoría de afrodescendientes como un tipo de “colonia interna del imperialismo americano” (p. 146).. Asimismo, el escritor Richard Wright, uno de los intelectuales negros de Estados Unidos más influyentes del siglo XX, planteaba que los afroestadounidenses constituían una nación marginada, despojada y cautiva dentro de la “nación americana”, privada de derechos sociales, políticos y de propiedad económica (Edozie, 2015, p. 287).

Finalmente, es importante señalar que estos planteamientos van a ser parte de los debates intelectuales y políticos de la segunda mitad del siglo XX en el radicalismo negro, los cuales nutren eidética y programáticamente tanto a académicos

como a líderes y organizaciones políticas. Así, Harold Cruse y Cedric Jhonson (1968, pp. 75-76) plantearon la situación del “negro americano” como la de un “colonialismo doméstico”, en donde compartían una serie de factores con los pueblos de los países colonizados, como ser gobernados por otros que no son de su especie o que la esclavitud era históricamente simultánea a la colonización. Asimismo, Eldridge Cleaver, escritor y dirigente del Partido Pantera Negra, distinguía al interior de Estados Unidos entre una *Mother Country* y una *Black Country*, mientras, Huey Newton, cofundador de la misma organización, se refería a esa *Black Country* como una colonia negra (Afro-Marxist, 2018). De igual forma, Stokely Carmichael y Charles Hamilton (1967) planteaban que el racismo institucional al que era sometida históricamente la gente negra en Estados Unidos era básicamente una relación colonial que operaba en los campos político, económico y social.

Conclusiones

La disyuntiva central del pensamiento periférico, ser-como-el-centro versus ser- nosotros-mismos, se manifiesta en la diáspora negra en Estados Unidos, en la tensión: asimilación versus preservación de la conciencia africana/conciencia negra. La tradición radical negra, se sitúa en la propuesta identitaria diferenciadora de ser-nosotros-mismos. Aquello se ha expresado históricamente en el cimarronaje, el *obeah*, el vudú, la iglesia africana, el separatismo y la autodeterminación. Sin embargo, dadas las circunstancias históricas de la diáspora negra en Estados Unidos, sobre todo a contar del siglo XX, el situarse en la propuesta ser-nosotros-mismos parece implicar una permanente reafirmación de un **seguir siendo**.

La toma de conciencia periférica de esta intelectualidad radical negra contiene una sensibilidad producto de la histórica subalternidad como diáspora negra sometida al secuestro masivo, esclavización, intento de deshumanización y borrado de la historia y la identidad. Allí se manifiesta el sentimiento de inferioridad frente al amo/dominador en particular, pero también frente al blanco/colonizador en general. Sin embargo, en esa conciencia también se manifiesta una sensibilidad en carne viva, producto de

la permanencia en la subalternidad, la cual se agudiza al habitar el territorio del centro y estar permanentemente expuesto al mismo.

Pese a habitar el territorio del centro, esa intelectualidad radical negra entiende su cuerpo y su lengua fuera de la epistemología imperial. Esa toma de conciencia periférica se expresa en el tránsito de parte de la clase media negra intelectual, que imita y asimila la cultura del blanco/dominador como medida de su estatus, pero que siente su amenaza y rechazo, y que termina por sentirse extranjera en su país. Cuando esa clase media negra intelectual se volcó a la tradición radical negra, asumió su posición eidética en la periferia, y se situó en el ser-nosotros-mismos.

El pensamiento surgido de la tradición radical negra en Estados Unidos, aun en el siglo XX, es parte integral del pensamiento periférico. Afro Norteamérica, o la Norteamérica negra, es su ecosistema eidético, como un microclima lo suficientemente fértil, como una nación dentro de una nación, una nación periférica al interior del territorio del centro.

Referencias

Adeleke, T. (1994). Black Biography in the Service of a Revolution: Martin R. Delany in Afro-American Historiography. *Biography*, 17(3), 248-267.

<https://doi.org/10.1353/bio.2010.0267>

AfroMarxist (Director). (2018, julio 22). *An interview with Huey P. Newton (1968)* [Video recording].

<https://www.youtube.com/watch?v=yE39MFcyUs>

Akinyela, M. M. (2003). Battling the Serpent: Nat Turner, Africanized Christianity, and a Black Ethos. *Journal Of Black Studies*, 33(3), 255-280.

<https://www.jstor.org/stable/3180833?origin=JSTOR-pdf>

Blackett, R. (1977). Martin R. Delany and Robert Campbell: Black Americans in Search of an African Colony. *The Journal Of Negro History*, 62(1), 1-25.

<https://doi.org/10.2307/2717188>

Blaque, E. (2012). Black Ink: Writing Black Power with the Words of David Walker, Ida B. Wells, and Malcolm X. *Counterpoints*, 406, 5-18.

- <https://www.jstor.org/stable/42981614>
- Brown, D. R., y Anderson, W. F. (1978). Persuasion Process: The Study of Strategies of Identification and Resistance. *Journal Of Black Studies*, 9(2), 233-248.
<https://www.jstor.org/stable/2783837>
- Carmichael, S., & Hamilton, C. (1967). *Poder Negro*. Siglo XXI.
- Carrasco, I. R. Z. (2018). Obeah en Belice: un sistema de creencias que se niegan a desaparecer en el Caribe. *Memorias*, 36, 146-168. <https://doi.org/10.14482/memor.36.133.43>
- Carter, N. (2013). The Insurrectionist Challenge to Pragmatism and Maria W. Stewart's Feminist Insurrectionist Ethics. *Transactions Of The Charles S Peirce Society*, 49(1), 54. <https://doi.org/10.2979/trancharpeirsoc.49.1.54>
- Cooper, V. C. (2011). *Word, like fire: Maria Stewart, the Bible, and the Rights of African Americans*. University of Virginia Press.
- Crockett, H. (2001). The Incendiary Pamphlet: David Walker's Appeal in Georgia. *The Journal of Negro History*, 86(3), 305-318. <https://doi.org/10.2307/1562449>
- Cromwell, J. W. (1920). The Aftermath of Nat Turner's Insurrection. *The Journal Of Negro History*, 5(2), 208-234. <https://doi.org/10.2307/2713592>
- Cruse, H., & Johnson, C. (1968). Revolutionary Nationalism and the Afro-American. En *Rebellion or Revolution?* (NED-New edition, pp. 74–96). University of Minnesota Press. <https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.cttsnv0>
- Da Cruz Brito, L. (2019). O Brasil por Frederick Douglass: impressões sobre escravidão e relações raciais no Império. *Estudos Avançados*, 33(96), 199-222. <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2019.3396.0012>
- Delany, M. R. (1993). The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of the United States. En *CSUN ScholarWorks (California State University, Northridge)*. <http://archive.org/stream/theconditionelev17154gut/17154.txt>
- Devés, E., V. (2017). *Pensamiento periférico: Asia - África - América Latina - Eurasia y más : una tesis interpretativa global*.
- Douglass, F. (2022). The Color Line (1881). En *The MIT Press eBooks* (pp. 39-50). <https://doi.org/10.7551/mitpress/15124.003.0005>

- Drake, St. C., & Cayton, H. (1970). *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City* (Rev. and enl. ed). University of Chicago Press.
- Du Bois, W. E. B. (1998). *Black Reconstruction in America 1860-1880*. Simon and Schuster.
- Du Bois, W. E. B. (2007). The Souls of Black Folk: Essays and Sketches. En *UR Research (University of Rochester)*. <http://hdl.handle.net/1802/26756>
- Du Bois, W. E. B. (2024). *W.E.B. du Bois speaks: Speeches and Addresses, 1920-1963*. Pathfinder.
- Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad: Introducción a las lecturas de Frankfurt. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (pp. 57-70). Ediciones del Signo.
- Edozie, R., & Stokes, C. (2015). *Malcolm X's Michigan Worldview: An Exemplar for Contemporary Black Studies*. Michigan State University Press. <https://www.jstor.org/stable/10.14321/j.ctt13x0p7v>
- Estenssoro, F., y Lorenzo, C. (2022). América Latina en la Geopolítica del Conocimiento. Una reflexión contra-hegemónica y decolonial. *Cadernos Cajuína*, 7(2), e227201. <https://doi.org/10.52641/cadcaj.v7i2.574>
- Genovese, E. D. (1979). From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World. https://arxiujosepserradell.cat/wp-content/uploads/2025/06/From_Rebellion_to_Revolution_Afro_American_Slave_Revolts_in_the.pdf
- Hall, G. M. (Ed.). (2022). *Bolchevique negro: Autobiografía de un comunista afroamericano y otros textos*. Barcelona: Bellaterra Edicions.
- Harrell, Willie, J. (2008). A Call to Political and Social Activism: The Jeremiadic Discourse of Maria Miller Stewart, 1831-1833. *Journal Of International Women's Studies*, 9(3), 300-319. <https://vc.bridgew.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1331&context=jiws>
- Henderson, C. (2013). Sympathetic Violence: Maria Stewart's Antebellum Vision of African American Resistance. *MELUS Multi-Ethnic Literature Of The United States*, 38(4), 52-75. <https://doi.org/10.1093/melus/mlt051>

- Haywood, H. (1948). Negro Liberation. International Publishers.
<https://www.marxists.org/history/erol/1956-1960/haywood-negro.pdf>
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Fondo de Cultura Económica USA.
- Kahn, R. M. (1984). The Political Ideology of Martin Delany. *Journal Of Black Studies*, 14(4), 415-440.
<https://www.jstor.org/stable/2784084>
- Marable, Manning. *Malcolm X: A Life of Reinvention*. Penguin Group, 2011.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial. *Nómadas*. (26), 187-194.
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2012). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.
- Mubammad Speaks*. Vol. 1, n.º 6, enero de 1962. JSTOR,
<https://jstor.org/stable/community.28146740>.
- Robinson, C. J. (2019). *Marxismo negro: la formación de la tradición radical negra*.
- Robinson, C. J. (2019b). *Cedric J. Robinson on Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance*.
- Sears, L. M. (1941). Frederick Douglass and the Mission to Haiti, 1889-1891. *Hispanic American Historical Review*, 21(2), 222-238. <https://doi.org/10.1215/00182168-21.2.222>
- Shelby, T. (2003). Two Conceptions of Black Nationalism. *Political Theory*, 31(5), 664-692.
<https://doi.org/10.1177/0090591703252826>
- Shorter-Bourhanou, J. I. (2022). Maria W. Stewart, Ethnologist and Proto-Black Feminist. *Hypatia*, 37(1), 60-75.
<https://doi.org/10.1017/hyp.2021.75>
- Shreve, G. (2017). The Exodus of Martin Delany. *American Literary History*, 29(3), 449-473.
<https://doi.org/10.1093/alh/ajx019>
- Stuckey, S. (1987). *Slave culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*. New York: Oxford University Press.

- Turner, J. (1993). An Introduction David Walker and the Appeal.
En David Walker's Appeal, in Four Articles (pp. 9-19).
Black Classic Press.
- Wallerstein, I. M. (2005). *La decadencia del poder estadounidense: Estados Unidos en un mundo caótico*. Lom Ediciones.
- Wallerstein, I. (2007). Impensar las Ciencias Sociales. Siglo XXI.

On Pan-Africanism: The Trans-Atlantic Circularity of an Idea and Its Unending Scope

Ngoie Tshibambe Germain⁴⁶

Introduction

George Shepperson poetically views the invention of the idea of Pan-Africanism outside the African continent as “a gift from the New World of America to the Old World of Africa” (quoted by Nabudere, 2001, p. 20). A gift reflects the expression of interaction and a bond in the management of otherness. Two separate spaces thus find themselves linked and connected by a beam of ontological sensitivity that stirs ideas and sets men and women in motion, participating in the constitution and becoming of their being in a symbiosis of solidarity. These two spaces are traversed by similar experiences of subjugation and exploitation of Black and African peoples, to use Frantz Fanon’s term, these “wretched of the earth” (Fanon, 1961). By using the referent “gift” in the production of this idea of Pan-Africanism, Shepperson will have found the density of this term which will forge over time the poetics of being in the becoming Black and African in the world.

Who is this being? What is their destiny? This being is the African. Their destiny is marked by the scars of the slave trade, slavery, colonization, and dehumanization, all upon a backdrop of subtle and enduring racism. The slave trade transformed them into merchandise, torn from their homeland to be sold elsewhere, within Africa, but also by being transported across the Atlantic Ocean to the Caribbean and the Americas. A visit to Fort Elmina in Ghana or Gorée Island in Senegal serves as a stark reminder of the legacy of this trade in human flesh. Slavery permeates the bodies of Black and African people. Colonization manifests itself through the raw and brutal use of large-scale physical violence

⁴⁶ Professeur titulaire au Département des Relations Internationales de la Faculté de Sciences sociales, politiques et administratives de l’Université de Lubumbashi (DRC).

against individuals and their territories, deconstructing and reconstructing them according to the profile of the colonizing master. Georges Balandier (2003) analyzed the colonial situation in its complexity as “a social surgery whose materiality unfolds as a kind of deconstruction and restructuring of human societies.” Dehumanization is the induced effect of all the traumas to which Black people have been subjected throughout history.

Africans, having been exported across the Atlantic Ocean, found themselves scattered across various territories, living on plantations like subhumans, subject to forced labor. These dispersed diasporas, the men who would be liberated, the freed slaves, and the intellectuals of this race would seek to reclaim their identity; they would liberate their thinking by reflecting on their place in the world, within a past and present of inhumanity from which they must emerge to envision a future of humanity for all, including themselves. An existential tension has marked the Black/African experience in their lives, both here on this continent and elsewhere. This growing awareness of their own alienation in the quest for self would unfold in the call for Pan-Africanism.

This concept will become a narrative structuring the Black and African quest for self. At this level, it is possible to draw on two authors to map the discursive field of our work: the first is Michel Foucault; and the second is Eduardo Devés Valdés. By turning to Michel Foucault (1976), we want to ground this reflection in the genealogy of this statement (Pan-Africanism) in order to understand, firstly, its “historical *a priori*,” that is, what made the enunciation of this discursive configuration possible, and secondly, to highlight the ruptures, discontinuities, and transformations in the history of discourse and political practices related to this powerful idea of Pan-Africanism, which has evolved through different phases, contexts of slavery, diaspora, colonialism, and post-colonialism, and, as already mentioned, has undergone significant variations and revisions between the past and the present. Thus, the use of genealogy justifies a critical historical approach, deconstructing apparent continuities while revealing the concrete and contingent ways in which Pan-Africanism unfolded and transformed itself in its past and present transatlantic exchanges. This responds to a need for a nuanced and dynamic

analysis of the ideological and political flows linked to Pan-Africanism.

The second author is Eduardo Devés (2024), whose work focuses on peripheral thought, the core of which he presented in a very interesting publication. At the heart of this peripheral thought, Devés raises certain questions that define its eidetic substance; notably, the ontological dilemma faced by subalterns in choosing between “the Self wanting to resemble the other (the dominant)” and “the Self identified in its autonomy.” In Devés’s terms, this is the “centralitarian” approach as opposed to the so-called “identitarian” approach (Devés, 2014, pp. 13, 35-37). Moreover, he writes, at the same time, the circulation of ideas and the spontaneous production of the same type of thought are taking place in the Global South (Devés, 2014, p. 16).

Born on the margins, Pan-Africanism would become a configuration of ideas setting in motion practices and actions aimed at affirming the being of these men and women, then at their liberation from the colonial yoke, before unfolding as a quest for the political realization of a community that must function under the banner of unity. It is with this perspective on Pan-Africanism, on its origins in the margins—margins that are not only dominated but also active in the production of knowledge—that three points will structure this text. Firstly, we will situate the context of the birth of this idea and the attempts to deploy its expression in the world. Subsequently, we will delve into the circulation of this idea to see the different variations of meaning that have proliferated elsewhere and here. Finally, we will analyze the anchoring of Pan-Africanism in Africa in order to unfold its deployment and its infinite journey in the future horizon of this continent.

Pan-Africanism: the word and the thing in its birth and its dispersion of meaning

By drawing on Michel Foucault’s work on the archaeology of the human sciences, whose main title is *The Order of Things* (1977), we wish to reiterate the relevance of the production of ideas and the consideration of existential questions through words, given that words are signs that refer to things and make them

present to us. Does the word ‘Pan-Africanism’ truly capture the density of the concept for which it deploys such conceptual ingenuity? It is this exercise of clarifying the word that we are undertaking.

The word in its history

Pan-Africanism does indeed have a long history. The concept was invented and first used outside the African continent by Black intellectuals of the diaspora living in the Americas. Among the inspiring figures of this term, we can cite: the lawyer originally from Barbados who lived in Trinidad, Henry Sylvester Williams (1868-1911), and the African-American W.E.B. Du Bois (1868-1963), historian, writer, and political activist, co-founder of the Civil Rights Association, also known as the National Association for the Advancement of Colored People in the United States, or the African-American Marcus Garvey (1887-1940), a political leader of Jamaican origin and champion of the radical Pan-Africanist movement⁴⁷.

Pan-Africanism is an expression of solidarity between African peoples and people of African origin and is manifested by the desire to ensure their freedom and development on an equal footing with other peoples in other parts of the world. For Kader Stephane Dabiré, “when Henry Sylvester Williams created the word at the end of the 19th century, it would seem that in his mind it was merely a slogan without a clear definition, the simple synthetic expression of a desire or a feeling, that of the union of all Black people (from the continent and the diaspora) in order to fight against a series of discriminations, oppressions and injustices of which, rightly or wrongly, in Williams’ time, this community was

⁴⁷ According to the document prepared by the International Organisation of the Francophonie on “The Pan-African Movement in the Twentieth Century: Reference Texts” for the Conference of African and Diaspora Intellectuals organized by the African Union in Dakar from October 7 to 9, 2004, in addition to Sylvester Williams, two other names should be considered pioneers of Pan-Africanism. These are Anténor Firmin, a Haitian (1850-1911), and Marie-Joseph Benoit Dartagnan, known as Benito Sylvain, a Haitian (1868-1916).

a victim. Thus, for Williams, the concept of Pan-Africanism probably meant racial (-ist) union against an obviously racist oppression” (Dabiré, 2017, p. 20). Moreover, it was born in the same historical context as other great movements for the mobilization of peoples, such as Pan-Americanism, Pan-Arabism, Pan-Germanism, or Pan-Slavism. In fact, it not only survived most of these movements, it also produced visible effects, contributing directly to the political emancipation of Africa, and continues today to nourish projects of “African renaissance”, the latter idea being attributed to the paternity of former South African president Thabo Mbeki (Chan, 2021, pp. 158-163).

The undeniable achievements and uninterrupted presence of Pan-Africanism on the African political, intellectual and cultural scene are all the more remarkable given that it developed amidst numerous obstacles: on the one hand, it was born in the heart of slave-owning and racist or racialist oppression, before flourishing within and despite the constraints of colonial and neo-colonial regimes, which it ultimately triumphed over. On the other hand, it has always been extremely complex, insofar as it has taken shape in several different poles – Africa, North America, the Caribbean, South America, Europe – which have certainly influenced each other, but which have also become distinct according to their particular contexts. Finally, this fragmentation itself has constantly confronted Pan-Africanism with world history and the universalist ideologies of the 20th century from which it has had to – and has been able to – distinguish itself (Ngoie, 2018).

This concept contributes to expressing the African narrative within history and to their growing awareness in order to establish and assert themselves in the world—a world in which Africans have been marginalized and alienated, regardless of where they live, whether in the diaspora or on their own continent. The fragmented nature of African existence is shaped by the three phases in which the encounter between Africans and the other—generally the White person—takes place. These three phases are the slave trade, colonialism, and currently, resistance against globalized Western hegemony; these three structuring elements are linked to racism. The centrality of Pan-Africanism will manifest itself through the organization of a Pan-African conference and several Pan-African congresses. This conference and these Pan-

African congresses will be organized at varying intervals between 1900 and 1945.

Conferences and Congresses of Pan-Africanism

The choice of venues for such gatherings seemed to follow a precise strategy: to bring the Pan-African message to the very heart of the imperial system of which the African colonies were a link. The proponents of the Pan-African movement thus decided to organize activities in major European cities to make the “voice of bloodied Africa” heard (E. W. Blyden, quoted by Ngoie, 2018, pp. 69–75). This gave rise to the idea of the Pan-African “conference” and “congresses” that would mark the first half of the 20th century (Padmore, 1960; Decraene, 1970; Ngoie, 2018).

The Pan-African Conference of 1900

Organized under the leadership of Henry Sylvester Williams, this Conference was held from July 23 to 25, 1900 in London, a judicious choice in the capital of the largest colonial empire. In a historical perspective, this conference was about making contact and structuring, as well as launching the pan-African movement. His goal was to “draw the attention of all Black people to the existence of the association and the Bureau, which, if it receives strong support, will fulfill the task entrusted to it and which we have long awaited. It will then become the spokesperson for the Black people regarding the many ills from which they suffer.”⁴⁸ This conference was dominated by African Americans and Caribbeans. From this emerged the Pan-African Association (PA), a structure based at City Hall in London, to symbolize and amplify the voice and struggle of Black people worldwide. Henri Sylvester Williams became its general secretary, Reverends Walter Alexander and Henri B. Brown its president and vice-president, and Benito Sylvain its delegate for Africa (Dabiré, 2017, pp. 68-70).

One of its resolutions, the first considered the *Address to the Peoples of the World*, stated: “Let the nations of the world respect the integrity and independence of the new Black states of

⁴⁸ See the published document by the IOF, 2013.

Abyssinia, Liberia, Haiti, and others, and let the inhabitants of these states, the independent tribes of Africa, the nations, be courageous, fight tirelessly, and struggle valiantly to prove to the world their undeniable right to be part of the community of humankind” (See OIF, 2013, p. 56). To demonstrate its enduring nature, the Conference resolved to meet every two years. And according to the declaration: “The next gathering will be held in the United States in 1902, and the following one in Haiti in 1904” (OIF, 2013, p. 56).

The evolution of the ideas and practices of the Pan-African Association continued for the next nineteen years, though large-scale meetings, congresses, or conferences remained impossible. Thus, due to financial difficulties, the New York Conference of 1902 and the Haiti Conference of 1904 could not be held. Furthermore, as history unfolded, the pioneers of the movement would pass away, while new actors with new versions, if not entirely different visions, of Pan-Africanism would emerge. In addition to financial difficulties, clouds gathered in international relations, culminating in the First World War. Wartime, a time of tension: the voice of the voiceless could not be heard! It was only after the end of hostilities that the leading figures of Pan-Africanism resurfaced. This re-emergence would take on a different name; instead of conferences, the term *congress* would be used.

The Pan-African Congresses: 1919–1945

Four Pan-African Congresses were held from 1919 to 1927 (Adenkule, 1973; Decraene, 1970; Padmore, 1960). William Du Bois was the principal architect of the First Pan-African Congress which was held in Paris from February 19 to 22, 1919. Largely financed by African Americans, this congress was in reality the second meeting of Africans from around the world, although the first to bear the name “Congress.” The choice of Paris was justified by the meeting, in the French capital, of the Peace Conference, which was responsible, among other things, for deciding the future of the German colonies after the First World War, to which Black Americans and Africans had made a decisive contribution both in France and in Africa. The agreement of the

French authorities to hold the meeting was obtained thanks to Blaise Diagne, the first Black deputy from Senegal elected in 1914 and, at the time, Commissioner General of the French government in charge of recruiting soldiers in Africa. The congress brought together 57 delegates from fifteen countries, including, among others, the United States, France, French colonies, the Belgian Congo, Liberia, Ethiopia, Egypt, Haiti, and Saint-Domingue (Decraene, 1970; Legum, 1965).

The resolutions of the first Pan-African Congress thus focused, firstly, on the exploitation of colonized labor by colonialism. The mobilization of international law was called for, as this resolution demanded: “That the Allied and Associated Powers establish an international legislative code for the protection of the indigenous peoples of Africa, similar to the draft international labor code” (OIF, 2013). The second resolution reiterated that the Pan-African Association, which became the Pan-African League (PL), would be responsible for monitoring the passage of these laws and their implementation “for the political, social, and economic well-being of the indigenous peoples” (OIF, 2013). The content of the third resolution addressed the core issues of the Pan-African struggle, as it was radical and quite innovative; it demanded the end of colonialism and greater, unconditional freedom for Black nations and peoples worldwide. Thus, the declaration states:

The natives of Africa must have the right to participate in the Government as soon as their education allows, and in accordance with the principle that the Government exists for the natives and not the other way around. They must be immediately permitted to participate in local and tribal government, according to ancient custom, and this participation must gradually extend, as their education and experience develop, to the highest functions of the State; so that Africa may ultimately be governed by the consent of Africans (OIF, 2013).

The Second Pan-African Congress was organized by W.E.B. Du Bois’s Pan-African League in two parts: first in Paris,

from August 28 to 29, 1921, and then from August 31 to September 2, 1921, in Paris and Brussels. The first demand in the resolution of the Paris session clearly states its position on asserting difference not division; it therefore demands that Black intellectuals be treated as equals to their white counterparts. This first demand thus positions the Pan-African League within a clear framework of identity, recognition, and mutual respect between Black and White intellectuals. It was a clear message denouncing the conditions faced by Black people and a hymn to freedom (OIF, 2013).

Sponsored by the National Association of Colored Women of the United States, the third Congress, held in November and December 1923, was, to some extent, improvised and had two sessions, one in London and the other in Lisbon. The London session adopted, for the first time, resolutions calling for “the development of Africa for the benefit of Africans and not only for the benefit of Europeans” and for the representation of Black people on the Mandates Commission of the League of Nations and in the International Labor Organization. This Congress thus adopted eight resolutions under the leadership of W.E.B. Du Bois. These resolutions reinforced those of the Second Congress, maintaining its demands for equality of human races, the right of every individual to freedom and equality before other human beings, and the right to be judged solely on their intrinsic qualities, regardless of skin color. The Congress reiterated its condemnation of colonialism in Africa. Furthermore, this Congress also marked the beginning of the Pan-African League's denunciation of an extreme form of racism and racial segregation in Africa, prevalent in the Union of South Africa, which, from 1948 onward, was called apartheid (Ngoie, 2018).

The Fourth Congress was held in New York from August 21 to 24, 1927. It essentially reiterated the conclusions of the Third Congress. The six points of the resolution aptly summarize the aims of this Congress. The first point demands the right of Black people to political self-determination. The second point demands the return of land to Black people who were dispossessed of it; this is clearly the prelude to the emergence of the right to self-determination of peoples in its economic dimension. The third point demands a fundamental right to education, to a good and

thorough education for Black youth. The fourth point demands an end to the colonial economic exploitation of Africa by Europe. The fifth point is the establishment of a redistribution of the fruits of labor for the benefit of Black workers. Finally, the sixth point advocates the fundamental idea of the equality of all human beings beyond their skin color, origins, opinions, or religions; this point has been at the heart of the demands of the Pan-African League since its first congress, in a clear desire not to create anti-White racism in its fight against anti-Black racism (Dabiré, 2017, pp. 77-78).

Just as Pan-African activities ceased before the First World War, the same phenomenon occurred before the Second World War: the rise of nationalism, with Nazism in Germany and Fascism in Spain, put Pan-African gatherings on hold. As the world recovered from the ruins of the Second World War and the Allied powers were establishing an international institution for the maintenance of peace and security, the torch of Pan-Africanism was rekindled in a city within the colonial power, England.

1945 remains a significant year in the annals of Pan-Africanism: the 5th Pan-African Congress was held in Manchester, in northwest England, from October 13 to 21 of that year. This Congress is generally considered the most important of all. Organized by the highly influential Pan-Africanist George Padmore, originally from Trinidad and a close advisor to Ghanaian independence leader Kwame Nkrumah, it attracted the participation of numerous Black scholars and intellectuals. This 5th Congress brought together 90 delegates, 26 of whom came from across Africa. There were 33 delegates from the West Indies and representatives from five different British organizations, including the West African Students' Union (WASU). W.E. Du Bois, the man who had organized the first congress in 1919, was also there, at 77 years old, as were Marcus Garvey's wife and activist African politicians who would later become influential leaders in various African independence movements and in the American civil rights movement. Among those who would lead the newly independent African states were Kwame Nkrumah, who would become the first president of independent Ghana in 1957, Jomo Kenyatta, the Kenyan independence leader, Hastings Banda of Malawi, and many others. The creation of the Pan-African

Federation was announced, which would be led from 1946 onward by Nkrumah and Kenyatta (Ngoie, 2018).

As mentioned, this Pan-African meeting in Manchester was a turning point in the history of Pan-Africanism. On this point, George Padmore writes: “Pan-Africanism had entered a new phase—that of positive action. The effectiveness of this action depended on the degree to which African peoples were organized. Organization is the key that unlocks the path to freedom. Without the active support of ordinary people, intellectuals remain isolated and ineffective. This is why the Fifth Congress, in its ‘Declaration to the Colonials,’ emphasized the importance of forming a united front between intellectuals, workers, and farmers in the struggle against colonialism. The Congress proclaimed its belief in the right of all to govern themselves” (OIF, 2013, p. 191).

Upon analysis, the turning point represented by this congress lies primarily in three aspects that we can highlight from the outset. The first aspect is the passing of the torch of Pan-African leadership from Caribbeans and African Americans to African Africans. Clearly, this refers to the emergence of Kwame Nkrumah, who took up the mantle of this movement from W.E.B. Du Bois. Secondly, the demands of this new Pan-African dynamic will focus on the struggle against colonization and later against apartheid, primarily in Africa. Finally, there is a consequent decline in the focus on problems related to the diaspora, which can be explained by the fact that Africa, representing a kind of promised land in the Pan-African imagination, will become the focal point for the concentration of thought and energy aimed at resolving its (colonial) problems. With this anchoring of Pan-Africanism in Africa, the desired outcome seems to have been achieved: this promised land must be liberated so that Black people in the diaspora may also be liberated. In short, by liberating Africa, and consequently Africans, Black people in the diaspora gain more strength, support, and room to maneuver in their struggle for civic equality. Africa thus becomes the driving force of the Pan-African struggle, especially since it is home to the last major colonial power.

This is a significant development, marking a new phase in Pan-Africanism. After the original Pan-Africanism of Williams, then Du Bois, followed by Garvey, we enter the Nkrumah phase of Pan-Africanism (a Pan-Africanism focused on Africa, which the

political leader, along with others, would strive to theorize in most of his writings under the name “consciencism” (Nkrumah, 1964; Ndabiré, 2017; Ngoie, 2018)). With this new version of Pan-Africanism, Africa sets its course toward independence that will be achieved by a majority of its people some fifteen years later. But what happened in the fifteen years preceding independence was the most important factor in the development of Africa’s supranational political identity. Ultimately, the quest for freedom had to lead to the ontological fusion of African states in order to achieve the long-dreamed-of, and now possible, horizon of the “United States of Africa” (Nkrumah, 1994; Ngoie, 2008; Ndabiré, 2017).

At this point, it is possible to consider that Pan-Africanism has reached its historical maturity, given that this idea, born in the New World, has circulated for almost half a century, influencing the thinking of Afro-African actors who continue to feel the aftereffects of the dehumanization based on the subjugation of the Black race, oppressed and battered under the yoke of colonization. However, this transatlantic circulation of the Pan-African idea was not without its challenges; it gave rise to several action projects through various organized gatherings, as Devés (2014) aptly suggests, projects which allow us to discern its discontinuities.

Pan-Africanism: Centrality, Circularity of the Idea, and Ambiguity of the Concept. From the Variation of Meanings to the Multiplicity of Projects

Beyond the enduring mobilization around Pan-Africanism, it must be acknowledged that this concept is also somewhat ambiguous: like any idea, it is driven by *différance*, following Jacques Derrida (1978). We have already seen this with the ruptures, or, in Foucault’s expression, discontinuities (1976), in the Pan-African Congresses, during which controversies unfold, opposing different viewpoints among the protagonists. Moreover, these controversies reveal the intrinsic particularity of Pan-Africanism in that all the leading intellectual figures who champion this idea publish their ideas on this subject, from Williams to Du

Bois, Garvey, Padmore, and Nkrumah (Adenkule, 1973; Padmore, 1960; Decraene, 1970; Dakiré, 2017).

Through these writings, the ambiguity linked to the multiplicity of meanings that this concept conveys in its relationship to the normativity of this concept over time is thus deciphered. For, originally, Pan-Africanism, in the United States and in other parts of the American continent and the Atlantic islands where there is a large community of Africans (descendants of the slave trade), was understood as a movement aiming for the rehabilitation of Black people through equal rights with White people. One important point to remember is that the density of this multiplicity of meanings unfolds in the dynamics of the circulation of this idea in the transatlantic space and helps us understand the question that Devés raises in peripheral thought when he speaks of the dialectic or contradiction in the connection between knowledge and the construction of projects (Devés, 2024).

One word, several projects

Tracing the origins of the word reveals a core concept in Pan-Africanism: the reclaiming of oneself and one's identity for the full realization of one's being by Black/Africans, a kind of quest for identity and autonomy. This idea, championed and interpreted by Black or African American intellectuals, raises the question of diverse perspectives and projects, for which several names can be considered. For this analysis, we will focus on five: Sylvester Williams, Du Bois, Garvey, Nkrumah, and Thabo Mbeki.

Let us explore the issue of Pan-Africanism in the first three authors. In fact, after the First World War, however, Pan-Africanism aimed for the self-determination of Black peoples through the end of colonization. This was the essence of the objectives – expressed in carefully worded terms – of the first Pan-African Congress, which was organized in Paris in 1919. According to the authors of the document on Pan-Africanism in the twentieth century, it was written: “The colonizing states – France, Belgium, Portugal – as well as the United States, made sure to be present in the debates.” This context explains the content of the resolutions which, in a visible effort to compromise, clearly condemned the

abuses of colonization, but not its principle, and carefully avoided mentioning the right of Africans to independence” (2013, p. 9). After the Second World War, Pan-Africanism very quickly acquired a political dimension, structured around the struggle for African independence and aiming to contribute to the achievement of African unity through the political and institutional formula of the United States of Africa (Ngoie, 2008).

In its racial and cultural phase, Pan-Africanism reflected the struggle for the ontological renewal of the African. As a militant discourse, it is marked by the quest to restore the status of the African, torn apart (in their very flesh) by centuries of humiliation (Nabudere, 2001, p. 21). In its racial dimension, its extremist form was Black Zionism, championed by Marcus Garvey. He campaigned for African Americans to return to their ancestral homeland with the slogan “come back to Africa.” This campaign did indeed lead to their return. These returnees were given a land that is now Liberia. On the African continent, this cultural phase manifested as a rejection: a rejection of communism and colonialism. This led, among other things, to the Negritude movement, formulated as early as 1935 by Aimé Césaire from the French West Indies and Léopold Sédar Senghor from Senegal. In its political phase, Pan-Africanism becomes the place that presides over the struggle of African intellectuals to demand the liberation of their territories from the colonial yoke (Ngoie, 2018, pp. 97-98).

It was at the Fifth Pan-African Congress held in Manchester in 1945 that Ghanaian leader Kwame Nkrumah embraced this idea, which would become his intellectual and political rallying cry from the moment his country achieved international sovereignty. Not only was the political independence of African states demanded, but it was also expected that, upon becoming independent, these states would unite to form a Union of States. This phrase attributed to the Ghanaian leader aptly expresses his philosophy: “Divided We Fall; United We Stand.” We find this theme again in the concept of the African Renaissance, launched in 1999 by South African President Thabo Mbeki.

For the latter, the goal for the African continent is political, economic, and social renewal, centered on the dignity, sovereignty, and self-sufficiency of Africans, calling for democratization, good governance, and sustainable development,

with key elements including the fight against poverty and ignorance, and the promotion of African identity. All of this is expected so that, at the dawn of the 21st century, an Africa of states will emerge by overcoming the continent's poverty, misery, and underdevelopment. It is also expected that Africa will play a significant role in managing world affairs. The African renaissance, whose origins can be traced back to the Senegalese historian Cheikh Anta Diop⁴⁹, thus contributes to the unfolding of different facets of Pan-Africanism during its transatlantic journey when it took root on the continent (Francis, 2006, pp. 27-28).

In its historical trajectory, Pan-Africanism has experienced five moments of disjunction. Let us define disjunction as the moment when, in its circulation as an idea seeking realization, Pan-Africanism is subjected to eidetic upheavals that transform its configuration. These five moments are linked to debates of ideas presented by pioneers and thinkers grappling with the problematic of Pan-Africanism, or to the dialectic of what Devés calls *centralitarianism* (Devés, 2014, p. 35). The first category concerns debates surrounding the ideas of the following authors: Henry Sylvester Williams, Washington Du Bois, Marcus Garvey, Kwame Nkrumah, and Thabo Mbeki; the second category concerns the search for alignment, or not, with communism, an ideology foreign to Africa whose consequences left their mark on the international stage with the Cold War and its confrontation with liberalism.⁵⁰

⁴⁹ Cheikh Anta Diop must be considered a pivotal figure in Pan-African thought. His writings, of high scientific and historical quality, demonstrate Africa's contribution to humanity and advocate for a federal Black African state. The historical and cultural rehabilitation of Africa and a future sovereign state based on the development of its resources and its own culture are central to his thought (See Amzat Boukari-Yabara and Martin Mourre, 2023).

⁵⁰ We want to distinguish six moments, each linked to one of the five authors whose ideas can be discussed, with the sixth moment being the debate on the congruence/convergence/alignment of Pan-Africanism with Communism. All these moments correspond to diachronically traceable periods of time. But for this analysis, the first two authors, Williams and Du Bois, are considered together in the foundational moment.

The founding moment of Pan-Africanism

This pivotal moment brings us back to two pioneering figures of this idea, Henry Sylvester Williams and Washington Du Bois. They are indeed among the founding fathers who laid the theoretical and practical groundwork for establishing the infrastructure of this concept. An intellectual and lawyer, as already mentioned, and a man of action, Williams launched the idea and organized the first Pan-African Conference, the outcomes of which are presented above. From this first Pan-African Conference emerged the Pan-African Association (PA), around which Du Bois would dedicate his energy to nurturing the fledgling flame of Pan-Africanism. From these two figures, we can note that they adopted a less radical, more pragmatic, and more realistic approach to the struggle for Black people, whose inhumane fate had led them to slavery, often in foreign lands.

Their discourse rests on a multi-pronged theory, some of which are as follows. First, a call for the recognition of the full humanity of Black people, leading to complete freedom and equality. Second, the assertion that, on the one hand, Africans have a race and are not a sub-race—an argument that posits them as a counter-race—and on the other hand, they must be recognized as belonging to and possessing their own continent: Africa. The history of their suffering reminds us that they were torn from it. Living in distant lands, Africans must wage a struggle not only against slavery, but also against racial discrimination and colonialism. Du Bois would inspire an integrationist approach to the fight against slavery and racism, grounded in cultural mixing and humanism (Padmore, 1960; Dabiré, 2017).

The moment of dissonance: The moderate side versus the radical and Zionist side of Pan-Africanism

This is the moment ushered in by Marcus Mosiah Garvey, whose actions, if not activism, unfolded with the charisma of a prophet who mobilized the masses. In 1914, he founded the Universal Negro Improvement Association (UNIA) in Kingston, Jamaica. He captivated the crowds who joined this association with a three-pronged message. First, racial separation between Blacks

and Whites. Second, the return of Africans who had been exported to their ancestral continent of Africa. Thirdly, the creation of a continental state in Africa—and, rest assured, a continental state of which he himself was “the provisional president in Africa” (Padmore, 1960). His radical racial stance and call for a return to Africa enabled him to raise immense funds, which facilitated the creation of a shipping company called the Black Star Line.

This organization will arrange shuttles to transport volunteers in *Come Back to Africa* to begin their return journey to the African continent. Liberia was created within this context. A moment of dissonance arises because a rift develops between Du Bois and Garvey. Two imposing figures in the field of Pan-Africanism yet opposed. Du Bois’s elitism versus Garvey’s populism. Du Bois’s moderation in promoting Black integration into society and living together in symbiosis without racial discrimination versus Garvey’s racial radicalism and life in seclusion from whites. Furthermore, it is worth stressing Garvey’s capacity for mobilization and creative expression of words and actions (Padmore, 1960, pp. 97-111).

The time of dismemberment: Communism enters the fray

If the rivalry for leadership of the Pan-African movement erupted between Du Bois and Garvey, it was only fair, as it reflected the brilliance of the dense perspectives opening up for the movement’s future, as seen through the eyes of those concerned with the fate of their past and their future. But the period of division we wish to discuss concerns the insertion of a non-African ideology into Pan-African thought. It was during the first Congress in 1919 that the question of resorting to communism in the trajectory of Pan-Africanism arose. Some resolutions of this first Congress were inspired by supposed theoretical and praxeological tenets of communism. This is the case with the first resolution, which highlights the exploitation of the labor power of indigenous peoples by Western capitalist forces, of which Vladimir Lenin wrote that imperialism is “the highest stage” (1925). This is also the case with the third resolution, which calls for the implementation of a government in which Black

populations must contribute according to their level of education and maturity.

It is reported that a split occurred between W.E.B. Du Bois and Blaise Diagne, the latter rejecting these resolutions, which he considered too communist. Du Bois's anti-colonial stance did not sit well with Diagne, who was too conciliatory towards France's colonial policy, which he defended. In 1923, at the 3rd Pan-African Congress, and again in 1927, at its 4th Congress, the influence of communism permeated the debates and activities of Pan-Africanism. The international communist movement had organized a meeting in Brussels in February 1927 for the "League Against Imperialism and for National Independence" (LCIPIN) with the support of the Comintern. The influence of communism/socialism guided the actions of certain African intellectuals such as Kwame Nkrumah, Sékou Touré, and some of the leaders of the Communist Party in South Africa. Georges Padmore, this true pan-Africanist, has intellectual origins in this Marxist-communist background.

The era of Pan-Africanism in Africa

This period begins with the Manchester Congress, during which the torch was passed from African Americans and Caribbeans to African Africans. Among the African champions of Pan-Africanism, Kwame Nkrumah, as a political figure, and George Padmore, who served as his advisor, stand out. These two highly accomplished intellectuals left their mark on Pan-Africanism. A new impetus was given to Pan-Africanism, which rediscovered its roots in Africa, after the 1945 Manchester Congress. This land seemed to be the last bastion from which the final vestiges of racism in its colonial phase had to be eradicated. Besides these two figures, many other intellectuals can be cited, such as Cheikh Anta Diop, already mentioned, while Thabo Mbeki, with his African Renaissance movement, introduced a shift that we will present later.

The anchoring of Pan-Africanism in Africa: end of history or infinity of the thing?

When Kwame Nkrumah reintroduced the idea of Pan-Africanism into the epistemic landscape of Africa, this idea had already undergone a long journey through transatlantic exchange. A new realm of “meaning”⁵¹ (Läidi, 1994) opened up. First, the struggle against colonialism, and second, the establishment of unity among the newly independent African states for the United States of Africa. Twelve years after the Manchester Conference, Ghana gained independence on March 8, 1957. Led by Kwame Nkrumah, the country embarked on a Pan-African diplomacy, organizing high-level meetings with other African states whose leaders Nkrumah sought to persuade to embrace this vision of African unity. Four diplomatic initiatives contributed to Kwame Nkrumah’s pan-African diplomacy. The first Conference of Independent African States was held in Accra from April 15 to 22, 1958, bringing together eight African countries (including Ghana, Egypt—then the United Arab Republic—Ethiopia, Liberia, Libya, Morocco, Sudan, and Tunisia). The second initiative was the creation of the United States of Africa, uniting Ghana, an Anglophone country, with Guinea-Conakry, a Francophone country. In December 1958, a major diplomatic event took place: the All-African Peoples’ Conference, and in 1961, Mali joined the Union between Ghana and Mali.

Taking into account the initiative of the Ghana-Guinea-Mali Union, dubbed the United States of Africa, Pan-Africanism in this African land, which was presumed to be fulfilling its final mission, was about to unfold a new dynamic of meaning diffraction, in the manner of Derrida. A new discursive dance would emerge, manifesting itself through the diplomatic conferences organized in Africa after 1960 in the institutional quest for the implementation of African unity, culminating in 1963 with the creation of the Organization of African Unity (OAU).

⁵¹ We borrow the term “meaning” from Zaki Läidi, as an expression of the “horizon of expectation” that informs action in the world. See Läidi, Z., *A World Deprived of Meaning*, Paris, Fayard, 1994.

Between 1960 and 1963, thirty-three African countries were independent, representing more than half of the number that would exist in 2025. At that time, they began to divide, driven by intra-African local and regional issues, as well as by international political considerations. Among the international political issues, one need only mention the impact of the Cold War on Africa, while the local and regional issues were linked to the struggle for leadership and the manipulation of egos. All these factors compounded and accumulated against the backdrop of various conflicts that would proliferate within certain African states.

Following the Sanniquellie Conference of July 1958, the three African states that met there—Liberia, Guinea, and Ghana—established the principles by which relations on the African continent should be regulated. The search for common African policies on managing crises and conflicts in Africa has been fraught with contradictions and divergences, whether this resulted from external manipulation and interference is another matter. The division of African states along East-West ideological lines has solidified, impacting the meaning of Pan-Africanism, particularly its focus on creating an institution to establish African unity.

Two African blocs thus clashed in the quest for African unity: the Brazzaville/Monrovia bloc and the Casablanca bloc. The former claimed to be pro-Western or moderate, the latter, pro-socialist or radical. This epic struggle for the institutional establishment of the pan-African vision of African unity ultimately culminated in the triumph of the sovereigntist, gradualist, or minimalist approach to this unity. The OAU, thus created in 1963, was a compromise wrested between African states, a compromise whose long-term consequence was to compromise the success of the confederal or federalist path advocated by the Ghanaian Kwame Nkrumah before and during the Conference held in the Africa Hall in Addis Ababa in May 1963. In four decades, the OAU has, for better or worse, regulated African international relations, and while it has succeeded in the fight against colonialism and apartheid in Africa, on other fronts, its results have been mixed.

The end of the Cold War in 1990 necessitated the transformation of the OAU into the African Union in 2002. This transformation did not bring about profound structural changes to the latter institution, as the “predominance of sovereignty”

remained too strong in the AU's operational logic. Meanwhile, the need for African unity led former South African President Thabo Mbeki to launch the idea of the African Renaissance in 1996, a vision for the continent's states to regroup in the context of the end of the Cold War, the triumph of neoliberalism, and globalization, in order to play a role on the international stage. This idea has an anti-imperialist resonance, which connects it to the initial tenets of Pan-Africanism (Ajulu, 2001, pp. 27-42). While the African Renaissance certainly speaks of African unity, Thabo Mbeki does not, in truth, resolve the question of whether this unity should be achieved through a federal or confederal model. The origins of this expression lie in a kind of reciprocal service that South Africa, liberated from apartheid, feels obligated to provide to all of Africa by becoming the driving force behind the continent's transformations. The African Renaissance is thus sovereigntist.

The path of Pan-Africanism has been a long one, for in 2013 the African Union adopted the Charter for Africa for the next fifty years, known as Agenda 2063: The Africa We Want. This roadmap intersects with the foundation of the African renaissance movement, envisioning a prosperous, integrated, peaceful, democratically governed, and people-centered Africa. In short, an Africa that has become a global power. Doesn't this vision reignite the age-old question of Africa's place among united states? And don't the words of Kwame Nkrumah come to mind when he said: Divided, We Fall; United, We Stand! When the 9th Pan-African Congress opened in Lomé from December 8 to 12, 2025, its theme was "Renewal of Pan-Africanism and Africa's Role in Reforming Multilateral Institutions: Mobilizing Resources and Reinventing Ourselves to Act." The Congress aimed to strengthen the renewal of Pan-Africanism for a united, sovereign, and prosperous Africa, while also calling for a reassessment of the outdated and unjust international order so that Africa could play a role. This role, among other things, would involve granting two permanent seats to African states on the Security Council, as stated by the President of the Togolese Council, Faure Eyadema, in his opening address. This current stance of unity barely conceals the underlying sovereignty agenda. And in this respect, the Africa of States is called upon to persevere in its form while the path and voice of

the *United States of Africa* are not clearly illuminated in the present even if its prospect on the horizon is wide open.

Conclusion

Pan-Africanism was a discursive statement that allowed for the question of defining what it means to be African in the world and its future in a world of racial equality. In this respect, it made its voice heard and paved the way through numerous gatherings that mobilized three continents. Transatlantic space became a hub for the circulation of this concept. This concept originated elsewhere in the Caribbean and the Americas through the growing awareness of Africans in the diaspora: they were the ones who organized the six Pan-African conferences and congresses between 1900 and 1945.

At the last Congress in Manchester in 1945, the torch of Pan-Africanism was taken up as a “gift from the New World to the Old World, which is Africa,” a gift fully embraced by Nkrumah, Padmore, Cheikh Anta Diop, and many others. In Africa, this idea ignited the flame that consumed colonialism: all African territories thus gained independence, with a large number achieving it in 1960, and apartheid, established in South Africa, collapsed in 1990. Having achieved independence, the African Union was called upon to assert itself through unity. Edmond Jouve expressed it so well: Africa “has no choice. While it struggles to free itself from oppression, it must also assert itself in life and in international relations.” Its salvation today (in the 60s) lies in the march towards unity” (Jouve, 1976, p. 8). “The communal mystique,” as described by Glélé-Ahanahazo (1986), became the recurring theme explaining the diplomatic behavior of these states. Pan-Africanism served as an eidetic fuel, illuminating the path for the newly independent African states to assert themselves on the international stage.

After the independence of African states, the field opened up for actions aimed at African unity. The first act, which produced the OAU, satisfied everyone in the world of states without fulfilling the ideal of a federal or confederal structure for African states, the very dream of Cheikh Anta Diop and Kwame Nkrumah. The OAU is considered “a historic compromise” because it was the

triumph of realpolitik, of states clinging to their sovereignty. This sovereignty confines these African states to a form of sovereignty that postpones the realization of the United States of Africa. And yet, the quest for African states to assert themselves in international relations, to play a role as geostrategic actors and not as geopolitical pivots, to borrow Zbigniew Brzezinski's expressions (1985), is indeed what lies at the heart of the African renaissance championed by Thabo Mbeki and at the center of activities during the 9th Pan-African Congress held in Lomé in December 2025. This aspect of Pan-Africanism, aimed at achieving true African unity, remains an open question for the future of Africans.

References

- Adekunle, A. (1973). *Pan-Africanism: Evolution, progress and prospects*. André Deutsch.
- African Union. (2015). *Agenda 2063: The Africa we want*. <https://au.int/fr/agenda2063/vucensemble>
- Ajulu, R. (2001). Thabo Mbeki's African Renaissance in a globalising world economy: The struggle for the soul of the continent. *Review of African Political Economy*, 28(87), 27–42. <https://doi.org/10.1080/03056240108704520>
- Amzat Boukari-Yabara, & Mourre, M. (2023). Cheikh Anta Diop, penseur panafricaniste. *Revue d'Histoire Contemporaine de l'Afrique*, (4). <https://doi.org/10.51185/journals/rhca.2023.0401>
- Balandier, G. (2003). La situation coloniale : ancienne notion, nouvelle réalité. In G. Balandier, *Civilisés, dit-on* (pp. xx–xx). Presses Universitaires de France.
- Brzezinski, Z. (1997). *Le grand échiquier : L'Amérique et le reste du monde*. Fayard.
- Chime, C. (1997). *Integration and politics among African states: Limitations and horizons of mid-term theorizing*. Scandinavian Institute of African Studies.
- Dabiré, S. K. (2017). *Le panafricanisme : Analyse de l'histoire d'un mouvement fédéraliste*. Université du Québec à Montréal.
- Decreane, P. (1970). *Le panafricanisme*. Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Éditions du Seuil.

- Devés Valdés, E. (2014). *Voices from peripheries: Peripheral thinking—Asia, Africa, Latin America, Eurasia and more. A global thesis*. Ariadna Ediciones.
- Diop, C. A. (1960). *Fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*. Présence Africaine.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. François Maspero.
- Foucault, M. (1976a). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976b). *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Francis, D. J. (2006). *Uniting Africa: Building regional peace and security systems*. Ashgate.
- Glélé-Ahanhanzo, M. (1986). *Introduction à l'OUA et aux organisations régionales africaines*. LGDJ.
- Jouve, E. (1976). *Les relations internationales du Tiers Monde*. Berger-Levrault.
- Kodjo, E. (1985). *...Et demain l'Afrique*. Stock.
- Laïdi, Z. (1994). *Un monde privé de sens*. Fayard.
- Legum, C. (1965). *Le panafricanisme à l'épreuve de l'indépendance*. Éditions Saint-Paul.
- Lénine, V. I. (1966). *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*. Éditions en langues étrangères.
- Nabudere, D. W. (2001). African unity in historical perspective. In E. Maloka (Ed.), *A United States of Africa?* (pp. 16–35). Africa Institute of South Africa.
- Nkrumah, K. (1964). *Le consciencisme*. Payot.
- Nkrumah, K. (1994). *L'Afrique doit s'unir* (L. Jospin, Trans.). Présence Africaine. (Original work published 1963)
- Ngoie Tshibambe, G. (2008). États-Unis d'Afrique : Analyse généalogique d'une vision. *Congo-Afrique*, (426), 507–524.
- Ngoie Tshibambe, G. (2018). *Les relations internationales africaines*. Éditions Universitaires Européennes.
- Organisation internationale de la Francophonie. (2013). *Le mouvement panafricaniste au XXe siècle*. <https://www.francophonie.org/IMG/pdf/oif-le-mouvement-panafricaniste-au-xxe-s.pdf>
- Padmore, G. (1960). *Panafricanisme ou communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*. Présence Africaine.

PARTE IV. EL PENSAMIENTO PERIFÉRICO
EN EL CENTRO Y LAS SEMI PERIFERIAS

Portugal dos pequeninos⁵²

Carimo Mohomed⁵³

Vejam bem
Que não há só gaivotas em terra
Quando um homem se põe a pensar
Zeca Afonso, *Vejam bem*

Introdução

Em Coimbra, uma cidade portuguesa que fica, mais ou menos, a meio caminho entre Lisboa, a capital do país, e o Porto, a segunda maior cidade de Portugal, está localizado um parque em miniatura, direccionado sobretudo, mas não exclusivamente, para as crianças e cujo nome é *Portugal dos Pequenitos*.

Concebido e construído durante o Estado Novo (1933-1974) como um espaço lúdico, pedagógico e turístico, para mostrar aspectos da cultura e do património português, em Portugal e no mundo, está situado no largo do Rossio de Santa Clara, tendo sido iniciado em 1938, por iniciativa do professor Bissaya Barreto

⁵² Este texto não é nem pretende ser “científico”, tal como esta palavra tem vindo a ser definida e entendida há, pelo menos, dois séculos. Assim, o aparato de referências bibliográficas e de notas de rodapé é o mínimo possível. Quanto à ortografia, utilizo aquela que me ensinaram e, quando isso me for mais conveniente, utilizarei a nova, esperando que isto não perturbe a leitura e a compreensão do texto.

⁵³ Carimo Mohomed nasceu em Lourenço Marques (Estado de Moçambique, República Portuguesa), em 1973, numa altura em que, pequeno na Europa, Portugal começava a deixar de ser grande no Mundo. Tem vivido, trabalhado e, sobretudo, estudado sempre em Lisboa (Portugal). Licenciou-se em História (1995) e doutorou-se em Teoria e Análise Política (2012), tendo, pelo caminho, especializado-se em Ciências Documentais (Biblioteca e Documentalismo) e em Culturas, Civilizações e Religião Islâmicas. As suas áreas de interesse são a Teologia e a Filosofia Políticas, em particular os conceitos de Autoridade, Justiça e Comunidade. Nos últimos anos voltou para a sua paixão de infância, a Matemática, tendo concluído a licenciatura (2024) e estando agora a fazer o Mestrado, esperando desenvolver trabalho em Teoria de Números a partir de uma perspectiva histórica e filosófica.

(1886-1974), com projeto do arquiteto Cassiano Branco (1897-1970), e inaugurado a 8 de Junho de 1940, em vésperas do dia nacional, 10 de Junho, e a pouco mais de duas semanas da inauguração da Exposição do Mundo Português, acontecimento este que teve o propósito de comemorar a data da suposta fundação do estado português, em 1140, e a chamada “restauração da independência”, em 1640, mas também, e esse seria o objetivo primordial, celebrar o Estado Novo, então em fase de consolidação. Foi o acontecimento político-cultural mais marcante do regime e a maior exposição do seu género realizada no país até à Expo de 1998, estando a sua concepção e arquitetura fortemente imbuídas do espírito idealista e nacionalista do regime português, e tendo a sua construção sido desenvolvida em três etapas:

- A primeira fase, entre 1938 e 1940, foi constituída pelo conjunto de casas regionais portuguesas;
- A segunda fase integrou a chamada “área monumental”, espaço ilustrativo dos monumentos mais representativos, de norte a sul do país;
- A terceira fase foi concluída em finais da década de 1950, englobando a representação monumental e etnográfica das então províncias ultramarinas em África, de Macau, do Estado Português da Índia e de Timor português, cercadas por exemplares da flora nativa destas regiões, compreendendo também as representações do Brasil e dos arquipélagos dos Açores e da Madeira.

Esta terceira e última fase coincidiu com a preparação da comemoração do quinto centenário da morte do infante D. Henrique (1394-1460) e com a construção do Padrão dos Descobrimentos, em Belém (Lisboa). Mas coincidiu também com o paulatino desaparecimento dos impérios coloniais europeus que, poucos anos mais tarde, afectaria também Portugal (Thomas, 2024).

O Estado Novo, materializando a ansiosa auto-estima dos portugueses – como diria AbdulRazak Gurnah (2023: pp. 168-169) –, sempre apresentou, ou tentou apresentar, Portugal como um país que não era pequeno, ou, se era pequeno na Europa, era grande no mundo, em que os territórios ultramarinos/coloniais,

todos juntos, tinham, mais ou menos, a área da Europa.⁵⁴ A questão da pequenez de Portugal, pequenez a vários níveis, é algo que está quase embutida na mentalidade: começa com as ditas “elites” e, obviamente, desce por aí abaixo até às camadas ditas mais “populares”, existindo até uma expressão – o orgulho dos pequeninos⁵⁵ – que é utilizada por algumas pessoas que olham, com um misto de cinismo e de desprezo, para a euforia que existe quando Portugal é notícia internacionalmente: porque ganhou o EuroFestival da Canção, após vários anos a ficar em posições confrangedoras; porque ganhou o Campeonato Europeu de Futebol, após só ter conseguido chegar, algumas vezes, às meias-finais e isto apesar de ter “o melhor jogador do Mundo”; ou porque existe a possibilidade remota de um escritor ver a sua obra passada ao cinema por um estúdio estrangeiro (e não me refiro a José Saramago [1922-2010], mas sim a escritores medíocres que, entre outros ofícios, também são apresentadores de telejornais).

Esta questão da “pequenez”, do porque é que não somos como “eles”, ou temos que ser como “eles”, ou “nós” somos como “eles”, não é de agora. Já no século XVIII, todo o debate entre os chamados “castiços” e “estrangeirados” reflectia isso, sendo estes os que tinham uma vivência do exterior de Portugal, que por fora tinham estudado, aprendido, observado e reflectido sobre outras realidades pretensamente mais avançadas e que, de regresso a Portugal, ou mesmo ainda a partir das terras de exílio ou afastamento, diagnosticavam, através de inúmeros escritos, os males da pátria e propunham soluções para os remediar. A isso eram levados pelo confronto entre o que viam nos outros e o que na origem conheciam. Do outro lado ficavam aqueles a quem se designava por “castiços”, que defendiam o que existia, impedindo a inovação e hostis à modernidade, faltando-lhes o contacto com o estrangeiro.⁵⁶

⁵⁴ <https://www.arquivo.museu.presidencia.pt/details?id=140193>

⁵⁵ Desconheço se esta expressão é inspirada na asserção de Voltaire (1694-1778), que dizia que “o orgulho dos pequenos consiste em falar sempre de si próprios; o dos grandes em nunca falar de si”; também desconheço se Voltaire terá “plagiado” algum português seu conhecido...

⁵⁶ Para uma introdução a esta temática, ver Magalhães, 2004.

Só para dar alguns exemplos de “estrangeirados”, refira-se aqui D. Luís da Cunha (1662-1749), Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782, vulgo *Marquês de Pombal*), ou Luís António Verney (1713-1792). Esse debate foi equacionado por António Sérgio (1883-1969) e Jaime Cortesão (1884-1960), parceiros no movimento cultural *Renasença Portuguesa* e, mais tarde, na revista *Seara Nova*. Queria-se então exprimir um certo desagrado quanto às diretrizes políticas e culturais dos primeiros governos republicanos, fazendo circular uma mensagem revitalizadora e plural. Na década de 1920, chegou-se a assumir claramente o objetivo de renovar a mentalidade da elite portuguesa, tornando-a capaz de um verdadeiro movimento de salvação, e de criar uma opinião pública nacional que exigisse e apoiasse as reformas necessárias. Essa clássica dualidade entre “estrangeirados” e “castiços” só foi consagrada por Jaime Cortesão em 1950, como resultado de uma longa investigação sobre as negociações que levaram ao Tratado de Madrid de 1750 entre Portugal e Espanha. O estrangeiro aqui, o centro, o “eles”, ou melhor dito, “elas”, seriam sobretudo a França e a Grã-Bretanha, a que teremos que juntar, posteriormente, a Alemanha e, mais recentemente, a “Europa” e a “América” (os Estados Unidos, bem entendido).⁵⁷

Esta dicotomia continuaria pelo século XIX com, por exemplo, a chamada “Geração de 70” ou “Geração de Coimbra”. Portugal vivia então uma autêntica revolução com os novos meios de transportes ferroviários, que traziam todos os dias novidades do centro da Europa, influenciando esta geração para as novas ideologias. Esse movimento académico, que pretendeu revolucionar várias dimensões da cultura portuguesa, da política à literatura, integrou figuras como Antero de Quental (1842-1891), autor de uma conferência, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos* (1871), onde defendia que o atraso ibérico se devia à – e note-se já os lugares-comuns que ainda subsistem – Contra-Reforma, dirigida pelos Jesuítas; à centralização política realizada pela monarquia absoluta, “acusação” estranha considerando que uma das características consideradas como

⁵⁷ Para mais informação sobre este assunto, ver Miranda, 1990-1991; Magalhães, 2004; ou Silva, 2018.

“benéficas” da Modernidade é o Estado; e o sistema económico realizado pelos chamados “Descobrimentos”.⁵⁸

Outras figuras importantes deste movimento foram Eça de Queiroz (1845-1900), Oliveira Martins (1845-1894), que perfilhou quase todas as ideologias disponíveis na altura, ou Ramalho Ortigão (1836-1915), entre vários outros jovens intelectuais, alguns dos quais viriam a ser importantes para a implantação da República em 1910, como Teófilo Braga (1843-1924), República essa que pretendia mimetizar o regime em França, com, entre outros aspectos, a “separação” da “religião” e da “política”, a separação do Estado e da Igreja (Católica), esta vista como uma das causadoras do “atraso”.⁵⁹

Antes do golpe militar de 1926 e da constituição do Estado Novo, a partir de 1933, há ainda a referir a Geração da *Orpheu*, grupo responsável pela introdução do Modernismo nas artes e letras portuguesas e cujo nome advém da revista literária *Orpheu*, publicada em Lisboa no ano de 1915. Seguindo as vanguardas europeias do início do século XX, nomeadamente o Futurismo, os colaboradores da revista propuseram-se “dar uma bofetada no gosto público”, mantendo, no entanto, influências de movimentos anteriores, tais como o Simbolismo ou o Impressionismo. De destacar os nomes de poetas como Fernando Pessoa (1888-1935) ou Mário de Sá-Carneiro (1890-1916), pintores como Amadeo de Souza-Cardoso (1887-1918) ou Santa Rita Pintor (1889-1918), e o multi-facetado Almada Negreiros (1893-1970), que viria a trabalhar em várias obras artísticas encomendadas pelo Estado Novo e cuja figura principal da política cultural e intelectual do regime então nascente foi António Ferro (1895-1956), editor da *Orpheu* e considerado como o “inventor do salazarismo” (Raimundo, 2015).

Estes artistas, reunidos em torno de uma revista de arte e literatura cuja principal função era “agitar as águas, subverter,

⁵⁸ Para uma breve introdução ao tema, ver Reis, 1990.

⁵⁹ Está fora do âmbito deste texto aprofundar o que é que se entende por “religião” e por “política” – muitas vezes, no Ocidente, são apenas designações diferentes para descrever algo que é profundamente intrínseco ao próprio Ocidente e que remetem, ambas expressões, para *poder* e para duas instituições *políticas*, o Estado e a Igreja. É claro que, a partir de um outro ponto de vista, poder-se-á considerar estas duas instituições como *religiosas*.

escandalizar o burguês e pôr todas as convenções sociais em causa”, tinham escolhido o nome “Orpheu” propositadamente, pois esta figura era o mítico músico grego que, para salvar a sua mulher Eurídice de Hades, teria de a trazer de volta ao mundo dos vivos sem nunca olhar para trás. E era essa metáfora que importava aos homens da *Orpheu*, esse não olhar para trás, esse esquecer, esse olvidar do passado para concentrar as atenções e as forças no caminho para diante, no futuro, na “edificação do Portugal do séc. XX”, nas palavras de Almada Negreiros.

Se, durante o Estado Novo, o governo tentou (re)criar/(re)inventar uma certa ideia de Portugal, não alheio ao que vinha de fora mas tentando dar-lhe uma característica “essencialmente” portuguesa, prosseguindo, em muitos aspectos, uma política começada fervorosamente pelos republicanos durante a I República (1910-1926/1933), incluindo a colonial – e que já tinha sido ensaiada nos tempos finais da Monarquia⁶⁰ –, após a revolução do 25 de Abril de 1974 e, sobretudo, após o movimento militar do 25 de Novembro de 1975, o caminho tomado por Portugal, ao aderir à Comunidade Económica, depois União Europeia (CEE – UE), foi efectivamente tornar-se, a vários níveis, incluindo o intelectual, completamente importador da “Europa”, com a mesma admiração idolátrica pela Grã-Bretanha, França, em menor medida a Alemanha, e, é claro, os Estados Unidos da América.

Se entre o 25 de Abril de 1974 e o 25 de Novembro de 1975 houve o risco de Portugal tornar-se um satélite soviético, com a integração cada vez maior na “Europa”, e a subalternização desta em relação aos EUA, Portugal é hoje uma colónia de quinta, sexta categoria do Império, e é assim que, para vários daqueles, e daquelas, que “estudaram” em Oxford, Paris, ou noutro lado qualquer, Portugal deve ser.

Lisboa não seja francesa

A admiração pela França, ou por uma certa ideia de França, já vem, como se afirmou, pelo menos desde o século XVIII. Além

⁶⁰ Para uma breve introdução a esta temática, ver Dores, 2015; Janeiro, 2013; ou Jerónimo, 2010, 2012, 2015.

dos já referidos Luís da Cunha ou Luís António Verney, podemos acrescentar Alexandre de Gusmão (1695-1753), António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), ou Félix de Avelar Brotero (1744-1828), fascínio que continuou ao longo do século XIX, influenciando grandemente, por exemplo, o movimento republicano, e culminando no pós-guerra 1939-1945, em que, perante a não mudança do sistema político em Portugal, a crescente perseguição política, e o início da guerra em África, vários foram aqueles que se exilaram em, ou emigraram para, França na década de 60.

Em 1952, Amália Rodrigues (1920-1999), acusada várias vezes, injustamente, de ter sido conivente com o salazarismo, cantava um fado com o título de “Lisboa não sejas francesa”, um fado que clama pela preservação da identidade cultural portuguesa e cuja letra, repleta de metáforas e personificações, retrata Lisboa como uma jovem mulher que é cortejada por franceses, simbolizando uma possível influência estrangeira que ameaça a autenticidade e os valores tradicionais de Portugal.

A canção começa com um conselho paternal, alertando Lisboa para não se deixar seduzir pelos franceses. A referência ao “honrado velho” e ao “leal conselho” sugere uma reverência aos antepassados e à sabedoria acumulada ao longo das gerações. A ideia de que Portugal é “meigo às vezes, mas certas coisas não perdoa” reforça a importância de manter a integridade cultural e a lealdade às raízes nacionais.

No refrão, a música enfatiza que Lisboa não será feliz se “casar com Paris”, uma metáfora que remete para a adoção de costumes e influências estrangeiras. A cidade é descrita como tendo “namorados” locais que a amam profundamente, representando os portugueses que valorizam e defendem a sua cultura. A insistência para que Lisboa não seja “francesa” e que ela é “só pra nós” sublinha um sentimento de posse e proteção em relação à identidade nacional.

A segunda estrofe continua a personificação de Lisboa, agora como uma jovem vaidosa e caprichosa, atraída por “lindas fardas” e “tenentes bravos e valentes”. Este trecho pode ser interpretado como uma crítica à superficialidade e à tentação de se deslumbrar com o que é estrangeiro, em detrimento do que é genuinamente português. A música, portanto, é um apelo

apaixonado para que Lisboa, e por extensão Portugal, mantenha-se fiel a si mesma e resista às influências externas que possam diluir a sua essência cultural.⁶¹

A situação dos portugueses em França foi diferente consoante a origem dos que se exilavam ou emigravam. Os que fugiam ao regime salazarista por questões políticas, e que pertenciam a camadas favorecidas da sociedade portuguesa, eram acolhidos em França como se estivessem em casa, pelo que a sua experiência foi completamente diferente daqueles portugueses que fugiam de Portugal em busca de vida melhor ou que não sabiam o que era o mar nem onde ficava África, e que para lá teriam de ir para a guerra.

Os privilegiados criticavam o Estado Novo e a sua política colonial, que não era muito diferente do que os “civilizados” britânicos e franceses faziam,⁶² ao mesmo tempo que falavam da França como terra de liberdade e como se a política colonial francesa, em várias partes de África e da Ásia, não tivesse sido caracterizada pela barbárie, em sítios tão longes uns dos outros como, por exemplo, a Indochina, onde esteve até 1954 para dar lugar aos EUA, ou a Argélia, cuja guerra só terminou em 1962.

Esta atracção pela França continua a exercer, hoje em dia, alguma influência, sobretudo por entre o meio intelectual e por uma certa esquerda que olha para a “margem esquerda” do rio Sena como inspiração e com nostalgia. É óbvio que a experiência dos “outros” emigrantes portugueses foi completamente diferente.

Além de irem trabalhar para sítios onde mais ninguém queria ir, muitos emigrantes viviam em *biddonvilles*, bairros de lata nos arredores de Paris, a segunda maior cidade portuguesa em termos de população. A forma como estes emigrantes eram tratados, considerados e vistos pelos franceses em nada alterou a visão dos exilados em relação à França.⁶³

⁶¹ Para quem quiser ler a letra completa, pode consultar <https://www.letras.mus.br/amalia-rodrigues/483768/>.

⁶² Que fique bem claro: não estou aqui a dizer que houve melhores e piores colonialismos, ou colonialismos menos maus – o objectivo é chamar a atenção para a forma como alguns “estrangeirados” pensam e raciocinam.

⁶³ <https://www.publico.pt/2008/05/12/jornal/quando-os-portugueses-tiveram-medo-de-maio-de-68-260754>

Mesmo depois da entrada de Portugal na CEE, em 1986, os portugueses eram considerados como *les noirs de l'Europe*. Já no século XVII, o padre António Vieira (1608-1697) escrevia, em carta de 17 de Abril de 1675 a Duarte Ribeiro de Macedo, que os portugueses eram considerados como os “cafres da Europa” (Franco, 2015: p. 180).⁶⁴

Por outro lado, a forma como os seus pais ou avós eram tratados, não impede que muitos dos chamados luso-descendentes votem em partidos de extrema-direita francesa...mas ainda bem que existem certas áreas como a Psicologia que descrevem e explicam, ou tentam explicar, estes fenómenos.

A aliança mais antiga do Mundo...para inglês ver

Se consultarmos o texto que a televisão pública portuguesa tem no seu canal RTPEnsina,⁶⁵ podemos ler, mais ou menos, o seguinte sobre as relações entre Portugal e a Inglaterra/Grã-Bretanha:

A 9 de maio de 1386, os representantes do rei de Portugal, João I (1357-1433), e do rei de Inglaterra, Ricardo II (1367-1400), deram por terminadas as negociações entre as duas coroas e assinaram um tratado de amizade perpétua e mútua assistência entre os dois reinos. Nas suas 13 cláusulas constavam obrigações de socorro mútuo, em caso de ataque inimigo, auxílio militar e apoio diplomático e, também, uma declaração de livre circulação de pessoas e bens entre os territórios das duas coroas. O sucesso das negociações e a assinatura formal do tratado permitiu desencadear os preparativos para o ato destinado a selar o acordo, e que foi o casamento do rei de Portugal com D. Filipa (1360-1415), filha do Duque de Lencastre, o que veio a ocorrer a 11 de fevereiro de 1387. Havia

⁶⁴ Este assunto voltará a ser abordado mais à frente, a propósito da Alemanha.

⁶⁵ <https://ensina.rtp.pt/artigo/o-tratado-de-windsor-a-mais-antiga-alianca-diplomatica-do-mundo/>

algum tempo que se verificava um alinhamento dos interesses entre Portugal e a Inglaterra. Já anteriormente, em 1373, D. Fernando (1345-1383) e Eduardo III (1312-1377) o tinham feito. O Tratado de Windsor foi apenas uma confirmação e uma renovação dos termos desse outro tratado, uma vez que havia novas condições políticas que o aconselhavam. Da parte portuguesa, após a vitória na Batalha de Aljubarrota (14 de Agosto de 1385), era importante confirmar o apoio externo que levasse ao reconhecimento do novo rei e da nova dinastia de Avis. Relembre-se que Castela não o fez imediatamente e só assinou a paz com Portugal mais de 20 anos depois, em 1411. Do lado inglês, havia todo o interesse em apoiar D. João I, sobretudo porque o Duque de Lencastre era pretendente ao trono castelhano. Logo após a assinatura do Tratado, os ingleses prepararam um exército que desembarcou na Corunha, com apoio português, para reclamar a coroa de Castela, numa iniciativa que veio a fracassar. **O Tratado de Windsor é geralmente considerado o mais antigo tratado diplomático ainda em vigor. Os dois países celebraram diversos acordos nos séculos seguintes e nunca estiveram formalmente em guerra.** [realçado meu] O casamento de Catarina de Bragança com Carlos II, em 1662, o Tratado de Methuen, de 1703 – que celebrou um acordo comercial entre os dois reinos – ou, ainda, a aliança luso-britânica na Guerra Peninsular, no século XIX, foram momentos em que se verificou um alinhamento dos respetivos interesses, mas houve igualmente momentos de tensão e de hostilidade declarada, como aconteceu durante o período filipino. A invocação mais recente da aliança ocorreu em 1943, quando o Primeiro-Ministro britânico Winston Churchill (1874-1965) se dirigiu à Câmara dos Comuns e anunciou que Portugal aceitara o pedido do Reino Unido para utilizar os Açores como base para a guerra contra a Alemanha.

Estranhamente, ou não, ausente desta descrição quase idílica é o facto de esta aliança ser também vista como o início da grande “Gesta Marítima” portuguesa, pois foi deste casamento que nasceram os vários infantes que ficaram conhecidos como a “Ínclita Geração”, mas, e isto é que é o mais importante, em momento algum é referido que, no contexto das Invasões Napoleónicas e subsequentes Guerras Peninsulares, entre 1807/8 e 1814, e com a partida da família real portuguesa para o Brasil, Portugal, após a expulsão dos franceses, ficou a estar sob administração efectiva por parte dos britânicos, na figura de William Carr Beresford (1768-1854), que acusaram, julgaram e enforcaram, com a ajuda de alguns portugueses, os chamados “Mártires da Pátria”, liderados por Gomes Freire de Andrade (1757-1817), que queriam instaurar um governo liberal em Portugal e independente da tutela inglesa.

O que também não é referido é o facto de, ao longo da segunda metade do século XIX, com a “corrida para África”, as relações entre a Grã-Bretanha e Portugal foram tudo menos “amistosas”, culminando no *Ultimatum* de Janeiro de 1890, em que, caso Portugal não recuasse nas suas pretensões de unir Angola e Moçambique, através do chamado “Mapa Cor-de-Rosa”, barcos britânicos bombardeariam Lisboa, facto que originou uma tentativa de revolução republicana no Porto em 1891, foi vista como uma humilhação sem precedentes, e deu mais ânimo aos republicanos. O actual hino português, “A Portuguesa”, surgiu precisamente nesta altura, com música de Alfredo Keil (1850-1907) e letra de Henrique Lopes de Mendonça (1856-1931). Onde se ouve “contra os canhões [britânicos], marchar, marchar”, por vezes ouvia-se “contra os bretões, marchar, marchar”, e em 1898, o governo britânico, na pessoa de Arthur Balfour (1848-1930) – o mesmo Balfour da “famosa” declaração de 1917 que prometeu um “lar” para os “judeus” na Palestina – assinou com a Alemanha dois acordos secretos prevendo a partilha das colónias portuguesas em África. Com o apoio da França, a denúncia pública destes convénios e de alguma forma robustecidos pelas vitórias militares obtidas no Sul de África (com destaque para as campanhas de Moçambique entre 1894 e 1897), foi possível a Portugal levar o Reino Unido a denunciar os acordos anglo-germânicos, e honrar a aliança e o acordo de 1891.

Outro facto ausente daquela narrativa “amistosa”, é a oposição britânica, a seguir à guerra de 1914-1918, a que Portugal tivesse representantes seus na Liga/Sociedade/Conselho das Nações ou o facto de ter impedido que qualquer português fosse avaliado com vista a ser membro da Comissão Internacional para a Cooperação Intelectual (Bermejo Roldán, 2024).

Mais recentemente, em 1997, e só depois de a situação se ter tornado intolerável a vários níveis, em particular para a sua imagem, é que a Grã-Bretanha alterou a sua postura em relação à questão de Timor-Leste, que, na sequência da confusão em Portugal, foi invadida em 1975 pela Indonésia, com o beneplácito e apoio activo dos EUA e cuja política externa estava, na altura, nas mãos desse “grande diplomata” Henry Kissinger (1923-2023), originando dezenas de milhares de mortes. Apesar de isto tudo, continua a haver aqueles que falam da mais antiga aliança do Mundo, como se – e pondo agora de parte a história – os portugueses não fossem vistos e tratados como pessoas de segunda ou terceira categoria, também alvo de ataques racistas, em “terras de sua majestade”.

Este fascínio pela Inglaterra também já vem de longe, destacando-se figuras como Jacob de Castro Sarmiento (1690-1762), ou Francisco Xavier [Cavaleiro] de Oliveira (1702-1783), apelando, hoje em dia, sobretudo a uma certa direita, que se auto-denomina como “Liberal” ou “Conservadora” conforme o que for mais chique em determinado momento. Além de evocarem, ou invocarem, a famigerada aliança, a “Ínclita Geração”, e outras coisas do género, os admiradores de Churchill – um indivíduo que tomou decisões que levaram à morte de milhões de seres humanos (Mukerjee, 2010), profundamente racista, desprezando os povos “mediterrânicos”, nos quais se incluíam os portugueses, e que coagiu Portugal a ceder a base das Lajes –, os admiradores da fleuma britânica também recorrem a linhas de raciocínio mais – enfim – elegantes tais como o facto de Catarina de Bragança (1638-1705), filha de João IV de Portugal (1604-1656), ter introduzido na corte inglesa a geleia de laranja, os talheres e o tabaco, e, o mais importante, ter “ensinado” os ingleses a tomar chá – essa característica de todo e qualquer bom inglês, incluindo os *hooligans* que frequentam os estádios de futebol, ou as praias portuguesas e

espanholas –, que, por sua vez, “introduziriam” depois o chá na Índia.⁶⁶

Este casamento entre Catarina e Carlos II de Inglaterra (1630-1685) foi o culminar de um processo que pretendia reforçar a monarquia portuguesa, saída de uma Guerra de Independência contra Espanha. Assim, em 18 de agosto de 1661, Luísa de Gusmão (1613-1666), regente portuguesa na menoridade de Afonso VI (1643-1683), declarou em cortes o contrato nupcial – eufemismo para prostituição – aprovado pelo Conselho de Estado, e eram entregues à Inglaterra, como dote, a cidade e a fortaleza de Tânger, com tudo quanto lhe pertencesse, e a ilha de Bombaím, com todas as suas pertenças e senhorios.

Esta “entrega” de Bombaím aos ingleses é ainda vista – cada vez menos, mas continua a haver gente que acredita nisso – como mais um “disparate” português e como uma oportunidade falhada de Portugal ter sido a potência colonial de toda a Índia, com tudo o que daí derivou, como se a Bombaím “entregue” aos ingleses fosse a Bombaím que viria a ser no século XX, ou como se os portugueses fossem, ou se vissem a si próprios como, suficientemente “empreendedores” – o que é que isto queira dizer... – para lançar as bases daquilo que transformou Bombaím naquilo que é hoje, ou como se o Império Britânico da Índia, e, por conseguinte, o seu poder mundial, tivesse surgido a partir de Bombaím e por iniciativa real.⁶⁷

Aquilo que veio a ser a “Jóia da Coroa” começou com as actividades de uma companhia privada, a *East India Company* (EIC), mais tarde *British EIC*, que estabeleceu a sua base em Bengala, e cuja cidade principal era Calcutá. Só após a Grande Revolta de 1857, e na sequência da brutalidade exercida pelo exército da Companhia, é que a Coroa britânica decidiu intervir, “nacionalizando” a Companhia, extinguindo-a mais tarde, e assumindo directamente o controlo político da Índia.

⁶⁶ Qualquer dia hão-de dizer que foram os portugueses a levar as chamas para a Índia...

⁶⁷ Para que não haja dúvidas, não estou aqui a fazer a apologia do capitalismo ou do desenvolvimento, progresso, evolução e crescimento económico, que tem tornado a vida das pessoas cada vez pior - mais uma vez, é para se ter uma ideia de como funcionam estes raciocínios.

Por falar em alianças vetustas, outro país com o qual Portugal tem relações diplomáticas, e uma aliança há vários séculos, é o Irão (“Pérsia”), desde o século XVI, a partir da conquista de Ormuz por Afonso de Albuquerque (c. 1457-1515) em 1507. Essa aliança começou com o mútuo envio de embaixadas e missões diplomáticas entre a coroa portuguesa e a dinastia Safávida (1501-1722), tendo Afonso de Albuquerque, em 1513, enviado ao Irão dois embaixadores, que foram recebidos pelo Shah Isma’il (1487-1524), fundador da dinastia, facto celebrado em 1972, por ocasião dos vinte e cinco séculos da monarquia persa, com uma exposição na Fundação Calouste Gulbenkian, tendo a iniciativa partido do Ministério dos Negócios Estrangeiros de Portugal. Com uma vertente histórica e uma outra mais direccionada para a produção artística, o evento proporcionou a promoção e divulgação das relações culturais entre os dois países.⁶⁸

Apesar disto, e de cada vez que a situação internacional fica mais tensa, e apesar do Irão nunca ter ameaçado território português, quer na Europa, nos Açores ou na Madeira, em África, ou na Ásia, ninguém evoca ou invoca estas relações entre Portugal e o Irão, mas “a aliança mais antiga do mundo” é usada para reafirmar que “estamos” com os “nossos amigos e aliados”.

Uma das poucas vezes em que os iranianos atacaram forças portuguesas foi em 1622, quando, no contexto da União Ibérica (1580-1640), as possessões portuguesas em todo o mundo tornaram-se alvo de ataques dos inimigos da Casa de Áustria, então reinante em toda a península ibérica. Assim, os iranianos colocaram cerco ao forte de Ormuz, tendo oferecido a ilha de Qeshm ao comandante português da praça, em troca de 500.000 patacas, e o porto de Julfar, na costa da Arábia, recém-conquistado aos portugueses. A oferta, entretanto, foi recusada e, em poucos meses, a ilha de Ormuz era (re)conquistada pelos iranianos que, nisto tudo, contaram com o apoio dos...ingleses.

Porque é que não somos como os alemães?

Se o magnetismo exercido pela França ou pela Grã-Bretanha é mais cultural e político, sem descurar o seu aspecto

⁶⁸ <https://gulbenkian.pt/historia-das-exposicoes/exhibitions/59/>

“desenvolvido”, a Alemanha exerce sobretudo uma atracção ao nível do “progresso económico”, da “eficiência”, da “organização”: porque é que não somos como eles?

Sempre que há uma comparação com a Alemanha, o que vem ao de cima é o facto de esta ser mais desenvolvida, mais rica, mais organizada, não sendo raro recorrer-se às teses weberianas mais primárias – passe a redundância – sobre a ética protestante do trabalho e o espírito empreendedor do capitalismo, aplicadas aos próprios portugueses e a outros. Este fascínio pela “Reforma” protestante, que “originou” a Modernidade, é tal que não é raro ouvir-se pessoas ligadas ao universo *católico romano*, incluindo *padres* – e sublinho isto –, a afirmar que, por exemplo, um dos problemas do “Islão” é o de não ter feito a “Reforma”, ecoando, mais ou menos, as ideias de *teólogos católicos* como Hans Küng (1928-2021) que, além do seu famoso diálogo ecuménico – diálogo esse possível desde que os “outros” sejam como “nós” – ficou também famoso por ter tido problemas com o Inquisidor-Geral Joseph Ratzinger (1927-2022), que viria a ser mais tarde o papa Bento XVI.

A argumentação continua, mais ou menos, da seguinte forma: mesmo que os alemães não sejam os mais calorosos no relacionamento, têm qualidades que deveriam ser, para qualquer cidadão português, para o país globalmente considerado, um modelo a seguir, salientando-se as suas capacidades de planeamento e organização, aos mais diversos níveis da vida social, ao contrário dos portugueses, que são “desenrascados” e gostam de “improvisar”, não tendo um sentido de organização e planeamento como os alemães, apesar de haver a consciência de que é esse o modelo a seguir, o caminho a percorrer em termos de aperfeiçoamento.

Ausente desta descrição da Alemanha e dos alemães, digna do universo Disney, é o facto de os campos de concentração, e as câmaras de gás, também terem sido concebidos e materializados de uma forma bastante organizada, metódica, planeados e aperfeiçoados por toda essa Europa fora tendo contado com o apoio voluntário de muitos europeus. Quanto a ser um modelo a seguir, a última vez que um ser humano foi queimado em território português, num processo que contou com a participação do poder político e das autoridades – em concreto do estrangeirado e iluminista Marquês de Pombal –, foi em 1761, quando o padre

jesuíta Gabriele Malagrida (1689-1761), acusado de heresia, foi garrotado e queimado na fogueira, em Lisboa: será que Portugal devia ter continuado a queimar seres humanos e, assim, estar na vanguarda da Modernidade?

Este encanto com a Modernidade é tal que não é raro ouvir-se a pergunta porque é que a mesma falhou em Portugal, como se a Modernidade tivesse alguma coisa que valesse a pena defender: é verdade que aboliu a escravatura, mas só depois de ter transformado seres humanos em animais e de os ter utilizado para um comércio pior que o de gado, comércio que beneficiou nós sabemos quem, para depois introduzir – sempre por vias legais, claro – o trabalho forçado nas colónias⁶⁹; é verdade que a Modernidade criou a democracia, mas só depois de ter roubado as liberdades que existiam antes, para depois, quando os resultados não são do “nosso” agrado, se organizar golpes de estado, assassinatos políticos ou, em última instância, invadir países e criar um estado de guerra perpétua, sempre, obviamente, em nome da “democracia”, “direitos humanos” e outras balelas; é verdade que a Modernidade tem preocupações ambientais, mas só depois de ter destruído a Natureza em benefício, mais uma vez, dos mesmos; e por aí fora...

Esta Modernidade também desenvolveu “teorias científicas” sobre a(s) raça(s), que culminaram naquilo em que culminaram (Alam, Roberts, e Shibley, 2024). Os portugueses também não escaparam à febre classificatória, quer como sujeitos quer como objetos. Por exemplo, Hans Friedrich Karl Günther (1891-1968), defensor do racismo científico e um eugenista na República de Weimar e no Terceiro Reich, onde chegou a ser uma figura proeminente, defendia que os portugueses estavam “manchados” com sangue “negro”, tendo estas teorias rácicas “científicas” sobre os portugueses levado António Mendes Correia (1888-1960) a reagir ultrajado (Matos, 2023).

Como monogenista, Mendes Correia envolveu-se na discussão sobre os primórdios dos humanos, sobre os primatas e sobre os “estados civilizacionais” (Matos, 2023: p. 108). Referiu-se aos resultados de diversas escavações e novas descobertas sobre os neandertais, tentando sempre criar novas tipologias. Além disso,

⁶⁹ Para dois exemplos, ver Allina, 2012, ou Altan, 2024.

apresentou observações e tentativas de reestruturação do debate sobre as origens dos portugueses, definindo o seu carácter nacional, reafirmando a sua herança lusitana e o papel de Viriato, e argumentando sobre a “etnogeneidade” do “povo português” (Matos, 2023: p. 130). A este respeito, Mendes Correia também rejeitou a ideia de um carácter africano dos portugueses, embora, por vezes, admitisse a proximidade de África ou de um passado árabe ou judaico para as populações de Portugal, e, por vezes, a refutasse em termos genéticos. Da mesma forma, no que se refere aos grupos sanguíneos, reagiu com indignação à opinião de Hans Günther de que os portugueses estavam contaminados com “sangue negro” (Matos, 2023: pp. 154-55).⁷⁰

Hoje em dia, já não se diz publicamente que os portugueses são cafres, ou *noirs*, ou que estão “contaminados” com sangue “negro”.⁷¹ O paradigma imperante é o económico e, portanto, a classificação dos povos é feita de acordo com esse “critério”. Assim, há não muitos anos, surgiu o acrónimo pejorativo PIIGS [POORCOS], usado na imprensa de língua inglesa, sobretudo britânica – lá está! –, para designar o conjunto das economias de Portugal, Itália, Irlanda, Grécia e Espanha (Spain em inglês). Os “porcos” são animais não muito bem vistos, incluindo em sociedades cujo consumo da sua carne é permitido, e, por vezes, eram usados em caricaturas para ilustrar o mau desempenho económico dos cinco países, sobretudo no contexto da crise de 2008-2009, países com um grande endividamento e *deficit* público – muitas vezes consequência das políticas económicas dos centros decisores da União Europeia – e que, portanto, “viviam à custa dos outros”.⁷²

⁷⁰ Apesar de ser sobre os turcos, o livro de Michelle Lynn Kahn (2024) é interessante para se perceber a forma como nas décadas de 1960 a 1980 os alemães, e as alemãs, encaravam os portugueses, os espanhóis e outros povos do sul da Europa e “mediterrânicos”, com a sua “pele e cabelos escuros”, e que, entre outras “características”, tinham um temperamento que os fazia serem mais propensos a violar as indefesas mulheres alemãs, loiras e de olhos azuis (Kahn, 2024: p. 74)...

⁷¹ O que se diz à boca pequena, isso é outra questão...

⁷² Antes de ter entrado para a “Europa” e de se ter tornado “sofisticado, evoluído, moderno”, Portugal tinha uma das taxas de poupança mais elevadas da Europa,

Uma colónia do “mundo livre”

Em 1974, António de Spínola (1910-1996), publicava o seu livro *Portugal e o futuro: análise da conjuntura nacional* [Lisboa: Arcádia, 1974], onde o ex-governador da Guiné Portuguesa advogava que, após treze anos de Guerra do Ultramar, uma solução política e não militar seria a única saída para o conflito. Spínola já tinha feito saber a Salazar (1889-1970) que o “problema de fundo” era o facto de Portugal se apresentar ao mundo e aos seus cidadãos ultramarinos como um “Estado-Nação”, “uno e indivisível”. Defendia que esta noção deveria ser substituída por a de uma “Nação Pluriestatal”, federalista, com “plena adesão” dos seus estados membros, unidos por “elementos caracterizadamente diferenciados e separados entre si”, mas “solidários através dos indiscutíveis benefícios que lhes adiviriam da Comunidade”, a “força da coesão emergente do reconhecimento das vantagens da união sobre os inconvenientes do separatismo”. Dever-se-ia então excluir mecanismos contrários a uma “adesão natural livremente aceite”, como a então “imposta pelas forças das armas”, ao que Salazar discordou.

O livro prenunciava publicamente que, não havendo reformas estruturais, o provável seria que “o drama da Índia”, ou seja, o que tinha acontecido em 1961 com Goa, Damão e Diu, se repetisse em África. Opunha-se à “sujeição dos africanos” e à “sustentação de mitos contra os quais o mundo se encarnaça”. Defendia que o “problema ultramarino” deveria ser objecto de “diálogo aberto à participação nacional”, e “consulta final à Nação”, e não a “eternização da guerra”, de “teses ultrapassadas”, mas tampouco defendendo uma reforma “desvirtuadamente progressista, demagogia, radicalismo insuportável”, em alusão aos defensores do modelo marxista, e da descolonização e entrega total e incondicional de poder aos grupos totalitários nativos em guerra. Defendia um caminho para o reconhecimento dos povos à auto-determinação, por via de transparência e referendos, rejeitando o “neocolonialismo”. Spínola acreditava que tal liberdade de escolha resultaria na tomada de um caminho conjunto, por via de

<https://www.publico.pt/2017/05/21/sociedade/noticia/vamos-falar-de-poupanca-como-mudou-o-paradigma-em-40-anos-1772503>

um estado federal lusiada, descentralizado. Denunciava também o isolacionismo do regime, o “preocupante atraso” em relação à “Europa de progressiva integração económica”.

No rescaldo da publicação, Marcello Caetano (1906-1980), que tinha sucedido a Salazar em 1968, pediu a demissão ao Presidente da República, que não a aceitou. As acções do governo marcelista, a demissão dos generais Spínola e Francisco da Costa Gomes (1914-2001) dos cargos que ocupavam no Estado-Maior General das Forças Armadas, e a organização, a 14 de Março de 1974, da cerimónia de apoio ao regime pela designada “Brigada do Reumático”, assim chamada por ser maioritariamente constituída por idosos oficiais-generais dos três ramos das Forças Armadas, vieram ainda mais mostrar quanto o regime do Estado Novo se sentia ameaçado pelas ideias contidas no livro. O conteúdo do livro estimulou vários descontentes das forças armadas ansiosos por uma transição de regime, como os que preconizaram o levantamento das Caldas em Março e os do Movimento das Forças Armadas (MFA) sublevados em 25 de Abril de 1974.

Ernesto Melo Antunes (1933-1999), opositor do projecto federalista de Spínola e figura importante do 25 de Abril de 1974, sobretudo no MFA e no processo de descolonização, enquanto Ministro dos Negócios Estrangeiros nos IV e VI governos provisórios (ano e meio), foi uma figura importante ao lutar por uma nova visão para o lugar de Portugal no mundo, apresentando-o como uma ponte entre a Europa e o Terceiro Mundo, com prioridade para o Mediterrâneo, tese considerada como “ingénua” por Kissinger. Pronunciou-se ainda: pela defesa da independência nacional num mundo dividido entre os dois blocos das duas superpotências, na busca de uma terceira via e no âmbito de uma Europa unida a servir de contrapeso aos dois blocos; por uma aproximação aos países não-alinhados sem nunca questionar a NATO / OTAN, ponto de vista algo contraditório para Kissinger; pela importância da diversificação das relações externas (Terceiro Mundo, Leste europeu, China); pela importância do apoio da Europa Ocidental e CEE à consolidação da democracia portuguesa; e por uma nova ordem internacional mais justa, tendo-lhe valido intensas críticas, nomeadamente pela direita e sectores atlantistas do Partido Socialista (Rezola, 2012).

Em vários dos seus trabalhos, Mariela Cuadro (2013, 2019, ou 2023, neste caso em co-autoria com Frenkel) “queixa-se” da forma como, na América Latina em geral e na Argentina em particular, os praticantes de relações internacionais, quer como política quer como “ciência”, analisam e tentam explicar a situação no chamado Médio Oriente, tendo como pressupostos epistemológicos e ontológicos os focos hegemónicos ocidentais e sendo, portanto, subsidiários do “orientalismo” europeu – tal como teorizado e criticado por Edward Said –, sem qualquer originalidade.⁷³

Esta situação, que não é de estranhar, não é exclusiva da América do Sul. Com a queda da União Soviética, a crença quiliástica no “fim da História” e a teoria apocalíptica do “Choque de Civilizações”, os EUA foram capazes de impor a sua vontade a vários países, com pouca resistência, enquanto que outros nem sequer resistiram, bem pelo contrário, tendo seguido – para usar uma imagem da canção de George Michael (1963-2016), *Shoot the Dog* – o dono como um cãozinho, papagueando os valores universais da democracia liberal.

E Portugal foi um desses países, com um consenso por entre os partidos do chamado “arco governativo”, da esquerda à direita, e também por entre o mundo académico (com algumas excepções) e por entre os fazedores da opinião pública, muitas vezes associados a *think-thanks*, centros de investigação, sobretudo em áreas pseudo-científicas – muito *sexy*, sem dúvida, mas pseudo-científicas – como, precisamente, as relações internacionais, a ciência política, os estudos de defesa, os estudos de área, e quintais

⁷³ Sem querer retirar mérito a Edward Said (1935-2003), já é tempo de o relativizar: não foi o primeiro a chamar a atenção para essa “doença” que são as disciplinas ocidentais que “estudam” o “Oriente” – antes dele já tinha havido Jalal al-e-Ahmad (1923-1969) ou Ahmad Kasravi (1890-1946) – e, tal como Hallaq mostra (Hallaq, 2018), a análise de Said tinha limites e limitações, continuando a falar e a operar a partir dos pressupostos do Ocidente e da Modernidade: “Liberdade”, “Progresso”, “Democracia”, “Desenvolvimento”, “Evolução”, “Iluminismo”, “Ciência”, “Secularismo”, “Razão”, e outros *slogans* muito bonitos, em termos de *marketing*, mas cujo conteúdo é vazio e cujo objectivo principal é enganar o “consumidor”.

adjacentes, e que navegam por entre os meios de comunicação social, o mundo “académico”, e a política.⁷⁴

Apesar de – ou por causa disso mesmo – esses *experts*, esses “esportos”, nem sequer conhecerem o russo ou as várias línguas chinesas ou indianas, ou não saberem nada de árabe, persa, urdu, turco, swahili, indonésio – muitas vezes nem sequer sabem português –, isso não os impede de se considerarem especialistas em assuntos asiáticos ou outros, e de terem opinião e fazerem a análise sobre tudo e mais alguma coisa,⁷⁵ matraqueando, traduzindo, muitas vezes mal, tudo, ou quase tudo, o que vem do mundo anglo-saxónico, em particular do Império. Por sua vez, o Império e os seus súbditos nem sequer sabem onde fica Portugal, julgando que é um país da América Latina (mais um dos muitos “Méxicos”).

Essa identificação com os EUA, e com os famosos “valores” ocidentais, traduz-se, por exemplo, no apoio ao “estado de Israel”, que só foi reconhecido por Portugal *depois* do 25 de Abril de 1974, mais em concreto em 1977. Esse apoio inclui também os movimentos da chamada extrema-direita, movimentos que podem assumir a forma nacionalista ou populista (a direita boçal, suburbana, dos pasquins e de ex-esquerdistas), apoio que é compreensível: por um lado, é natural que descendentes de piratas, inquisidores e de pides se coloquem do lado do torcionário; por outro, é uma forma de tentar deitar para trás das costas toda e qualquer ligação a esse Portugal “medieval” da Inquisição e Salazarista – apesar da Inquisição ser um fenómeno moderno, tendo estado em Portugal entre 1536 e 1821 e sendo, portanto, coetânea da época de “ouro” de Portugal, ou de a PIDE, a polícia política do Estado Novo, ser algo da época contemporânea. É também uma forma de dizer que pertencem ao Ocidente, ladrando

⁷⁴ A afirmação feita de que são pseudo-científicas baseia-se nos próprios critérios internos daquilo que é considerado como “ciência” hoje em dia: observação empírica objectiva e racional; tratamento dos dados externos e/ou da informação obtida com um forte suporte teórico; e capacidade de previsão com vista à tomada de “boas” decisões.

⁷⁵ Incluindo jogos de futebol ou os encontros de bruxas e feiticeiros na aldeia portuguesa de Vilar de Perdizes – ignoro se nestes encontros também há a participação de magos e estrumpfes (*smurf*)...

que “somos todos Israel” ou “também nós somos Israel”.⁷⁶ Este “somos todos Israel” não os impede de, volta e meia, terem um

⁷⁶ Que não haja dúvidas: na forma como, em nome do “desenvolvimento”, “progresso” ou “evolução”, se apropria daquilo que não é seu – ao mesmo tempo que apregoa o valor sagrado da propriedade privada –, na forma como utiliza argumentos “científicos”, *baseados* na religião, e em visões históricas fantasistas – quase que acreditamos que a aldeia do Astérix é real –, ao mesmo tempo que destrói vestígios históricos alheios, ou na forma como utiliza teorias rácicas para descrever uma comunidade religiosa, à semelhança do que acontecia na “comunidade científica” da Europa dos séculos XIX e XX, o “estado de Israel” é do mais moderno, civilizado e ocidental que pode haver, como se constata na sua selvajaria e brutalidade, corporizando a “civilização” e a “cultura” que enviava judeus e outros seres humanos para os campos de concentração, para as câmaras de gás e para os fornos crematórios, e que, quando conveniente, chantageia com acusações de negacionismo do Holocausto e com ameaças de se estar a ser anti-semita. Os europeus, e ocidentais, por sua vez, gostam de dar lições de etiqueta e boas maneiras sobre como já “ultrapassaram” o anti-semitismo. Usando aquilo que a antropologia nos seus primórdios gostava de afirmar sobre os “primitivos” e os “modernos” – “se quisermos saber como é que os ‘nossos’ antepassados viviam, basta olhar para os povos ‘primitivos’” –, se quisermos saber o que foi o colonialismo francês na Argélia, o inglês na América, o alemão na Namíbia, entre tantos outros colonialismos, basta observar a Palestina contemporânea, do rio Jordão até ao mar Mediterrâneo, ou o Líbano. Seria um tema de investigação interessante tentar perceber se os europeus, e os seus descendentes, o refugio que foi para os EUA, a África do Sul, o “estado de Israel”, a Austrália, ou outros sítios, se serão mesmo seres humanos ou uma espécie de vermes e parasitas – que fique claro: não estou a afirmar que são, pois isso seria preconceituoso e racista da minha parte (apesar de ser apenas o exercício do meu direito à liberdade de expressão), mas tentar perceber, de um ponto de vista científico, biológico, epidemiológico, objectivo, racional, neutro, desapaixonado, se são mesmo seres humanos ou uma espécie de vermes e parasitas que envenenam e destroem tudo por onde passam. Quanto a Portugal e Espanha também “serem” Europa, não há consenso, nem sequer em áreas mais enfadonhas como a Arquivística, como se pode constatar na produção académica sobre o assunto, por exemplo, no número especial de 2016 de *Past & Present*, com o título “The Social History of the Archive: Record-Keeping in Early Modern Europe”, e que se limita a falar, sobretudo, da França, Itália, Alemanha, Países Baixos e Inglaterra: https://academic.oup.com/past/issue/230/suppl_11.

discurso anti-semita, discurso esse, mais uma vez, importado da França, da Alemanha, ou dos EUA, o que é estranho, considerando que existe pensamento anti-semita originalmente português.⁷⁷

É claro que, para estes movimentos, os “judeus” não interessam para nada, pois o importante é o estado, tal como para o capitalismo ou o (neo)liberalismo o que é importante são as empresas e os seus CEOs, enquanto que os trabalhadores não interessam para nada.

Também a retórica dos “nossos valores e hábitos culturais”, do “respeito pela *nossa* cultura” é algo que chegou a Portugal – dirão alguns que nunca esteve ausente – e, periférico que é, mais tardiamente do que noutras partes do mundo “civilizado”, sendo algo transversal, da esquerda à direita, com afirmações, no mínimo, bizarras sobre os *imigrantes*, como se Portugal não fosse um país de *emigrantes*. A bizarrria atinge contornos espantosos se se considerar que Afonso Henriques (início do século XII-1185), primeiro rei de Portugal e “fundador da nacionalidade e do Estado português”, era – e utilizando um conceito tão em voga nas “ciências” sociais, e não só, – um imigrante de 2ª geração, cujo pai, francês – e usando agora uma linguagem mais pedestre –, não tinha onde cair morto lá na terra dele, veio para Espanha à procura de trabalho e acabou por casar

⁷⁷ Não me refiro aqui à “riquíssima” tradição anti-judaica que culminou com o édito de expulsão de judeus (e mouros) em 1496, e que continuou com o massacre de 1506 em Lisboa – brilhantemente ficcionado por Richard Zimler no seu romance *O último cavalista de Lisboa* (Lisboa: Quetzal, 1996) – ou com as acções da Inquisição, mas sim ao anti-semitismo como fenómeno moderno e contemporâneo representado por movimentos como o Integralismo Lusitano, na figura de António Sardinha (1887-1925), ou por Mário Saa (1893-1971). É claro que eles próprios iam beber a fontes estrangeiras como, por exemplo, a *Action Française* de Charles Maurras (1868-1952), tal como muito do pensamento e discurso pós-colonial e “decolonial” português é uma mera importação, como se em Portugal nunca tivesse havido ninguém, antes de certas luminárias norte-americanas e europeias começarem a falar de “pós-colonialismo” ou de “decolonização”, a pensar, a reflectir, a denunciar a nocividade do colonialismo, incluindo em certas áreas não-“científicas”, como a banda de *rock* “Quarteto 1111” que, no seu álbum homónimo de 1970, incluiu várias canções que abordavam essa e outras temáticas, mas isso já é outro assunto...

com a filha bastarda - nem sequer com a filha legítima - do patrão espanhol.

Alguns dos argumentos usados em relação aos imigrantes em Portugal são o de não “adoptarem” ou “respeitarem” os “nossos” “valores”, “símbolos” e “costumes” – não consta que, durante os “Descobrimientos” ou nos séculos XIX e XX, os portugueses alguma vez tenham feito isso quando foram para o Brasil, para África, ou para o Oriente. Pode-se argumentar que estavam “a dar novos mundos ao mundo”, mas podiam ter feito um esforço para não impôr os seus valores, símbolos e costumes aos outros, e terem adoptado os hábitos dos povos que já lá estavam. Por outro lado, não se percebe se quando falam de “nossos” valores, símbolos e costumes se se estão a referir ao pastel de nata, pastel de feijão, pastel de Tentúgal, pastel de bacalhau, pastel de massa tenra, se se está a referir à música de Carlos Paredes (1925-2004) ou às canções de Zeca Afonso (1929-1987), ou se se está a referir à violência doméstica ou à violência na infância, incluindo sexual, perpetrada por portugueses de gema.⁷⁸

Considerando que Portugal é um país “tradicionalmente” cristão e que o Cristianismo é a religião do Amor, não se percebe o porquê de as crianças serem tratadas desta forma, a não ser que se considere a pedofilia como, precisamente, uma demonstração de amor...mas ser-se europeu, moderno, civilizado, “cristão” e ocidental também é isso, quer no passado quer no presente (Sepulveda, 2024).⁷⁹

Apesar desta situação em Portugal, também algum feminismo português não escapa à importação de discursos: os “outros” é que são “atrasados” e é preciso libertar, salvar as outras mulheres, mesmo quando não sabem identificar no mapa onde é que essas “outras” vivem. Igualmente o feminismo feito em Portugal é subsidiário do “feminismo” ocidental que, muitas vezes, não passa de uma caixa de ressonância e de cadeia de transmissão

⁷⁸ <https://www.publico.pt/2025/09/29/sociedade/noticia/pj-registou-711-casos-abuso-sexual-criancas-semester-ano-2148489>;
<https://www.cig.gov.pt/2025/09/seis-mortos-e-mais-de-7-700-ocorrencias-de-violencia-domestica-em-3-meses/>

De facto, as culturas não são todas iguais...

⁷⁹ <https://pt.euronews.com/my-europe/2025/10/16/novo-relatorio-revela-numeros-do-abuso-sexual-de-criancas-na-europa>

do pensamento (neo)liberal cujo objectivo é dominar e controlar, sendo esse “feminismo” o equivalente intelectual daquelas mulheres que, na Europa da primeira metade do século XX, activamente davam à luz crianças racialmente puras e que contribuía para reproduzir uma comunidade coesa, biologicamente saudável e sem elementos estranhos.⁸⁰

Conclusão

Se ao longo do século XX vários foram os que pensaram sobre Portugal e o seu lugar, e papel, no Mundo, pensamento imbuído, por vezes, de espiritualidade, hoje o pensamento é periférico, subserviente, e subsidiário, reflectindo o lugar que muitos, e muitas, querem para o país.

Teixeira de Pascoaes (1877-1952) foi o principal intelectual do Saudosismo e um dos mais importantes pensadores contemporâneos da Saudade e da Portugalidade, sobretudo durante a década de 1910 e através de obras como *A Arte de Ser Português* [Porto: Renascença Portuguesa, 1915] e *Os Poetas Lusíadas* (1919). Além disso, a sua poesia e as suas prosas revelam uma constante preocupação filosófica, configurando um “pensamento poético” que faz de Pascoaes “estruturalmente um poeta-filósofo” e um dos autores mais revisitados e interpretados pelos filósofos portugueses contemporâneos. A Saudade é, para Pascoaes, a condição ontológica universal de todo o Ser e da existência, tanto no ser humano, como na natureza, como no próprio Deus, numa cosmogonia panteísta em que Deus vive na natureza e no ser humano para resgatar a queda — que é, no pensamento pascoalino, inerente ao próprio divino — através de uma redenção que advém pela dor e pelo desejo da Unidade aparentemente perdida e saudosamente procurada.

Assim, o Saudosismo acabou por ser um movimento estético e literário, religioso e filosófico, de carácter nacionalista intimamente ligado à revista *A Águia*, órgão da Renascença Portuguesa entre 1910 e 1932, e que congregou intelectuais como Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra (1883-1936), António Sérgio e, pela sua vertente de sebastianismo messiânico, Fernando Pessoa.

⁸⁰ Para uma crítica a um certo “feminismo”, ver Khader, 2024.

Tomando a saudade como princípio dinâmico e renovador, o saudosismo pretendia levar a cabo, pela acção cultural, a regeneração do país. Seria, de acordo com o seu teorizador, a primeira corrente autenticamente portuguesa. Ligado a uma expectativa messiânica e profética, o saudosismo acabou por dar azo ao afastamento de alguns dos seus adeptos — como António Sérgio, que não reconhecia no seu passadismo capacidade de renovação, ou até Fernando Pessoa, que, embora partilhando este elemento messiânico, acabou por preferir o projecto cosmopolita e revolucionário da Revista *Orpheu*, tendo esse messianismo sido concretizado na *Mensagem* [Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1934], sobretudo na terceira parte, onde Pessoa exprime a sua conceção messiânica da história e sente-se investido no cargo de anunciador do Quinto Império, que não precisa de ser material, mas civilizacional e espiritual, e terminando o poema com claras referências à escatologia corânica e islâmica de que “É a hora!”.⁸¹

O filósofo português Agostinho da Silva (1906-1994), à pergunta se acreditava no Quinto Império, respondia que esta era uma filosofia que não partia imediatamente de uma reflexão sobre as ciências exactas, mas da fé, e que, sendo assim, “é claro que acreditava no Quinto Império, porque, senão, o acto de viver seria inútil”, rematando que era um império sem os clássicos imperadores, sem opressão, nem violência, sem base em terra, porque a propriedade escraviza e só “não ter nos torna livres”,⁸² destacando a sua visão de mundo humanista, um Império que levasse aos povos do mundo uma filosofia capaz de abranger a liberdade. O Quinto Império seria o restaurar da criança em nós e em nós a coroarmos imperador, “eis aí o primeiro passo para a formação do império”, numa alusão às Festas do Espírito Santo, que tanto tinha estudado.⁸³

Finalmente, e para terminar esta incursão por exemplos de indivíduos que pensaram sobre Portugal, refira-se José Saramago

⁸¹ Para uma breve introdução ao tema, ver Boscaglia, 2015.

⁸² Faz lembrar o mestre sufi iraniano do século IX Bayazid Bastami, que afirmava que “queria não querer”. Mais detalhes, ver Keeler, 2025.

⁸³ <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/501/1/AlbertoAraujo73-95.pdf>;
<https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24022>;
<https://www.convergencialusiada.com.br/rcl/issue/view/27>.

que, no seu livro *A Jangada de Pedra* [Lisboa: Editorial Caminho, 1986], conta a história ficcional da separação geográfica da Península Ibérica do restante sub-continente europeu, ou, para sermos mais exactos e científicos, da península asiática que é a Europa. A separação geográfica é uma alusão ao que Saramago via ocorrer frente à unificação da Europa, onde os países ibéricos estavam postos de lado, navegando à deriva sem se identificarem cultural, social ou economicamente com o restante do sub-continente.

Acusa-se o Salazarismo e o Estado Novo de terem promovido os três efes (Fs) – Fátima, Futebol e Fado. Diz-se que Salazar uniu os portugueses em torno da religião católica, além de ter impulsionado o futebol, sobretudo através das conquistas do Benfica e do Sporting, e de ter mantido uma relação próxima com Amália Rodrigues, maior expoente do Fado, o que para os historiadores Francisco Pinheiro e Ricardo Serrado, a ideia de que o “Portugal dos três efes” era uma marca do Estado Novo, é um mito.⁸⁴

Os dois autores consideram que se trata de uma criação recente, que nasceu no pós-25 de abril, com o objetivo de associar o país salazarista a estes três fenómenos sociais – a época da mudança de regime é, aliás, pródiga em trilogias, porque este foi também o momento de Democratizar, Descolonizar e Desenvolver. “Essa ideia é evidentemente uma construção pós-25 de abril e que teve uma clara intenção de caracterizar negativamente, e de forma simplista, o Estado Novo”. A trilogia do Estado Novo era “Deus, Pátria, Família” e no pós-25 de abril pretendeu-se conotar esse período com uma nova trilogia, a tal dos “três efes”, associando o país a Fátima, Futebol e Fado.⁸⁵

Depois do 25 de Abril de 1974, o MFA anunciou como principais objetivos os famosos 3 Ds: Democratizar, Descolonizar e Desenvolver. Desde 1999 que surgiu outro D, de Divergência, divergência face à média da União Europeia, depois de vinte e cinco anos de convergência, e, mesmo que mais recentemente Portugal tenha voltado a convergir com a UE, fá-lo a um ritmo

⁸⁴ <https://portugaldostresefes.wordpress.com/o-mito-dos-tres-efes/>

⁸⁵ Para quem tiver interesse em constatar que os três Fs subsistem, bem como a ideia de que o Estado Novo os promovia, ver Fernandes, 2018.

bastante menor do que a maioria dos países do centro e leste da Europa. Evidentemente que os economistas, e outros “especialistas”, insistem que Portugal precisa urgentemente de voltar a convergir mais rapidamente com a UE, e que, para tal, precisa de investimento e de reformas que aumentem a concorrência interna, e outras panaceias do género, como se o sistema tivesse sido criado, ou estivesse montado, para que tal aconteça, ou que, na fantasiosa possibilidade de que acontecesse, países como Portugal, a Espanha, a Grécia, e outros, alguma vez viessem a ser considerados iguais, como se os famosos valores europeus e ocidentais não assentassem numa hierarquização do mais vertical possível, apesar de, ou por causa precisamente de, toda a retórica igualitária, humanista e civilizatória.

Se no Estado Novo havia, ou diz-se que havia, os 3 Fs – Fátima, Futebol e Fado –, se com o 25 de Abril o objectivo passou a ser os 3 Ds – Democratizar, Descolonizar e Desenvolver –, neste momento Portugal é triplamente periférico, caracterizando-se por 3 Ps: Provinciano⁸⁶, Patético⁸⁷ e Pequenino, em que os próprios “castiços” são eles próprios, e elas próprias, “estrangeirados”.

Referências

- Alam, Eram; Dorothy E. Roberts; e Natalie Shibley (eds.). 2024. *Ordering the Human: The Global Spread of Racial Science*. New York: Columbia University Press.
- Allina, Éric. 2012. *Slavery by Any Other Name: African Life Under Company Rule in Colonial Mozambique*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.

⁸⁶ Em 2018, num concurso de estímulo ao emprego científico, promovido pela entidade estatal portuguesa – Fundação para a Ciência e a Tecnologia –, uma das observações não-positivas feita à minha candidatura foi a de que nem toda a minha produção científica era em língua inglesa...

⁸⁷ Basta ver toda a excitação mediática, e não só, de cada vez que um membro da família real espanhola ou inglesa contrai matrimónio, ou de cada vez que um novo imperador é entronizado em Washington, DC, acontecimentos que originam um número sem-fim de análises, comentários e prognósticos. Não me consta que, de cada vez que um novo presidente da república portuguesa toma posse ou de cada vez que alguém da casa de Bragança se casa, o movimento seja reciprocado...

- Altan, Selda. 2024. *Chinese Workers of the World: Colonialism, Chinese Labor, and the Yunnan-Indochina Railway*. Redwood City, California: Stanford University Press.
- Bermejo Roldán, Jesús Manuel. 08 Dec 2024. "Britain's Perceptions of Portugal: The League of Nations' Portuguese Charybdis". *The International History Review*, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/07075332.2024.2437383>
- Boscaglia, Fabrizio. 2015. *A presença árabe-islâmica em Fernando Pessoa*. Tese de doutoramento. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10451/18257>
- Cuadro, Mariela. 2013. "La Guerra Global contra el Terror y el universalismo liberal: reflexiones mediante Carl Schmitt". *Relaciones Internacionales*. Número 22 (febrero – mayo). Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) – UAM.
- Cuadro, Mariela. 2019. "Relaciones internacionales y orientalismo periférico: lecturas sectarias desde América Latina". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.122 (septiembre), p. 213-233. <https://www.cidob.org/publicaciones/relaciones-internacionales-y-orientalismo-periferico-lecturas-sectarias-desde-america>
- Cuadro, Mariela, y Alejandro Frenkel. 2023. "Entre el orientalismo periférico y el occidentalismo. Continuidades y discontinuidades en las políticas exteriores de Cristina Kirchner y Mauricio Macri hacia Medio Oriente". *Relaciones Internacionales*, Vol. 32, n. 65, 181. <https://doi.org/10.24215/23142766e181>
- Dores, Hugo Gonçalves. 2015. *A Missão da República: Política, Religião e o Império Colonial Português (1910-1926)*. Lisboa: Edições 70.
- Fernandes, Cláudia. 2018. "FFF versão 2.0.: Uma possível atualização dos três Fs do Estado Novo". *FuLiA / UFMG*. Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 43-60.
- Franco, José Eduardo. 2015. "Ideia de Europa no pensamento estratégico do Padre António Vieira". *Historia*, 6(1), 167–185.

<https://periodicos.furg.br/hist/article/view/5412/3351>

- Gurnah, AbdulRazak. 2023. *O desertor*. Lisboa: Cavalo de Ferro.
- Hallaq, Wael B. 2018. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Janeiro, Helena Pinto. 2013. “La Primera República portuguesa y las misiones católicas y laicas en Angola: financiación y poder”. *Historia y Política* 145: 161-191.
- Jerónimo, Miguel Bandeira. 2010. *Livros brancos, corpos e almas negras: a “missão civilizadora” do colonialismo português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Jerónimo, Miguel Bandeira. 2012. *A Diplomacia do Império. Política e Religião na Partilha de África (1820-1890)*. Lisboa: Edições 70.
- Jerónimo, Miguel Bandeira. 2015. *The “Civilising Mission” of Portuguese Colonialism, 1870-1930*. London: Palgrave MacMillan.
- Kahn, Michelle Lynn. 2024. *Foreign in two Homelands: Racism, Return Migration, and Turkish-German History*. Cambridge: Cambridge University Press and German Historical Institute (Washington).
- Open access: <https://www.cambridge.org/core/books/foreign-in-two-homelands/4870EABAF5DF7793FC782685D792DAA>
[A](#)
- Keeler, Annabel. 2025. *Bāyazīd: the life and teachings of the mystic Abū Yazīd al-Basṭāmī (d. ca. 234/848) based on the earliest sources*. Leiden/Boston: Brill (Studies on Sufism, 9).
- Khader, Serene J. 2024. *Faux Feminism: Why We Fall for White Feminism and How We Can Stop*. Boston, MA: Beacon Press.
- Magalhães, Joaquim Romero. 2004. “O projecto de D. Luís da Cunha para o império português”. *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 653-659, <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5002.pdf>
- Matos, Patrícia Ferraz de. 2023. *Anthropology, Nationalism and Colonialism: Mendes Correia and the Porto School of Anthropology*. New York: Berghahn.

- Miranda, Tiago C. P. dos Reis. 1991. “‘Estrangeirados’: A questão do isolacionismo português nos séculos XVII e XVIII”. *Revista De História*, 123-124, pp. 35-70.
<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i123-124p35-70>
- Mukerjee, Madhusree. 2010. *Churchill's Secret War: The British Empire and the Ravaging of India during World War II*. New York: Basic Books.
- Raimundo, Orlando. 2015. *António Ferro: o inventor do salazarismo. Mitos e falsificações do homem da propaganda da ditadura*. Alfragide: Dom Quixote.
- Reis, Carlos. 1990. *As Conferências do Casino*. Lisboa: Publicações Alfa.
- Rezola, Maria Inácia. 2012. *Ernesto Melo Antunes, Uma Biografia Política*. Lisboa: Âncora.
- Sepulveda, Charles A. 2024. *Native Alienation: Spiritual Conquest and the Violence of California Missions*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Silva, Cristiana Isabel Lucas. 2018. *Representações do estrangeiro na cultura portuguesa (1750-1950): identidade nacional em confronto*. Tese de doutoramento. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa,
<https://repositorio.ulisboa.pt/handle/10451/36274>
- Thomas, Martin. 2024. *The End of Empires and a World Remade: A Global History of Decolonization*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Contradictions of peripherality: adventures of the concept in Eastern Europe⁸⁸

Karolina Kulpa⁸⁹
Stanisław Bogdanowicz⁹⁰
Katarzyna Bielińska⁹¹

Introduction

The goal of this paper is to address the right-wing usage of post/decolonial rhetoric in contemporary Poland, and to propose explanatory frameworks of this phenomenon with peripherality as its central concept. The first part of the paper outlines the problem and reconstructs the dominant responses to it within a broader theoretical context. We illustrate the problem using examples of statements given by right-wing politicians, commentators, and intellectuals who employ post/decolonial rhetoric. The second part of our analysis identifies three key assumptions underlying the former responses, subjects them to critical scrutiny and likewise advances an alternative account, one integrated in a broader theoretical perspective.

Through the paper, we use the term post/decolonial to refer jointly to postcolonial and decolonial theories. The concept

⁸⁸ We express our deep thanks for inspiring discussions to Magdalena Środa, and participants of seminars "Ideas of progress and development in the context of climate crisis" (2023/2024) and "Development and decolonial justice" (2024/25) at the Faculty of Philosophy, University of Warsaw. For language improvement and translations, we used DeepL Write and DeepL Pro. We express our gratitude to Dafne Ramos for language proficiency support. All errors are our own. This research was supported by the National Science Centre, Poland, grant no. 2021/43/B/HS1/03354.

⁸⁹ Department of Ethics, Center for Bioethics and Biolaw, Faculty of Philosophy, University of Warsaw (corresponding author).

⁹⁰ Department of Ethics, Center for Bioethics and Biolaw, Faculty of Philosophy, University of Warsaw.

⁹¹ Department of Ethics, Center for Bioethics and Biolaw, Faculty of Philosophy, University of Warsaw.

of decoloniality was initially elaborated by the Latin American intellectual circle Modernidad/Colonialidad whose members include Walter D. Mignolo, Arturo Escobar, Catherine Walsh, and others (Escobar, 2007; Mignolo, 2007; Mignolo & Walsh, 2018). The concept of decoloniality was to overcome the concept of postcoloniality which the aforementioned Latin American theoreticians saw as merely descriptive. Decoloniality was to be a normative concept, or in other words, an ethical stance. As Madina Tlostanova, who applies the concept of decoloniality in her work on the former Soviet Union, writes “[postcoloniality is] a *condition*, a certain human existential situation which we have often no power of choosing;” “more of an objective given, a geopolitical and geohistorical situation of many people coming from former colonies” (Tlostanova, 2019, p. 165). She elaborates that, whereas decoloniality is “an *option*, consciously chosen as a political, ethical, and epistemic positionality and an entry point into agency”, it “is one step further, as it involves a conscious choice of how to interpret reality and how to act upon it” (Tlostanova, 2019, p. 165). Thus, we conceive postcoloniality and decoloniality as tightly intertwined. This connection has been captured by Eduardo Devés Valdés for whom thinking the peripheral condition is inseparable from striving to overcome it:

To think from the periphery is to think in relation to an otherness. The otherness of the center is to think in a different way and also to think in order to leave the peripheral condition (which is a kind of exile in history) in order to be placed in some centrality which offers the possibility of abandoning that condition of pariahs of history. To think from the otherness is to think about other forms of emancipation, understood as ways to leave the state of marginalization so as to be set in a place of equality in the global space (Devés Valdés, 2024, p. 88).

Also, for decolonial theorists, decoloniality and decolonial thinking had been present long before they were identified as such. Some key figures for postcolonial theory as Aimé Césaire, Frantz Fanon, or even Edward Saïd (from *The Question of Palestine*), serve

as notable examples of the decolonial critique (Bielińska, 2025). Thus, for the sake of this paper, we approach postcoloniality and decoloniality jointly, using the form *post/decolonial*. Additionally, we see decolonial theory as drawing inevitable conclusions from postcolonial theory.

Background

Historically, the issue of peripherality became a subject of theoretical reflection simultaneously in Poland and in Latin America. Marian Malowist – an important source of inspiration for Immanuel Wallerstein – and his circle addressed the “backwardness” of their own region, similarly to dependency theorists in Latin America (Malowist, 2009; Wallerstein, 2004). Some authors from that circle, like Tadeusz Łepkowski, Marcin Kula or Henryk Szlajfer, identified and explored analogous structural and development patterns in Eastern Europe and Latin America (Kula, 1991; Siewierski, 2016; Szlajfer, 1990). Drawing extensively on economics and sociology, they practiced what Polish sociologist Anna Sosnowska later described as “sociological history”, approach oriented toward a structural explanation rather than empiricist and fact-centered historiography (Sosnowska, 2019, p. 66).

Despite operating in distinct geopolitical contexts, these Polish and Latin American currents shared the subsequent analytical core. First, they perceived “backwardness” or “underdevelopment” not as a mere lagging behind on the path of modernization, but as a product of domination by external powers. Second, they adopted a materialist framework that posits labor as a central category of analysis (Bielińska, 2026). However, the materialist approaches grounded in labor and class relations gradually lost their position as the primary interpretive framework in the intellectual context. In Latin America, this shift was announced by Enrique Dussel’s “Philosophy of Liberation”, in which he proposed the account of peripheral philosophy as philosophy from specific, geopolitically determined spaces and focused on power relations among states and regional political entities (Dussel, 1985). This marked a departure from the materialism of both Marxism and the dependency theory to shift

towards a poststructuralist approach which gained a full swing with the “decolonial option”. In Eastern Europe, a comparable reorientation of critical frameworks took shape after the collapse of real socialism, hence, debates on dependency and peripherality underwent a post-structural turn: first adopting postcolonial and, more recently, decolonial frameworks.

In Poland, Sosnowska forcefully criticized post-1989 interpretations of social history and systemic transformation for relying on and treating as universally valid the categories derived from Western social theory. She argues that such approaches projected Western historical trajectories onto a distinct social reality, thereby obscuring the structural determinants of Poland’s “peripheral position” (Sosnowska, 1997, p. 67). Sosnowska introduced the concept of discursive “confusion” (*pomieszczenie*) to capture the specificity of Polish social formation as a composite of overlapping temporalities: successive phases of Western development (liberal, social, postmodern), structural features that are typical of the capitalist periphery, and social forms that are produced within the local context itself (Sosnowska, 1997, 2019). Her intervention can be read as an attempt to retain a structurally oriented perspective on dependency while acknowledging the historical dislocation produced by the post-socialist transition.

Historically, postcolonial thinking in Poland did not emerge as a coherent or ready-made framework. Rather, it developed through a series of partially overlapping debates, within which diverse typologies and interpretive models of dependency and peripherality were selectively constructed. In contrast to “sociological historians”, many postcolonial thinkers conceptualized dependency as a response to Poland’s specific historical trajectory, emphasizing cultural subordination over socio-economic relations rooted in labor. As Stanley Bill demonstrated, two dominant deployments of postcolonial theory can be identified in this context (Bill, 2014a). The first one is a “conservative” variant (associated with among others Ewa Thompson, Jarosław Marek Rymkiewicz, Dariusz Skórczewski, and Rafał Ziemkiewicz), grounded in the assumption that Poland’s nineteenth- and twentieth-century experiences of partition, domination, and foreign rule are fundamentally comparable to the forms of colonial subjugation imposed on societies in Africa, Asia,

the Americas, and Australia. On this basis, postcolonial categories such as hybridity and mimicry serve as diagnostic tools for identifying a colonized mentality said to persist above all among Poland's cosmopolitan liberal elites—political, journalistic, and cultural actors allegedly oriented toward Western Europe and the United States as normative models. The second one is a “progressive” variant (e.g., Maria Janion), which draws on a postcolonial framework to contest national-Catholic hegemony by interpreting Polish history as a long process of cultural subjugation that began with Christianization (Bill, 2014a). It is precisely such Polonocentrism that Marta Cobel-Tokarska critically addressed in her work. One of her central critiques concerned the idea that Poland is treated as a privileged point of reference in the region (Cobel-Tokarska, 2021, p. 140). This tendency is reinforced by the fragmentary character of the field and the near-ritual reliance on a narrow canonical set of authors—most notably Edward Said—combined with the systematic neglect of materialist, sociological, and economic strands of postcolonial theory (Cobel-Tokarska, 2021, p. 140). In addition, Cobel-Tokarska argued that, in the Polish context, postcolonial theory more often served to diagnose and evaluate the contemporary symbolic and political order than a tool to analyze the historical and structural conditions of dependency. A representative example of this disposition is the Post-Dependence Studies Center (*Post-Dependence Studies Center*, n.d.), whose agenda is articulated primarily within cultural studies. The center conceptualizes post-dependence as a broad discursive formation. In addition, examines a wide range of phenomena associated with this formation including: post-partition, post-occupation, and post-socialist social mentalities; migration and the condition of the migrant; sexual minorities and other minoritarian identities as sites of social difference; the re-emergence of various forms of nationalism; and debates and reformulations of contemporary Polish normativity. Equally, Claudia Snochowska-Gonzalez identifies, on the one hand, a nationalist–martyrological deployment that reduces Polish postcoloniality to the country's relationship with Russian and Soviet domination and, on the other hand, a universalizing academic extension that applies postcolonial hermeneutics to the post-Soviet space as such (Snochowska-Gonzalez, 2012).

In keeping with the Polish context, analyses of dependency and peripherality necessarily engage with the legacy of real socialism and its collapse in 1989. Post-socialist approaches situate questions of dependency and peripherality in the context of socialist rule (Chari & Verdery, 2009; Karkov & Valiavicharska, 2018) and the transformations brought about by neoliberal reforms. For example, Dorota Kołodziejczyk and Cristina Șandru (Kołodziejczyk & Șandru, 2012) argue that although Eastern Europe shares certain experiences of twentieth-century modernization with postcolonial cultures, it should be understood as a case of post-imperialism rather than postcolonialism (cf. Huigen & Kołodziejczyk, 2023). Post-socialist studies developed also within anthropology and focused on exposing the cultural contradictions and social conflicts generated by systemic transformation at the local scale. Researchers examined the consequences of post-1989 restructuring, which include new inequalities, mechanisms of exclusion, and widespread loss of existential stability (Buchowski, 2001; Rakowski, 2009). Most approaches mainly focus on “mentality” and the cultural dimension, leading D.C. Moore to classify Eastern Europe as “postcolonial” primarily on psychological grounds (Moore, 2001). This, however, exposes the central paradox: by foregrounding mentality and culture, the analysis substitutes materialist analysis with cultural psychology.

Within the area of postcolonial studies, however, there is an important current searching for materialist explanations (Bill, 2014a). In Poland, a key example is Jan Sowa’s influential argument that Poland functioned as an “internal colony”, that is to say, structured by the long-term domination of the peasantry by noble and intellectual elites.

Simultaneously, Sowa develops one of the most ambitious post-1989 accounts of Polish “peripherality” by conceptualizing it as a historically sedimented “condition of modernity”. At the center of his argument lies the notion of a “postcolonial peripheral syndrome” (Sowa, 2011, p. 31), which functions as a synthetic concept intended to grasp the enduring structure of Poland’s relation to European modernity. He argues that the divergence between Eastern and Western Europe emerged earliest in the

economic sphere, thus, generated a durable structural asymmetry that shaped subsequent trajectories of modernization.

In spite of Sowa's project's embeddedness in the sociological-historical approach, Latin American theory of dependency, and Marxism, he translates economic relations into a symbolic and psychic structure that organizes collective self-understanding. The economy thus appears in Sowa's work as the historical ground of peripherality, while its phenomenological manifestation takes the form of cultural dislocation and symbolic dependency. Subsequently, the "postcolonial peripheral syndrome" captures the durability of this mediated relation, understood simultaneously as a historically sedimented configuration and as a condition that tends to generalize beyond specific historical conjunctures.

The problem: Right-Wing Usage of Post/Decolonial Rhetoric

The phenomenon of right-wing usage of postcolonial language in Poland has been long observed and discussed (Bucholc, 2022; Fomina, 2016; Marzec, 2013; Slačálek, 2024; Snochowska-Gonzalez, 2012; Zarycki, 2014). In right-wing discussions, peripherality is increasingly seen as a condition that requires a politics of uncompromising sovereignty. Instead of being seen as a part of global capitalism with its economic dependency, geopolitical differences, and limited ability to influence international rules, peripherality is presented as a story about national harm and cultural pressure. In this way of thinking, any kind of reliance is seen as a form of submission, and the right to make decisions becomes more important than questions of politics and the economy. Structural analyses are replaced by a simple model in which a national community, supposedly authentic, is pitted against an external center—Brussels, Western liberalism and transnational institutions—which are seen as agents of "colonial" domination.

The biggest right-wing party in Poland for the past 20 years Law and Justice (*Pravo i Sprawiedliwość* – PiS) is a clear example of the former type of agents. With Jarosław Kaczyński, the postcolonial term turned into "the worst of invectives: a

description of an attitude which is obsequious, servile, and self-belittling, leading to dishonourable behaviours, such as collaboration, cowardice, and treachery” (Snochowska-Gonzalez, 2012, p. 709). For years, they have been keeping this line (Bucholc, 2022). In 2025, Przemysław Witkowski, a historian of ideas, researcher in political extremism, and the deputy director of the Gabriel Narutowicz Institute of Political Thought, comments the PiS narrative as follows:

Kaczyński’s party has a narrative that Germans are our eternal enemy, and today they maintain control of the EU politics, so, if we do not want to work as ‘Germans’ farmhands’, we have to struggle against strengthening the EU competences, defending this way Polish sovereignty (Witkowski & Majmurek, 2025).

As material obtained from a right-wing portal “Wpolityce.pl” shows, the former narrative was clearly observable in the PiS discourse in the 2025 presidential elections campaign. During the party convention in October of the same year, Kaczyński warned that “the Germans want to take our country away from us, and the French together with them” (Soszyński, 2025).

Although in 2023, after eight years in power, they lost the parliamentary elections, the presidential candidate Karol Nawrocki supported by the PiS succeeded in 2025. His victory against his opponent Rafal Trzaskowski from the pro-European and centrist Civic Coalition (*Koalicja Obywatelska* – KO) is generally illustrated as a choice of “people responsible for their country, who feel strong ties to its culture and past” and who “support Poland and are never ashamed of their origin”, a decision of “whether it [Poland] will develop and become richer, or on the contrary – will it become stuck on the periphery of Europe, forever becoming a colony of foreign governments and foreign capital” (Kołodziejski, 2025b). Poland’s participation in international agreements is thus consistently interpreted in terms of deliberate sustenance of Poland’s peripheral position. Thus, regarding the present government led by the KO’s leader Donald Tusk, identified with

participation of Poland in the European mainstream and close cooperation with EU institutions, we read that “this isn't really about the budget, but about this. For us to remain on the European periphery” (Kołodziejski, 2025a). Examples of such rhetoric are numerous: “The current regime aims to return Poland to its role as a poor periphery of Europe, exploited without restraint by foreign capital. It would be obvious to say that Tusk is acting in harmony with foreign, primarily German, interests” (Kołodziejski, 2025c).

The right-wing fantasy of Western cultural colonization of Poland, permeated with a mixture of envy and contempt, is not limited to only surface-level slogans. As the following examples demonstrate, the right-wing imperialist discourse is saturated with statements by politicians and commentators resorting to post/decolonial rhetoric. The metropole of the new colonial threat to Poland is most frequently identified with Brussels, or in some cases with Berlin. Particular attention is given in this manner to the European Green Deal, which has been christened as “colonialism in a green dress” by Daniel Obajtek (Obajtek, 2025b), a member of PiS, former president of Orlen, the biggest Polish public oil company, and presently a member of the European Parliament. Elaborating on that subject Obajtek proclaims that “Brussels, that behemoth of bureaucrats, treats Poland like a peripheral experimentation zone—banning coal but allowing gas imports from questionable suppliers. A joke? It’s like an environmentalist banning plastic but wrapping everything in plastic—hypocrisy on a continental scale!” (Obajtek, 2025c). Applauding the critical attitude towards EU ecological policies of Nawrocki, Obajtek concludes that “the Green Deal in its current form does not mean an ecological renaissance. It means rising bills, job losses, and the marginalization of industry. For the rich – higher costs. For the poor – exclusion. For Poland – a drift toward the periphery” (Obajtek, 2025a).

The following examples exhibit clearly the major feature of right-wing peripherality, namely, its cultural focus. The commentator Robert Tekieli states that, “The essence of the imperial system of governance is based on a core-periphery model. The center decides everything, exerting influence and control over satellite states. This is not just about military, political, and economic control, but above all, cultural control. The installation

of comprador elites. Once Sovietization, today cultural Germanization. Always: exploitation” (Tekieli, 2025). Simultaneously, the commentator Jacek Karnowski adds: “Even after more than three decades, the stench of mutated post-communism, usually obscured by EU asterisks, is still palpable. There’s also the stench of a new colonialism, the essence of which is violence against patriotic forces and a brutal acceptance of the rules when the interests of the metropolis are threatened” (Karnowski, 2024). While the contemporary colonial threat is usually localized in the West, the commentators, as demonstrated, do not miss the opportunity to draw analogies to Russian and Soviet interference in Polish history. At the same time right-wing commentators and politicians do not find it contradictory to identify Polish sovereignty with the USA’s military protectorate. In this imaginary “For years, the goal of imperialist Berlin and Paris has been to push the United States out of Europe” and consequently “anchoring Ukraine in the sphere of American interests is a failure of Germany’s imperial project” (Tekieli, 2025).

Searching for coherence in the entanglements of the Polish conservative peripherality is of no help as it is torn between subordination alternately to the West (Europe) and the East. Nawrocki himself frequently reminds the audience of Poland’s “the survival of 45 years of Soviet colonialism” (wPolityce.pl, 2025d). He adds that “after 1945 [Poland] was a colony of the Soviet Union and Moscow” with stressing that “Poland had no colonies” (wPolityce.pl, 2025b), state which is taken for a justification of anti-immigrant politics. It takes up the form of a moral self-exaltation as it serves for condemnation of Western European countries as encumbered with a moral obligation to accept immigrants because “it is a burden for colonialism” (wPolityce.pl, 2025b). Nawrocki continues that line of reasoning: “Western countries must deal with their remorse for decades and centuries of colonialism themselves and correct their mistakes themselves”. We as Poles, on the other hand, “must reject postcolonial, post-Soviet thinking, micromania, and colonialism, because this is Poland, and we are ambitious! We need large-scale projects, new technologies...” (wPolityce.pl, 2025c). Nawrocki asserts the efforts of his opponents to aim at awakening “the forgotten spirit of postcolonialism” in Polish people (wPolityce.pl,

2025a). Consequently, in terms of internal politics, Nawrocki rejects the postcolonial condition and attitudes related to it. While at the same time, at the plenary session of the UN General Assembly, he argued that our peripherality accounts for an advantage. He explained: “Poland has no colonial past, which is why we are a reliable and trustworthy partner for Asian and African countries. What’s more, we Poles were victims of the colonial policies of great powers in the past, so we perfectly understand the instruments used by neoimperial powers” (wPolityce.pl, 2025e). This argumentation does not merely result from a fortunate arrangement but gives rise to an allegedly profitable strategy. Ziemkiewicz, one of the most influential publicists in Poland, notably argues that Poland should cherish its peripheral position in the face of the rottenness and morally and politically disintegrating condition of the center. “What was our curse, peripherality, may turn out to be a blessing” (DoRzeczy, 2024). The right-wing usage of post/decolonial rhetoric is constituted by alternating self-pity with exclamations of greatness, fueled with exclusionary language.

The themes mentioned above, however inconsistent, are neatly played out together. The amalgamated character of this discourse is exhibited in the rhetoric of Braun, a member of the European Parliament, a far-right politician, right to *Law and Justice*, a monarchist and Catholic traditionalist, specifically pro-Kremlin (Witkowski, 2025). He uses the term “Eurokolchoz” which equates the EU with a kolkhoz, a form of collective farm in the Soviet Union and evokes negative associations in Eastern Europe resembling the trauma of Stalinist forced collectivization. A typical example of Braun’s criticism of the EU is his claim that the European Green Deal is allegedly endangering Polish traditional values. Framing it as the “Eurokolchoz” cultural colonization scheme, Braun and his company resort to openly homophobic, antisemitic, and racist rhetoric in defense of Poland from the “Nazi/Soviet EU threat” (Braun, 2024, 2025).

An extreme example of how post/decolonial language is employed for exclusionary purposes is exhibited by another “project” of Braun, his slogan “Stop ukrainizacji Polski” (“Stop the Ukrainization of Poland”). This formula operates through a deliberate inversion of historical relations: it symbolically rewrites the Polish–Ukrainian past by erasing the long history of Polish

domination over Ukrainian lands and replacing it with a narrative of alleged present-day Polish vulnerability. In this rhetorical configuration, the arrival of Ukrainian refugees and the visibility of Ukrainian public symbols are framed not as consequences of Russian aggression, but as signs of an expanding “Ukrainian influence” which threatens the cultural and political coherence of Poland. The vocabulary of demographic pressure, cultural dilution, and impending loss of sovereignty, mimics classical colonial tropes but with the actors reversed: Poland becomes positioned as an endangered, quasi-colonized subject, while Ukrainians are reconstructed as agents of unwanted encroachment. This inversion is crucial, because it enables nationalist actors to recast xenophobia as a form of anti-imperial vigilance, transforming the refusal of solidarity into an act rhetorically aligned with a critique of domination.

Mobilized by politicians and commentators of daily political events, the post/decolonial rhetoric is also deepened and conceptualized within the intellectual circles of Polish right-wingers. The theme of Poland being a mental colony is taken up by authors associated with Klub Jagielloński, a non-partisan, Christian Democratic political circle. Poland’s present-day relations with Germany and other Western allies are, for example, portrayed as a continuation of *Kulturkampf* led by Germany as the *Kulturträger Volk*, and Polish cultural subordination is even attributed to the philosophy of Hegel (Wons, 2023). In a similar vein, Łukasz Kożuchowski argues for accounting for the partitions of Poland that took place from 1772 to 1795 and lasted until 1918 in terms of colonization by Prussia, Austria and Russia, as a means of emancipation from the Western domination. That is because, “colonial discourse, focusing solely on Western countries and their former colonies, is simply profitable for the West. By providing justice to the victims, the West remains in the spotlight” (Kożuchowski, 2023). The author adds, “approaching the history of Poland as the history of a once colonized country is an opportunity” (Kożuchowski, 2023). Taking on victimhood is played out for the purpose of positioning oneself. Furthermore, postcolonial mentality is assessed, however critically, as simply inevitable in Poland’s case and “to some extent, a natural consequence of the last 300 years of Polish history” (Pilawa, 2023).

Among the academics, Thompson writes that “[t]he mediocrity of Polish social and economic life under communism was nothing more than a manifestation of mimicry – which Homi Bhabha convincingly described as a feature of colonized people who only care about appearances” (Thompson, 2007), adding to the view of mentally colonized Poland. Thompson reproduces the conservative postcolonial position by recognizing that “looking at Poland as a postcolonial country would mean inscribing Poland into one of the discourses recognizable beyond its borders”, only to conclude with support for neosarmatism, referred to as a “digested” version of a lost imperial doctrine of Polish nobility of the XVII century.

Postcolonialism has also been employed to describe Polish post-1989 condition by the renowned poet Rymkiewicz. However, at a certain point Rymkiewicz has abandoned this term, claiming that he “was deceived by a certain intellectual fashion”, and that what is at stake in Poland is not postcolonialism (cf. Marzec, 2013). Instead, he argued that:

Something else is happening here, something more dangerous. Our enemies – the local, indigenous enemies of Poland and Poles – I call them our internal Muscovites – are not a postcolonial formation. This is something else – something that has taken root and has existed eternally in the depths of the Polish soul. Well, maybe not eternally, perhaps for some three hundred years – since the early 18th century, when the troops of Tsar Peter I entered the borders of the Polish-Lithuanian Commonwealth. It was probably then that a certain number of free Poles, citizens of the Polish-Lithuanian Commonwealth, decided that they could live in Mongol captivity, under the tsar's knout – and thrive quite well, quite pleasantly, in that captivity (Rymkiewicz, 2013).

The former statements by Rymkiewicz, rather than indicate a right-wing rejection of postcolonial rhetoric, only highlight the mental-cultural understanding of peripherality, as employed in the conservative discourse.

Existing explanation: misplaced ideas

“Misplaced ideas” is a term coined by the Marxist critic of culture Roberto Schwarz in his famous essay of the same title (Schwarz, 1992). It refers to ideas imported belatedly, displaced from the historical moment that had produced them, and therefore absorbed in a partial and conceptually dislocated manner. Polish scholars have also addressed this topic, frequently characterizing the reception of cultural studies—derived theoretical frameworks as involving “ideas out of joint” (Mizelińska, 2012) that is, concepts detached from the historical and institutional contexts of their original production, and taken up in post-socialist conditions after 1989. The conceptual status of post/decolonial theory in the Polish context has likewise been the subject of extensive debate within and outside the country. These assessments variously characterize postcolonial theory in Poland as “a colorful balloon that nobody can ever quite capture or claim” (Bill, 2014b), “the overproduction of similar, unoriginal, and repetitive texts” (Cobel-Tokarska, 2021, p. 140), “the fragmentation of research” in which we can observe “the dominance of literary studies in relation to the selective use of global postcolonial thought” (Cobel-Tokarska, 2021, p. 147).

A similar explanatory framework has been applied to account for conservative or right-wing uses of post/decolonial rhetoric. In both cases, these explanations rely on an implicit conception of ideas as entities that travel from one context to another. They carry with them a proper meaning, anchored in the moment of their emergence, and retain this meaning unless it is deformed in the course of reception. In this sense, “misplaced ideas” do not primarily account for the internal content of theories, but for the perceived discrepancy between their expected normative orientation and their actual political uses. For example, Snochowska-Gonzalez’s analysis is structured around the question of whether right-wing uses of the post/decolonial narrative should be understood as “hostile takeover” (Snochowska-Gonzalez, 2012, p. 709) of an otherwise valid theoretical framework or as symptoms of a more fundamental “weakness” internal to postcolonial theory.

The “late” arrival of postcolonial theory to Poland is similarly interpreted as a paradigmatic case of epistemic displacement. As numerous scholars have noted, postcolonial frameworks began to circulate more visibly only in the late 1990s and early 2000s, often in a “distorted” manner, alongside the delayed reception of poststructuralist theory and broader transformations of the humanities after 1989 (Mayblin et al., 2016; Polakowska & Skórczewski, 2020; Snochowska-Gonzalez, 2012). In Poland, with the collapse of real socialism, Marxism rapidly lost its institutional position, and the humanities underwent a process of depoliticization. Postcolonial theories were taken up by local scholars as a means of addressing this vacuum, but largely without a materialist foundation (Szcześniak, 2020, p. 176). This diagnosis has often been further refined by analyses that underline the normative tensions structuring the local uptake of postcolonial theory. It emerged, as Agnes Gagyi argues, at the intersection of two incompatible orientations: “self-colonizing emancipation”, aligned with liberal globalism, and “anti-colonial self-love”, aligned with conservative nationalism (Gagyi, 2016). That is an articulation of “the peripheral dilemma”, as conceptualized by Devés Valdés “to be like the center” (centralitarianism) or “being ourselves” (identitarianism) (Devés Valdés, 2024).

Recent scholarship on Eastern Europe’s “semi-peripheral modernity”, as well as analyses of the region’s entanglement with global coloniality, highlight how the selective uptake of postcolonial and decolonial concepts reflects structural pressures specific to post-1989 knowledge production (Cobel-Tokarska, 2021; Doyle, 2025; Huigen & Kolodziejczyk, 2023; Larsen, 2022; Lubaś, 2017). Scholars in critical global studies have noted that when postcolonial theory travels into contexts shaped by neoliberal culturalization and the retreat of materialist critique, it tends to be refunctionalized as an instrument for identity renegotiation in preference to analyzing capital dependency (Bill, 2014a). Parallel discussions in decolonial theory emphasize the risks of conceptual inflation, in contexts of categories such as “coloniality of power” (Quijano, 2000) or “epistemic delinking” (Mignolo, 2009).

Therefore, the problem is no longer merely one of temporal displacement, but of semantic and political

indeterminacy. As Monika Bobako argues, the boundary between emancipatory and conservative visions of the social has become increasingly blurred, such that the same theoretical vocabulary can be mobilized in support of mutually incompatible political projects (Bobako, 2015). This observation marks the limits of the “misplaced ideas” explanation and opens the way for a more thorough inquiry of the internal political ambivalences of post/decolonial theory itself.

Criticism of existing explanation

The explanatory framework described above is based on three assumptions which we will subject to criticism:

Assumption 1. This explanatory framework implicitly treats critical theories as normatively stable artifacts whose political valence is assumed to remain constant across contexts, unless distorted by conditions of reception. As far as post/decolonial theories are concerned, it assumes their progressive and emancipatory character. In normal conditions and when normally used they cannot be an ideology of conservatives or right-wingers. Conservative and right-wing usage is perceived as “misappropriation”.

Assumption 2. This explanatory framework implicitly assumes dualism regarding the circulation of ideas: some countries/regions are producing them actively on time and “in place”, with others “lagging behind” and being external recipients.

Assumption 3. This explanatory framework builds on a unified concept of *Eastern Europeanness* as a specific form of peripheral condition, which Poland allegedly shares with numerous other countries which remain to some extent equal.

Criticism of assumption 1

Post/decolonial discourse in its original form contains a lot of content that is conservative and right-wing. A key example is Mignolo, for whom some parts of the world, including Ukraine and the Middle East are merely areas of struggles between the forces of “westernization” and “de-westernization”, that is great powers (Mignolo, 2018a, 2018b, 2021, 2023a, 2023b). In this sense,

the political subjectivity of nations and the people living there is overlooked. Russia's full-scale invasion in Ukraine in 2022, which was a turning point for the region, did not prompt Mignolo to change his views. Contrary, he and his collaborators even adopted the language of Russian propaganda, calling the aggression "the Russian special operation in Ukraine" and claiming that

it's also crucial to note that the Ukrainian people themselves were not directly involved in the decisions behind the so-called unprovoked or provoked war; rather, it was the Ukrainian State that acted. (...) In this context, the Ukrainian people have become hostages to their State's active choices, not merely passive victims (Mignolo & Gastheni, 2025, pp. 11–12; cf. Mignolo 2023).

The narrative about the alleged lack of legitimization of the Ukrainian state among the Ukrainian people belongs to the key themes of the Russian propaganda (Drugă, 2022). A narrative that cannot stand up to hundreds of years of oppression and national liberation struggles of Ukrainian people, along with their subjectivity, and right to self-determination. It also does not hold up the opinion polls which show that support for Ukrainian leadership and President Volodymyr Zelensky—the key figure of current anti-Russian resistance—just after the full-scale aggression of Russia against Ukraine peaked, (reaching 84% of approval in case of Zelensky). It still remains higher (67%) than at the moment he took the office in 2019 (59%) (Gallup, 2025).

Thus, such right-wing or conservative contents appear as an integral part of the original version of decolonial theory and logically stem from it. Some authors have already pointed to this often-overlooked dimension of decolonial theory. Neil Larsen denounced Mignolo's "flagrant decolonial flirtation with autocracy and great nation chauvinisms" (Larsen, 2022, p. 65). Miri Davidson has pointed to filiation of the decolonial idea of pluriversality with its far-right accounts, including the one by Alexander Dugin, the key ideologist of Putin's Russia and forerunner of the ideology of Eurasianism (Davidson, 2024).

Criticism of assumption 2

The challenges posed by the concept of “misplaced ideas” have been recently addressed by Devés Valdés who points to the fact that ideas “out of place” are not merely adapted but they gain new meanings in new “intellectual ecosystems” (Devés Valdés, 2024, p. 43). In this context, we cite the debate on Schwarz’s “Misplaced ideas” which was conducted in the 1970s and was recently revived by Elias Palti (Palti, 2024). In this essay, Schwarz tackled the issue of alleged inadequacy between ideas coming to Brazil from Europe and the U.S., and their local reality (Palti, 2024). In the face of *fasciization* of Brazil, he put it very straightforward in his other essay: “In 1964 the right-wing nationalists branded Marxism as an alien influence, perhaps imagining that fascism was a Brazilian invention” (Schwarz, 1992, p. 3). His goal was to overcome the false dichotomy between “national and foreign, original and imitative” deemed by him as “unreal oppositions” (Schwarz, 1992, p. 16). He claimed that although liberal ideas in Europe “corresponded to appearances and hid the essential – the exploitation of labor”, therefore, playing the ideological role, in Brazil they “did not even correspond to appearances” (Schwarz, 1992, p. 16). That is why he calls them “ideologies of the second degree” (Schwarz, 1992, p. 16). In this sense, he claims that in the Brazilian context, all ideas are foreign and to a certain extent incompatible with the situation on the ground, that is “misplaced”.

However, Schwarz has been criticized for falling into the dualism he wanted to escape (Palti, 2024). It was Maria Sylvia de Carvalho Franco who – also from Marxist positions – criticized that “new dualism” and approached the issue differently (de Carvalho Franco, 1976; Palti, 2024). She claimed that such an account assumes that peripheries are external to the core while, in fact, they are just differentiated moments of the global totality of circulation of commodities and ideas (de Carvalho Franco, 1976). “Production and circulation of ideas must be conceived as internationally determined”, she writes, due to the form of the global capitalism (de Carvalho Franco, 1976, p. 62). According to her, ideas are always “firmly in place and adjusted to immediate political opportunities” (de Carvalho Franco, 1976, p. 64). She shows how the idea of formal equality was not imported into

Brazil but emerged there “in the process of establishing market relations” (de Carvalho Franco, 1976, p. 63). The focus is then on the actual ideological production: not on passive reception of ideas from outside, but on their active co-creation in all their diversity (Palti, 2024).

We may apply Carvalho Franco’s optics to the Polish context and the usage of post/decolonial language in it. Through those lenses, the right-wing and conservative concepts of peripheries and decolonization are not “misplaced”. Thinking in terms of “misplacedness” is burdened with dualism: some countries/regions are active producers of ideas, on time, and “in place”, other countries/regions, remaining outside the process, are external recipients. This is a form of dualism which has been haunting Marxism and dependency theory throughout history, manifesting claims of spheres existing allegedly outside of capitalism, or in the concept of “dual societies” (Frank, 1969; Stavenhagen, 2012). Rejection of the “misplacedness” framework allows us to investigate the emergence and circulation of concepts at the peripheries in their actual material context.

Following Carvalho Franco, one could say that conservative concepts of peripheries and decolonization emerged in Poland as follows: in the process of disintegration of workers’ movement, with the 10-million-member anti-regime syndicate “Solidarność” smashed by the martial law in 1981 which established a military junta, with the re-establishment of market relations after 1989 within neoliberal frameworks, and with the transition which combined deindustrialization with the catch-up development model (Kowalik, 2011; Ost, 1990).

Criticism of assumption 3

When Eastern Europe (EE), South Eastern Europe (SEE), and Central Eastern Europe (CEE) are in question, they are often addressed jointly as “Russian and Slavic”, and sometimes even as “Russian-Byzantine” (Dussel, 2018, p. 49). These are vague concepts, insufficiently grounded in historical and social reality: enough to mention for example that Lithuanians are not Slavs but Balts, and Poles were traditionally Catholics. What is even more important, those concepts, in symbolic, discursive, and ideological

sense subordinate non-Russian EE and CEE cultures under Russian domination, masking their constant struggle to liberate themselves from it, also in the realm of culture. On the one hand, this has been reflected by Russocentrism resulting in epistemic injustices and dismissal of non-Russian knowledge producers from EE, CEE, and importantly, also from Central Asia (Botanova & Palko, 2024; Dudko, 2023; Hendl et al., 2024; Stasiuk, 2022). On the other hand, concepts of peripherality and decoloniality have been adopted by scholars from the region, mainly working within the area of post-socialist studies. Those scholars are obviously aware of multifaceted imperial domination, with Russia as a key imperial player (Petkovska, 2024). However, some of them tend to apply similarly vague concepts, followed by inadequately generalized statements. Following Wallerstein (Wallerstein, 2004), Srećko Horvat and Igor Štiks write that “post-socialist Eastern Europe is fully incorporated into the capitalist world with a semi-peripheral role” (Horvat & Štiks, 2015). Sanja Petkovska states that:

Both former colonial states and former socialist states face increasing impoverishment, and their status is continuously hitting the downward path. Postsocialist, post-Soviet, and post-Yugoslav countries are probably on the same “page of development” as African or Latin American countries (Petkovska, 2024).

Postsocialist and post-Soviet countries include such diverse states as Central-Asian Uzbekistan and Tajikistan, Ukraine, which for the past four years has been forced to defend itself from Russia’s military attack, former Yugoslav countries which experienced bloody wars in the nineties, and are now divided between EU and non-EU members, and last but not least, 37-million Poland, which has crossed the USD 1 trillion GDP threshold in 2025 and will join the G20 table in 2026. 24.9% GDP growth since 2018 and a 3.8% annual growth in 2025 place Poland among the leaders of economic growth in EU (Chancellery of the Prime Minister. Republic of Poland, 2025). In the past years the total number of foreigners registered for insurance has more than doubled (from 570k to 1.2m), marking a shift from a country of

origin of immigrants to a destination of immigration – another indicator of wealthy countries (PIE 2025). Against that background, comparing Poland as a post-socialist country to African countries blurs the simple fact that Poland now belongs to the club of the richest of the world; not only symbolically but with a literal participation in drawing profits from global division of labor – regardless of the fact that their share in those profits is lower than Western countries. This is an analogous gesture of unification which is done by many decolonial theoreticians all over the world, which blurs actual relations of power and exploitation within vaguely defined geopolitical entities, notably with Mignolo writing about ‘stigma’ of ‘people of color’, carried by BRICS countries, regardless of the actual skin color of their inhabitants (Mignolo, 2012, p. 44; cf. Bielińska, 2026).

Towards another explanation

Instead of the three assumptions discussed above, we propose a preliminary alternative set of analytical premises.

First, Marxist and *dependistas* discourses on peripherality are associated with struggles for emancipation from the colonial domination of Western empires and its enduring consequences across the globe. However, when they are geospatialized and geopoliticized their key feature becomes geopolitical anti-westernism targeted against essentialized “West” (Bielińska, 2026). Such essentialized anti-westernism is typical not for progressive but for conservative, right-wing, and extreme-right-wing movements all over the world, including the Polish one.

Second, following Carvalho Franco, we assume that ideas are always “in place”: they cannot be “belated” or “distorted” but contrary, they are always on time and in place because they constitute an integral part of a social totality. In other words, as Lucien Goldmann writes:

the investigator must always strive to recover total and concrete reality (...) He must seek to *integrate into the study of social facts the history of the theories about these facts*, and in addition, *try to link the study of the facts of consciousness to their historical localization and to*

their economic and social infrastructure (italics in original) (Goldmann 1969, 35-36).

Third, Devés Valdés proposes an alternative: “being-like-the-center versus being-ourselves” (2024, p. 16). However, we propose to consider a third option: *to become a center by ourselves* or *to become center again*. Center is a relational concept which means that center does not exist without periphery. Being periphery means being non-center so not-having-peripheries. It means that in particular historical conditions complaining about one's own peripherality means striving to obtain or rebuild the position of a (local) center and to possess a periphery, i.e., the realization of one's own imperial ambitions. This is the case of Poland (and numerous other Eastern European countries). On the one hand, Poland historically experienced diverse forms of imperialist domination and nationalist oppression, including both German and Russian ones. On the other hand, in pre-capitalist times it was a regional empire as the Jagiellonian Poland. After Poland's loss of independence (1795), the Polish class of landowners maintained the colonial domination over peoples of Ukraine and Belarus, absorbed later by the Polish state after regaining independence (1918) (Beauvois, 2011). Poland thus acted as a colonial center, and this strive for being a center is part of Polish nationalism which has its own imperial ambitions targeting Ukraine, Belarus, and Lithuania.

Although the Polish example is particularly striking among others because of the actual economic standing of the country, other countries in the region share similar conditions, which is reflected for example in the “Greater Serbian” nationalism (Pesić, 1996). This undermines the unified concept of *Eastern Europeanness* which points to the relation between “the West and the rest” as overriding the relations within non-Western regions. Instead, it centers the “constellations”, using Frank's term, of relations among multi centers, semi-centers, semi-peripheries, and peripheries in their dynamics.

Conclusions

Ultimately, we have shown that postcolonial, post-dependence, and post-socialist debates in Poland were shaped by a symbolic orientation that foregrounded mentality, identity, and self-description at the expense of the economic dimension. We presented the challenge of the conservative and right-wing usage of post-decolonial language and discussed the existing explanatory frameworks of this phenomenon. Those frameworks approach it mainly as a result of misuse or misappropriation of “ideas out of place”, which emerge in a certain context as an integral part of a social whole and then migrate to another context, where they are passively received, with their content getting distorted.

We dissected the implicit assumptions underlying those explanatory frameworks and subjected them to criticism. Subsequently, we followed Carvalho Franco’s proposal which shifts the focus from passive reception of outside ideas to active co-creating them in the process of ideological production (Palti, 2024), in order to draft the preliminary grounding for a new explanatory framework which approaches conservative and right-wing concepts of peripheries as ideas in place. This solution aims to break with essentialized and reified concepts of centers and peripheries, translated into “The West and the rest”, to replace them with a dynamic constellation in which centrality and peripherality act as relative concepts. The center of this relativity is a position of *to become a center by ourselves* or *to become center again*, of which Poland serves as a clear example.

Contrary to dominant explanations, we argue that in the Polish case the right-wing use of postcolonial, decolonial, and peripherality frameworks cannot be reduced to their misapplication or distortion. The conservative and right-wing concept of peripherality in Poland emerges from the totality of post-1989 relations and transformations within economic, political, ideological, and theoretical fields.

References

- Beauvois, D. (2011). *Trójkąt ukraiński: Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914* (K. Rutkowski, Trans.; Wyd. 2.). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bielińska, K. (2025). With Marx against a double imperialist agenda: Césaire's, Memmi's and Fanon's decoloniality reinterpreted. *Critique*, 53(2–3), 289–312.
- Bielińska, K. (2026). What is peripheral philosophy? *Philosophia*. <https://doi.org/10.1007/s11406-025-00934-6>
- Bill, S. (2014a). Seeking the Authentic: Polish Culture and the Nature of Postcolonial Theory. *Nonsite*, 12. <https://nonsite.org/seeking-the-authentic-polish-culture-and-the-nature-of-postcolonial-theory/>
- Bill, S. (2014b). W poszukiwaniu autentyczności: Kultura polska i natura teorii postkolonialnej. *Praktyka Teoretyczna*, 11(1), 107-127. <https://doi.org/10.14746/pt.2014.1.5>
- Bobako, M. (2015). Postkolonialne rekonfiguracje. Feminizm, religia, postsekularyzm. *Przegląd Humanistyczny*, 449(02), 127–137.
- Botanova, K., & Palko, O. (2024). From the Decolonial à la Russe to the Colonial à la Ukrainienne. *Forum for Modern Language Studies*, 60(3), 373–379.
- Braun, G. (2024, July 18). Grzegorz Braun wyjaśnia eurokolchoz! Pierwszy komentarz ze Strasburga [Video recording]. https://www.youtube.com/watch?v=_Bfkgr9W4h0
- Braun, G. (2025, March 7). Wypowiedzi na posiedzeniach Sejmu Posiedzenie nr 7 w dniu 07-03-2024. [sejm.gov.pl](https://www.sejm.gov.pl/sejm10.nsf/wypowiedz.xsp?id=034&data=07-03-2024&posiedzenie=7&symbol=ROSW_WYP&nr=519). https://www.sejm.gov.pl/sejm10.nsf/wypowiedz.xsp?id=034&data=07-03-2024&posiedzenie=7&symbol=ROSW_WYP&nr=519
- Bucholc, M. (2022). The rule of law as a postcolonial relic: The narrative of the Polish right. *Zeitschrift Für Rechtssoziologie*, 42(1), 43–66.
- Buchowski, M. (2001). *Rethinking transformation: An anthropological perspective on post-socialism*. Wydawnictwo Humaniora.
- Chancellery of the Prime Minister. Republic of Poland (2025, September 2) "Poland joins the Trillionaires' Club": A Historic

Entry into the World's Top 20 Economies. *Chancellery of the Prime Minister. Republic of Poland.*

<https://www.gov.pl/web/primeminister/poland-joins-the-trillionaires-club-a-historic-entry-into-the-worlds-top-20-economies>

- Chari, S., & Verdery, K. (2009). Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War. *Comparative Studies in Society and History*, 51(1), 6–34.
<https://doi.org/10.1017/S0010417509000024>
- Cobel-Tokarska, M. (2021). Problems and contradictions in Polish postcolonial thought in relation to Central and Eastern Europe. *Postcolonial Studies*, 24(1), 139–158.
<https://doi.org/10.1080/13688790.2020.1753319>
- Davidson, M. (2024). On the concept of the pluriverse in Walter Mignolo and the European New Right. *Contemporary Political Theory*, 1–21. Springer Nature Journals.
<https://doi.org/10.1057/s41296-024-00732-x>
- de Carvalho Franco, M. S. (1976). As idéias estão no lugar. *Cadernos de Debate*, 1, 61–64.
- Devés Valdés, E. (2024). *Voices from peripheries. Introduction to Peripheral Thinking: Asia, Africa, Latin America, Eurasia and more. A global tesis* (M. A. Bravo Alfaro, Trans.). Ariadna Ediciones.
<https://ariadnaediciones.cl/images/pdf/VoicesFromPeripheries.pdf>
- DoRzeczy (2024, November 26) Dyskusja o rozbiórce Ukrainy. Grzegorz Braun wywołał burzę.
<https://dorzeczy.pl/opinie/660793/grzegorz-braun-zabral-glos-ws-rozbiorow-ukrainy-mocna-odpowiedz-semki.html>
- Doyle, M. (2025). ‘Decolonization’ as neoliberal ideology: Anthropological theory and the political economy of the modern university. *Anthropological Theory*.
<https://doi.org/10.1177/14634996251395351>
- Drugă, D. I. (2022). War in Ukraine: Russian propaganda themes. *Strategic Impact*, 84+ 85, 80–93.

- Dudko, O. (2023). Gate-crashing “European” and “Slavic” area studies: Can Ukrainian studies transform the fields? *Canadian Slavonic Papers*, 65(2), 174–189.
- Dussel, E. (1985). *Philosophy of Liberation* (A. Martinez & C. Morkovsky, Trans.). Orbis Books.
- Dussel, E. (2018). *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity. From the Perspectives of Philosophy of Liberation*. Amrit, Uitgeverij.
- Escobar, A. (2007). Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. *Cultural Studies*, 21(2–3), 179–210.
- Fomina, J. (2016). European Integration as Self-Colonization? The Appropriation of Postcolonial Theory by Polish Eurosceptics. *Czas Kultury*, 4, 18-31.
- Frank, A. G. (1969). Dialectic, not dual society. In *Latin America: Underdevelopment or Revolution* (pp. 221–230). Monthly Review Press.
- Gagyi, A. (2016). “Coloniality of power” in East Central Europe: External penetration as internal force in post-socialist Hungarian politics. *Journal of World-Systems Research*, 22(2), 349–372. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2016.626>
- Gallup. (2025, August 7). *4 Charts Show Ukrainians’ Shifting Views of Their Leadership*. Gallup. <https://news.gallup.com/poll/693293/charts-show-ukrainians-shifting-views-leadership.aspx>
- Goldmann, L. (1969). The human sciences & philosophy (H. V. White & R. Anchor, Trans.). Jonathan Cape. <https://search.worldcat.org/title/1262600670>
- Hendl, T., Burluk, O., O’Sullivan, M., & Arystanbek, A. (2024). (En) Countering epistemic imperialism: A critique of “Westspaining” and coloniality in dominant debates on Russia’s invasion of Ukraine. *Contemporary Security Policy*, 45(2), 171–209.
- Horvat, S., & Štikš, I. (2015). Introduction: Radical Politics in the Desert of Transition. In *Welcome to the desert of post-socialism. Radical politics after Yugoslavia*. Verso.
- Huigen, S., & Kolodziejczyk, D. (Eds.). (2023). *East Central Europe Between the Colonial and the Postcolonial in the Twentieth*

- Century. Springer International Publishing.
<https://doi.org/10.1007/978-3-031-17487-2>
- Karkov, N. R., & Valiavicharska, Z. (2018). Rethinking East-European Socialism: Notes Toward an Anti-Capitalist Decolonial Methodology. *Interventions*, 20(6), 785–813.
<https://doi.org/10.1080/1369801X.2018.1515647>
- Karnowski, J. (2024, November 9). Pycha kroczy przed upadkiem. “Informacjami o odwołanych zabiegach są zaskakiwani pacjenci z całej Polski.” *Tygodnik Sieci*.
<https://wpolityce.pl/tygodniksieci/745166-pycha-kroczy-przed-upadkiem-chorzy-na-raka-sa-zaskakiwani>
- Kołodziejczyk, D., & Śandru, C. (2012). Introduction: On colonialism, communism and east-central Europe – some reflections. *Journal of Postcolonial Writing*, 48(2), 113–116. <https://doi.org/10.1080/17449855.2012.658242>
- Kołodziejski, K. (2025a, March 9). Gdy PiS oddało władzę: CPK miało przynieść 300 tys. miejsc pracy, a zarządzą instytucje, edukację, podwyższono VAT, akcyzę. *Tygodnik Sieci*.
- Kołodziejski, K. (2025b, June 1). Powyborczy portret Polaków. “Wielu Polaków zostało oślepionych przez propagandę, manipulację i zalew kłamstw.” *Tygodnik Sieci*.
<https://wpolityce.pl/tygodniksieci/730934-powyborczy-portret-polakow-oni-zawsze-kibicuja-polsce>
- Kołodziejski, K. (2025c, November 16). Zabijanie Odry. „Niemcy wchodzą do gry” . Rozwój portu Szczecin-Świnoujście—„Żegluga na tej rzece będzie niemożliwa”. *Tygodnik Sieci*.
<https://wpolityce.pl/tygodniksieci/745681-zabijanie-odry-niemcy-wchodza-do-gry>
- Kowalik, Tadeusz. (2011). *From Solidarity to sellout: The restoration of capitalism in Poland / by Tadeusz Kowalik; translated by Eliza Lewandowska*. Monthly Review Press.
- Koźuchowski, Ł. (2023). Byliśmy kolonią. *Presysje*, 62, 84–87.
- Kula, M. (1991). *Narodowe i rewolucyjne*. Aneks.
- Larsen, N. (2022). The jargon of decoloniality. *Catalyst*, 6(2), 52–77.

- Lubaś, M. (2017). Sprzężenia krytyczne: Antropologia, postsocjalizm, postkolonialność. Słowo wstępne. *Prace Etnograficzne*, 45(4), 7–10.
- Małowist, M. (2009). *Western Europe, Eastern Europe and World Development 13th-18th Centuries: Collection of Essays of Marian Małowist* (J. Batou & H. Szlajfer, Eds.). Brill.
- Marzec, G. (2013). Logika spóźnionego postkolonializmu. Przypadek Jarosława Marka Rymkiewicza. In M. Kuziak & B. Maciejewski (Eds.), *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym cz. II*. Universitas.
- Mayblin, L., Piekut, A., & Valentine, G. (2016). ‘Other’ Posts in ‘Other’ Places: Poland through a Postcolonial Lens? *Sociology*, 50(1), 60–76.
<https://doi.org/10.1177/0038038514556796>
- Mignolo, W. D. (2007). The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality. *Cultural Studies*, 21(2–3), 449–514.
- Mignolo, W. D. (2009). Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom. *Theory, Culture & Society*, 26(7–8), 159–181.
<https://doi.org/10.1177/0263276409349275>
- Mignolo, W. D. (2012). The role of BRICS countries in the becoming world order: “humanity”, colonial/imperial differences, and the racial distribution of capital and knowledge. In *Humanity and Difference in the Global Age* (pp. 41–89). UNESCO and Universidad Candido Mendez, Brazil.
- Mignolo, W. D. (2018a). On Pluriversality and Multipolar World Order. In B. Reiter (Ed.), *Constructing the pluriverse: The geopolitics of knowledge* (pp. 90–116). Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2021). *The politics of decolonial investigations*. Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2023a). The explosion of globalism and the advent of the third nomos of the earth. In M. B. Steger, R. Benedikter, H. Pechlaner, & I. Kofer (Eds.), *Globalization: Past, Present, Future* (pp. 193–207). University of California Press.
- Mignolo, W. D. (2023b, January 29). It is a change of era, no longer an era of changes. *Postcolonial Politics*.

- <https://postcolonialpolitics.org/it-is-a-change-of-era-no-longer-the-era-of-changes/>
- Mignolo, W. D., & Gastheni, S. J. N. (2025). Decoloniality/Decolonization in the Twenty-First Century: What, Why, Where, Whom, What For? *The Thinker*, 104(3), 9–14.
- Mignolo, W. D., & Walsh, C. E. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press Books.
- Mignolo, Walter. D. (2018b). On pluriversality and multipolar world order: Decoloniality after decolonization; dewesternization after the cold war. In B. Reiter (Ed.), *Constructing the pluriverse: The geopolitics of knowledge* (pp. 90–116). Duke University Press.
- Mizielnińska, J. (2012). Idee pogubione w czasie – polityka LGBT vs teoria queer w Polsce i na Zachodzie. *Przegląd Kulturoznawczy*, 3(13), 287–301.
- Moore, D. C. (2001). Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique. *PMLA*, 116(1), 111–128.
- Obajtek, D. (2025a, June 8). Nawrocki w pałacu. Ktoś, kto wie, że Fit for 55 to nie program odchudzania przemysłu, tylko jego likwidacja. *Tygodnik Sieci*.
<https://wpolityce.pl/tygodniksieci/731766-nawrocki-w-palacu-fit-for-55-to-likwidacja-przemyslu>
- Obajtek, D. (2025b, September 7). Brukselskie marzenia o zielonym raju. Europa ma się stać ekoutopią—Fabryki puste, a wiatraki wirują. Oto plan. *Tygodnik Sieci*.
<https://wpolityce.pl/tygodniksieci/739716-brukselskie-marzenia-o-zielonym-raju>
- Obajtek, D. (2025c, October 26). Energetyczny cios w brukselskiego molocha: Jak PiS rozświetliło Katowice. „PiS postawiło na węgiel, atom i OZE.” *Tygodnik Sieci*.
<https://wpolityce.pl/tygodniksieci/743987-energetyczny-cios-jak-pis-rozswietlilo-katowice>
- Ost, D. (1990). *Solidarity and the politics of anti-politics: Opposition and reform in Poland since 1968* / David Ost. Temple University Press.
- Palti, E. J. (2024). *Misplaced Ideas?: Political-Intellectual History in Latin America*. Oxford University Press.

- Petkovska, S. S. (2024). Introduction. In S. S. Petkovska (Ed.), *Decolonial Politics in European Peripheries. Redefining Progressiveness, Coloniality and Transition Efforts* (pp. 1–11). Routledge.
- Pešić, V. (1996). *Serbian nationalism and the origins of the Yugoslav crisis*. US Institute of Peace.
- Pilawa, K. (2023, July 25). Co łączy Andrzeja Dudę, Szymona Marciniaka i Polaków w „New York Times”? Postkolonialna mentalność. *Klub Jagielloński*.
<https://klubjagiellonski.pl/2023/07/25/co-laczy-andrzeja-dude-szymona-marciniaka-i-polakow-w-new-york-times-postkolonialna-mentalnosc/>
- Polakowska, A., & Skórczewski, D. (Eds.). (2020). Postcolonialism in Poland. In *Polish Literature and National Identity: A Postcolonial Landscape* (pp. 22–37). Boydell & Brewer. <https://doi.org/10.1017/9781787446687.003>
- Post-dependence Studies Center*. (n.d.):
http://www.cbdp.polon.uw.edu.pl/index_eng.html
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215–232.
<https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Rakowski, T. (2009). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy: Etnografia człowieka zdegradowanego*. Wydawnictwo Słowo/obraz/terytoria.
- Rymkiewicz, J. M. (2013, January 26). „Jakieś obce smoki” Rozmowa z prof. Jarosławem Markiem Rymkiewiczem (J. Lichocka, Interviewer). <https://niezalezna.pl/polska/37753-jakies-obce-smoki-rozmowa-z-prof-jaroslawem-markiem-rymkiewiczem/37753>
- Schwarz, R. (Ed.). (1992). *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. Verso.
- Siewierski, T. (2016). *Marian Małowist i krąg jego uczniów: Z dziejów historiografii gospodarczej w Polsce*. Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Słaćka, O. (2024). Conservative Use of Postcolonial Rhetoric. The Polish and Czech Cases. In S. S. Petkovska (Ed.), *Decolonial Politics in European Peripheries. Redefining Progressiveness, Coloniality and Transition Efforts* (pp. 207–220). Routledge.

- Snochowska-Gonzalez, C. (2012). Post-colonial Poland—On an Unavoidable Misuse. *East European Politics and Societies*, 26(4), 708–723.
<https://doi.org/10.1177/0888325412448473>
- Sosnowska, A. (1997). Tu, Tam—Pomieszanie. *Studia Socjologiczne*, 4(147).
- Sosnowska, A. (2019). *Explaining Economic Backwardness: Post-1945. Polish Historians on Eastern Europe*.
- Soszyński, P. (2025, October 24). To o nich walczy Kaczyński. Dłatego w Katowicach znowu straszyl Niemcami. *Tokfm.Pl*. <https://www.tokfm.pl/polityka/to-o-nich-walczy-kaczynski-dlatego-w-katowicach-znowu-straszyl-niemcami>
- Sowa, J. (2011). *Fantomowe ciało króla: Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Stasiuk, Y. (2022). Decolonizing Eastern European and Eurasian Studies. *Yale News*, 8.
<https://yaledailynews.com/blog/2022/12/08/stasiuk-decolonizing-eastern-european-and-urasian-studies/>
- Stavenhagen, R. (2012). Seven Fallacies About Latin America (1965). In *Pioneer on Indigenous Rights* (pp. 21–35). Springer.
- Szcześniak, M. (2020). Fake it Till You Make it: The Trouble with the Global East Category. *Praktyka Teoretyczna*, 4(38), 171–179.
- Szlajfer, H. (1990). Editor's Introduction. In H. Szlajfer (Ed.), *Economic Nationalism in East-Central Europe and South America: 1918-1939* (pp. 1–13). Librairie Droz.
- Tekieli, R. (2025, March 16). Naszego Quislinga trzymajmy w piwnicy. Co robią Niemcy? Handlują Polską. “Polsza nie zagranica”—Mawiają Rosjanie. *Tygodnik Sieci*.
<https://wpolityce.pl/tygodniksieci/723848-naszego-quislinga-trzymajmy-w-piwnicy-polsza-nie-zagranica>
- Thompson, E. (2007, November 5). Sarmatyzm i postkolonializm. *Dziennik.Pl*.
<https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/193060,sarmatyzm-i-postkolonializm.html>

- Tlostanova, M. (2019). The postcolonial condition, the decolonial option, and the post-socialist intervention. In Monika Albrecht (Ed.), *Postcolonialism cross-examined: Multidirectional perspectives on imperial and colonial pasts and the neocolonial present* (pp. 165–178). Routledge.
- Wallerstein, I. (2004). *World-Systems Analysis. An Introduction*. Duke University Press.
- Witkowski, P. (2025). *Pro-Russian Organizations in Poland after 1986: Agents of Chaos*. Routledge.
- Witkowski, P., & Majmurek, J. (2025, July 3). “Obywatelskie patrole” na granicy. Ekspert nie ma złudzeń: Oni wymkną się spod kontroli. *Newsweek*.
<https://www.newsweek.pl/polska/polityka/co-sie-dziedzie-na-granicy-z-niemcami-ekspert-zaniepokojony-wymkna-sie-spod-kontroli/2m2lx4>
- Wons, K. (2023, November 18). Jesteśmy mentalną kolonią, kolonizatorami zaś Niemcy. *Klub Jagielloński*.
<https://klubjagiellonski.pl/2023/11/18/jestesmy-mentalna-kolonia-kolonizatorami-zas-niemcy/>
- wPolityce.pl (2025a, March 2). To trzeba zobaczyć! Przemówienie Karola Nawrockiego: “Wybory 18 maja będą referendum za odrzuceniem rządu Donalda Tuska.” *wPolityce.Pl*.
<https://wpolityce.pl/polityka/722717-przemowienie-nawrockiego-18-maja-to-referendum>
- wPolityce.pl (2025b, March 14). Nawrocki w Gubinie: Polska była twierdzą bezpieczeństwa do 2023 r. Jeśli zostanie prezydentem, stworzę urząd do walki z nielegalną imigracją. *wPolityce.Pl*.
<https://wpolityce.pl/polityka/723872-nawrocki-stworze-urząd-do-walki-z-nielegalna-imigracja>
- wPolityce.pl (2025c, April 27). Nawrocki: Jeśli uda się domknąć system Tuska i zainstalować Trzaskowskiego w pałacu, to będzie oznaczało koniec polski jaką znamy. *wPolityce.Pl*. <https://wpolityce.pl/polityka/727859-nawrocki-wygrana-trzaskowskiego-to-koniec-polski-jaka-znamy>
- wPolityce.pl (2025d, September 1). Prezydent Nawrocki w Wieluniu: Często zapominamy, że za każdą osobą, za każdą śmiercią, za każdym cierpieniem idzie konkretna

- twarz. *wPolityce.Pl*. <https://wpolityce.pl/historia/739312-prezydent-nawrocki-w-wieluniu-hekatomba-ii-wojny-swiatowej>
- wPolityce.pl (2025e, September 24). Prezydent podczas 80. Sesji ONZ: Dotychczasowy ład międzynarodowy kruszeje na naszych oczach. Stoimy w punkcie zwrotnym historii. *wPolityce.Pl*. <https://wpolityce.pl/polityka/741369-prezydent-polska-jest-gotowa-do-obrony-swojego-terytorium>
- Zarycki, T. (2014). *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*. Routledge.

PARTE V. PENSAMENTO PERIFÉRICO NAS
CIÊNCIAS SOCIAIS

Criatividade intelectual e efeitos periféricos: Exemplos da sociologia latino-americana

João Marcelo E. Maia⁹²

Introdução

Como se dá a criatividade intelectual em contextos periféricos⁹³? Esta pergunta orienta a discussão proposta por este texto, que por meio de estudos de caso extraídos da história da sociologia latino-americana, apresenta um modelo teórico calcado no conceito de “efeitos periféricos”. Construído com o objetivo de aprofundar *insights* oriundos de duas perspectivas distintas - a tese do “pensamento periférico” de Eduardo Devés-Valdés (2017) e a literatura sobre geopolítica do conhecimento sociológico (Keim, 2010; Beigel, 2013; Medina, 2013; Heilbron, 2014) -, o modelo integra três dimensões que, na verdade, traduzem distintas escalas de análise: a) a delimitação da condição periférica como um dado macroestrutural que produz relações assimétricas entre espaços científicos; b) a identificação e análise das “subjektividades coletivas” (Domingues, 1999; 2004) que efetivam a transformação desse dado macroestrutural em processos de reprodução e transformação da vida intelectual em contextos periféricos localizados; c) a explicação das práticas de conhecimento efetivadas por agentes situados nesses contextos periféricos.

As três dimensões do modelo expressam uma articulação macro-meso-micro que, embora relativamente fora de moda,

⁹² Professor titular do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV). Rio de Janeiro, RJ. Brasil.

⁹³ Em artigo recente, defini “criatividade” na sociologia de modo restrito, entendendo que o conceito descreve processos de inovação científica não necessariamente planejados ou singulares, e que se diferenciam da repetição de práticas de conhecimento consagradas e/ou hegemônicas (Maia, 2025a). É claro que a criatividade não é atributo exclusivo de agentes intelectuais periféricos, mas neste texto me concentro especificamente nessa dimensão.

parece-me ainda pertinente para tentar entender um problema ainda não bem resolvido: como um conceito que surgiu e se disseminou no âmbito de teorias que miravam problemas macroestruturais, como a divisão internacional do trabalho e a formação do capitalismo colonial, pode explicar as formas de fazer científico? Nesse sentido, o modelo está orientado para a explicação de processos de circulação de ideias entre centros e periferias, e não propriamente para os diálogos construídos entre espaços periféricos (ou Sul-Sul, como diríamos hoje).

O capítulo está estruturado em quatro seções. Na primeira, traço uma breve história intelectual do conceito de periferia, destacando o emprego desse conceito nas ciências sociais latino-americanas no pós-Segunda Guerra Mundial, em especial nas décadas de 1960 e 1970. Ao final, apresento algumas críticas que apontam as limitações analíticas da disjuntiva centro-periferia. Na segunda seção, dedico-me a analisar a “segunda vida da periferia”, estabelecendo um diálogo entre a hipótese do “pensamento periférico”, tal como trabalhada por Eduardo Devés-Valdés, e as discussões produzidas pela literatura da geopolítica da produção de conhecimento, em especial os trabalhos de Wiebke Keim, Johan Heilbron, Fernanda Beigel e Leandro Medina. Argumento que essa “gramática periférica” permite articular a dimensão inventiva trabalhada na hipótese de Devés-Valdés com análises que enfatizam a reprodução sistêmica de assimetrias estruturais entre centros e periferia. Sustento que precisamos de um modelo teórico que sistematize as principais contribuições existentes e explique e compare os processos que produzem a criatividade intelectual em contextos periféricos. Na seção seguinte, trabalho o conceito de “efeitos periféricos” como elemento fundamental desse modelo, destacando as suas três dimensões analíticas. Finalmente, a quarta seção recorre à bibliografia contemporânea no campo da história da sociologia latino-americana e a exemplos de minhas próprias pesquisas para demonstrar a aplicação do modelo em casos concretos. Na conclusão, sintetizo os principais achados da investigação e identifico as limitações do modelo.

Importante ressaltar que este capítulo é parte integrante de uma reflexão que vem sendo construída em diferentes artigos científicos nos últimos anos. O primeiro esboço do conceito de “efeitos periféricos” encontra-se em um estudo sobre o itinerário

do sociólogo brasileiro Luiz de Aguiar Costa Pinto (Maia, 2019). Desdobramentos analíticos do conceito podem ser identificados em um estudo realizado sobre a circulação da sociologia latino-americana no contexto da Guerra Fria Cultural (Maia, 2025b) e em uma pesquisa sobre o caso do brasileiro Alberto Guerreiro Ramos (Maia, 2025c). Finalmente, uma primeira versão do modelo aqui apresentado pode ser lida em artigo recente, no qual apresento uma discussão mais detalhada sobre a bibliografia da história da sociologia, embora sem as contribuições de Devés-Valdés e baseado em um diálogo com a teoria de Silviano Santiago (Maia, 2025a). Este texto, portanto, deve ser lido como uma continuação dessa última publicação, reiterando suas premissas e parte de sua fundamentação teórica (em especial o debate com a geopolítica do conhecimento), mas com novas ferramentas intelectuais.

As primeiras formulações da “gramática periférica”

Há uma longa tradição latino-americana que se dedicou a usar o conceito de “periferia” para pensar a modernidade e suas repercussões no continente. Não há espaço aqui para reconstruir o complexo itinerário desse conceito, tarefa que busquei realizar em publicação recente, restringindo-me ao campo das modernas ciências sociais (Maia, 2024). Limito-me a apresentar algumas ideias gerais que considero pertinentes para entendermos a gênese do conceito e seus usos.

As teorias econômicas da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) foram um dos principais meios pelos quais o conceito ganhou estatura intelectual, designando o processo histórico e desigual de formação global do capitalismo, a centralidade do colonialismo e seus efeitos na reiteração de padrões desiguais de trocas internacionais. A partir dessa origem, o conceito circulou na sociologia e na ciência política para designar modos de desenvolvimento e padrões de modernização, operando fundamentalmente na dimensão macroestrutural. Ao longo da década de 1960, parte significativa dos sociólogos latino-americanos empregava o conceito em seus esforços de interpretação das particularidades da ordem moderna entre nós.

A teoria da dependência (TD) talvez tenha sido a expressão mais conhecida do uso desse conceito para a explicação

dos processos macrosociológicos de desenvolvimento desigual (Beigel, 2014; Maia e Faria, 2024). Em suas diferentes vertentes, a teoria da dependência caracterizou-se como um esforço teórico que tomava a formação histórica do capitalismo global como eixo de análise, devendo os intérpretes articularem a esse nexo estrutural outras variáveis, como a estrutura de classes e o sistema político dos Estados-Nações. O chamado “dependentismo” comportou diferentes escolas e teve repercussões em agendas de pesquisa variadas na região, disseminando-se para estudos sobre a vida intelectual e os processos culturais mais amplos⁹⁴.

Essa “gramática periférica” também inspirou o campo de estudos sobre ciência e tecnologia na região. Em texto recente, Hebe Vessuri (2025) reconstrói a gênese desse campo, identificando alguns precursores e obras clássicas, como, por exemplo, o trabalho do argentino Oscar Varsavsky, “Ciencia, política y cientificismo”, publicado no final da década de 1960 (Varsavsky, 1969). Nesse texto fundador, Varsavsky analisa criticamente o colonialismo científico, que condicionaria o fazer científico na América Latina a reiterar os padrões organizacionais da ciência do Norte e a ignorar a dimensão social e local do conhecimento. Nos anos seguintes, outros textos de teor similar surgiram (Sabato, [1975] 2011), configurando um campo emergente de estudos que iria desaguar em trabalhos como “La Ciencia Periférica. Ciencia y sociedad en Venezuela” (Diaz, Texera e Vessuri, 1983). Como mostra Vessuri, a questão da inovação científica nas periferias era um dos principais problemas a se analisar, o que teria motivado a ressurgência dessa área de estudos nas décadas recentes.

Embora produtivo para a análise sociológica, é inegável que o conceito guardava limitações significativas, em especial quando mobilizado como ferramenta para explicar a dinâmica da criação intelectual ou da prática das ciências. Um primeiro ponto que se pode destacar é o risco da substancialização, como se

⁹⁴ No caso brasileiro, um exemplo paradigmático do emprego da gramática dependentista para a análise da vida intelectual é o conhecido texto de Roberto Schwarz sobre as ideias fora do lugar (1973), que motivou réplica de Maria Sylvania de Carvalho Franco e continua a desafiar e provocar historiadores das ideias latino-americanas (Palti, 2006).

periferia designasse um conjunto de regiões tidas como relativamente homogêneas. Nesses termos, critica-se o modo como o conceito terminaria reiterando dualidades entre “modelos” e “cópias” intelectuais, estas últimas tratadas como derivações de segunda ordem de espaços sociais reificados. Essa é uma das críticas que Elias Palti faz ao modo como Roberto Schwartz apresenta sua tese sobre as “ideias fora do lugar” (Palti, 2006), e que representa uma posição comum entre os historiadores das ideias que veem nos esquemas centro-periferias um reducionismo que descuida das mediações propriamente linguísticas das formas culturais.

Outra crítica surge do campo dos estudos da ciência, e diz respeito ao modo como o conceito tenderia a reiterar a unilateralidade das trocas econômicas, materiais e intelectuais, projetando uma história difusionista pela qual a ciência, o capital e a política seriam invariavelmente criações das metrópoles exportadas para as colônias ou periferias. Um exemplo paradigmático desse tipo de crítica, que não se restringe ao conceito de periferia, pois também é apontado para as teorias pós-coloniais, pode ser encontrado no conhecido artigo de Kapil Raj sobre circulação de ideias científicas (Raj, 2013).

Finalmente, pode-se dizer que as críticas ao modelo centro-periferia expressariam uma sensibilidade intelectual afinada com a ordem pós-Guerra Fria, marcada pela aceleração dos processos de internacionalização econômica e cultural e pelo esgotamento das estratégias desenvolvimentistas que gozavam até então de ampla legitimidade nas periferias. Não à toa, ao longo das décadas de 1980 e 1990, conceitos como “globalização” passaram a circular com mais intensidade em diferentes campos de conhecimento. Na sociologia, por exemplo, assistimos a um debate amplo sobre os contornos de uma possível “sociologia global” (Archer, 1991), e a gramática da contestação passou a empregar categorias como “Sul Global” ao invés de “Terceiro Mundo” ou “periferias” (Ballestrin, 2020).

Mas essas críticas não impediram que o conceito ressurgisse com força nas duas últimas décadas, numa espécie de “segunda vida da periferia” que diz muito sobre o fim do otimismo com a globalização liberal, em especial diante do impacto

produzido pela crise financeira global de 2008. Na próxima seção, dedico-me a esmiuçar esse novo momento intelectual.

A segunda vida da “gramática periférica”

Se nas décadas de 1960 e 1970 a gramática periférica desenvolvia-se na interseção entre a economia política e a sociologia do desenvolvimento, desta vez ela é impulsionada a partir de outras configurações intelectuais, estas mais próximas da filosofia e dos estudos da sociologia da ciência e do conhecimento.

Em seu livro, Eduardo Devés-Valdés propõe uma vasta elaboração filosófica para sistematizar o que nomeia como “pensamento periférico” (2017). Em sua reconstrução histórica, o autor mobiliza o conceito de “disjuntiva periférica” para explicar o dilema existencial básico que teria emergido entre diferentes círculos intelectuais nos séculos XVIII e XIX, e que pode ser sintetizado na seguinte pergunta - “ser como o centro, ou ser como nós mesmos?”. Devés-Valdés mostra que essa sensibilidade poderia comportar diferentes motivos, que iam desde a busca pela imitação desse centro, até sua recusa em prol de uma expressão cultural ou existencial particular, nomeada como “identitarista”. O autor também rastreia as diferentes expressões empíricas desse pensamento periférico, que iriam das redes da ilustração ibero-americana de meados do século XVIII até os circuitos da CEPAL e do dependentismo no pós-Segunda Guerra, passando pelas gerações de intelectuais eslavistas e islamistas do século XIX.

O livro de Devés-Valdés é fundamental para a teorização periférica por vários motivos, mas para os argumentos apresentados neste capítulo, eu destacaria três. Em primeiro lugar, a conceituação produzida pelo autor identifica o pensamento periférico menos como um conjunto de ideias fixas e similares do que como um espaço diverso de elaborações filosóficas que partem de dilemas compartilhados. Além disso, Devés-Valdés analisa essas formas de imaginação intelectual tendo por base não o dualismo entre modelo e cópia, mas sim a sua dimensão criativa, escapando assim à obsessão pelas supostas influências que se manifestariam de forma quase fantasmagórica nos contextos periféricos. Finalmente, outra contribuição desse trabalho é a busca por estratégias analíticas que expliquem tanto a circulação de reflexões

periféricas por meio de redes internacionais, como o surgimento de ideias e sentimentos similares em contextos distantes. Em artigo sobre o Foro do Terceiro Mundo e os cientistas sociais chilenos, Devés-Valdés identificou algumas categorias centrais para explicar esses processos, como “redes” e “canais”, delimitando também o papel de indivíduos e organizações na disseminação de repertórios periféricos (Devés-Valdés, 2006).

A obra de Devés-Valdés tem se mostrado extremamente frutífera para outros estudiosos também interessados nas formas de pensamento periférico, como se pode ver no estudo recente de Fabrício Pereira da Silva sobre o conceito de comunidade e seus usos em distintos contextos latino-americanos e africanos (Pereira da Silva, 2024).

Graças aos seus muitos méritos e à diversidade de casos identificados, comparados e explicados, a obra de Devés-Valdés é um ponto de partida inescapável para sociólogos interessados em explicar como a disjuntiva centro-periferia pode ajudar a explicar os processos de construção da disciplina na América Latina. Duas questões me parecem centrais para a construção dessa agenda: como explicar a diversidade de formas e estilos de pensamento que surgem a partir da disjuntiva periférica? Por quais mecanismos a condição periférica se traduz em práticas intelectuais concretas, que implicam ações como escrever, ler, publicar, ensinar e palestrar?

Tais questões têm me interessado nos últimos anos, e para respondê-las é necessário investigar as contribuições mais recentes no campo da sociologia da geopolítica do conhecimento. Esse campo é baseado na retomada de abordagens macroestruturais dos anos de 1970, em especial a teoria da dependência e a teoria do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, e na sua combinação com perspectivas teóricas contemporâneas, como a sociologia dos campos de Pierre Bourdieu e abordagens próximas do que se convencionou chamar de Action-Network-Theory (ANT), identificadas com as obras de Bruno Latour, John Law e Michel Callon, dentre outros.

A produção de Wiebke Keim exemplifica bem a retomada da TD e da “gramática periférica” no campo da sociologia do conhecimento. Em seu artigo programático, Wiebke Keim apresenta um modelo centro-periferia para analisar as hierarquias e os padrões que condicionam a produção científica das ciências

sociais em escala global (Keim, 2010). Com o intuito de evitar os reducionismos associados ao conceito de periferia, Keim destaca três dimensões distintas em que a dependência científica pode se manifestar: a) a infraestrutura, que expressaria a dependência produzida pela distribuição desigual de recursos econômicos e materiais para prática científica; b) as condições de existência e reprodução das ciências sociais, que poderia gerar mais autonomia ou mais heteronomia na construção de agendas de investigação e programas científicos; c) as condições de prestígio e reconhecimento, que dizem respeito aos mecanismos que podem produzir centralidade ou marginalidade dos agentes intelectuais periféricos. Mais recentemente, Keim tem combinado suas análises sobre dependência periférica com estudos sobre o conceito de circulação, o que tem lhe permitido atentar para os diferentes mecanismos pelos quais práticas e ideias científicas se deslocam e são recriadas em contextos periféricos (Keim, 2016). Nesses estudos, é patente o esforço feito para se afastar do difusionismo que é comumente associado ao modelo centro-periferia.

Já a articulação entre TD e sociologia bourdieusiana é exemplificada pelos trabalhos de Fernanda Beigel, em especial a coletânea que organizou sobre a construção da autonomia acadêmica na América Latina (Beigel, 2013a). Nessa obra, os diferentes textos partem do reconhecimento da condição estrutural de dependência científica da região, mas destacam os processos institucionais e intelectuais que permitiram a criação de centros periféricos nas décadas de 1960 e 1970. Na introdução à obra, Beigel argumenta que a dinâmica centro-periferia não pode ser entendida como um jogo unilateral de soma zero, pois haveria mediadores e transferências que permitem processos de criação intelectual nas periferias (Beigel, 2013b). Do mesmo modo, é preciso entender historicamente as formas próprias de reconhecimento e prestígio que organizam esses centros periféricos, que não são simples derivações imitativas dos campos acadêmicos centrais.

A obra de Johan Heilbron, por sua vez, é bastante diversificada, não se identificado estritamente com as abordagens acima. É possível dizer, contudo, que seus textos relacionados à temática da geopolítica do conhecimento articulam a teoria do sistema-mundo de Wallerstein a abordagens relacionais e históricas

inspiradas em Bourdieu. Em seu artigo-manifesto, Heilbron (2014) argumenta que a produção de uma sociologia global no contexto do mundo pós-Segunda Guerra foi baseado em uma distribuição desigual de recursos materiais, simbólicos e institucionais entre centro-semiperiferias-periferias. Em produções posteriores, essa abordagem tripartida orientou estudos empíricos que analisaram como a combinação entre globalização e desigualdades estruturais moldou padrões de citação, práticas de tradução entre diferentes campos científicos e lógicas de ação das instituições (Heilbron, Boncourt e Sorá, 2018).

Finalmente, a combinação entre a “gramática periférica” e a ANT pode ser vislumbrada na tese de Leandro Medina (2013), que tomou como estudo de caso a ciência política argentina e seus nexos internacionais. O trabalho de Medina tem o mérito de seguir de modo etnográfico os circuitos formados por redes transnacionais, por meio do qual práticas e objetos científicos forjados nos centros são apropriados para distintos propósitos nas periferias. Ao construir o conceito de “objetos subordinantes”, Medina evidencia que esses processos de recriação periférica não lograriam desestabilizar a hierarquia centro-periferia⁹⁵.

Como se vê, há um frutífero campo de diálogo a ser construído entre a tese do pensamento periférico e a geopolítica do conhecimento. A obra de Devés-Valdés oferece um enquadramento analítico amplo para se pensar os principais motivos filosóficos que inspiraram a sensibilidade intelectual em contextos não-hegemônicos. Ao identificar as redes que se forjaram entre intelectuais no Terceiro Mundo, Devés-Valdés também apresenta um programa mais amplo de investigações sobre o que chamamos hoje de “circulação Sul-Sul” (Devés-Valdés,

⁹⁵ Deve-se mencionar também o trabalho de Pablo Kreimer, que, embora não orientado para o estudo do conhecimento sociológico, oferece amplas perspectivas analíticas para o debate (Kreimer 2019). Kreimer argumenta que é necessário falar em “centros” e “periferias” no plural, entendendo a dimensão relacional de sua produção histórica e suas distintas configurações. Seus estudos de caso buscam atentar para um nível intermediário de análise, situado em algum lugar entre o espaço micro do laboratório e o macro dos estudos de bibliometria, e permitem questionar a naturalização de categorias como “disciplinas”, “campos” e “regimes intelectuais”.

2016). Por outro lado, a literatura da geopolítica do conhecimento apresenta um instrumental sociológico para a análise das dinâmicas centro-periferia e seus efeitos nesse processo de circulação, que esteve longe de ser horizontal. Os trabalhos de Keim, Beigel, Heilbron, Kreimer e Medina permitem também atentar para a construção de campos científicos, as dinâmicas de institucionalização e as variáveis que podem explicar o gradiente de autonomia-heteronomia que marcaria os processos científicos nas periferias.

Há, porém, muito a se aprofundar por meio desse diálogo. Em especial, é fundamental avançar na explicação das práticas científicas concretas (algo feito especialmente por Medina), que se traduzem em ações desempenhadas por agentes em circunstâncias localmente enraizadas. Para isso, é necessário construir uma articulação analítica entre a condição macroestrutural e essas práticas cujo sentido pode variar enormemente. Quais são, por exemplos, os principais arranjos coletivos que efetivam essa articulação? Como é possível identificar práticas de criação intelectual em contextos periféricos, e como elas logram se transformar em rotinas ou processos mais amplos?

Na próxima seção, apresento os fundamentos do modelo dos efeitos periféricos, que procura oferecer respostas a essas e outras indagações.

Modelando os efeitos periféricos

A ideia por trás do conceito de “efeitos periféricos” é combinar o poder explicativo que a “gramática periférica” aporta para o entendimento de fenômenos macroestruturais com a capacidade interpretativa necessária para compreender a diversidade de performances intelectuais produzidas em situações periféricas⁹⁶. Trata-se, portanto, de levar a sério a ideia de que uma

⁹⁶ No campo da história da sociologia, George Steinmetz tem chamado a atenção para a necessidade de se integrar procedimentos de interpretação textual próprios de outras áreas de estudo à teoria dos campos de corte bourdieusiano, com objetivo de evidenciar estratégias discursivas específicas das obras sociológicas (Steinmetz, 2023).

determinada condição transnacional marcada por forte assimetrias pode produzir efeitos locais diversos.

O modelo integra três dimensões: a) o reconhecimento da condição periférica, fato histórico-estrutural que deve não apenas ser identificado, mas também explicado; b) a identificação e análise dos mecanismos coletivos por meio dos quais essa condição se efetiva no espaço e tempo da vida intelectual, transformando-se em um padrão mais amplo; c) a análise e explicação das práticas científicas concretas que se quer estudar, e que são desempenhadas por agentes situados. Em todas essas etapas, o modelo recorre ao diálogo teórico proposto na seção anterior, combinando *insights* da tese do pensamento periférico com achados da geopolítica do conhecimento.

Com relação à primeira dimensão, é preciso destacar que a condição periférica é relacional e histórica. Ou seja, por mais que tenhamos por hábito associá-la a regiões ou continentes específicos, é preciso ter em mente que a “periferialidade” não é um dado absoluto. Por exemplo, pode-se dizer que determinadas instituições acadêmicas no interior dos Estados Unidos são periféricas em relação às universidades da Ivy League, ou que as ciências sociais do Paraguai são periféricas em relação às ciências sociais brasileiras. Porém, também é forçoso reconhecer que existem dinâmicas globais de poder que produziram espaços nacionais e transregionais centrais e periféricos, e que essa geopolítica teve efeitos duradouros na segunda metade do século XX. Há dados e indicadores bibliométricos que mostram como o espaço euroamericano⁹⁷ se diferencia da América Latina em termos tanto do volume como do prestígio de sua produção científica, o que justifica, portanto, classificarmos essa condição periférica macroestrutural como uma dimensão histórica relevante da formação da vida intelectual desse continente (Mosbah-Natanson e Gingras, 2014).

Porém, como mostrou a seção anterior, é preciso não apenas identificar a condição, mas explicar sua gênese específica e seus desdobramentos espaço-temporais. Não basta recorrer a argumentos da economia política, pois é fundamental traçar o

⁹⁷ Uso o termo “euroamericano” para identificar o espaço formado pelos países hegemônicos no eixo do Atlântico Norte.

itinerário dessa condição nos termos do problema de análise que está se trabalhando – estamos falando dos efeitos periféricos na formação de uma disciplina? Ou de como a condição periférica se traduz em uma escola de pensamento? Ou, de modo mais específico ainda, queremos entender como essa condição é trabalhada de forma reflexiva na teorização de um agente intelectual? Cada uma dessas perguntas demandaria uma investigação específica, pois não necessariamente a condição periférica macroestrutural produziria os mesmos efeitos em cada uma dessas escalas de análise.

Uma segunda dimensão do modelo implica pensar nos arranjos coletivos por meio dos quais essa condição periférica é efetivada no espaço e tempo da vida intelectual. Uma boa pista inicial encontra-se em um texto recente de Christian Dayé, que sistematiza as diferentes formulações dadas pela sociologia do conhecimento para o problema dos “coletivos científicos”, isto é, para o conjunto de formas coletivas que são mobilizadas pelos estudiosos para explicar o nexo entre vida social e modos de fazer ciência (Dayé, 2025). Dayé destaca conceitos como “tribos epistêmicas”, “culturas epistêmicas”, “coletivos de pensamento”, “comunidade científica”, “invisible colleges”, mas poderíamos agregar outros, como “gerações”. Todos esses conceitos são úteis para descrever os mecanismos pelos quais a condição periférica exerce efeitos que se propagam no espaço e no tempo, produzindo maior ou menor estabilidade e congruência.

Contudo, é preciso refletir sobre o estatuto sociológico de tais conceitos, pois eles variam enormemente em termos de seus graus de centramento, identidade e extensão. Por exemplo, por vezes utilizamos um conceito como “escolas de pensamento” como se ele traduzisse um grupo coeso concreto, e não um arranjo coletivo relativamente disperso que não necessariamente é coordenado de forma intencional por sujeitos específicos. Do mesmo modo, uma “comunidade científica” pode partilhar regras e padrões de interação, mas não se estrutura como um sujeito capaz de ação coletiva concertada e direcionada.

Considero que a obra de José Maurício Domingues fornece uma ferramenta epistemológica fundamental para lidar com essas ambiguidades conceituais. Trata-se do conceito de “subjektividades coletivas”, desenvolvido pelo autor desde meados

da década de 1990 como uma forma de explicar mecanismos de produção da vida social que não reiterem as falácias intencionalistas ou subjetivistas de teorias clássicas (Domingues, 1995; 2004). Domingues argumenta que conceitos como “classes”, “movimentos” e “grupos” pareciam descrever arranjos coletivos que tinham as mesmas propriedades existenciais, a despeito de diferirem em termos de seus graus de centramento e identidade.

O conceito de subjetividades coletivas reconhece que esses arranjos coletivos não são meros agregados formados por indivíduos, tendo uma existência específica que demanda análise. Mas tais arranjos não podem ser simplesmente tomados como se fossem “pessoas coletivas” dotadas de racionalidade e senso de auto-identidade, devendo os sociólogos interpretar suas configurações, padrões de comunicação e extensão no tempo e no espaço. Se aplicarmos essa hipótese geral para o problema dos coletivos científicos descritos por Dayé, veremos que conceitos como “comunidade científica” e “escolas de pensamento”, por exemplo, podem ser entendidos como tipos de subjetividade coletiva que exercem papel constitutivo na reprodução da vida científica contemporânea, produzindo efeitos não necessariamente planejados ou intencionais. Ao mesmo tempo, tais coletivos não partilham as mesmas propriedades formais, o que demanda que os sociólogos tomem essas propriedades como questões de análise e explicação, e não como dados.

A hipótese das subjetividades coletivas permite estabelecer uma importante mediação para o entendimento de como a condição periférica pode exercer diferentes efeitos no tempo e no espaço. Por exemplo, é possível tratar as redes formadas entre financiadores internacionais (Ford, Rockefeller, Carnegie etc.) e comunidades regionais de sociólogos latino-americanos como tipos de subjetividades coletivas relativamente descentradas, por meio das quais o poder financeiro e político é mediado no tempo de forma não necessariamente contínua, por vezes gerando efeitos não-previstos pelos doadores. Isso permitiria explicar como se formam determinadas agendas científicas em condições periféricas, e quais as variáveis que permitem sua reprodução e eventual extensão no espaço.

É necessário, porém, incorporar outra dimensão analítica ao modelo, esta referida ao conceito de práticas de conhecimento.

Afinal, em muitos casos, a análise sobre o pensamento periférico pode se restringir ao conteúdo das ideias, o que oculta a multiplicidade de ações que envolvem a produção de conhecimento. O conceito de “práticas de conhecimento” refere-se ao conjunto de ações padronizadas e repetidas no tempo que foram aprendidas pelos agentes como forma de resolver problemas científicos previamente colocados, e que se constituem em um repertório ou instrumental disseminado (Camic, Gross e Lamont, 2011).

Camic, Gross e Lamont apresentam o conceito de práticas de conhecimento sem uma referência explícita ao tema da geopolítica do conhecimento, mas é possível estabelecer essa mediação. Afinal, as práticas de conhecimento nos contextos periféricos implicam, em muitos casos, a apropriação de técnicas ou repertórios científicos construídos em contextos centrais para situações radicalmente distintas.

O conceito de práticas de conhecimento permite ao modelo incorporar ações intelectuais concretas, como, por exemplo, o processo de escrita de determinado coletivo de sociólogos latino-americanos, ou a disseminação de uma técnica ou metodologia de investigação. Por exemplo, pode-se ver a célebre “pesquisa-ação” como uma prática de conhecimento inovadora desenvolvida no âmbito de uma subjetividade coletiva relativamente centrada - o coletivo de pesquisadores e ativistas colombianos conhecido como La Rosca (Rappaport, 2000) -, que logrou disseminar esse repertório por meio de conferências, seminários e viagens. Ao mesmo tempo, esse processo de inovação se deu no seio de uma condição macroestrutural periférica, em que os pressupostos das ciências sociais ditas “científicas” foram filtrados à luz dos desafios políticos e epistêmicos experimentados por sociólogos latino-americanos diante do esgotamento do nacional-desenvolvimentismo.

Assim, o modelo teórico dos efeitos periféricos comporta as seguintes dimensões: a) uma identificação da disjuntiva centro-periferia e dos padrões assimétricos que ela produz; b) uma identificação dos mecanismos de repercussão dessa condição por meio do conceito de subjetividades coletivas; c) uma análise das ações específicas de agentes intelectuais periféricos por meio do conceito de práticas de conhecimento. Na próxima seção, recorro

a alguns estudos de caso da história da sociologia latino-americana para demonstrar a rentabilidade analítica do modelo.

Demonstração empírica do modelo

Na bibliografia sobre a história da sociologia latino-americana, encontramos subsídios empíricos para a identificação de diferentes formas de efetivação dos efeitos periféricos na produção científica, mais especificamente em três distintas dimensões que podem expressar processos de criação intelectual em contextos periféricos: a) o descentramento de teorias tidas como centrais, isto é, a demonstração de que teorias supostamente produzidas de forma endógena nos Estados Unidos e na Europa seriam resultantes da interação entre cientistas metropolitanos e subjetividades coletivas periféricas; b) a reconstrução de teorias centrais em espaços periféricos, isto é, o processo por meio do qual repertórios científicos metropolitanos ganham novos sentidos ao serem testados ou apropriados criativamente em contextos periféricos; c) a construção dialógica de teorias por meio de interações intelectuais entre agentes centrais e periféricos

Com relação à primeira dimensão, vale notar que o campo da história da sociologia tem publicado valiosos estudos que mostram como determinadas agendas intelectuais ou esquemas teóricos que se reputavam exclusivamente “europeus” seriam, na verdade, efeitos de diálogos com agentes ou contextos periféricos (para o célebre caso envolvendo a experiência argelina de Pierre Bourdieu, cf. Pérez, 2023). Na América Latina, o estudo de Marcos Chor Maio e Thiago Lopes mostrou como a produção teórica do norte-americano Donald Pierson não pode ser entendida apenas à luz dos esquemas sociológicos aprendidos no âmbito da Escola de Chicago (Maio e Lopes, 2022). Segundo os autores, os diálogos estabelecidos por Pierson na cidade de Salvador na década de 1930 com intelectuais locais e as suas leituras de pensadores brasileiros também foram fundamentais para a consolidação dessa teorização.

O modelo dos efeitos periféricos permite investigar como as práticas de conhecimento mobilizadas por Pierson não podem ser entendidas apenas à luz de seu treinamento original em Chicago, devendo ser analisadas em função da experiência do sociólogo norte-americano em um ambiente urbano no qual o contato

temporalmente delimitado com determinados intelectuais e leituras impactou seu estilo de reflexão. Pode-se entender a cidade de Salvador como um tipo vasto e descentrado de subjetividade coletiva, configurando um ambiente que produz estímulos e reflexões intelectuais sem necessariamente ser tomado como um “organismo”. Essa hipótese, por exemplo, permitiria comparar os efeitos exercidos por essa subjetividade coletiva com outros efeitos produzidos pela interação entre agentes intelectuais metropolitanos e formas urbanas periféricas.

O problema da criatividade periférica surge com mais força nas outras duas dimensões do efeito periférico na produção teórica, em que é possível atestar uma maior inventividade intelectual. Com relação à recriação dos repertórios centrais em contextos periféricos, tema que domina a vasta construção feita por Devés-Valdés em “Pensamiento Periférico”, um caso que parece ilustrativo é o da chamada sociologia da modernização.

A bibliografia norte-americana dedicada ao tema costuma analisar a construção da sociologia da modernização como um produto intelectual derivado da imbricação entre ciência aplicada, Estado e complexo de defesa nos Estados Unidos nas décadas de 1950 e 1960 (Gilman, 2003; Latham, 2003; Gendzier, 2017). Nesse sentido, a circulação desse repertório na América Latina poderia ser vista como simples efeito da difusão imperialista (o que, em muitos casos, foi verdadeiro). Porém, pesquisas empíricas sobre alguns dos principais sociólogos latino-americanos que se juntaram a esse debate mostram que eles se apropriaram desses repertórios teóricos de forma não necessariamente imitativa (Blanco, 2006; Brasil Junior, 2013). É o caso, por exemplo, da sociologia da modernização latino-americana trabalhada por Gino Germani. Se anteriormente Germani era visto como um “repetidor” do estrutural-funcionalismo, estudos nas últimas décadas contribuíram para reavaliar essa interpretação, evidenciando a diversidade de seus investimentos intelectuais, editoriais e teóricos (Blanco, 2006; Pereyra, 2005). Sua reconstrução da modernização latino-americana desloca pressupostos centrais da teoria praticada no Atlântico Norte, tais como a hipótese da convergência progressiva entre diferentes dimensões da sociedade em transição e a própria sequência temporal do processo. O conceito de periferia é transformado em adjetivo para designar a

particularidade do processo de modernização latino-americano, em que formas políticas inéditas (como o peronismo) expressariam uma forma histórica emergente e nova.

O modelo dos efeitos periféricos pode explicar a gênese das inovações de Germani. Redes formadas por financiamentos e estágios internacionais permitiram o seu contato reiterado com a sociologia da modernização, cujo “pacote” incluía um conjunto de práticas de conhecimento gestadas no âmbito das chamadas Cold War Social Sciences (Solovey e Dayé, 2021). Em seu projeto institucional na Argentina, Germani encontrou as bases para estabelecer contatos com colegas e pesquisadores latino-americanos, forjando novas subjetividades coletivas (congressos e seminários; revistas científicas; workshops) por meio das quais as hipóteses da modernização circulavam, gerando repetição temporal. Note-se que não se trata, necessariamente, de um plano concebido de forma individual, mas de um processo relativamente descentrado reproduzido por meio de diferentes tipos de subjetividade coletiva. O aprendizado gerado, porém, não derivou em imitação, pois as tensões percebidas por Germani entre essa ferramenta e a experiência histórica analisada levaram eventualmente a desvios e inovações conceituais, o que deu ensejo a novas práticas de conhecimento, que podem ser estudadas nos textos publicados pelo autor ao longo da década de 1960.

Do mesmo modo, pode-se recorrer ao modelo dos efeitos periféricos para descrever como a inovação de Germani se reproduziu no tempo-espço, contribuindo para movimentos coletivos relativamente descentrados de inovação. Assim, seria possível estudar a edição de suas obras em outros países e a circulação de extratos de seu texto em programas de disciplina de diferentes instituições regionais como instâncias de comunicação dessas inovações, gerando estabilidade cognitiva e oportunidades para que outros cientistas testassem as ideias.

No caso da terceira dimensão, há também bons casos que nos permitem pensar o problema da criatividade periférica e das subjetividades coletivas. Um primeiro exemplo vem da minha própria pesquisa sobre as redes da sociologia latino-americana durante a Guerra Fria Cultural, projeto que me levou eventualmente a estudar as conexões entre o norte-americano Irving Horowitz, um dos principais críticos da Operação Camelot,

e diferentes sociólogos latino-americanos, como Germani, o mexicano Pablo Casanova e o brasileiro Costa Pinto (Maia e Rodriguez, 2023). Horowitz foi um dos principais expoentes do que se convencionou chamar de “critical sociology”, uma corrente intelectual inspirada na sociologia de Wright Mills e orientada para o questionamento dos nexos entre ciência, Estado e *status quo* nos Estados Unidos.

Ao explorar a correspondência entre esses intelectuais, foi possível perceber que uma das principais obras de Horowitz, “*Three Worlds of Development*” (Horowitz, 1966), foi produzida a partir de extensos diálogos estabelecidos com esses latino-americanos e da própria leitura feita por Horowitz dos seus trabalhos. A pesquisa identificou diferentes modalidades de “subjektividades coletivas” que moldaram os canais pelos quais esse diálogo se traduziu em um livro. Uma dessas subjektividades coletivas foi formada pelas redes epistolares, uma modalidade de interação intelectual bastante comum ao longo de todo século XX, e que pressupõe um conjunto de convenções e modos de interação. Ao longo da pesquisa, investigamos especialmente as correspondências trocadas entre Horowitz, Gino Germani, Pablo Casanova e o editor Arnaldo Orfila Reynal (ex-editor do Fondo de Cultura Económica e da Siglo XXI, duas organizações centrais para a disseminação de conhecimento sociológico na América Latina). Tais redes podem diferir em termos de extensão e densidade, cabendo ao sociólogo investigá-las em termos de suas propriedades formais e temporais.

Por um lado, as redes forjadas entre esses intelectuais latino-americanos e Horowitz não eram simétricas ou igualitárias, pois se davam em condições de franca assimetria estrutural, que situava os latino-americanos num campo científico periférico ao ocupado pelo seu colega da América do Norte. Temos, portanto, a presença da disjuntiva centro-periferia, inevitável se quisermos iniciar a análise situando a disparidade de recursos econômicos e materiais entre sociologia norte-americana e latino-americana. Mas é possível descermos mais na escala de análise, explorando os mecanismos por meios dos quais essa condição se concretizou. No caso, as redes epistolares estabelecidas entre Horowitz, Germani, Casanova e Orfila Reynal foram fundamentais para produzir uma circulação de conceitos e repertórios intelectuais latino-americanos,

e não apenas para reforçar a posição “hegemônica” do colega norte-americano. E por meio de que práticas de conhecimento tal processo se deu?

As práticas identificadas no epistolário incluíam a “crítica de manuscritos”, por meio do qual os latino-americanos analisavam os esboços de artigos preparados por Horowitz e promoviam um conjunto de sugestões e análises que levavam o norte-americano a repensar seus conceitos e interpretações (Maia e Rodriguez, 2023). Outra prática era o questionamento de modelos teóricos hegemônicos e a valorização da experiência cultural latino-americana, também visível em várias seções dessa correspondência. Ao final, foi por meio dessas práticas de conhecimento que Horowitz logrou publicar sua obra magna de 1966, que não pode ser explicada simplesmente por meio de sua autoridade isolada ou por simples circunstâncias do campo intelectual em que se situava, mas também por essas redes epistolares. O conceito de subjetividades coletivas permitiria ao estudioso comparar a densidade e extensão dessas redes com outros canais informais de comunicação científica estabelecidos entre agentes intelectuais situados nos centros e nas periferias.

Considerações finais

O modelo teórico delineado neste texto ainda está em construção. Seu objetivo é permitir uma explicação sociológica das práticas de conhecimento geradas em contextos periféricos sem incorrer em generalizações abusivas ou em juízos homogeneizantes que apaguem a rica diversidade intelectual encontrada nesses contextos. Embora o modelo tenha um alcance potencial maior, optou-se aqui por concentrar os argumentos no campo da história da sociologia, área em que tenho investido de forma mais significativa, e de onde é possível extrair inúmeros exemplos empíricos.

O modelo não é uma inovação absoluta, pois ele se baseia na proposição de um diálogo entre a tese do pensamento periférico de Devés-Valdés e a literatura da geopolítica do conhecimento, que configura um espaço baseado na “gramática periférica”. Argumento que tal diálogo permite construir adequadamente o problema, que se baseia na tentativa de explicar como e por que se

produz criação intelectual em contextos periféricos. Considero também que o modelo é proveitoso porque não se restringe a interpretar textos produzidos por grandes nomes da sociologia, já que suas três dimensões tentam abarcar as práticas de conhecimento que estruturam a atividade dos cientistas sociais.

A hipótese das “subjetividades coletivas” foi convocada para tentar dar conta de como a condição periférica, um dado macroestrutural, efetiva-se no espaço e tempo da vida científica em regiões como a América Latina. Ao mesmo tempo, o conceito permite atentar para as dimensões não-intencionais e descentradas dos efeitos periféricos, que em muitos casos se processam de modo não necessariamente reflexivo.

Finalmente, é preciso reconhecer que o modelo ainda tem muitas limitações. Por ser baseado fundamentalmente em pesquisas no campo da história da sociologia, ele talvez reproduza em sua concepção os achados e/ou os vieses dessa área do conhecimento. Além disso, ele depende da qualidade da bibliografia secundária e da disponibilidade de material empírico disponível, o que também condiciona sua aplicação. Finalmente, ainda é preciso investigar como os processos de criação intelectual em contextos periféricos podem transformar ou alterar os efeitos causais da própria condição periférica, mesmo que de modo relativamente limitado. Espero que este texto seja visto por colegas da área como um convite ao trabalho coletivo e à crítica necessária.

Referências

- Archer, M. S (1991). Sociology for one world: unity and diversity. *International sociology*, v. 6, n. 2, p. 131-147.
- Ballestrin, L (2020). The Global South as a political project. E-International Relations, v.3. Disponível em <https://www.e-ir.info/2020/07/03/the-global-south-as-a-political-project/>. Acessado em 21 de novembro de 2025.
- Beigel, F. (2014). A teoria da dependência em seu laboratório; *Crítica e Sociedade*; 4; 2. 72-89.
- _____. (2013a). *The politics of academic autonomy in Latin America*. Farnham, Ashgate.

- _____. (2013b) Introduction: the politics of academic autonomy in Latin America. In Beigel, F (ed.). *The politics of academic autonomy in Latin America* (pp 1-28). Farnham, Ashgate.
- Blanco, A. (2006) *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en Argentina*. Buenos Aires: Paidós.
- Brasil Junior, A. (2013). *Passagens para a teoria sociológica: Florestan Fernandes e Gino Germain*. São Paulo: Hucitec.
- Camic, C. & Gross, N. & Lamont, M. (2011) Introduction: the study of social knowledge making (p 1-40). In ____ (org.). *Social Knowledge in the Making*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dayé, C. (2025). A sociology of scientific collectives: a conceptual overview (pp. 35-56). In____. *Futures thinking: Epistemic tribes and territories*. London: Palgrave Macmillan.
- Domingues, J.M. (2004), *Ensaio de sociologia. Teoria e Pesquisa*. Belo Horizonte: editora UFMG.
- _____. (1999), *Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Devés-Valdés, E. (2017). *Pensamiento Periférico Asia, África, América Latina, Eurasia y más: Una tesis interpretativa global* (p. 892). Santiago:Ariadna Ediciones.
- _____. (2016) La circulación de las ideas, una conceptualización: el caso de la teología latinoamericana en Corea del Sur, *Revista Estudios Avanzados*, 25: 20 – 41.
- _____. (2006). 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. *Universum (Talca)*, 21(1), 138-167.
- Díaz, E., Texera, Y. & Vessuri, H. (1983). *La ciencia periférica. Ciencia y sociedad en Venezuela*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- Gendzier, Irene (2017 [1985]). *Development against Democracy. Manipulating Political Change in the Third World*. London: Pluto Press
- Gilman, N. (2003). *Mandarins of the future: Modernization theory in Cold War America*. Baltimore: JHU Press.
- Heilbron, J. (2014). The social sciences as an emerging global field. *Current sociology*, Vol. 62, n.5, pp. 685-703.
- Heilbron, J., Boncourt, T., & Sorá, G. (2018). Introduction: The social and human sciences in global power relations. (pp.

- 1-25). In *The social and human sciences in global power relations*. Cham: Springer International Publishing.
- Horowitz, I. (1966), *Three Worlds of Development: The theory and practice of international stratification*. New York: Oxford University Press.
- Keim, W. (2016), Conceptualizing circulation of knowledge in the social sciences. In Keim, Wiebke; Çelik, Erkument; Ersche, Christian; Wohrer, Veronika (org). *Global knowledge production in the social sciences* (107-134). London, Routledge, pp.107-134.
- _____ (2010). Pour un modèle centre-périphérie dans les sciences sociales. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 43(3), 570-598.
- Kreimer, P. (2019). *Science and society in Latin America: peripheral modernities*. London: Routledge.
- Latham, M (2003). *Modernization as ideology. American social science and nation-building in the Kennedy Era*. Chappel Hill: The University of North Carolina Press.
- Maia, J.M.E. (2025a). Por uma teoria dos efeitos periféricos: história da sociologia e subjetividades coletivas. *Dados-Revista de Ciências Sociais*. 68(4), pp. 1-34.
- _____ (2025b). Na periferia da Guerra Fria Cultural: o giro sociológico do Congresso pela Liberdade da Cultura na América Latina. *Revista de História (São Paulo)*. 184.
- _____ (2025c). Guerreiro Ramos e a crítica à sociologia da modernização. *Sociologia & Antropologia*. 15(2), 1-25.
- _____ (2024). Periferia. In F. Neves; D. Correa; G. Peters (orgs). *Existe Teoria social no Brasil? Conceitos e debates contemporâneos*. Rio de Janeiro: editora TELHA
- _____ (2019). Costa Pinto em dois tempos: os efeitos periféricos na circulação das ideias. *Tempo Social*. V.31, p.173-198.
- Maia, J. M. E., & Rodriguez, D. R. (2023). A ‘Yankee Savage in Radical Clothing’: The Contribution of Latin American Intellectuals to Irving Horowitz’s Critical Sociology. *The American Sociologist*, 54(2), 270-297.
- Maia, F & Faria, A. (2024). Dependency theory as political critique and interpretation of Latin American history (p 187-209).

- In: Magnelli, A & Maia, F & Martins, P.H (orgs.). *Dependency Theories in Latin America*. London: Routledge.
- Maio, M. C. & Lopes, T. da C. (2022), Modernization, Race, and the Rural Past in Brazil: A Transnational Analysis of Donald Pierson's Sociology (1930–1950). *Latin American Research Review*, vol. 57, n.2, pp. 298-315.
- Medina, L. R. (2013), *Centers and Peripheries in knowledge production*. London: Routledge.
- Mosbah-Natanson, S., & Gingras, Y. (2014). The globalization of social sciences? Evidence from a quantitative analysis of 30 years of production, collaboration and citations in the social sciences (1980–2009). *Current sociology*, 62(5), 626-646.
- Palti, E. J. (2006). The problem of "misplaced ideas" revisited: Beyond the "history of ideas" in Latin America. *Journal of the History of Ideas*, 67(1), 149-179.
- Pereira da Silva, F. (2024). *Em busca da comunidade: caminhos do pensamento crítico no Sul global*. São Paulo: Editora Elefante.
- Pereyra, D. (2005). *International networks and the institutionalisation of sociology in Argentina (1940-1963)*. Doctoral dissertation, University of Sussex, Sussex.
- Pérez, A. (2023), The reinvention of sociology. Into the trenches of Fieldwork at the Time of the Algerian Liberation War (pp. 147-171). In Fassin, Didier; Steinmetz, George (orgs.). *The social sciences in the looking glass: studies in the production of knowledge*. Durham e London: Duke University Press.
- Raj, K. (2013). Beyond postcolonialism... and postpositivism: circulation and the global history of science. *Isis*, 104(2), 337-347.
- Rappaport, J. (2020). *Cowards don't make history: Orlando Fals Borda and the origins of participatory action research*. Durham: Duke University Press.
- Sábato, J. (org.) [1975] (2011). *El pensamiento latinoamericano en la problemática ciencia-tecnología-desarrollo- dependencia* Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Solovey, M., and Dayé, C, eds (2021) *Cold War social science: transnational entanglements*. London: Palgrave Macmillan.
- Schwarz, R. (1973). As ideias fora do lugar. *Estudos CEBRAP*, vol 3, p. 151-161

- Steinmetz, G. (2023). *The colonial origins of modern social thought: French sociology and the overseas empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Varsavsky, O. (1969). *Ciencia, política y cientificismo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Pensamiento periférico y estructura internacional

Claudio Coloma⁹⁸

Introducción

Este capítulo examina la categoría de estructura internacional a partir del enfoque estructuralista propuesto por Devés en su teoría del pensamiento periférico, profundizando la línea argumental desarrollada en *Postmarxismo y pensamiento periférico en las Relaciones Internacionales* (Coloma, 2022b). Allí se plantea cómo el pensamiento periférico puede contribuir a debilitar la ontología occidental y el trascendentalismo de la forma en las Relaciones Internacionales (RRII), no como un ejercicio meramente filosófico, sino como una problematización central del debate teórico contemporáneo entre pluralismo y eurocentrismo en la disciplina.

Postmarxismo y pensamiento periférico sostiene que la pluralización de las RRII exige un desplazamiento del análisis desde el plano epistemológico al ontológico, pues es en este nivel donde se define el ser de los elementos teóricos, incluida la noción de estructura internacional (Eun, 2016; Querejazu, 2022). En este marco, se puede interpretar que la teoría de Devés —la cual se formula a partir de la tradición estructuralista latinoamericana— sitúa el dilema periférico entre “ser como el centro” y “ser nosotros mismos” como una tensión ontológica constitutiva del sujeto periférico.

Partiendo de la premisa que el dilema periférico es un antagonismo político, este capítulo propone reinterpretar el estructuralismo devesiano como un posestructuralismo periférico. Como argumento central se sostiene que la tensión entre centralitarismo e identitarismo no remite a una mera contradicción o dialéctica intelectual, sino a una lucha política continua por significar y hegemonizar el proyecto emancipatorio periférico. En este sentido, el dilema periférico revela la disputa por dotar de

⁹⁸ Profesor Asistente e Investigador del Observatorio de Nueva Ciudadanía de la Universidad de las Américas, Santiago, Chile. Autor de *Pluralising the Meaning of China in Global International Relations* (Routledge).

sentido a una totalidad siempre incompleta —social o internacional—, lo que implica asumir que todo proyecto periférico con pretensiones estructurantes es ontológicamente inestable, inacabado y contingente (Coloma, 2022b, pp. 27–29).

El capítulo inicia problematizando y contrastando el concepto de estructura internacional tanto en la teoría convencional como en el estructuralismo latinoamericano. Posteriormente, sitúa este término en la filosofía de la ciencia, debido a que fue crucial en el desarrollo del cuarto debate de las RR. II. El objetivo de esta discusión es destacar la inestabilidad ontológica de la idea convencional de estructura internacional en ambas tradiciones intelectuales. Finalmente, se discute el poder agencial del sujeto periférico para definir y redefinir la estructura internacional en el marco del dilema periférico.

La ontología estructuralista y el trascendentalismo de la forma en las RRII

La definición de estructura internacional ha sido considerada el problema central de las RRII (Bieler & Morton, 2001). Con el fin de sintetizar al máximo, este análisis se concentra en los ejes vertical y horizontal que organizan las lógicas políticas con las cuales la teoría convencional ha dado forma a la noción de estructura internacional. En concreto, se aborda, por una parte, el dilema de seguridad y el balance de poder entre pares (horizontalidad) y, por otra, la relación centro–periferia (verticalidad). Estas lógicas están representadas principalmente por el realismo, el liberalismo y el estructuralismo latinoamericano, corrientes que comparten, de una forma u otra, supuestos epistemológicos en torno al razonamiento causal, la distribución del poder, y las capacidades materiales y normativas de los Estados. En consecuencia, se dejan para futuras discusiones otros enfoques alternativos, como los propuestos por Kaplan (2005), Bull (2002), Wendt (2014), Cox (1981) y Prichard (2013).

Desarrolladas mayoritariamente en Europa (Acharya & Buzan, 2014) y Estados Unidos (Hoffmann, 1977), las corrientes principales han vinculado la noción de estructura a una forma occidental de teorizar la política mundial, entendida como una competencia por la supervivencia condicionada estructuralmente,

que también moldea la búsqueda de estatus y prestigio entre los Estados (Lebow, 2010). En este marco, el realismo — especialmente el neorealismo— privilegia la dimensión horizontal del sistema, centrada en la rivalidad entre grandes potencias y las alianzas militares (Mearsheimer, 2014; Morgenthau & Thompson, 1993; Waltz, 2010), mientras que ciertas variantes del liberalismo han desarrollado enfoques estructuralistas de carácter más vertical, basados en la idea de un orden unipolar articulado en torno a un *hub* liberal que organiza instituciones y redes globales (Ikenberry, 2011).

Pese a sus diferencias, ambas corrientes convergen en concebir la anarquía como el principio definitorio de la estructura internacional, abordando la supervivencia, la desconfianza mutua y la ausencia de un gobierno mundial, aunque con interpretaciones divergentes de estas dinámicas (Prichard, 2013; Reus-Smit, 2020). Ontológicamente, el realismo privilegia la materia —representada por la disputa sobre factores materiales como el territorio, la riqueza, los recursos naturales y el tamaño de la población— como fuente de la conflictividad internacional (Mearsheimer, 2014; Morgenthau & Thompson, 1993), mientras que el liberalismo combina este materialismo con el rol de las ideas en la creación de instituciones que moderan los efectos de la competencia internacional y el conflicto (Goldstein & Keohane, 1993; Moravcsik, 1997; Nye, 2009).

Esta dualidad entre materia e ideas tiende a presentarse como universal y trans histórica, con pretensiones científicas orientadas a la formulación de leyes generales con eficacia causal (Kurki, 2006; S. Smith, 1996). En este marco, se asume que la disputa por los factores materiales constituiría la causa principal de la guerra, mientras que las ideas compartidas, sedimentadas en instituciones que delinear las reglas del juego, explicarían centralmente la cooperación internacional.

Sin embargo, dicha pretensión científica enfrenta límites metodológicos relevantes. Como reconocía Mearsheimer (1990), la anarquía estructural no es empíricamente comprobable en sentido experimental, lo que conduce a un alto nivel de abstracción deductiva. Para llenar este vacío, algunos realistas han optado por enfoques más inductivos mediante modelos de toma de decisiones (Allison & Zelikow, 1999; Bueno de Mesquita, 2010; Putnam,

1988). No obstante, para hacer aplicables enfoques inductivos como, por ejemplo, la teoría de juegos, estos autores permanecen epistemológicamente apegados —de manera consciente o inconsciente— a la premisa de la anarquía como supuesto estructurante, lo que vuelve problemático el ideal de pulcritud científica que dichos modelos proclaman.

Estructuralismo latinoamericano

El pensamiento periférico descansa sobre una premisa epistemológica fundamental del pensamiento latinoamericano: la idea de una estructura mundial constituida por un centro dominante y una periferia dominada. La lógica política de esta estructura es vertical, donde el poder se entiende como el ejercicio de la hegemonía que el centro ejerce sobre la periferia. En este enfoque, la agencia periférica se caracteriza como una lógica emancipatoria o revolucionaria. Esta premisa ha sido conocida como estructuralismo latinoamericano, siendo reconocido como una de las principales contribuciones de esta región a las ciencias sociales (Connell, 2021) y las RRII (Blaney & Inayatullah, 2010).

La idea de estructura centro-periferia se hizo conocida a mediados del siglo XX como respuesta a la dependencia económica de los países latinoamericanos a las potencias capitalistas del centro europeo-occidental. Desde la CEPAL, Raúl Prebisch y Celso Furtado cuestionaron las teorías económicas tradicionales, señalando que las economías latinoamericanas enfrentaban relaciones comerciales desiguales y obstáculos estructurales para desarrollarse (Cardoso, 2009). Prebisch formuló la noción de intercambio desigual (Love et al., 1980) y propuso la industrialización por sustitución de importaciones junto con una mayor intervención estatal como base del desarrollo (Carlson, 2019; Puntigliano & Appelqvist, 2011). Estas ideas influyeron decisivamente en la teoría de la dependencia y, posteriormente, en el neoestructuralismo, que adaptó dichos planteamientos al contexto neoliberal sin abandonar la centralidad del Estado (Leiva, 2008; Ormaechea, 2024).

En este marco, Devés subraya que el estructuralismo latinoamericano trasciende la figura de Prebisch y se inserta en una tradición intelectual regional más amplia, activa desde la década de

1920, orientada a reflexionar críticamente sobre la industrialización y la posición subordinada de América Latina en la economía capitalista mundial (Devés, 2000). Además, a lo largo de su desarrollo, este enfoque integró elementos de la teoría crítica, la semiótica y la economía política marxista (Nuccetelli, 2020; Waisbord, 2020), en un intercambio crítico con ideas europeas para formular respuestas propias a los desafíos sociopolíticos de las sociedades latinoamericanas (González Porta et al., 2025). En este marco, la tensión entre modernización y autenticidad ha ocupado un lugar central en el estructuralismo latinoamericano (Devés, 2000; Hurtado, 1999), ampliando finalmente la noción de autonomía económica hacia una concepción de autonomía política en los asuntos internacionales (Simonoff, 2020).

Estructura anárquica versus estructura latinoamericana

La comparación entre las nociones que la literatura occidental y la latinoamericana atribuyen a la estructura internacional revela contrastes clave: mientras el estructuralismo latinoamericano la concibe como un entramado histórico de asimetrías que reproduce relaciones de dominación centro-periferia, la teoría convencional la entiende como un conjunto relativamente estable de patrones y prácticas interestatales, privilegiando regularidades sistémicas por sobre desigualdades históricas. En términos de lógica política, el estructuralismo latinoamericano busca explicar la verticalidad del orden mundial y sus efectos de desigualdad y explotación, a diferencia del liberalismo, que tiende a concentrarse en la cúspide de la estructura y en las virtudes de sus arreglos institucionales desde el centro del poder occidental hacia el resto de la estructura.

Esta lógica vertical del pensamiento latinoamericano no es exclusiva del mismo, puesto que se expresa también en enfoques como el neo-gramsciano de Cox (1981), e incluso converge parcialmente con el neorrealismo de Waltz (2010), al identificar la división internacional del trabajo como base de la jerarquía sistémica, lo que revela cierta adopción acrítica de supuestos del pensamiento económico clásico occidental, como el de Adam Smith (2012). Como afirman Tickner (2003) y Acharya et al. (2022), esta tendencia responde a una reproducción poco reflexiva de

categorías analíticas del Norte global, vinculada a una identidad regional ambigua respecto de Occidente. En este sentido, aunque el estructuralismo latinoamericano fue pionero en destacar la verticalidad del orden mundial, mantiene supuestos cercanos a la teoría convencional, distanciándose de esta forma del proyecto de Devés. Para profundizar más en este problema e intentar formular una solución, la siguiente sección aborda la idea de estructura internacional a la luz del cuarto debate de las RRII.

Estructuralismo, ontología y filosofía de la ciencia

En las ciencias sociales, asociamos la noción de estructura con la obra de Claude Levi-Strauss (2014), quien, a partir de la lingüística de Saussure (2012), la concibe como el orden relacional que permite dotar de sentido a fenómenos complejos irreductibles a actores o procesos aislados. De este modo, el concepto de estructura social emerge para explicar las restricciones de la acción y los límites de la agencia (Howarth, 2000). Este tema fue central hacia el final de la Guerra Fría con la reactivación del debate estructura-agencia (Giddens, 1986; Hollis, 2015; Laclau, 1990), el cual tuvo una resonancia particular en las RRII (Ashley, 1984; Bieler & Morton, 2004; Hollis & Smith, 1990).

Todo estudiante de RRII aprende que la teoría se funda en la dicotomía ontológica estructura-agente, articulada con la distinción materia-ideas. La materia, concebida como escasa, explica la conflictividad interestatal, mientras que las ideas se entienden como cosmovisiones institucionalizadas que constriñen el conflicto. En este marco, el agente internacional —ya sea encarnado en el Estado o en el tomador de decisiones— se asume como fuente de acción racional, y la estructura, como una totalidad objetiva que expresa la universalidad del sistema internacional.

Esta ontología refuerza un dualismo entre la política mundial como objeto empírico y como representación discursiva (Jackson, 2008). Siguiendo a Kuhn (2012), la conciliación de este dualismo se inscribe en un paradigma filosófico dominante de raíz humeana —asociado a David Hume— que concibe el conocimiento como observación causal orientada a la identificación de regularidades (George, 1994; Kurki, 2007). En este marco, la materia, las ideas, el sujeto y la estructura son

tratados como entidades autónomas, observables y dotadas de una eficacia causal propia en la esfera internacional. Entendida de esta manera, la ontología eurocentrada, que encapsula la efectividad de estas categorías dentro de una estructuración rígida y atemporal, con resultados supuestamente previsible en torno a las causas del conflicto y la cooperación, no siempre ayuda a representar la realidad internacional en la vasta y diversa periferia. Si la noción convencional de estructura explica la causa del conflicto entre los Estados poderosos ubicados en el centro de esta y la causa de su dominación sobre la periferia, lo que deja sin resolver es cómo los países de las periferias entran en conflicto entre ellos, cómo cooperan, cómo se relacionan los Estados periféricos de diferentes regiones y cómo estos otorgan significado a los poderes centrales. Tal como Ayoob (2002) observó hace más de dos décadas: la mayor parte de los fenómenos políticos internacionales ocurren en la periferia, una realidad que contrasta con la preocupación que la teoría eurocentrada dominante ha mostrado por la política internacional de los poderes europeo-occidentales. Para abordar este problema, la siguiente sección esboza la noción de inestabilidad ontológica como premisa básica que contribuye a la pluralización de la disciplina, desarrollada en profundidad en otros trabajos (Coloma, 2022a, 2026).

Ontología como forma: ser y estructura en constante movimiento

Esta ontología, sin embargo, puede reducirse a dos categorías aún más básicas —materia y forma— bajo las cuales es posible subordinar la noción de estructura y agente (Howarth, 2000; Laclau & Mouffe, 1990). De hecho, la dicotomía materialismo–idealismo (forma) fue el eje del cuarto debate en las RRII durante los años ochenta y noventa, un debate que solo recientemente comienza a extinguirse frente al ascenso de la dicotomía *eurocentrismo versus pluralismo*. Su origen se sitúa en los teóricos liberales, tales como Robert Keohane (Goldstein & Keohane, 1993; Keohane, 1988, 2000), motivados por la preocupación que generó un doble fenómeno que venía gestándose en Estados Unidos desde la década de 1970.

El liberalismo revalorizó el papel de las ideas en la política mundial como reacción al predominio del materialismo neorrealista tras la publicación de *Theory of International Politics* de Waltz (2010). El fin de la Guerra Fría y el descrédito del materialismo histórico reforzaron aún más este debate (Hollis & Smith, 1990). Al mismo tiempo, el liberalismo identificó en la posmodernidad —entendida como un conjunto de enfoques post positivistas críticos del positivismo científico— un competidor teórico, dentro del cual el constructivismo, apoyado en la ontología de Roy Bhaskar, destacó por reinterpretar las ideas como hechos socialmente constituidos (Reus-Smit, 1999; Wendt, 2014).

Frente a la disputa entre materialismo e idealismo, recuperar la distinción entre materia y forma permite cuestionar el trascendentalismo de la ontología occidental. Mientras la materia remite a la irreductibilidad del objeto al concepto, la forma alude al intento de fijar su identidad. De este modo, el cuestionamiento a la ontología de las corrientes principales no recae en la materia, sino en la forma, entendida como un proceso dinámico de significación que, lejos de ser trascendente —universal y trans histórico—, permanece en movimiento, haciendo que toda identidad sea necesariamente precaria (Laclau & Mouffe, 1990).

Volviendo al núcleo de la ontología estructuralista inspirada en Saussure, la posibilidad misma del ser de los objetos proviene de la arbitrariedad entre significante y significado. Esta arbitrariedad hace que el significado de la estructura —entendida como forma— sea ontológicamente inestable, no trascendente ni atemporal. De hecho, las implicaciones que el lenguaje tiene para el estudio de la política han sido un tema central dentro de la reflexión teórica y filosófica (Sartori, 2006). En este contexto, Laclau y Mouffe (2014) realizan una contribución crucial al reinterpretar esta arbitrariedad lingüística —representada de manera elocuente en la figura retórica de la catacrexis— en términos de hegemonía: todo agente social posee la capacidad cognitiva de cerrar provisionalmente el significado de la realidad y de los objetos que lo rodean, pero solo un bloque hegemónico puede significar un determinado régimen de prácticas como el sentido común de toda una sociedad. En este sentido, el aporte de Laclau y Mouffe consiste en mostrar que todo orden social, y por tanto internacional, es siempre contingente, pues será

transformado cuando emerja un nuevo bloque contrahegemónico que lo rearticule.

Sin embargo, la lógica hegemónica de Laclau y Mouffe permite comprender con claridad el cambio social en el ámbito doméstico, donde la institucionalidad estatal posibilita la cristalización de un orden con pretensión universal mediante la articulación de elementos como nación, cultura o historia. En el plano internacional, en cambio, la ausencia de una institucionalidad estatal mundial impide una clausura simbólica equivalente, de modo que la hegemonía global es necesariamente mucho más fragmentaria, disputada y abierta a resignificaciones (Mouffe, 2013). Incluso cuando algunos Estados logran proyectar hegemonías amplias —como en contextos de unipolaridad—, ningún proyecto hegemónico internacional logra neutralizar la agencia del resto: todos los Estados, independientemente de su posición o capacidades materiales, conservan la facultad lingüística y política de interpretar y estructurar el sentido del orden internacional según sus propias posibilidades.

Conviene aclarar que esta posición fundada en la arbitrariedad simbólica o en la hegemonía política no niega la existencia de un mundo externo a la conciencia humana, sino que sitúa el cuestionamiento de la ontología eurocéntrica en la forma y no en la materia. Es decir, el ser de los objetos difiere de su mera existencia. De este modo, concebir la ontología como forma en movimiento implica una actitud realista que reconoce, por un lado, una realidad intransitiva y, por otro, la variabilidad contextual de su significado (Laclau & Bhaskar, 1998). Esta concepción dinámica o inestable de la ontología marca un punto de contraste radical con la ontología esencialista que caracteriza a la teoría internacional convencional, la cual asume como real la existencia de una estructura anárquica rígida y atemporal. Después de todo, resulta realista asumir, desde la periferia, que el mundo no se nos revela exactamente tal como el centro europeo-occidental busca presentárnoslo a través de sus medios de comunicación, sus universidades y sus revistas académicas. En este sentido, reconocer esta distancia entre existencia y significado permite problematizar la pretensión universalista de la ontología eurocéntrica y comprender que la periferia no solo habita la estructura

internacional, sino que también participa en su definición y redefinición histórica.

Así, superar el esencialismo y el trascendentalismo en la teoría internacional no supone reemplazar epistemologías occidentales por epistemologías no occidentales, sino evitar la reificación de categorías rígidas. Este giro ontológico es clave para una teoría internacional post occidental, pues permite replantear la estructura como un orden no esencial ni trascendental, incapaz de predeterminar la política exterior de los Estados, y obliga a atender a su resignificación histórica y situada, en particular desde la periferia. En este marco, la teoría del pensamiento periférico constituye un punto de partida crucial para analizar las múltiples configuraciones históricas de la estructura —en tanto que forma— en el espacio internacional periférico.

La imposibilidad de una estructura final: La lucha periférica por significar el proyecto emancipatorio

La premisa de la inestabilidad ontológica ofrece un marco clave para interpretar la teoría de Devés, al esclarecer elementos que el autor solo esboza. Es decir, la noción de estructura en el pensamiento periférico emerge como un objeto de análisis propio, diferenciado del estructuralismo latinoamericano clásico, aunque formulado aún de manera preliminar y no sistemática.

Devés caracteriza su propuesta como un caso de estructuralismo “light”. Se trataría, por tanto, de un estructuralismo liviano y no comprensivo, que no busca “dar cuenta cabal del pensamiento generado en las regiones periféricas, sino del asunto predominante”, esto es, la tensión entre centralitarismo e identitarismo en la periferia (Devés, 2017, pp. 33–34). Desde una lectura postmarxista, la atención prestada a dicha tensión para apuntar hacia un estructuralismo light implica aceptar que la estructura no es trascendente, estática y atemporal —como sostiene el estructuralismo internacional clásico—, sino una articulación simbólica contingente que siempre es corrompida por la tensión del dilema periférico. La estructura es, por lo tanto, ontológicamente inestable porque la periferia está en un permanente conflicto entre querer ser como el centro o ser como ella misma.

Para aclarar este punto, es necesario examinar la relación entre estructura y conflicto, la cual es central no solo para el estructuralismo latinoamericano, sino que también está presente, aunque de forma atenuada, en el dilema periférico de Devés. En pocas palabras, la relación entre estructura y conflicto nos remite inevitablemente a Marx y Engels y a sus nociones de lucha de clases y existencia social.

La lucha de clases y el dilema periférico

Recordemos la analogía sobre la lucha de clases y el dilema periférico planteada en *Postmarxismo y pensamiento periférico*:

Desde una lectura estructuralista convencional, el pensamiento periférico de los últimos 250 años podría entenderse como una totalidad coherente y comprensiva, análoga a la historia universal marxista. En ella, las corrientes intelectuales centralitaria e identitaria aparecerían como agentes estructurados por la relación centro–periferia, del mismo modo en que Marx y Engels concibieron a la burguesía y al proletariado, y su tensión se presentaría como una lucha objetiva entre clases intelectuales. Bajo esta óptica, el pensamiento periférico sería una totalidad susceptible de aprehensión racional y científica a través del dilema periférico, en paralelo a la ambición marxista de explicar la historia universal desde las condiciones materiales de la lucha entre opresores y oprimidos.

Evidenciar los límites de este enfoque es clave, pues revela los problemas ontológicos que atraviesan gran parte de la teoría dominante del conflicto social. La lucha de clases suele concebirse como una oposición objetiva —un juego no cooperativo o de suma cero entre actores con objetivos incompatibles—, una visión que no es exclusiva del marxismo, sino que se inscribe en el paradigma científico moderno, fuertemente influido por la lógica newtoniana del movimiento (Bartos & Wehr, 2002; George, 1994).

En esta lógica, se asume que la oposición entre A y B es la consecuencia de la estructura donde el conflicto toma parte. En palabras de Marx:

El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y

espirituales de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino que, por el contrario, su existencia social determina su conciencia. En una determinada etapa de su desarrollo, las fuerzas materiales de producción de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes (Marx, 2014, p. 92).

Lo que Marx sugiere es que la estructura sería aquello que determina la acción social. Siguiendo esta línea de argumentación, la estructura capitalista de los modos de producción determina la lucha de clases, la estructura anárquica determina que los Estados vayan a la guerra en el sistema internacional, y la estructura centro-periferia determina que la periferia sufra el dilema de cómo superar su estado de marginalización.

En los tiempos de Marx, esta perspectiva se oponía al individualismo liberal de autores como John Stuart Mill (Hollis, 2015), dando lugar a una falsa dicotomía entre objetivismo funcionalista e individualismo racionalista: mientras el estructuralismo reduce la agencia al despliegue de contradicciones sistémicas, lecturas como la de Przeworski (1985) reinterpretan a Marx desde la elección racional, concibiendo a los individuos como agentes que, constreñidos por la estructura, buscan maximizar las utilidades.

Esta supuesta separación nítida entre estructura y agente también se reproduce en la teoría de sistemas de Kaplan (2005), que concibe el sistema internacional como la suma funcional de sus partes y como una división del trabajo de inspiración smithiana. En este caso, el centro define la frontera entre lo universal y lo particular, asumiendo también la potestad de decidir cuándo una parte del sistema falla y debe ser contenida, corregida o eliminada, como ilustra la política de contención estadounidense durante la Guerra Fría o los intentos de cambios de regímenes en Venezuela e Irán. Desde este enfoque, lo particular se construye como una amenaza a lo universal, anulando toda mediación política y reduciéndola a la idea de contaminación o corrupción del orden dominante.

Es así como, concebir la tensión entre intelectualidades centralitarias e identitarias como una oposición objetiva —análoga

a la que el marxismo establece entre burguesía y proletariado— reproduce una lectura estructuralista rígida donde las posiciones están dadas de antemano y el conflicto emerge casi mecánicamente, desconociendo la precariedad de las identidades periféricas y la contingencia constitutiva de sus prácticas. Esta mirada, al reducir el conflicto a regularidades conductuales o estructuras de incentivos, refuerza una separación artificial entre estructura y agencia que dificulta comprender el movimiento pendular propio del dilema periférico.

Por ello, el dilema periférico no debe entenderse como una suerte de “lucha de clases intelectuales” en sentido economicista o estructural, sino como un antagonismo posmarxista en el que el conflicto no emerge de una estructura fija ni de intereses objetivos, sino de los procesos políticos mediante los cuales los actores procuran fijar —siempre de manera precaria— los significados de universalidad y particularidad. Desde esta perspectiva, la estructura no opera como una fuerza exterior que determina el pensamiento y la práctica de los agentes periféricos, sino como un campo simbólico que es negociado, legitimado y contestado permanentemente.

Estructuralismo light y antagonismo periférico

Desde una perspectiva postmarxista, el dilema periférico no constituye una oposición funcional entre polos predeterminados, sino el proceso mediante el cual las periferias se constituyen políticamente en relación con un centro que busca presentarse como universal. En este sentido, la tensión entre “ser como el centro” y “ser nosotros mismos” no expresa posiciones estructurales dadas, sino un antagonismo que produce y reconfigura continuamente tanto a los actores como el propio significado de la estructura internacional. Esta lógica permite redefinir el estructuralismo light de Devés, articulado en torno al eje centralitarismo–identitarismo, y distinguirlo del estructuralismo latinoamericano clásico al desplazar el énfasis desde una causalidad vertical centro–periferia hacia las luchas políticas que tienen lugar en el interior de la propia periferia.

En este marco, la posibilidad misma de una estructura no depende exclusivamente del ejercicio hegemónico que el centro

impone sobre el resto, sino también de la dinámica horizontal periferia–periferia. Dicho de otro modo, del mismo modo en que no puede existir centro sin periferia, tampoco puede haber centralitarismo sin identitarismo. Para ejemplificar ambas dinámicas, cabe considerar que los proyectos desarrollistas basados en la sustitución de importaciones solo adquieren sentido frente a la presión de potencias industriales que buscan subordinar a las economías periféricas a una división internacional jerárquica del trabajo. De manera análoga, el giro neoliberal en la periferia no se explica únicamente como una imposición externa, sino como el resultado de una lucha periférica por contrahegemonizar el modelo sustitutivo, articulando nuevas élites, discursos de modernización y promesas de inserción global que disputan el sentido mismo del proyecto emancipador periférico.

En aras de ahondar en estos antagonismos, conviene tener presente que, aunque el planteamiento de Devés no se inscribe estrictamente en el marco hegeliano, es posible identificar resonancias claras de Hegel (2019), especialmente en el desplazamiento desde la clásica relación amo–esclavo —asociada a la lógica centro–periferia— hacia una relación entre periferias, asimilable a una dinámica esclavo–esclavo. En este sentido, Devés recurre inicialmente a una lectura dialéctica para examinar la tensión entre centralitarismo e identitarismo, una tensión que, si bien se ha atenuado en sus trabajos más recientes, aparece de manera mucho más explícita en su *Historia del pensamiento latinoamericano*, particularmente en la formulación de la espiral intelectual entre identitarismo y modernización, donde los rasgos dialécticos de inspiración hegeliana resultan evidentes (Devés, 2000).

Es sobre este telón de fondo que Postmarxismo y pensamiento periférico cuestiona la idea de que el dilema periférico sea simplemente un problema de contradicciones lógicas o una dialéctica puramente intelectual. Por el contrario, el giro analítico que dicho texto propone consiste en reinterpretar el dilema periférico como una forma de antagonismo político. Vale decir, si la relación centro–periferia es una relación política entre opresores y oprimidos, entonces el dilema periférico corresponde a la lucha política dentro de la propia periferia por superar la condición de marginalización a la que ha sido relegada por el centro. En dicha

lucha emergen vencedores que logran hegemonizar a la periferia con su proyecto emancipador —y eventualmente oprimir a los vencidos—, así como también hay perdedores que aguardan su oportunidad para contrahegemonizar mediante la articulación de un proyecto emancipador alternativo.

Estructura internacional, antagonismo periférico y hegemonía

Según lo discutido al inicio de este capítulo, las categorías de estructura y agencia propias de la teoría internacional convencional encarnan lo que Laclau y Mouffe (2014) denominan objetivismo: la ilusión de una realidad internacional preconstituida que simplemente espera ser descubierta por el analista. Frente a esta concepción, el postmarxismo propone una ontología de lo social radicalmente distinta, centrada en la contingencia ontológica y el carácter político de toda estructura. En este marco, la hegemonía no remite a una posición dada, sino a una práctica política mediante la cual un proyecto particular logra imponerse parcialmente como universal (Laclau, 2011, p. 51). Así, la estructura, lejos de preceder a la acción, es el resultado siempre provisorio de una lucha política por definir el sentido ideológico de lo universal.

Desde esta perspectiva, nociones dominantes como la anarquía internacional, o incluso la globalización liberal regulada por instituciones, no describen una realidad objetiva, sino que reproducen una hegemonía occidental presentada como universal. Esta pretensión se vuelve visible cuando ideas que no encajan con el sentido común occidental —como las nociones chinas de *Tianxia*, el ascenso pacífico o la noción de un futuro compartido para la humanidad— irrumpen desde otros espacios culturales. Si aceptamos que los hechos sociales se distinguen de los hechos físicos por su carácter intencional y lingüístico (Winch, 1990), entonces la estructura internacional debe entenderse como una construcción simbólica disputada políticamente.

Esta lógica resulta central para reexaminar cómo Devés analiza la relación de las sociedades periféricas con las ideas provenientes de Occidente. A diferencia de enfoques centrados en la adaptación de ideas e instituciones occidentales (Acharya, 2009), Devés enfatiza los procesos de resignificación que tienen lugar en

contextos periféricos atravesados por una dislocación ontológica. En estos contextos, la sensibilidad periférica —entendida como conciencia de vulnerabilidad frente al centro— oscila entre fascinación y rechazo, configurando un antagonismo del que emergen proyectos de modernización, occidentalización, emancipación o búsqueda de vías propias. De este modo, en la teoría del pensamiento periférico la disputa opera simultáneamente en dos registros: en la relación centro–periferia y, de manera especialmente fecunda para nuestro argumento, en las relaciones entre periferias, donde se rearticulan de forma constante las fronteras entre lo universal y lo particular.

En síntesis, en un contexto marcado por la contestación del régimen y por aspiraciones emancipatorias, la hegemonía consiste en desplazar o excluir al sector periférico dominante mediante la articulación de una identidad emancipatoria que reclama para sí un nuevo carácter universal. En la teoría del pensamiento periférico, esta lógica adquiere una dinámica doble: opera tanto en las relaciones entre centro y periferia como en las relaciones entre periferias, donde las disputas por la definición de lo universal y lo particular se rearticulan de manera simultánea y mutuamente condicionada. Por supuesto, en nuestro argumento, la riqueza y novedad teórica yace en la segunda más que en la primera, tal como veremos a continuación.

Las relaciones centro-periferia

En primer lugar, la derrota o exclusión puede entenderse como la hegemonía que el centro ejerce sobre la periferia cuando esta constata que ha dejado de ocupar un lugar central en el mundo. En *Postmarxismo y pensamiento periférico* se sostiene que la dislocación que la irrupción del centro produce en la identidad y en los regímenes sociales de las sociedades dominadas corresponde a lo que Devés denomina sensibilidad periférica. Desde una lectura postmarxista, esta sensibilidad expresa una inestabilidad ontológica radical que emerge cuando una sociedad reconoce que ya no es —ni puede concebirse como— el centro del mundo frente a la aparición de un centro más poderoso.

No obstante, esta lógica plantea dos problemas. Primero, al enfatizar la verticalidad del sistema internacional, tiende a

sobredimensionar la agencia de las grandes potencias centrales y a negar la de la periferia. Segundo, reduce la agencia periférica a un rol eminentemente reactivo o de resistencia frente al centro, asumiendo que la recomposición identitaria solo puede darse a través del antimperialismo, la descolonización o estrategias afines. Centrarse exclusivamente en esta forma de agencia implica no solo caer en idealismos normativos, sino también abusar de una sensibilidad de victimización que también suele presentarse en forma de una periferia pasiva e inocente, ignorando que ha desplegado trayectorias más complejas y que, en no pocas ocasiones, ha reproducido prácticas de dominación hacia otros.

Casos como Japón tras las reformas Meiji, Corea del Sur después de la guerra, Singapur tras su independencia o China tras la revolución de 1911 muestran trayectorias que desbordan el canon antimperialista y el de la victimización. En América del Sur, la invasión y colonización del Wallmapu por Chile y Argentina en el siglo XIX constituye un ejemplo singular, al reproducir lógicas coloniales y, en el caso chileno, incluso rasgos de carácter imperial al considerar sus conquistas en el desierto de Atacama y la Polinesia (Mc Evoy, 2024; Sater, 1990).

Las relaciones periferia-periferia

Habiendo examinado las limitaciones analíticas de la lógica centro–periferia, resulta pertinente desplazarnos hacia la riqueza estructurante de la lógica periferia–periferia, tal como se manifiesta en el antagonismo político que puede derivarse del dilema periférico formulado por Devés.

Recordemos que, para Devés, la dicotomía constitutiva del dilema periférico no se limita al plano de las ideas, sino que estructura un conjunto más amplio de tensiones que atraviesan la experiencia histórica periférica, tales como izquierda/derecha, negro/blanco, hombre/mujer o dictadura/democracia. Al otorgar primacía a esta dicotomía, Devés sugiere que el dilema periférico posee una densidad política que excede con creces estas oposiciones, incidiendo directamente en la configuración misma de esos conflictos sociales. Después de todo, es posible encontrar feminismos centralitarios e identitarios, dictaduras identitarias y democracias centralitarias, entre otras combinaciones posibles.

Es precisamente aquí donde la lógica postmarxista de la hegemonía se vuelve indispensable para comprender que el movimiento pendular e incesante del dilema periférico no expresa una simple contradicción conceptual, sino una lucha política situada al interior de la periferia. En dicha lucha, los actores compiten por representar la universalidad estructural a partir de la particularidad de una demanda capaz de encarnar el proyecto emancipador periférico —sea este la libertad, la autosuficiencia económica, el desarrollo, la modernización, la autonomía política o la supremacía militar—. Sin embargo, ninguna de estas demandas logra clausurar definitivamente el significado de la emancipación, de modo que la universalidad estructural permanece siempre contingente, inestable y abierta a la disputa hegemónica desde la periferia misma.

Desde esta perspectiva, al concebir las propuestas periféricas como articulaciones antagónicas de elementos que, a su vez, participan en la constitución de regímenes políticos, el pensamiento periférico queda atravesado por una imposibilidad estructural: los agentes periféricos no pueden objetivar plenamente sus propios proyectos políticos. El deseo de alcanzar la plena realización del régimen político periférico permanece, por definición, insatisfecho. Esta imposibilidad no solo pone de relieve la contingencia ontológica de todo régimen periférico, sino también la de las relaciones periferia–periferia que se configuran en torno a él.

De este modo, la lucha periférica por hegemonizar el proyecto emancipador despliega una dimensión propiamente política que opera simultáneamente en dos niveles: el doméstico y el internacional. Lejos de ser esferas separadas, ambos planos se encuentran estrechamente imbricados y se condicionan mutuamente.

En el plano doméstico, los proyectos periféricos contrahegemónicos son aquellos que ponen en riesgo la estabilidad y la pretensión de clausura del régimen político periférico ya establecido. No obstante, tanto el régimen hegemónico como las fuerzas que lo disputan se articulan en torno a un horizonte compartido: la superación de la condición periférica de marginalidad en el orden mundial. La disputa no gira, por tanto, en torno a la aceptación o el rechazo del centro como tal, sino en

torno a las formas legítimas de trascender la periferia, como ilustran, por ejemplo, la China de las reformas de apertura iniciadas en 1978 o el Japón de la era Meiji desde 1868.

Un caso ilustrativo de antagonismo periférico es el proyecto emancipador que llevó a Evo Morales al poder en 2006.

Demandas heterogéneas —como la nacionalización de los recursos naturales, la inclusión indígena, la redistribución y la recuperación de la soberanía frente a la injerencia estadounidense— fueron articuladas hegemónicamente bajo el significativo vacío de la descolonización, que otorgó coherencia identitaria y proyección universal al bloque social emergente, cristalizado en la refundación de Bolivia como Estado Plurinacional. El antagonista excluido por esta rearticulación fue el orden neoliberal centralitario instaurado desde la década de 1980, asociado a la presencia de la DEA estadounidense y a un régimen extractivo favorable a las transnacionales (Coloma, 2013). El colapso de este orden, simbolizado en la caída del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, muestra cómo una periferia puede reconfigurar su estructura social mediante antagonismos internos. Desde la perspectiva de Devés (2017, pp. 406–418, 634–635), este proyecto identitario se inscribe en una tradición intelectual que reivindica las cosmovisiones indígenas como fundamento de transformación política, retomando antecedentes como el indianismo radical, el katarismo y el pluralismo intercultural, para finalmente institucionalizarlos en la forma del Estado Plurinacional.

En el plano internacional, el antagonismo periférico se manifiesta cuando dos Estados con proyectos emancipadores divergentes se enfrentan a través de sus políticas exteriores.

Por ejemplo, este identitarismo hegemónico boliviano también se articuló en antagonismo al proyecto centralitario chileno. Como muestra Devés (2017, p. 593), el proyecto chileno ha sido históricamente configurado en clave centralitaria, cuya expresión contemporánea se manifiesta en el neoliberalismo entendido como la reafirmación de una identidad modernizadora y europeizante. Dicha identidad se ha estructurado en antagonismo con tradiciones liberacionistas, dependentistas e indigenistas, contribuyendo a una relación bilateral marcada por la frialdad política y simbólica, así como por dinámicas de exclusión frente a

demandas indígenas, sindicales y sociales críticas de la globalización (Guzmán Escobari, 2020).

En este marco, la memoria histórica boliviana se entrelaza con los conflictos contemporáneos, resignificando la Guerra del Pacífico y la pérdida del acceso soberano al mar como parte de una experiencia más amplia de dominación imperial y centralitaria. No resulta casual, por tanto, que el proyecto político impulsado por Evo Morales haya construido como antagonistas tanto a un centro occidental distante como a un vecino regional percibido como portador de una lógica centralitaria excluyente (Guzmán Escobari, 2020). La relación periferia–periferia adquiere aquí una densidad política propia, que no puede reducirse a un mero efecto derivado de la relación con el centro.

El contraste entre los proyectos periféricos chileno y boliviano permite, así, reinterpretar su conflicto histórico no solo como una disputa jurídica o territorial, sino como un antagonismo periférico entre modelos divergentes de inserción internacional. Mientras Chile concibe el espacio internacional como una globalización liberal regida por principios universales, Bolivia lo resignifica como un orden capitalista opresivo frente al cual los pueblos subalternos deben luchar por su autonomía. De este modo, los Estados periféricos no solo libran sus conflictos en relación con el centro, sino también en el intento de superar su propia marginalidad internacional o, alternativamente, de excluir a otras periferias situadas en el polo antagónico del péndulo periférico.

Consideraciones finales

En su relación ambivalente con el centro —ya sea de rechazo o de imitación—, la agencia periférica se expresa en la capacidad de los Estados para dotar de significado político a elementos locales y externos en escenarios de lucha hegemónica internacional. Desde esta perspectiva, la hegemonía no se limita al conflicto entre grandes potencias por el orden global, sino que se despliega en múltiples escenarios de antagonismo donde la periferia disputa activamente las definiciones estructurales de la política internacional, en un mundo crecientemente cercano a lo que Acharya (2014) denomina un orden *multiplex* (múltiple y complejo).

Desde un estructuralismo *light* o un posestmarxismo periférico, el objetivo no es ofrecer una definición alternativa y cerrada de la estructura internacional, sino atender a las luchas políticas mediante las cuales los agentes periféricos buscan estructurar el sentido de la realidad internacional a través de proyectos emancipadores que logran hegemonías parciales y siempre contingentes en sus respectivos espacios de marginalidad internacional. En este marco, los Estados periféricos interactúan articulando sus políticas exteriores en convergencia o antagonismo, según su capacidad —siempre disputada— de significar la realidad internacional. Así, frente a la anarquía como concepto hegemónico occidental, las periferias conservan plena capacidad para negociar, contestar y estructurar el sentido simbólico del orden internacional desde sus propias prácticas, horizontes y conflictos políticos.

Referencias

- Acharya, A. (2009). *Whose ideas matter? Agency and power in Asian regionalism*. Cornell University Press.
- Acharya, A. (2014). *The end of American world order*. Polity.
- Acharya, A., & Buzan, B. (2014). *The Making of Global International Relations: Origins and Evolution of IR at its Centenary*. Cambridge University Press.
- Acharya, A., Deciancio, M., & Tussie, D. (2022). *Latin America in global international relations*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Allison, G. T., & Zelikow, P. (1999). *Essence of decision: explaining the Cuban Missile Crisis*. Longman.
- Ashley, R. (1984). The Poverty of Neorealism. *International Organization*, 38(2), 225–286.
<https://www.jstor.org/stable/2706440>
- Ayoob, M. (2002). Inequality and Theorizing in International Relations: The Case for Subaltern Realism. *International Studies Review*, 4(3), 27–48.
<https://doi.org/10.1111/1521-9488.00263>
- Bartos, O. J., & Wehr, P. E. (2002). *Using conflict theory*. Cambridge University Press.
- Bieler, A., & Morton, A. D. (2001). The Gordian knot of agency-structure in international relations: A neo-

- Gramscian perspective. *European Journal of International Relations*, 7(1).
<https://doi.org/10.1177/1354066101007001001>
- Bieler, A., & Morton, A. D. (2004). A critical theory route to hegemony, world order and historical change: Neo-Gramscian perspectives in International Relations. *Capital & Class*, 28(1).
<https://doi.org/10.1177/030981680408200106>
- Blaney, D., & Inayatullah, N. (2010). International Relations from Below. In C. Reus-Smit & D. Snidal (Eds.), *The Oxford handbook of international relations* (p. 772). Oxford University Press.
- Bueno de Mesquita, Bruce. (2010). *Principles of international politics* (4th ed.). CQ Press.
- Bull, H., Hoffmann, S., & Hurrell, A. (2002). *The anarchical society: a study of order in world politics*. Palgrave.
- Cardoso, F. H. (2009). New Paths: Globalization in Historical Perspective. *Studies in Comparative International Development*, 44(4), 296–317. <https://doi.org/10.1007/s12116-009-9050-3>
- Carlson, C. (2019). Agrarian Structure and Underdevelopment in Latin America: Bringing the Latifundio “Back In.” *Latin American Research Review*, 54(3), 678–693.
<https://doi.org/10.25222/larr.860>
- Coloma, C. (2013). La estabilidad política en Bolivia y su relación con la demanda marítima. *Revista Política y Estrategia*, (122), 15–57.
<https://doi.org/10.26797/rpye.v0i122.80>
- Coloma, C. (2022a). Deconstruyendo la causalidad de la materia y las ideas en las Relaciones Internacionales. Un aporte del postmarxismo al estudio de las relaciones China-América Latina. *Revista Electrónica de Estudios Internacionales (REEI)*, 43(2).
- Coloma, C. (2022b). Postmarxismo y pensamiento periférico en las Relaciones Internacionales. *Cuadernos de Teoría Social*, 8(15), 14–35. <https://doi.org/10.32995/0719-64232022v8n15-127>

- Coloma, C. (2026). *Pluralising the Meaning of China in Global International Relations Ontology, Practice, and Ideology in China–Chile Relations*. Routledge.
- Connell, R. (2021). *Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science*. Polity.
- Cox, R. W. (1981). Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. *Millennium - Journal of International Studies*, 10(2).
<https://doi.org/10.1177/03058298810100020501>
- Devés, E. (2000). *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Biblos: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Devés, E. (2017). *Pensamiento Periférico Asia, Africa, América Latina, Eurasia y más. Una tesis interpretativa global*. Ariadna Ediciones.
- Eun, Y.-S. (2016). *Pluralism and engagement in the discipline of International Relations*. Palgrave Macmillan.
- George, J. (1994). *Discourses of global politics: a critical (re)introduction to international relations*. Lynne Rienner Publishers.
- Giddens, A. (1986). *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Polity.
- Goldstein, J., & Keohane, R. O. (1993). Ideas and Foreign Policy: An Analytical Framework. In J. Goldstein & R. O. Keohane (Eds.), *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change* (pp. 3–30). Cornell University Press.
- González Porta, M. A., Brito, E. O., & Páez Bonifaci, J. (2025). Is There a Latin American Philosophy? The Trajectory of a Question. *RUDN Journal of Philosophy*, 29(3), 609–615. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-3-609-615>
- Guzmán Escobari, A. (2020). *Al otro lado de la cordillera: el rol de las narrativas maestras de Bolivia y Chile en la formación de sus identidades nacionales*. Editorial Académica Española.
- Hegel, F. (2019). The Philosophy of Mind. In *The Collected Works of Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (Kindle Edition).
- Hoffmann, S. (1977). An American Social Science: International Relations. *Daedalus*, 106(3), 41–60.
- Hollis, M. (2015). *The philosophy of social science: an introduction*. Cambridge University Press.

- Hollis, M., & Smith, S. (1990). *Explaining and understanding international relations*. Clarendon Press: Oxford University Press.
- Howarth, D. R. (2000). *Discourse*. Open University Press.
- Hurtado, G. (1999). Más allá de la modernización y de la autenticidad. Un proyecto de metafilosofía práctica latinoamericana. *Theoría. Revista Del Colegio de Filosofía*, (8–9), 61–78.
<https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.1999.8-9.221>
- Ikenberry, J. (2011). The liberal sources of American unipolarity. In G. J. Ikenberry, M. Mastanduno, & W. C. Wohlforth (Eds.), *International relations theory and the consequences of unipolarity* (pp. 216–251). Cambridge University Press.
- Jackson, P. T. (2008). Foregrounding ontology: dualism, monism, and IR theory. *Review of International Studies*, 34(1), 129–153.
<https://doi.org/10.1017/S0260210508007948>
- Kaplan, M. A. (2005). *System and Process in International Politics*. ECPR Press.
- Keohane, R. O. (1988). International Institutions: Two Approaches. *International Studies Quarterly*, 32(4), 379.
<https://doi.org/10.2307/2600589>
- Keohane, R. O. (2000). Ideas part-way down. *Review of International Studies*, 26(1).
<https://doi.org/10.1017/S026021050000125X>
- Kuhn, T. S., & Hacking, I. (2012). *The structure of scientific revolutions*. The University of Chicago Press.
- Kurki, M. (2006). Causes of a divided discipline: rethinking the concept of cause in International Relations theory. *Review of International Studies*, 32(2), 189–216.
<https://doi.org/10.1017/S026021050600698X>
- Kurki, M. (2007). Critical realism and causal analysis in International Relations. *Millennium: Journal of International Studies*, 35(2).
<https://doi.org/10.1177/03058298070350021501>
- Laclau, E. (1990). *New reflections on the revolution of our time*. Verso.
- Laclau, E. (2011). Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics. In J.

- Butler, E. Laclau, & S. Žižek (Eds.), *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left* (p. 329). Verso.
- Laclau, E., & Bhaskar, R. (1998). Discourse Theory vs Critical Realism. *Alethia*, 1(2).
<https://doi.org/10.1558/aleth.v1i2.9>
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1990). Post-Marxism without apologies. In E. Laclau (Ed.), *New reflections on the revolution of our time*. Verso.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2014). *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso.
- Lebow, R. N. (2010). *Why nations fight: past and future motives for war*. Cambridge University Press.
- Leiva, F. I. (2008). Toward a Critique of Latin American Neostructuralism. *Latin American Politics and Society*, 50(4), 1–25. <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2008.00028.x>
- Lévi-Strauss, C. (2014). *Myth and meaning*. Routledge.
- Love, J. L., Brambila, B., & Martínez Baracs, A. (1980). Raúl Prebisch y los orígenes de la doctrina del intercambio desigual. *Revista Mexicana de Sociología*, 42(1), 375–405.
<https://www.jstor.org/stable/3540039>
- Marx, K. (2014). *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Kindle Edition). Charles H. Kerr & Company.
- Mc Evoy, C. (2024). *Guerreros civilizadores: Política, sociedad y cultura en Chile durante la guerra del Pacífico*. Critica.
- Mearsheimer, J. J. (1990). Back to the Future: Instability in Europe After the Cold War. *International Security*, 15(1), 5–56.
- Mearsheimer, J. J. (2014). *The Tragedy of Great Power Politics*. W. W. Norton & Company.
- Moravcsik, A. (1997). Taking preferences seriously: A liberal theory of international politics. In *International Organization* (Vol. 51, Number 4).
<https://doi.org/10.1162/002081897550447>
- Morgenthau, H. J., & Thompson, K. W. (1993). Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. Brief Edition. In *Politics Among Nations*.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: thinking the world politically*. Verso.

- Nuccetelli, S. (2020). *An Introduction to Latin American Philosophy*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781107705562>
- Nye, J. S. (2009). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. PublicAffairs.
- Ormaechea, E. (2024). Latin American Neostructuralism and Its Differentiation from Latin American Structuralism. *Review of Radical Political Economics*, 56(3), 337–354.
<https://doi.org/10.1177/04866134241226637>
- Prichard, A. (2013). *Justice, order and anarchy: the international political theory of Pierre-Joseph Proudhon*. Routledge.
- Przeworski, A. (1985). *Capitalism and social democracy*. Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'homme.
- Puntigliano, A. R., & Appelqvist, Ö. (2011). Prebisch and Myrdal: development economics in the core and on the periphery. *Journal of Global History*, 6(1), 29–52.
<https://doi.org/10.1017/S1740022811000039>
- Putnam, R. D. (1988). Diplomacy and domestic politics: The logic of two-level games. *International Organization*, 42(3).
<https://doi.org/10.1017/S0020818300027697>
- Querejazu, A. (2022). Cosmopraxis: Relational methods for a pluriversal IR. *Review of International Studies*, 48(5), 875–890. <https://doi.org/10.1017/S0260210521000450>
- Reus-Smit, C. (1999). *The Moral Purpose of the State Culture, Social Identity, and Institutional Rationality in International Relations*. Princeton University Press.
- Reus-Smit, Christian. (2020). *International relations : a very short introduction*. Oxford University Press.
- Sartori, G. (2006). *La política: Logica y método en las ciencias sociales*. Fondo De Cultura Económica.
- Sater, W. (1990). *Chile and the United States: Empires in Conflict*. University of Georgia Press.
- Saussure, F. de. (2012). *Course in general linguistics*. Kindle.
- Simonoff, A. (2020). Autonomía. In E. Devés & S. T. Álvarez (Eds.), *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano Teorías, Escuelas, Conceptos, Doctrinas, Figuras* (Vol. 1, pp. 74–78). Ariadna Ediciones.

- Smith, A. (2012). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Kindle Edition). University Of Chicago Press.
- Smith, S. (1996). Positivism and beyond. In S. Smith, K. Booth, & M. Zaleski (Eds.), *International theory: positivism and beyond*. Cambridge University Press.
- Tickner, A. B. (2003). Hearing Latin American Voices in International Relations Studies. *International Studies Perspectives*, 4(4), 325–350. <https://doi.org/10.1111/1528-3577.404001>
- Waisbord, S. (2020). Virtual Theme Collection: Journalism and Media in Latin America. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 97(3), 594–596. <https://doi.org/10.1177/1077699020912324>
- Waltz, K. N. (2010). *Theory of international politics*. Waveland Press.
- Wendt, A. (2014). *Social theory of international politics*. Cambridge University Press.
- Winch, P. (1990). *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Routledge.

PARTE VI. NUEVAS PERIFERIAS

Los saberes emergidos desde las periferias (humanidad y naturaleza) y sus puntos de encuentro⁹⁹

Eduardo Devés¹⁰⁰

Presentación

Este trabajo intenta homologar (equiparar, igualar) crítica y criteriosamente el pensamiento de las periferias humanas a los saberes de la naturaleza, entendida igualmente como periferia del proyecto periferizador noratlantocéntrico. Este proceso periferizador se advierte mejor en la expansión europea desde el siglo XV, sin embargo, no ocurre solo a partir de allí ni únicamente en la naturaleza de las regiones invadidas por esa expansión, sino en todo el planeta.

Hasta ahora, al hablar del “pensamiento periférico”, solo se había concebido en el marco de las periferias humanas. Realizando una analogía entre la “condición periférica” humana y de la naturaleza, se apunta a incluir ambas en una teorización que las asimile y se atreva a pensarlas como unidad, al menos en ciertos aspectos. Para especificar lo anterior, se plantea la pregunta por los saberes o voces de la naturaleza como expresiones periféricas homologables a las expresiones periféricas humanas. Ello requiere de vías de búsqueda de los puntos de encuentro o convergencia.

⁹⁹ Agradezco los aportes de Christian Álvarez-Rojas y Nathalia Lucero Díaz, como a IA Copilot.

¹⁰⁰ Especialista en estudios eidéticos, se ha ocupado del pensamiento latinoamericano, del pensamiento de las regiones periféricas de las redes intelectuales y de la circulación de las ideas. Investigador y encargado del Programa de Estudios Posdoctorales del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Entre sus obras, destacan *El pensamiento Latinoamericano en el siglo XX entre la modernización y la identidad* (3 tomos 2000-2004); *El pensamiento africano sud-sabariano en sus conexiones y paralelos con el latinoamericano y el asiático* (2008), *PENSAMIENTO PERIFÉRICO Asia-África-América Latina-Eurasia y más. Una tesis interpretativa global* (2012), *La circulación de las ideas de América Latina-Caribe por el mundo, 1970-2000*, Ariadna Ediciones, Santiago (2021).

Como hipótesis, planteo que entre los temas importantes del pensamiento periférico y, en particular, de los “motivos periféricos”, se advierten numerosos sentimientos y reivindicaciones (Devés, 2017) muy pertinentes para extrapolar, *mutatis mutandis*, hacia la naturaleza periferizada: amputación de agencialidad, dolor, despecho, sentimiento de vulnerabilidad e impotencia, humillación, frustración, desconcierto, perplejidad, descalificaciones, denigración, incapacidad, inferioridad, resentimiento, desprestigio, reivindicación, protagonismo, derechos, autonomía, emanciparse de la esclavitud, recuperar lo que era suyo, seguir un destino propio, desarrollo autónomo, desarrollar el genio nativo, rearticulación del territorio, libertad de creación, otredad, superioridad de la periferia, reconectar humanos con la naturaleza, salvar a los humanos, entre más.

De este modo, se pretende avanzar hacia una propuesta que satisfaga la provocación entregada por los editores de este volumen. En la convocatoria que han redactado, los profesores Claudio Coloma y Carimo Mohomed nos dicen que “el propósito de este libro es doble. Busca discutir el valor y el alcance de esta obra (*Pensamiento Periférico. Asia, África, América Latina, Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*) e invita a explorar nuevos caminos de teorización o investigación a partir del uso del pensamiento periférico en cualquiera de los tres niveles ontológico, epistemológico y metodológico”. Teniendo en cuenta esta motivación, se presenta una propuesta acerca de la manera de concebir el mundo periférico poniendo énfasis en la división que aporta una perspectiva de conocimiento: voces de las periferias, voces desde las periferias en tensión con el noratlantocentrismo. Por lo demás, este trabajo puede entenderse como un canal de comunicación entre los estudios eidéticos y la investigación planetica --como estudios sobre lo planetario--, marcando un conjunto de problemáticas que permiten transitar entre ambos tipos de quehaceres e inspirarse recíprocamente.

La humanidad y la naturaleza de gran parte del planeta sufrió el impacto de la expansión europea, que acentuó los niveles de explotación y subordinación

Hoy por hoy, la mayoría de la humanidad y de la naturaleza están siendo tratadas como periferias por el centro absoluto. Estas múltiples periferias, que no son homogéneas en todos los sentidos, carecen en ocasiones de lenguajes o puntos de encuentro o convergencia para comunicarse. Ello es un obstáculo para establecer conversaciones tendientes a formas de emancipación (como desperiferización) y de articulación que les permitan escuchar mejor sus variadas voces.

El eurocentrismo originario de la modernidad y el actual noratlanticentrismo operan en una dialéctica que, por una parte, posibilita como, por otra, dificulta a las intelectualidades periféricas interesarse por las ideas y culturas de otras periferias humanas. Ello, sumado al antropocentrismo, acrecienta las dificultades como las necesidades de escuchar las voces de las periferias naturales. En otras palabras, deben entenderse los desafíos de una ampliación del proyecto de escuchar las periferias, detectar puntos de encuentro, motivos reiterados, y, sobre todo, generar conversaciones entre ellas.

De hecho, el proyecto noratlanticéntrico es el que ha contribuido en mayor grado al problema ambiental que alerta al planeta, al ponerlo ante una situación catastrófica, como hace algunas décadas, también ocurrió con las amenazas nucleares, otra de sus derivaciones. Este proyecto expansivo apunta a poner la naturaleza y la humanidad al servicio de la codicia de unos pocos, tratando de incorporar sucesivamente a todos los sectores del planeta (naturales y humanos, bióticos y abióticos), privándoles de agencia, al subsumirles dentro de su dinámica. Este proyecto contagia a muchos entre quienes invade, transformándoles en socios-agentes-representantes y poniéndoles, en consecuencia, de espaldas a otras formas de existencia en las periferias. La estrategia ha consistido en coordinar diversos niveles: valores, capacidades humanas, tecnologías, características psíquicas y étnicas, iniciativas, instituciones, religiones y estéticas para expandir su dominio y optimizar los ingresos económicos y el poder de sus promotores. Ello ha comprendido incluir a algunos de sus enemigos,

centralitarios, que ven en la obtención de los acervos del centro (saberes, instrumentos, métodos) armas necesarias contra el proyecto que les agrede; quedando muchos atrapados en la órbita del centro, aumentando su masa y fuerza de atracción.

Los seres humanos y la naturaleza son sometidos a la condición periférica, es decir, a no desplegarse fuera del lugar que les asigna el centro. Esto implica que seres humanos y no humanos son, de forma parecida, sometidos a explotación, segregación, conquista, calificados como barbarie, selva, territorios despoblados, sin derechos y sometidos a servir designios que, como el lecho de Procusto, les va cercenando o estirando según sea necesario para la horma designada en el proyecto del centro. Esta condición que sufre la mayoría de la humanidad y de la naturaleza nos pone ante el desafío de un planeta menos desigual en el reparto del derecho y del poder. Y este no debe ser imaginado como un mundo de solo armonía en que todos tolerarán a todos, sino como el del zapatismo: un mundo en que quepan muchos mundos, salvo los centrismos hegemónicos.

Los saberes de las periferias naturales y humanas y su empoderamiento

Al centro absoluto y su noratlanticentrismo se enfrenta la pluralidad de culturas del mundo, como las innumerables voces de la naturaleza (Ver Devés, 2026). Existe una inmensa variedad de voces alternativas desde las periferias (y también desde los centros, por lo demás), procedentes de trayectorias eidéticas no alineadas con el proyecto noratlanticéntrico: a- Por ejemplo, los múltiples centrismos reivindicados por otras comunidades: sinocentrismo o hancentrismo, nipocentrismo, afrocentrismo, arabocentrismo, entre otros, que intentan cambiar el eje de interpretación de la realidad, representando por su parte desafíos y amenazas; b- Las múltiples cosmovisiones, filosofías, teologías-religiones, que no se asumen como centrismos sino como expresiones de particularidades, de unidades nacionales, étnicas, lingüísticas, de organizaciones sociales, partidos políticos e incluso de individuos; c- Las múltiples formulaciones “alternativas” que comprenden localismos, hipismos, ecologismos, multitud de cotidianías como “terapismos” (de terapia) deportismos, entre tantos más, y los

biosferismos, como animalismos y veganismos; d-Los quejidos de la naturaleza en su obligado encogimiento, repliegue y subordinación, agredida por la desertificación, el micro plástico, la lluvia ácida, la desprotección de la capa de ozono y otra cantidad de inhibidores.

Correlativamente, el sentimiento de perplejidad ante la llegada de invasiones sistemáticas, que ha sido la base de la sensibilidad periférica en el ámbito humano, puede imaginarse analógicamente, en el caso de ciertas especies de animales y plantas, también sistemáticamente impactadas por la conquista-colonización: explotación, expulsión, plagas, caza o exterminio. Ello implica el sentimiento producido por el despojo de derechos inmemoriales, de costumbres ancestrales de humanos y animales, cuyos territorios y formaciones sociales, “zoociales” y “bíociales” fueron desarticuladas por la invasión y el asentamiento de invasores. La irrupción del centro fue provocando la destrucción de los ritmos de los ecosistemas materiales e inmateriales en las regiones conuiccolonizadas.

Con la noción saberes de las periferias se alude aquí a saberes compartidos, similares, compatibles o convergentes de las periferias humanas y naturales no humanas, transformadas en tales por la expansión del proyecto noratlántico u otros que asuman un designio equivalente. Saberes de las periferias puede entenderse, en la actualidad, como voces periféricas, en tensión con noratlanticentrismo y antropocentrismo.

El objetivo que subyace a este concepto es la determinación de “puntos de convergencia” entre los saberes provenientes de uno y otro ámbito.

Los estudios sobre el pensamiento periférico se han dirigido a ubicar puntos de convergencia entre las expresiones de las diversas periferias humanas

Los dos puntos de encuentro más relevantes para las conversaciones entre las intelectualidades periféricas son la “disyuntiva periférica” y los “motivos periféricos”, pues ambos se hallan por todas partes en el pensamiento de estas regiones. A estos, pueden agregarse dos menos relevantes: la propia noción “pensamiento periférico”, por su función de explicitar

performativamente un hecho, así como “sensibilidad periférica”, un factor que no fue pensado como punto de encuentro, aunque se revela como una condición de posibilidad, al tratarse de la cristalización de un común sentir en las periferias, producto de la invasión, la penetración no deseada, la colonización y la obligada convivencia (aunque segregada) con quienes colonizan.

De este modo, “puntos de encuentro” alude a nociones que permiten encontrarse y conversar “a las intelectualidades periféricas actuales, que éstas se reconozcan como tales y puedan hacer una autocrítica que las potencie” (Devés, 2017, 18). 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 [ante los cuales] han reaccionado también de maneras similares” (2017, 719).

La “disyuntiva periférica” se estructura sobre la tensión básica entre la propuesta centralitaria-imitativa de ser-como-el-centro y la identitaria-diferenciadora ser-nosotros-mismos”. La opción centralitaria plantea “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”. La propuesta identitaria “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” (2017, 30). Por su parte, los “motivos del pensamiento periférico” se han definido como “aquellas argumentaciones recurrentes que aparecen en diversas intelectualidades periféricas apuntando a defender, reivindicar o afirmar alguna dimensión de su realidad, [...] respecto de las argumentaciones denigrantes provenientes del centro” (2017, 66). Aunque los motivos se entrecruzan y traslapan, pueden dividirse en 3 tipos:

los básicos, los centralitarios y los identitarios. Los básicos son los que reaccionan ampliamente contra descalificaciones del centro, siendo el principal y paradigmático, discutir contra el desprestigio, contra

las calumnias, contra la versión equivocada, interesada y asociada a la dominación. Los motivos centralitarios se articulan sobre la idea que la propia región debe ponerse al nivel del centro y debe actuar “civilizadamente”, como el centro (2017, 66). 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 (2017, 67).

La noción “sensibilidad periférica” proviene de haber detectado un sentimiento de malestar que se advertía en las intelectualidades de diversas periferias, especialmente las que se auto asumían como herederas de un pasado glorioso que había sido truncado por el nuevo centro. Tal sensibilidad fue caracterizada como la configurada a partir del trauma de la invasión y colonización, y que se define como

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 (2017, 58).

Por su parte, el concepto “pensamiento periférico” deviene performativo, en la medida que, mencionando un fenómeno, le otorga relevancia y contribuye a que cristalice mejor y se manifieste. De este modo, “pensamiento periférico” --que fue inicialmente elaborado como concepto para investigar sobre las

ideas en las periferias-- se fue transformando en una suerte de manifiesto para congregar tantas voces. Sin embargo, un manifiesto que no convocaba a la naturaleza.

Vías para detectar efectos similares de la conculonización sobre naturaleza y humanos

Ahora bien: ¿cómo detectar cuáles serían las circunstancias donde estarían incubándose sentimientos, sensibilidades y saberes análogos entre humanidad y especies no humanas? Los sentimientos y sensibilidades emocionales, que conocemos bien entre los sapiens de las periferias y semi periferias ante la expansión noratlántica, nos puede sugerir o insinuar “sentimientos” homologables en la naturaleza no humana. Esta intención de homologar se hace más factible en algunos casos que en otros; por ejemplo, si existe convergencia evolutiva por nicho, cercanía taxonómica o similitud en el rango perceptivo de estímulos¹⁰¹. Para responder esta pregunta, trabajaré con la noción de “vías para”, que pienso frutífera, pues permite aventurarse por caminos o procedimientos diversos sin que todos representen iguales valoraciones.

Los medios de comunicación informan cotidianamente de las quejas y denuncias de sectores sociales y ecosistemas naturales afectados por la continua penetración de agentes de las empresas multinacionales y nacionales, como de agentes estatales que pretenden controlar y explotar hasta los rincones de la Tierra, en su sed de dinero y poder sobre el planeta, aunque se presenten como agentes siempre embanderados de altruismo. Los movimientos sociales, las ONGs y los medios realizan sus respectivas denuncias y trabajos. Las vías y los casos aportados a continuación provienen, principal pero no exclusivamente, de la experiencia periférica documentada a partir de diversas investigaciones llevadas a cabo de preferencia en el continente americano.

Sobre las vías para ubicar encuentros y homologaciones posibles: La primera consiste en identificar similares condiciones de trabajo en humanos y animales. Cuerpos de animales explotados,

¹⁰¹ Debo estas sugerencias a Christian Álvarez-Rojas.

hambreados, lacerados por un ritmo desusado, así como tantos cuerpos sapiens capturados para destinarlos al trabajo minero, de plantación, doméstico, sexual, para exhibiciones o adiestramiento militar, con el objetivo de invadir los siguientes cuerpos-territorios. Las crónicas de la conquitocolonización y la demografía histórica nos informan tanto la caída de la población autóctona en los territorios conquistados --y con mayor razón de la población sometida a trabajos forzados o servicios (Pigafetta, 1591)-- como también del maltrato (Guaman Poma, 1615), como del tráfico con humanos y animales, por parte de los agentes del centro en las periferias (Lazos-Ruíz & Garibay-Orozco, 2020).

Las equivalencias en sufrimientos solo adquieren todo su sentido si asumimos la amplia sintiencia y la capacidad de procesar información en inmensa cantidad de seres vivos. La biología y la zoología destacan que, dada la calidad de sintientes de muchísimas especies, se puede entender el similar sentimiento del dolor de animales y humanos esclavizados, causado por condiciones muy duras de trabajo, milenios antes de la expansión europea, transformando a esclavos y animales en clase explotada (Hribal, 2014). Ello ha tenido particular énfasis en la ética de liberación animal (Singer, 1985). Esto adquiere mayor significación aún si se asumen los aportes de áreas como la psicología, la etología y la neurología, que nos advierten de la existencia de conciencia e incluso de autoconciencia, en muchas especies, como ha sido expresado en la *Declaración sobre la conciencia animal* (ver Low et al, 2012) y con los estudios gnoseológicos sobre las formas de conocimiento y la formulación de juicios en el pensamiento de varias especies (Aguilera, 2023; Caicedo & Diéguez-Lucena, 2021; Beck 2012). Por su lado, la etnozoolgía muestra la cantidad de relatos y visiones del mundo existentes en las periferias que asumen a sapiens y demás animales de maneras más igualitarias: compartiendo conciencia y comunicación tanto como sometidos a la esclavitud (Viveiros de Castro, 1996, 117; Argueta, 2008).

Respecto a la capacidad de procesar información, así sea de carácter común o diferente, según los casos, la etología se ha ocupado de la similitud de comportamientos y pensamientos (Bermúdez, 2003; Beck, 2012) entre algunos animales y humanos, en la existencia de algunos valores, ideas y comportamientos sociales, incluso teniendo en cuenta la existencia de formas de

proto-política (Waal, 1993), normatividad (Waal, 2014), ética y justicia (Bekoff & Pierce, 2010; Brosnan, Schiff & Waal, 2005; Brosnan & Waal, 2003; Waal, 1996) y política en chimpancés (Waal, 1993). Los propios estudios eidéticos, por su parte, han realizado ya numerosos avances que conducen hacia la posibilidad de considerar algunos saberes de la naturaleza como expresiones periféricas, aunque no siempre vayan a esto de modo directo. Cuestiones como la asunción de los saberes de la naturaleza como temática de este género de estudios (Devés, 2025a), los orígenes de las ideas en el planeta (Devés, 2023), las aproximaciones en los planteamientos sobre esclavitud y animalidad (Moyn, 2013) y los planteamientos del pensamiento periférico, por cierto, muestran procesos de paulatina apertura que contribuyen a sustentar esta propuesta.

La segunda vía consiste en identificar las expulsiones de pueblos originarios, animales y plantas desde sus territorios para ocuparlos con nuevas demarcaciones, poblaciones, construcciones, ganados, siembras y plantaciones y con nuevas tecnologías: cercos, productos químicos, perros guardianes, entre otras. Las crónicas de la Conquista de América informan de la huida de humanxs (ver Mansilla-Castaño, 2000) y animales hacia lugares recónditos para sobrevivir. También, numerosos animales fueron importados hacia las periferias, como parte del proceso de colonización, acentuando las similitudes y cercanías entre sapiens y animales no sapiens, tanto como agentes colonizadores cuanto como pacientes de dicho proceso (Couto, 2025). La geografía histórica informa sobre el sistemático cambio en el “uso de la tierra” a través de los siglos desde la irrupción europea, donde los policultivos locales y los bosques y humedales con las formas de vida con las cuales conviven, van retrocediendo, siendo reemplazados por monocultivos (praderas, caña de azúcar, algodón, soja, tabaco, entre otras) para la exportación o para alimentar ganado. Por su parte, la arqueología y la arquitectura recuerdan la destrucción de monumentos y sitios sagrados de los pueblos conquistados sea con finalidades proselitistas, para privarles de creencias, sea por objetivos estratégicos como ocupar lugares neurálgicos de ciudades y territorios, sea simplemente como pillaje, para aprovechar los materiales para el comercio, el ornato o la construcción pública y privada, durante la colonización (ver Hernández-Díaz, 2012, entre

muchos ejemplos). La antropología y las ciencias sociales continúan documentando las condiciones del despojo de derechos, sobre poblaciones, territorios, aguas, flora, humedales, fauna, ríos como consecuencia de la invasión de conquistadores-colonizadores del centro, desde siglos y hasta la actualidad (Svampa, 2019, 2017), con las empresas mineras multinacionales, normalmente en colaboración con burocracias sedientas de impuestos, que les permitan incrementar salarios y acrecentar su poder sobre la ciudadanía.

La tercera consiste en identificar enfermedades, hambrunas y plagas como consecuencia de invasiones, guerras, infecciones, exceso de trabajo, persecuciones y desplazamientos forzados. Ello implicó una ampliación de la mortalidad hacia los exterminios y silenciamientos de humanos y otras especies. De allí el síndrome de “primavera silenciosa” (Carson, 1964), por deforestación, expulsión, fumigación, envenenamiento, caza o captura. La historiografía, junto a la arqueología e, incluso, a la paleontología nos muestran la existencia de numerosas especies y pueblos que proliferaban en ciertos territorios y que fueron exterminadas por pestes, envenenamiento de aguas y capturas debidas a la instalación humana a lo largo de la historia y, a un ritmo mayor, con la llegada masiva de europeos hacia sus recientes periferias. América ha sido teatro de esto desde la entrada de humanos por el estrecho de Behring, hace miles de años, que contribuyeron a la extinción de grandes mamíferos. Desde fines del siglo 15, los habitantes de varias islas del Caribe desaparecieron rápidamente por contagios, persecuciones y alteración de sus formas de existencia. Lo anterior se combina con el exterminio de pueblos y animales demonizados. La etnozología nos informa acerca del modo en que ciertas creencias provenientes desde el centro han generado ataque sistemático y exterminio como ha ocurrido con los murciélagos (Julián & Martínez, 2013).

La cuarta consiste en identificar formas de trato como especies exóticas para el uso de turistas y curiosos, entendiendo el sentimiento de animales permanentemente observados en su existencia corriente o en zoológicos, a partir del sentimiento de los humanos periféricos que han sido también reducidos a especie exótica, como en el caso de pueblos originarios exhibidos en exposiciones europeas en el pasado y, en la actualidad, de pueblos

visitados como parte de programas turísticos. Gorilas y ballenas reducidos a objetos de observación, acosados por oleadas y tsunamis de turistas que van a visitar todo, a fotografiarlo todo, a tocarlo todo, y ello elaborado incluso como modelo de “desarrollo sustentable” en la actualidad¹⁰². La historiografía también nos recuerda las capturas de sapiens locales y otras especies para ser exhibidas en las cortes y ciudades del centro (Bancel et Al, 2004).

La quinta consiste en identificar señales de alarma y/o reacción por parte de hongos, plantas y animales, en general, y sapiens periféricos, con estrategias de huida, encierro, aislamiento, mutismo, simulación, resistencia y resiliencia ante la llegada de plagas de devoradores, exterminadores, explotadores, cazadores, misioneros y turistas, entre otras amenazas. La botánica ha descubierto una cantidad de reacciones de defensa y resistencia entre las plantas ante pestes y predadores. Ello implica, por ejemplo, acidificación de su follaje como repelente ante predadores; alerta a otras plantas para que produzcan sus defensas antes de sufrir ellas mismas la depredación (Bayón, 2024), emisión de sustancias químicas atractivas para insectos que devorarán los pulgones que atacan ciertas plantas (Bayón, 2024). Los procesos de comunicación entre ejemplares de una misma especie e incluso inter especies en dichas labores de auto defensa, hacen patente la analogía con la reacción de los pueblos originarios ante las invasiones. Por otra parte, la ornitología ha mostrado la agencia de cuervos vengadores ante humanos que les habían hecho daño. Estas aves son capaces de reconocer, recordar y difundir alarmas, entre sus coetáneos y su descendencia, respecto de humanos que les han dañado, como también vengarse de estos, incluso hasta nueve años después (Ackerman, 2017, 153). Algo parecido estaría ocurriendo con las orcas del Mediterráneo (ver Beddington, 2023). Este tipo de descubrimientos tendría proyecciones insospechadas en protección ambiental.

¹⁰² Incluso, si en ocasiones, es la única manera que sobrevivan, pues de otro modo serían arrasados por la modernidad extractivista. Peor aún, animales capturados y reproducidos para riñas o para experimentación científica, asimilables al caso de Jemmy Button, raptado para un experimento misionero de europeización en tierras y mares australes (Subercaseaux 1961).

En el marco de la renovación y transformación de la agencialidad, deben sumarse a las acciones vengadoras, las evidencias encontradas de formas de altruismo en algunas especies animales (Danón, 2024; Danón & Kalpokas, 2022). En este proceso deben incluirse variadas formas de agencialidad, según tipos de organismos. La planética se ha ocupado de relevar la “vivocracia” en relación con la agencialidad y el empoderamiento de las formas de vida, poniendo en paralelo e interacción las posibilidades de un quehacer de consuno entre humanos y no humanos en la colaboración para reparar los grandes daños ambientales (Devés, 2026), cosa que a algunas personas recordará la frase de Marx en los manuscritos de 1844:

El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, equivale al humanismo, y el humanismo plenamente desarrollado equivale al naturalismo; es la auténtica resolución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre —la verdadera resolución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie¹⁰³.

&

Estas vías ponen en relieve experiencias comunes de humanos y otros organismos, caldos de cultivo donde se desarrollan sensibilidades similares o análogas como efectos del proceso periferizador. Estas situaciones comunes ofrecen pistas que conducirían hacia puntos de encuentro. Se trata entonces, de detectar saberes compartidos (compatibles, coadyuvantes), aunque no sean conscientes para ambas partes, como tampoco lo han sido en el caso de las intelectualidades de las periferias.

A propósito de esto, es interesante escuchar a dos figuras importantes del pensamiento latinoamericano contemporáneo: Enrique Leff y Alberto Acosta, dado que los pasajes aludidos fueron inspiradores para formular algunas de las propuestas

¹⁰³ Agradezco a Christian Álvarez-Rojas esta referencia.

presentes en este trabajo. Leff (2025, 89) se refiere al “diálogo de saberes [que] va más allá de un diálogo intersubjetivo desvinculado de las condiciones de lo Real de Vida”. De modo que “implica un encuentro de los conocimientos y saberes de la naturaleza (negritas mías) con la entropía”. Insiste Leff en que deben tenerse en cuenta “las verdades instituidas sobre la naturaleza y una reinención de los sentidos de la vida”. Y que ello

no es la sumisión a una condición absoluta de lo Real sobre la vida que predestina a la humanidad y al planeta hacia su muerte entrópica, sino la confrontación con la racionalidad teórico-instrumental y el interés cognitivo que gobiernan el mundo globalizado de la modernidad. La entropía es el significante de la razón de la degradación de la vida y, al mismo tiempo, del límite de significación de la razón de la modernidad (2025, 91-92).

Alberto Acosta, por su parte, apunta a “volver a atar el nudo gordiano de la vida. Diálogo de saberes alrededor de la Naturaleza como sujeto” (2025, 169), que es aquello hacia lo cual la Constitución de Ecuador se encaminaba. Allí “la coyuntura durante la redacción constituyente (2007-2008) [permitió] que la Naturaleza [fuera] asumida como sujeto de derechos” (2025, 178). Agrega Acosta, que “la Naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructuras, funciones y procesos evolutivos” (2025, 199).

Continuando esta línea de pensamiento, mi hipótesis más fuerte es que la principal condición de posibilidad para la germinación (emergencia) de puntos de encuentro, se ubica en la condición periférica y la sensibilidad resultante, que maduran en el marco de la subordinación, captura y desplazamientos forzados, muestras del deterioro de la agencialidad de los organismos periferizados¹⁰⁴. La condición periférica permite y fomenta la

¹⁰⁴ De hecho, la domesticación de animales y plantas es un proceso de larga duración y de selección por generaciones de individuos que pierden

elaboración-gestión de saberes periféricos, en el marco de diálogos de saberes de resistencia y/o de adaptación y/o de rebelión, entre más. Ello es básico para entender la emergencia de voces como reacciones ante la periferización.

Conclusiones: los puntos de encuentro o convergencia entre los saberes periféricos y las sinergias posibles entre expresiones humanas y naturales

Si el objetivo ha sido ir más allá de la noción “pensamiento periférico”, reelaborándola como “saberes periféricos”, ello pasa por homologar algunos saberes humanos con otros de la naturaleza en general, en tanto marcados por la “condición periférica”. Ya se ha señalado que, así como se instala dicha condición, plasma una sensibilidad de la cual participan sentimientos como perplejidad y ofensa, como consecuencias del desprecio, el racismo, el antropocentrismo y más, conjunto que puede interpretarse como un proceso de asunción de la pérdida de agencialidad. Condición y sensibilidad se convierten en caldo de cultivo de nuevos saberes. Ello nos propone puntos de encuentro entre periferias sapiens y no humanas.

1- Punto de encuentro en torno a la propia noción “saberes de las periferias”. Esta podría entenderse como la formulación de constructivismo y/o performativismo excesivo, aunque probarlo se dejará como tarea al antropocentrismo y al instintismo. De hecho, una gran dificultad para concebir la comunicación entre humanos y otras especies naturales, ha sido un problema de palabras más que de cosas, en el seno de la academia. Si la invención de una expresión no basta para solucionar los problemas, ni de lejos, sí puede ser una manera de cortar el nudo gordiano que tiene trabado un asunto. “Saberes de las periferias” es un concepto que, al nombrar dichos saberes como una sola cosa, permite entenderles como tales.

agencialidad, sometándose --de manera progresivamente dócil-- a los designios del domesticador-subordinador. Ello no obsta para que, en algunos casos, la convivencia estrecha y prolongada haya contribuido a extender el círculo de la empatía y la negación de algún antropocentrismo.

2- Punto de encuentro en torno a saberes emergidos en el marco del despojo de agencialidad, como de su recuperación en resistencia y empoderamiento. Si el despojo de agencialidad es el acontecimiento clave, derivado de la acción subordinante de la conquitolonización, esto no puede considerarse de tal magnitud que logre inhibir toda resistencia, ni menos para siempre. Ello puede observarse al menos en 2 sentidos: uno, como capacidad de perseverar en la vida, incluso en condiciones de notoria precariedad (Hall, 2011); otro, como praxis para escapar a las directrices del conquitolonizador¹⁰⁵. Más arriba, se han reiterado las muestras de saberes de resistencia y reacción, expresando agencialidades en animales y plantas en defensa ante las agresiones (Bayón, 2024; Beddington, 2023; Bekoff & Pierce, 2010; Hall, 2011).

3- Punto de encuentro en torno a saberes sobre equidad, derecho, antirracismo y antiespecismo, frente a sufrimientos compartidos, en tanto sometidos por el conquitolonizador a similares condiciones de explotación, en minas, plantaciones, servicio doméstico y más. La recuperación de agencialidad se expresa en varios puntos de encuentro como clave. En este caso, el énfasis se pone en los derechos que provendrían de la sintiencia compartida y de la dignidad ofendida (Hribal, 2014), que permiten asimilar a seres sin derechos con otros a los que se les reconocen (Singer, 2011; Moyn, 2023; Waal, 2014, 1996). En este sentido puede entenderse el empoderamiento de las periferias humanas y naturales como parte de un proceso, aunque no carente de contradicciones (Devés, 2026). En la misma línea, aunque yendo más allá, pareciera que los humanos periféricos podrían proyectar hacia la naturaleza un principio como “no hagas a la naturaleza lo que no quieres que el centro haga a tu humanidad”.

4- Punto de encuentro en torno a saberes de resiliencia ante la depresión de la reproducción de la vida derivada de guerras, persecuciones, capturas, tráfico, explotación, hambrunas, contagios y enfermedades, entre más. Si esta depresión ha durado

¹⁰⁵ Este punto de encuentro está lejos de operar coherentemente. Debe tenerse en cuenta que el proyecto desarrollista, uno de cuyos objetivos fue superar la condición periférica, frecuentemente se ha imaginado como dejar de ser periferia humana explotando y vendiendo la naturaleza.

décadas y hasta siglos en numerosos lugares del planeta, la restauración de algunas poblaciones diezmadas durante los procesos de conculonización (Lazos-Ruiz & Garibay-Orozco, 2020), ha enseñado o reactivado experiencias anteriores en numerosos pueblos y especies que ya contaban con este acervo, incluso en su herencia genética. En consecuencia, se han activado saberes de resiliencia: adaptación, sanación, restauración, reactivación, aprendizaje que se articulan igualmente a la recuperación de agencia. Debe asumirse aquí que la recuperación relativa de la normalidad, en ocasiones, ha ido de la mano con la adopción de medicinas, formas alimentación y de vida, en general, introducidas por antiguos dominadores. Ello ha significado la destrucción de otras especies, que han sido sacrificadas para la restauración de las primeras.

Este proceso comprende también saberes para salir desde las condiciones de marginación y segregación, hacia la restauración de territorios y derechos originales. Al respecto, pueden extrapolarse discursos imaginados en el marco de la convivencia entre humanos hacia las relaciones entre humanos y naturaleza. Principios del derecho internacional como no invasión, respeto de la integridad territorial, respeto de los derechos de otros pueblos, permitiendo las autonomías, el no-intervencionismo, el no reconocimiento de territorios adquiridos por la fuerza, la no injerencia en los asuntos internos de otros pueblos, el no uso de la fuerza, serían también principios que pueden/deben extenderse a la naturaleza. Muy especialmente doctrinas¹⁰⁶ que han emergido desde sociedades periféricas, intentando protegerse de las fuertes.

5- Punto de encuentro en torno a saberes para evitar domesticación y exotización como especies a capturar, exhibir, domesticar y civilizar, por sus barbaries, salvajismos, deformidades, rarezas o curiosidades. Aquí aparecen como relevantes los saberes de defensa de las otredades, diferencias, culturas, identidades con afirmación de “bio-identidades”: zooculturas, fitoculturas,

¹⁰⁶ Debe notarse aquí un conjunto de elaboraciones del derecho internacional en América Latina como las doctrinas: *Uti Possidetis Iuris* (Garay, 2024), *Drago* (Witker, 2024), *Estrada* (Sánchez Mugica, 2024a), *Juárez* (Sánchez Mugica 2024b), *Rodríguez Larreta* (Clemente, 2024) y *Tobar* (Coloma-Rojas, 2024).

fungiculturas y otras formas de saber y expresiones de especificidades dignas de respeto en sus diferencias tanto ancestrales como actuales (Whiten et al 2009; Heyes & Galef, 1996).

Este conjunto de puntos de encuentro en tanto periferias, deben considerarse en conexión con otros que derivan de la común pertenencia al mundo biótico. Allí se advierten similares características como la sintiencia, el procesamiento de información, la comunicación entre individuos de la misma especie e incluso con otras, en ocasiones, la auto conciencia, en algunas especies, la conciencia en muchísimas, la adaptabilidad, la facultad de empatizar a partir de los saberes de nuestros cuerpos. La capacidad de procesar información. Esta facultad que se presenta de modo muy similar en humanidad y naturaleza permite derivar iniciativas conjuntas. Las posibilidades de implementar formas de monitoreo en tiempo real de los daños ambientales, tal como los “sienten” variadas especies que pueden comunicarlos a otras, es una base tremenda para reaccionar simultáneamente ante dichos daños. Ello puede ocurrir de modo casi instantáneo, tanto con medidas de alerta como de restauración y resiliencia. Algo similar ocurre con la facultad de empatizar a partir de los saberes de nuestros cuerpos sapiens con numerosas especies emparentadas, teniendo en cuenta la herencia genética desde homininis, hominidae, primates, mamíferos, vertebrados, chordatas, animalias, asumiéndolos como propiedades enactivas, yendo y viniendo desde nuestra condición actual y atravesando nuestra evolución a través familias anteriores y ampliadas e, incluso, en el marco de cruzamientos sucesivos con subespecies no-sapiens-sapiens.

Líneas de trabajo hacia el futuro

Los puntos de convergencia señalados ¹⁰⁷ permiten imaginar numerosas formas de coordinación y de sinergia entre periferias para la defensa de la vida. Ello pasa por tener en cuenta la pregunta por las expresiones de la naturaleza más relevantes para

¹⁰⁷ Debe tenerse en cuenta que podrían elaborarse de otras maneras, con otros énfasis u otras articulaciones, y quizás yo mismo los formule de modo diferente en el futuro.

sapiens, en el sentido de más pertinentes o capaces de generar sinergias, agregando hibridación posible de saberes humanos y naturales, asumiendo por lo demás, los propios saberes naturales presentes en los cuerpos de animales sapiens.

Aprehender los saberes de la naturaleza nos permite un diálogo de saberes inédito y para el cual los estudios eidéticos tienen mucho que aportar. Pensar las periferias como periferias humanas más la naturaleza periférica por el antropocentrismo y radicalizada por el noratlanticismo, abre grandes desafíos de investigación y de creación eidética.

Si las intelectualidades periféricas deben potenciar su conocimiento de otros acervos y lenguas para dialogar en términos de autonomía e independencia del norte, así también debiesen adquirir competencias en ciencias ambientales, botánica, etología y, por cierto, semiótica, ciencias cognitivas, comunicación y hermenéutica.

Considerar los saberes de la naturaleza como tema de los estudios eidéticos es un asunto clave en este proyecto (ver Devés, 2025a). Humanos y no humanos generamos saberes que son objeto de los estudios de las ideas y lo intelectual. Aunque ello no se agota en un quehacer intra disciplinar. Los intercambios entre las intelectualidades de las periferias, en tanto gestoras, transmisoras, detectoras y activadoras de la eidodiversidad, son igualmente significativos. Es decir, intelectualidades que sean proactivas a la hora de relevar los lugares de emergencia de saberes que permitan potenciar el desarrollo de las existencias y de la vida en condiciones de mayor dignidad. Inspirándose, por lo demás, en aquello que, para animales, plantas, hongos y más, sea “dignidad” o calidad de la vida.

Por lo demás, sería imposible este acercamiento colectivo y planetario sin tener en cuenta algunas de las maneras en que las diversas trayectorias culturales, dentro de las periferias, han concebido y practicado las relaciones con lo que aquí se llama “naturaleza biótica”, asumiendo no únicamente sus ideas sobre lo social sino mucho más allá, sobre lo biótico en general.

Por otra parte, esto nos pone ante un problema ético decisivo: cómo imaginar colaboraciones más igualitarias, respecto a resiliencia y sobrevivencia con dignidad, entre las periferias humanas como entre estas y la naturaleza, en vistas a restauración

de la vida sobre el planeta, en lugar de implementar nuevas instrumentaciones antropocentradas.

Referencias

- Acosta, A. (2025). Volver a atar el nudo gordiano de la vida. Diálogo de saberes alrededor de la Naturaleza como sujeto. En Leff, E. (org) *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*. CLACSO.
- Ackerman, Jennifer (2017). *El ingenio de los pájaros*. Planeta.
- Aguilera, Mariela (2023). Cognición animal. En Liza Skidelsky (ed.) *Introducción a la Filosofía de las Ciencias Cognitivas* (597-618). Editorial de la Universidad de los Andes.
- Argueta, A. (2008). *Los saberes p'urbépecha: los animales y el diálogo con la naturaleza* (Vol. 2). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bancel, N.; Blanchard P.; Boëtsch, G.; Deroo E. and Lemaire, S. (2004). *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*. La Découverte-Poche.
- Bayón, A. (2024, febrero 15). ¡Alerta verde! Las plantas avisan a su entorno cuando son atacadas. Muy interesante. <https://www.muyinteresante.com/naturaleza/63696.htm>
l Accesado: julio 2025
- Beddington, E. (2023) The orca uprising: whales are ramming boats – but are they inspired by revenge, grief or memory?, <https://www.transcend.org/tms/2023/07/the-orca-uprising-whales-are-ramming-boats-but-are-they-inspired-by-revenge-grief-or-memory/>. Accesado: agosto 2025
- Beck, J. (2012). Why we can't say what animals think. *Philosophical Psychology*, 26(4), 520–546. <https://doi.org/10.1080/09515089.2012.670922>
- Bekoff, M. & Pierce, J. (2010). *Justicia salvaje La vida moral de los animales*. Turner.
- Bermúdez, J. L. (2003). *Thinking Without Words*. Oxford University Press.
- Brosnan, Sarah y de Waal, Frans (2003). Monkeys Reject Unequal Pay. *Nature*, 425(6955), 297-299. <https://doi.org/10.1038/nature01963>

- Brosnan, Sarah, Schiff, Hillary, y de Waal, Frans (2005). Tolerance for Inequity may Increase with Social Closeness in Chimpanzees. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 272(1560), 253-258.
<https://doi.org/10.1098/rspb.2004.2947>
- Caicedo, David & Antonio Diéguez Lucena (2021). El problema de la cognición animal como un problema de la filosofía de la mente. *Ludus Vitalis*, 29(56), 185-202.
- Carson, Rachel (1964). *Primavera silenciosa*. Luis de Caralt.
- Couto, E. (2025) La conquista del Nuevo Mundo: animales como arma de colonización. Muy Interesante.
https://www.muyinteresante.com/historia/conquista-del-nuevo-mundo-animales-como-arma-de-colonizacion.html#google_vignette
- Danón, Laura (2024). ¿Normatividad primitiva en primates no humanos?. *Artefactos* 13(1), 27-56.
- Danón, L. & Kalpokas, D. (2022). Razones y normatividad en animales no humanos. *L'Ircocervo* 21(2), 146-162.
- Devés, Eduardo (2026). ¿Qué es la “vivocracia”? Ensayo sobre el empoderamiento de los organismos naturales. *En prensa*.
- Devés, Eduardo (2025a). Aproximarse a los saberes de la naturaleza es también un desafío para los estudios de las ideas. *Wirapuru* 11, 80-103.
- Devés, Eduardo (2025b). La geopolítica del conocimiento y los saberes de la naturaleza (una propuesta de segunda generación) *Revista Izquierdas*, 54, 1-23.
- Devés, Eduardo (2023). El origen de las ideas más antiguas en el planeta. Preguntas desde América Latina y el Caribe al Big Bang de las ideas. *Wirapurí*, 8, 1-20.
- Devés, Eduardo (2017). *Pensamiento Periférico Asia – África – América Latina – Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Ariadna.
- Garay-Vera, Cristián (2024). Doctrina del Uti Possidetis Iuris. Devés, E., Álvarez, S., & Domínguez, C. *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano*. CLACSO & Ariadna Ediciones.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe ([1615]1980). *Nueva crónica y buen gobierno*. Siglo Veintiuno.

- Hall, Matthew (2011). *Plants as persons A philosophical botany*. State University of New York Press, Albany
- Hernández Díaz, V. (2012). Los Janamus Grabados De Tzintzuntzan, Michoacán. *Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas* 28(89), 197-21.
<https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2006.89.2220>.
- Heyes, C. M., & Galef Jr, B. G. (Eds.). (1996). *Social learning in animals: the roots of culture*. Elsevier.
- Hribal, Jason (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Ochodoscuatro ediciones.
- Julián, M. y Martínez, G. (2013). La naturaleza como víctima de la conquista española caso: los murciélagos. *Telos, Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 15 (2), 153-164.
- Lazos-Ruíz A. E. & Garibay-Orozco C. (2020). Envíos Ultramarinos de Plantas y Animales Entre España y sus Colonias en El Siglo XVIII. *Historia Ambiental, Latinoamericana y Caribeña* 10(2), 135-161.
<https://doi.org/10.32991/2237-2717.2020v10i2.p135-161>
- Leff, E. (2025). Devenir de la vida y trascendencia histórica. Las vías abiertas del diálogo de saberes. En Leff, E. (org) *Diálogo de saberes. La transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida* (65-94). CLACSO.
- Low, P., Edelman, D., Koch, C. & Panksepp, J. (2012). The Cambridge Declaration on Consciousness. Recuperado de <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- Mansilla-Castaño, A. M. (2000). Patrimonio afroamericano en Brasil: Arqueología de los quilombos. *Arqueoweb. Revista sobre Arqueología en Internet* 2(2), 2-15.
- Moyn, Samuel (2023) *Animals and Slaves: A Legal Analogy between Domination and Reform*. En Anne Peters et al., (eds.) *Oxford Handbook of Global Animal Law*. Oxford University Press.
<http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4336425>
- Pigafetta, Filippo (1881 [1591]). *A Report of the Kingdom of Congo and of the surrounding countries drawn out of the writings of Portuguese Duarte Lopes*. John Murray.

- Sánchez Cardozo N.A. (2013). Los saberes sobre el cuerpo y del cuerpo. *Revista Criterio Libre Jurídico*, 9(1), 9-27
- Sánchez-Mugica, Alfonso. (2024a). Doctrina Estrada. Devés, E., Álvarez, S., & Domínguez, C. *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano*. CLACSO & Ariadna Ediciones.
- Sánchez-Mugica, Alfonso. (2024b). Doctrina Juárez. Devés, E., Álvarez, S., & Domínguez, C. *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano*. CLACSO & Ariadna Ediciones.
- Singer, Peter. (2011). *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Singer, Peter. (1985). *Liberación animal: una ética nueva para nuestro trato hacia los animales*. Editora Cuzamil.
- Subercaseaux, Benjamín (1961). *Jemmy Button*. Ercilla.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. CALAS / Bielefeld University Press.
- Svampa, M. (2017). *Del cambio de época al fin de ciclo. Gobiernos progresistas, extractivismo y movimientos sociales*. Edhasa.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA* 2(2):115-144.
- Waal, Frans de (2014). Natural Normativity: The 'is' and 'ought' of Animal Behavior. *Behaviour*, 152(2,3), 185-204. https://doi.org/10.1163/9789004263888_006
- Waal, Frans de (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Harvard University Press.
- Waal, Frans de (1993). *La política de los chimpancés: el poder y el sexo entre los simios*. Alianza.
- Whiten, A., McGuigan, N., Marshall-Pescini, S., & Hopper, L. M. (2009). Emulation, imitation, over-imitation and the scope of culture for child and chimpanzee. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 364(1528), 2417-2428.
- Witker, Iván. (2024). Doctrina Drago. Devés, E., Álvarez, S., & Domínguez, C. *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano*. CLACSO & Ariadna Ediciones.

Colección Conversaciones Sur-Sur

Esta colección tiene como objetivo publicar volúmenes que expresen las reuniones de figuras de diferentes regiones del Sur. Especialmente, reuniendo trabajos presentados allí donde estas personas han realizado sus exposiciones e intercambiado sus ideas cara a cara y voz a voz.

Por ello, no se trata simplemente de reunir artículos procedentes de diversas regiones de personas que nunca se conocieron, sino mostrar estas reuniones y potenciar otros encuentros, con publicaciones que les otorguen nuevo impulso. La publicación viene a ser un acto segundo, respecto del encuentro físico.

Articular las intelectualidades de los sures es una tarea inmensa, que ha tenido sucesivos fracasos y algunos pequeños logros. El mayor obstáculo para articularnos ha sido la falta de interés que mostramos unas por otras, cuestión derivada del desconocimiento mutuo, del aislamiento y del peso desmedido que, en los imaginarios, poseen las intelectualidades del centro. A esto se suman, en segundo plano, la escasez de recursos económicos y cierta debilidad de las instituciones académicas.

Los trabajos publicados en esta colección normalmente no se traducirán, precisamente para reconocer y explicitar que estas conversaciones obligatoriamente deberán darse de forma políglota, aunque normalmente se trate de las lenguas de las colonizaciones.

Comité Académico: Cesar Ross, Eduardo Devés, Fabricio Pereira

Volúmenes publicados

1. Mbuyi Kabunda Badi y César Ross Orellana (Compiladores), Tránsitos materiales e inmateriales entre África, Latinoamérica y El Caribe, Internacional del Conocimiento – Ariadna Ediciones, Santiago, 2018

2. Eduardo Devés, Fabricio Pereira da Silva, Germain Ngoie Tshibambe, Paula Baltar (Compiladores), Diálogos Sur-Sur. Reflexiones sobre el Sur, las desigualdades epistémicas y la

democratización global de los saberes, Internacional del Conocimiento – Ariadna Ediciones, Santiago, 2022

3. Fabricio Pereira dos Santos, Editor, The Idea of South. Perspectives from the Global South about its meaning, Ariadna Ediciones, Santiago 2024

4. Eduardo Devés, Voices from peripheries. Introduction to Peripheral Thinking: Asia, Africa, Latin America, Eurasia and more. A global tesis. Ariadna Ediciones, Santiago, 2024

5. Claudio Coloma y Carimo Mohamed, editores, Pensamiento Periférico: nuevos debates y desafíos para las humanidades, las ciencias y los estudios sociales – Ariadna Ediciones, Santiago, 2026

En un mundo atravesado por desigualdades epistémicas y asimetrías globales, el pensamiento periférico invita a repensar la producción de ideas desde y sobre las regiones subordinadas del Sur Global.

Este libro reúne voces de distintos continentes que expanden, cuestionan y reconfiguran la teoría del pensamiento periférico de Eduardo Devés, abordando sus implicaciones en la política, la estética, la economía, las ciencias sociales y más allá.

Una obra colectiva que abre nuevas avenidas para debatir los desafíos contemporáneos de las humanidades, las ciencias y los estudios sociales en tiempos de crisis civilizacional, colonialidades persistentes y emergencias de nuevas periferias.

