

El sistema-mundo más allá de 1492: modernidad, cristiandad y colonialidad: aproximación al giro historiográfico decolonial¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.14>

JOSÉ ROMERO LOSACCO

<https://orcid.org/0000-0002-9606-3529>

Centro de Estudios de las Transformaciones Sociales (IVIC), Venezuela²

jjrl51@gmail.com

Cómo citar este artículo: Romero Losacco, J. (2020). El sistema-mundo más allá de 1492: modernidad, cristiandad y colonialidad: aproximación al giro historiográfico decolonial. *Tabula Rasa*, 36, 355-376. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.14>

Recibido: 28 de mayo de 2020

Aceptado: 03 de agosto de 2020

Resumen:

«El sistema-mundo más allá de 1492: modernidad, cristiandad y colonialidad», propone valorar las limitaciones de la historiografía decolonial derivadas de la herencia recibida del programa de investigación desarrollado por I. Wallerstein. Se trata de abordar las cuestiones que quedan abiertas tras quebrar la cartografía centrada en la sección nor-occidental del mar Mediterráneo. Esta aproximación al giro historiográfico decolonial, valorará cómo el análisis de los sistemas-mundo es asimilado por los trabajos de Walter Mignolo, Enrique Dussel y Ramón Grosfoguel, mostrando cómo las dificultades, omisiones y/o intentos por resolver los debates sobre la noción de sistema-mundo, han derivado en cuestiones que hacen presa del eurocentrismo a la primera generación del giro decolonial.

Palabras clave: sistemas-mundo, modernidad, colonialidad, decolonialidad, historia global.

The World-System Beyond 1492: Modernity, Christianity, and Coloniality: An Approach to the Decolonial Historiographic Turn

Abstract:

“The world-system beyond 1492: Modernity, christianity, and coloniality” proposes to value the shortcomings of decolonial historiography stemming from the legacy received

¹ Este artículo recoge algunos de los resultados del proyecto de investigación Historias Globales desde el sur, Sistema-mundo y divergencia colonial.

² Ph.D Ciencias Estratégicas para el Desarrollo, Universidad Bolivariana de Venezuela.



2014 - Mujer kuna, Unguía, Chocó
Leonardo Montenegro

by the research program developed by I. Wallerstein. It intends to address open issues emerging from the mapping focused in the Northwestern section of the Mediterranean Sea. This approach to the Decolonial Historiographic Turn, I will assess how the world-systems analysis is addressed in Walter Mignolo, Enrique Dussel, and Ramón Grosfoguel's works, in order to show how the challenges, omissions, and/or attempts to solve the debates on the world-system notion have derived in questions that leave the former decolonial turn overcome by Euro-centrism.

Keywords: world-systems; modernity; coloniality; decoloniality; global history.

O sistema-mundo além de 1492: modernidade, cristandade e colonialidade, aproximação à viragem historiográfica decolonial

Resumo:

“O sistema-mundo além de 1492: modernidade, cristandade e colonialidade” é um artigo que propõe avaliar as limitações da historiografia decolonial, derivadas da herança recebida do programa de pesquisa desenvolvido por I. Wallerstein. Trata-se de abordar as questões que ficam abertas depois de romper a cartografia centrada na seção Norte-Ocidente do mar Mediterrâneo. É uma aproximação à viragem historiográfica decolonial, no intuito de considerar como a análise dos sistemas-mundo é interpretada pelos trabalhos de Walter Mignolo, Enrique Dussel e Ramón Grosfoguel, para mostrar como as dificuldades, omissões e tentativas de resolver os debates sobre a noção de sistema-mundo têm derivado em questões limitadas pelo eurocentrismo da primeira geração da viragem decolonial.

Palavras-chave: sistemas-mundo, modernidade, colonialidade, decolonialidade, história global.

Prolegómenos para historias que están por escribirse

1492, un año relevante para comprender la modernidad, para comprender las configuraciones estructurales del orden vigente, y explicitar sus genocidios constitutivos. Fecha clave para descubrir aquello que la retórica emancipadora de la modernidad se ha encargado de ocultar, su constitución colonial, la colonialidad. Sin embargo, la crítica a la colonialidad hoy no se reduce a la deconstrucción del orden colonial, resultando imperativo reconstruir las memorias del no-ser, un proceso fundamental para superar el legado de las memorias coloniales, para lo que no basta mirar la historia del mundo a partir del año de las capitulaciones de Santa Fe.

Este trabajo se sitúa en la encrucijada global que implica el posicionamiento de China como centro de la economía mundial, lo que obliga a redimensionar aquello señalado por Peter Frankopan (2016, p.19), en su *nueva historia universal*, ya que si «El ascenso de Europa desencadenó una feroz batalla por el poder y el

control del pasado», la *ReOrientación* del planeta implica para los pueblos del sur global la necesidad, y la oportunidad, de contar la historia mundial de otra manera, para hacer énfasis en la larga marcha de los pueblos en resistencia. Una historia mundial de la descolonización, una historia mundial decolonial, o como preferimos llamarla unas *historias globales del desde el Sur*.

Un imperativo para el pensar decolonial que implica un segundo giro decolonial. El primero fue deconstructivo, crítico de la modernidad, el segundo giro implica el momento de la positividad, porque destruir el mito de la modernidad requerirá *ReOrientar* las memorias que dicho mito fragmentó, quebró y exterminó. En tal sentido, el principal límite es la *excesiva* atención que se dedica a aquello ocurrido a partir de 1492 como *discontinuidad absoluta*, entendiendo la invasión de América como un hecho fundacional, sin solución de continuidad, una ruptura que separa abismalmente el orden «feudal» del régimen de la modernidad.

ReOrientar la historia mundial requiere que las periodizaciones eurocéntricas (edades o modos de producción) se interpelen, pero no se trata solo de hacerlo con lo descrito como el mundo posterior a 1492, sino también con periodizaciones y nociones con las que se piensan los sistemas sociales anteriores a dicha fecha. Desde el paleolítico, pasando por el neolítico, llegando a la modernidad, nuestras memorias son proyecciones de la historia europea.

Esto último es el programa de las historias globales desde/del sur, una historia en la que continuar pensando Europa como unidad discreta, sistema-histórico o región natural resulta contraproducente. Un proyecto explícitamente político de investigación, con intención de construir relatos globales que aporten a la reconfiguración de las memorias del sur global

La unidad de análisis, el problema de los sistemas sociales

El análisis de los sistemas-mundo (ASM) ha sido de gran influencia para el despliegue del llamado giro decolonial, el proyecto a través del cual se entiende que la modernidad es constituida por la colonialidad, y que derivó en planteamientos que redimensionan la comprensión del sistema-mundo moderno como sistema-mundo moderno/colonial.

Los primeros trabajos realizados por Mignolo (2000a) y Quijano (1992) abrazaron los aportes del análisis de los sistemas-mundo para localizar geopolíticamente lo que más tarde se nombraría como la matriz colonial de poder. Sin embargo, a pesar de la profundidad crítica del posicionamiento decolonial, ha resultado sumamente complejo superar los límites propios del eurocentrismo de los ASM, constituyendo una dificultad para ir más allá de la cartografía producida a partir del paradigma del *largo siglo XVI*, y la centralidad de 1492 como fundamento de la *retórica de la modernidad* (Mignolo, 2009), así como los dispositivos

estructurales del sistema-mundo moderno/colonial. En tal sentido, estas primeras líneas buscan mostrar cuáles son algunas de las limitaciones eurocéntricas en la obra de Wallerstein, cómo estas establecen los horizontes de enunciación del posicionamiento decolonial.

Para ello, en primer lugar, y a modo de introducción, se presentarán algunos de los conceptos claves para el ASM, posteriormente se trabajará cómo estos suponen una interpretación sobre la historia del capitalismo que permanece dentro de los límites establecidos por el *difusionismo eurocéntrico*. Por último, se presentarán los interrogantes que quedan abiertos cuando se rompe la cartografía que se ocupa solamente de lo ocurrido en la sección noroccidental del Mediterráneo, y al mismo tiempo se intenta avanzar en algunas respuestas preliminares.

El ASM es tanto una teoría sobre el desarrollo histórico del capitalismo, como una crítica al orden disciplinar desplegado por el marco heurístico impuesto por el capitalismo histórico. Los trabajos de Wallerstein deben comprenderse como sistemáticos y sistémicos, es decir, cuando éste esgrime argumentos en contra del orden disciplinario de las ciencias sociales, y acude al fundacional debate entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas, lo hace teniendo en cuenta que se trata de un capítulo en la realización histórica del capitalismo, al punto de llegar a dedicarle buena parte del cuarto tomo de su historia del moderno sistema mundial (Wallerstein, 2011).

La obra Wallerstein significa una interpelación a la tradicional manera de pensar el desarrollo de la modernidad y el capitalismo, sus argumentos forman parte de un proyecto estructural y holístico en pro de reunir aquello que la *geocultura* del sistema-mundo moderno fracturó analíticamente, lo que significa cuestionar la agenda de las ciencias sociales occidentalizadas, así como los fundamentos epistémicos de donde extraen su privilegio analítico sobre la realidad.

Consecuente con el proyecto de abrir las ciencias sociales (Wallerstein, 2006a), y lo que este tiene de justicia cognitiva y denuncia del extractivismo epistémico, Wallerstein (2000a) expresa su reconocimiento a Oliver Cox, como aquel que habría propuesto la idea de interpelar al capitalismo como un sistema, fundamentalmente la vinculación entre capitalismo y racismo. Para Wallerstein (2006b), esto será significativo en la comprensión de la relación constitutiva entre capitalismo, universalismo y racismo. La agenda de los ASM no está simplemente marcada por un interés heurístico, sino que implica un profundo y explícito compromiso político.

Dicho esto, la amplitud del trabajo de Wallerstein hace necesario que su abordaje sea sistemático, por lo tanto, y siendo de interés para este trabajo aquello que los ASM aportan al giro decolonial, esta sección será dedicada a dos cuestiones fundamentales: 1) el cambio social como problemática central en la agenda de las ciencias sociales y, 2) el problema de la unidad de análisis en la tarea que implica asumir dicha agenda.

La emergencia de las ciencias sociales durante el siglo XIX les otorga el deber de hacerse cargo de preocupaciones surgidas tras/con la Revolución Francesa. El cambio de «régimen» implicó afrontar, en la escala europea, la agenda secular que pone en el centro de la discusión el problema del cambio social. Mientras, a escala global, se debió hacer frente a la nueva situación en la que Europa (Occidente) se encontraba frente al resto del mundo. Por lo tanto,

El análisis de los «sistemas-mundo» no es una teoría sobre el mundo social o sobre una parte de éste, sino más bien una protesta contra la forma en que quedó estructurada la investigación social desde su concepción a mediados del siglo XIX, a partir de una serie de suposiciones *a priori* normalmente incuestionadas [...] surgió como una protesta moral y en un sentido más amplio también política: pero su desafío al método de investigación prevaleciente se basa en afirmaciones científicas, es decir, relacionadas con las posibilidades de conocimiento sistemático de la realidad social. (Wallerstein, 1999, p.257)

En consonancia con la tradición de las ciencias sociales, Wallerstein (2000b; 2005) no cuestiona la centralidad del cambio social en la agenda, pero se detiene con detalle en discutir el problema de la unidad de análisis. Entiende que el cambio social es intrínseco a los sistemas sociales, por lo que le resultan relevantes preguntas como ¿qué es lo que cambia cuando un sistema social cambia? Interrogante ante la cual anuncia desde muy temprano su respuesta, mostrando el carácter de ambigüedad analítica que otorga a nociones como las de Estado y sociedad.

El Estado y la sociedad, para Wallerstein, no son sistemas sociales dignos de ser tratados como tal, principalmente porque ninguno de las dos se agota en sí mismo, es decir, los cambios en las llamadas sociedades, y/o en los Estados, ocurren siempre en un contexto más amplio que ellos mismos, este contexto establece sus propios límites «culturales» y/o territoriales. Se trata entonces de que estos ocurren siempre dentro de una unidad de análisis mayor, por ejemplo, el Estado-nación, que para su existencia requiere el reconocimiento por parte de otros Estados dentro del sistema interestatal. Por esta razón, no pudiendo dar respuesta a la pregunta sobre el cambio social desde las clásicas nociones de las ciencias sociales, ya que Estado y sociedad no agotan la escala de la unidad de análisis necesaria para dicha tarea, Wallerstein recurre a la metáfora de los sistemas-mundo.

Los sistemas-mundos son los sistemas sociales por excelencia, sistemas históricos que se caracterizan por un tipo específico de relaciones/institucionalidades económicas, políticas y culturales. Por un lado, están los mini-sistemas, los que se caracterizan por poseer una sola autoridad política, una sola economía y una sola cultura, se trata de sistemas sociales que se remontan a los orígenes de las experiencias de la humanidad, a las primeras experiencias del *Homo sapiens*, tiempo en el que las primeras formas de agregación humana desplegaron su vida de manera aislada.

Luego están los imperios-mundo, definidos por la existencia de una sola autoridad política centralizada, un único sistema-económico y diversidad de culturas. El Imperio romano resulta el ejemplo icónico de este tipo de sistema social, pero también lo serán tanto China, como la India mogul. Por último, están las economías-mundo, caracterizadas por la existencia de múltiples autoridades políticas (sistema interestatal), una sola economía y diversidad de culturas, siendo la economía-mundo capitalista un caso excepcional de este tipo de sistema social.

El panorama descrito anteriormente nos deja un capitalismo entendido como sistema social, cuyas características lo definen como una economía-mundo. En tanto sistema histórico, el sistema-mundo moderno tendría su origen en la economía-mundo europea, cuyas condiciones de realización histórica se configuran durante *el largo siglo XVI* (Wallerstein, 1990). Un arco temporal cuya duración abarca desde los llamados viajes de exploración europeos, la conquista y colonización de América, así como la Paz de Westfalia, siendo esto último el hito fundacional que plantearía, al menos durante los últimos 500 años, la imposibilidad de que la economía-mundo moderna se tornara en un imperio-mundo.

Los sistemas-mundo, como nociones, se incorporan a los debates en torno a las transiciones entre sistemas sociales históricos, fundamentalmente la discusión sobre cuáles serían los condicionantes que produjeron la transformación de la formación social que llamamos usualmente feudalismo, y el surgimiento de la formación social que lleva el nombre de capitalismo. Sin embargo, a pesar de las innovaciones que supone, el análisis de los sistemas-mundo no alcanza a superar algunas de las limitaciones propias de las lecturas eurocéntricas sobre el origen del capitalismo y de la modernidad.

En primer lugar, comienza por reproducir el argumento economicista, esto es evidente ya que se traslada la dimensión cultural a un segundo momento, siendo que las condiciones que harían posible la constitución y duración del sistema-mundo capitalista, como una economía-mundo, serían anteriores a la producción de la subjetividad propia de dicho sistema social. Como afirma Wallerstein (2004), la Revolución Francesa sería el momento en el cual la filosofía se actualiza, se pone a tono con lo que ya ocurría desde hacía varios siglos, un esquema en el que primero se constituye la economía-mundo como sistema y luego su *geocultura*.

En segundo lugar, se reproduce la recurrente imagen de la modernidad como discontinuidad temporal, como ruptura material, pero fundamentalmente subjetiva, propia del mito de la «novedad» histórica que representa la Europa moderna. Wallerstein supone un sistema social histórico cuya subjetividad se desarrolla con posterioridad, con ello *el largo siglo XVI* sería el tiempo de realización de un sistema económico primero, la economía-mundo capitalista, y *el largo siglo XIX*, el tiempo de la realización de la subjetividad de dicho sistema-económico.

Una tercera cuestión aparece cuando se amplía la mirada más allá del norte del Mediterráneo, allí encontramos que la descripción de Wallerstein resulta básicamente una variación de lo que Blaut (1993) definió como *difusionismo eurocéntrico*. Preocupado por la economía-mundo europea, Wallerstein describe al capitalismo como una innovación de la economía-mundo moderna. Su interés está lejos de producir una teoría sobre las interacciones entre distintos sistemas-sociales, su impronta sobre el cambio social lo lleva a plantear que la economía-mundo europea, e incluso los imperios-mundo, son unidades discretas cuyas interacciones con otros sistemas sociales no producen mayores transformaciones en los mismos, las relaciones entre distintos sistemas sociales se reducen a intercambios sustantivos, y lo que llama imperios-mundos son asimilados a su comprensión histórica del capitalismo como arenas exteriores.

En este sentido, la interpelación propuesta por Abu-Lughod (1989) cobra relevancia, ella señala que no basta ya con preguntarse sobre el *milagro europeo* del *largo siglo XVI*, ni por la expansión comercial producto de la expansión marítima de la Europa ibérica, sino que habría también que preguntarse por la expansión comercial del siglo XIII, proceso del que Europa fue un beneficiario marginal. También habría que preguntarse, con Hobson (2004), por la *globalización oriental* entre los siglos VII y XII, por la expansión espiritual, política, intelectual y comercial que hizo posible el *milagro islámico*, lo mismo valdría para preguntarnos por el *milagro técnico chino* de la época Sung. Y más aún, cuáles son las relaciones en un mundo en el que, como reportara Ibn Battutta (Waines, 2010), cuatro de los siete *sultanes* importantes en su día, eran descendientes de Genghis Khan.

Todas estas cuestiones comienzan a mostrar cómo, a pesar del ejercicio crítico, Immanuel Wallerstein sostiene una interpretación en la que capitalismo y modernidad son un *logro* al interior de Europa. Lo que éste describe como la geocultura del sistema-mundo moderno, las tres ideologías surgidas tras la Revolución Francesa (Wallerstein, 2011), no son más que el marco fundante del mito de la modernidad secular. Socialismo, liberalismo y conservadurismo, entremezclados con el orden disciplinario de las ciencias sociales eurocéntricas, supondrán el marco explicativo de la separación secular entre ciencia y religión, separando así (ficcionalmente) la relación entre el antiguo régimen de la cristiandad y el nuevo régimen de la modernidad.

El límite que representa el mito de la secularización se muestra con claridad, tal como lo señala Abdenur Prado (2018), al mirar el lugar que ocupa la ciencia de la religión dentro la cartografía hecha por Wallerstein, una disciplina que está ausente en el proyecto de *abrir las ciencias sociales*. Se trata de un punto ciego en la crítica al orden disciplinar occidentalizado, ya que la discusión entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas ocurre como parte del proceso de secularización de la cristiandad, la emergencia de un campo analítico llamado religión, y la ciencia de las creencias, que contribuyó al desarrollo de lo que Castro-Gómez (2005) llama la *hybris del punto cero*.

Aunque el análisis de los sistemas-mundo ha sido fundamental para la comprensión del capitalismo como sistema social más allá del paradigma de la revolución industrial, señalando que durante el *largo siglo XVI* quedarían sentadas las bases del sistema interestatal, configurándose así el orden institucional de la economía-mundo, aportando argumentos claves para comprender cómo la expansión colonial europea al Atlántico fue fundamental para la configuración del sistema-mundo moderno, cuestionando la proposición que formula la existencia de un capitalismo genuino que solo existiría a partir de la industrialización, y siendo de gran influencia en el despliegue de los planteamientos del llamado giro decolonial, también aporta sus limitaciones al momento de trascender el paradigma de 1492.

El sistema-mundo moderno-colonial o la colonialidad como concepto

La idea de que la modernidad está constituida por la colonialidad, esa matriz de poder que opera a partir de la clasificación etno-racial de las poblaciones del mundo, se remonta a la tradición de pensamiento crítico del Caribe negro, a los planteamientos, como aquellos de Fanon (2009), en torno a la existencia de una zona del ser habitada por el hombre blanco, mientras el hombre negro y la mujer negra son cadenados a habitar la zona del no-ser, una división entre lo humano y lo no humano, que resulta entre las principales fuentes para comprender la relación entre capitalismo y racismo.

Si bien son muchas las voces que conforman la lista de aportaciones para comprender la relación entre racismo, capitalismo y modernidad, recordaremos los aportes de Oliver Cox, por ser una fuente fundamental para el desarrollo de los análisis de los sistemas-mundo. Para O. Cox

Racial antagonism is part and parcel of [the] class struggle, because it developed within the capitalist system as one of its fundamental traits. It may be demonstrated that racial antagonism, as we know it today, never existed in the world before about 1492; moreover, racial feeling developed concomitantly with the development of our modern social system. (O. Cox (1959) en Wallerstein, (2000a, p.174)

Wallerstein (1990) parte de esta tradición cuando afirma que entre las características definitorias de la economía-mundo capitalista se encuentra el racismo/sexismo. Mientras que el término colonialidad del poder, que sintetiza estas tradiciones, aparece acuñado por Quijano (1992), quien lo diferencia del tradicional colonialismo para profundizar en los fundamentos de la modernidad; posteriormente Mignolo (2009) la describiría como el lado oscuro de la retórica moderna, siendo éste uno de los primeros en desarrollar la dimensión colonial del moderno sistema mundial, lo que más tarde Grosfoguel (2007) nombra como sistema-mundo-moderno-colonial-capitalista-patriarcal-sexista-racista-heteronormado-cristianocéntrico.

El postulado fundamental del posicionamiento decolonial resulta de una ruptura con la hegemónica descripción de la modernidad como un proyecto emancipatorio, descripción cuya geografía histórica es representada por la Ilustración, la Revolución Francesa, la Revolución Científica y la Revolución Industrial, ocurridas en el norte europeo, quedando así la imagen por la cual la modernidad es fundamentalmente un proyecto emancipatorio euro-occidental.

El giro decolonial, heredero de los ASM, pone de manifiesto que aquello que es presentado como proyecto emancipatorio, ni es emancipatorio, ni comenzó en el siglo XVIII, sino que esta fundado en la subjetividad constitutiva de la expansión imperial-colonial europea. En sus primeras versiones, el énfasis era puesto en la conquista de las Américas, y más recientemente, Grosfoguel (2013) ha mostrado como el surgimiento de la modernidad, en particular de su *ego idólatrico*, se funda en cuatro genocidios-epistemicidios, los que habrían ocurrido durante el largo siglo XVI.

Mignolo (2000a), es uno de los primeros en introducir la metáfora del sistema-mundo moderno/colonial, describiéndolo a través de la representación de *los circuitos comerciales existentes entre 1300 y 1550*, teniendo como objetivo llamar la atención sobre el surgimiento de la idea de hemisferio occidental. Para ello se remite a reproducir el mapa con el que Abu-Lughod (1989) describe los circuitos comerciales existentes entre 1250 y 1350, para recrear una versión en la que incluye los circuitos comerciales que se configuraron tras la expansión europea hacia el Atlántico. Sin embargo, no se detiene en lo que respecta al debate propuesto por la autora de *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, su interés no está

en determinar cuántos años tiene el sistema mundo, si quinientos o cinco mil [Frank & Gills 1993]. Menos me interesa saber la edad de la modernidad o del capitalismo [Arrighi, 1994]. Lo que sí me interesa es la emergencia del circuito comercial del Atlántico, en el siglo XVI, que considero fundamental en la historia del capitalismo y de la modernidad/colonialidad. (Mignolo, 2000a, p.56)

Ante esto hay que señalar que, en primer lugar, la obra de Abu-Lughod interpela la postura de Wallerstein en lo que tiene que ver con la existencia de una economía-mundo con anterioridad del *largo siglo XVI*, cuestión que Wallerstein no acepta. Para éste la única economía-mundo propiamente dicha (por su duración) es el sistema-mundo europeo, y antes de este tiempo solo habría imperios-mundos, cuyas interacciones no constituían dinámicas sistémicas necesarias para hablar de economías-mundo. En segundo lugar, la socióloga es clara, su mapa describe los ocho circuitos comerciales existentes en el siglo trece (1250-1350), por lo que resulta llamativo que Mignolo (2000a), en su reproducción del mapa, indique una fecha distinta (1300-1500) a la del original sin ofrecer alguna explicación.

Una diferencia cronológica que resulta llamativa, porque la intención de Abu-Lughod no es solo describir la configuración de dichos circuitos comerciales, sino dar cuenta de la existencia de un sistema-mundo anterior a la expansión colonial europea, un sistema-mundo en el que Europa era tan solo una periferia, y cuya exclusión analítica le permite a Mignolo llevar *más allá* la metáfora de los sistemas-mundo, sin traicionar la limitación nordo-céntrica de éstos.

Mignolo (2011) continúa con su programa hasta su *The Darker Side of Western Modernity. Global futures, Decolonial Options*, repitiendo el argumento para poder postular que, en la encrucijada sistémica supuesta por el ascenso de China, el mundo se encuentra frente a una opción que designa como *desoccidentalización*, a razón de que sería la primera vez, en la historia de dicho sistema social, en que la hegemonía del mismo está siendo disputada por un Estado que no pertenece al club de potencias occidentales.

El problema fundamental en sus planteamientos reside en insistir en la caracterización de la expansión atlántica europea como una transformación del mundo sin solución de continuidad, siguiendo al pie de la letra la impronta de los ASM, y lo hace a pesar de ser un referente fundamental para la crítica al dogma de la discontinuidad del tiempo histórico que le es propia a la modernidad, y la consecuente negación de la contemporaneidad que ésta conlleva.

El argumento de Mignolo es el resultado de presentar a 1492 como el año de la discontinuidad por excelencia, discontinuidad fundacional de la modernidad, esto le conduce a afirmar que con la globalización presenciamos una negación de la negación de la contemporaneidad fundante de la modernidad. Así, los planteamientos de Mignolo quedan limitados por su relato, reproduciendo lo que Heng describe como uno de los grandes problemas de la temporalidad occidental, ya que

In the grand récit of Western temporality, modernity is positioned simultaneously as a spectacular conclusion and a beginning: a teleological culmination that emerges from the ooze of a murkily long chronology by means of a temporal rupture – a big bang, if we like – that issues in a new historical instant. The material reality and expressive vocabulary of rupture is vouched for by symbolic phenomena of a highly dramatic kind – a Scientific Revolution, discoveries of race, the formation of nations, etc. (Heng, 2018, p.20)

En el mismo sentido que Mignolo, Enrique Dussel, quien ha contribuido a des-velar el carácter imperial-colonial de la filosofía moderna, y la necesidad de descolonizar la historia mundial, termina por reproducir la definición de la modernidad como discontinuidad. Este último merece especial atención por ser quien ha propuesto la reconstrucción explícita de una historia mundial no eurocéntrica.

Enrique Dussel y los límites de la historiografía decolonial

La contribución de Dussel a la filosofía latinoamericana, y al *pensar decolonial*, ha sido fundamental, su obra resulta imprescindible para ir más allá de los límites que supone la modernidad/colonialidad. Entre sus preocupaciones se encuentra la importancia estratégica de comprender/producir una historia mundial fuera de los límites del helenocentrismo, el eurocentrismo, el occidentalismo, superar la periodización de la historia que Bernal (2003) llamó el *modelo ario de historia universal*, así como negar el mito del secularismo moderno, y el colonialismo teórico-mental, cuestión que realiza comenzando por preguntar por el lugar que ocupa América Latina en la historia universal (Dussel, 2007).

Enrique Dussel se ha propuesto reescribir la historia mundial como condición para fundar la posibilidad de un mundo transmoderno, se trata de un macro-relato que incluye una historia de la filosofía política, la ética y la economía construida siguiendo las huellas de las migraciones del *Homo sapiens*, mamífero con capacidades metasemióticas que saliendo de África, atraviesa el Nilo rumbo al Tigris y el Éufrates, continuando por las estepas de Asia Central hacia China, y posteriormente cruzando el estrecho de Bering rumbo a las grandes civilizaciones de Mesoamérica y el mundo andino.

Una narración de la historia mundial en la que queda claro cómo Europa-Occidente fue la más reciente civilización en aparecer, no un proyecto inmanente que representa la verdadera esencia de lo humano, incluso demostrando cómo esa Europa durante milenios fue una región desconectada o periférica en relación a los grandes centros civilizatorios.

El viaje emprendido por Dussel lo lleva hacerse con fuentes historiográficas de gran amplitud, recurre a trabajos como *The Great Divergence: China, Europe, and the making of modern world economy* (Pomeranz, 2000), *El robo de la historia* (Goody, 2011) o *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente* (Hobson, 2006), pero es quizás la obra de André Gunder Frank (1998) la que produce mayor impacto en la manera en la que el filósofo de la liberación abordará la cuestión de los sistemas-mundos, y en especial en lo que respecta al llamado sistema-mundo moderno/colonial. En tal sentido, hará una intervención que busca resolver las cuestiones sueltas en el debate Wallerstein-Frank.

La clásica discusión entre Wallerstein y Frank, también conocida como el debate entre el sistema-mundo de 500 años y el sistema mundial de 5.000 años, se centra en las críticas hechas por André Gunder Frank al análisis de los sistemas-mundo. Su argumento señala que las características con las que Wallerstein define la economía-mundo capitalista pueden encontrarse en sistemas sociales anteriores. En tal sentido, concibe la existencia de un sistema mundial que iniciaría hace unos 5.000 años, y del que los territorios de la hoy Europa serían periféricos hasta entrado el siglo XIX (Frank, 1998, 2015; Frank & Gills, 1996).

Los planteamientos de Frank lo llevaron a cuestionar la propia existencia del capitalismo, lo que describió como una noción con la que explicar, eurocéntricamente, la identidad del sistema económico gestionado a través del lugar central que ocupa Europa y Occidente tienen en el mismo. Cuestión con la que no niega ni las dinámicas de acumulación, ni sus lógicas de dependencia, llegando a plantear en sus últimos manuscritos (Frank, 2015) que estas lógicas consisten fundamentalmente en cómo se gestiona, desde los centros metropolitanos, la entropía producida por el sistema, concluyendo que se trata de cómo los centros metropolitanos transfieren entropía a las periferias. Siendo esto fundamental para dar cuenta de cómo sistémicamente se gestiona la muerte entrópica de las periferias del sur global, mientras los centros metropolitanos se amurallan cada vez más con la ilusión de que así dicha entropía no los desbordará.

Frente al debate entre Wallerstein y Frank, Dussel & Fornazzari (2002), con el objetivo de responder primero cuál es el lugar de América Latina en la historia de la modernidad, y segundo, cuál es el lugar de América Latina en una historia mundial necesariamente no eurocéntrica, proponen una salida intermedia entre ambos. Afirman que el sistema mundial de cinco mil años habría iniciado durante la revolución neolítica, momento fundacional en el que aparece el *Homo urbanus*, una transformación en la que tendrá lugar la aparición de la agricultura y del Estado. Desde allí plantean que aún nos encontramos en el arco de dicha revolución, el camino que llevó al ser humano a construir ese artefacto llamado ciudad.

Una historia en la que tanto *el largo siglo XVI*, como la expansión colonial europea, tendrán lugar dentro de este sistema mundial de 5.000 años, pero al mismo tiempo abarcarían los procesos que dieron origen al primer sistema-mundo en la historia de la humanidad. De este planteamiento resultan dos problemas principales: comencemos por la periodización con la que Dussel (2006, p.21) fundamenta lo que llama *Historia mundial de las eticidades*, tal como se presenta en su *Ética de la liberación en la era de la globalización*. Allí afirma con claridad, en la nota 16 de la primera sección del libro, que,

Considerese la sugerente propuesta de Andre Gunder Frank sobre la antigüedad de 5.000 años del «World System» (Frank, 1992.a, b, c). Por mi parte, he partido desde mis primeros trabajos de una hipótesis semejante y por otras, razones (Dussel, 1966, §§ 14 ss.) hablo de un «sistema interregional», (y esto es una corrección fundamental a la denominación de Frank, porque el confunde «sistema-mundo» [que solo aparece en 1492] con «sistema interregional», que es el que tiene 5.000 años). El «sistema-mundo» no tiene 5.000 años, sino solo 500. (Dussel, 2006, p.43)

Frente al debate entre Wallerstein y Frank, la propuesta del último es más cercana a la Dussel. Pero, aunque sugerente, se aleja de lo planteado por el filósofo de la liberación, porque resulta problemática a la hora de explicar el lugar de América Latina en la historia de la modernidad, entendida esta última como el primer sistema-mundo en la historia de la humanidad.

Por su parte Dussel declara, que,

La evolución histórica del «sistema interregional», que deseamos describir en cuatro estadios, no es un mero ejemplo complementario; comporta una tesis central: las «eticidades» de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-africano-mediterráneo, que desde el siglo XV es, por primera vez, un «sistema mundial». (2006, p.20)

Mostrando de esta manera una de las cuestiones a considerar problemáticas en sus planteamientos; señala en el párrafo que acaba de citarse, que a partir del siglo XV el sistema asiático-africano-mediterráneo se transforma en un sistema mundial, no en un sistema-mundo, mientras en la nota anterior afirmaba que a partir del siglo XV cobra existencia el primer sistema-mundo. Intercambia sistema mundial y sistema-mundo sin ofrecer explicación.

Un planteamiento cuestionable cuando se le mira desde la óptica de Wallerstein, porque para éste el sistema-mundo moderno es un sistema social histórico, y la noción de sistema-mundo es una categoría para clasificar a los distintos sistemas sociales existentes a lo largo de la historia de la humanidad. Un punto que se complicará aún más, porque Dussel no desarrolla hasta las últimas consecuencias su planteamiento, sino que lo da por sentado, y pasa desde allí a contar la historia de la política, la ética y la económica. Así, en el tomo I de su *Política de la liberación*, Dussel afirma que el análisis del sistema mundo

surgió como contrapartida de un primer eurocentrismo, que pensó que Europa, desde supuestos orígenes griegos y medievales latinos, produjo «desde dentro» los valores, los sistemas instrumentales y políticos [...] que se universalizaron en los últimos cinco siglos [...] En todo caso, esta «hipótesis» del World-System suponía que el «despegue de occidente» partía de la ventaja compartiva que a la Europa moderna [...] le habían dado los grandes descubrimientos científicos, los metales preciosos [...] la nueva fuerza de trabajo incorporada al sistema... los nuevos alimentos [...] los millones de kilómetros incorporados a la agricultura de las colonias europeas por la conquista y la invención de nuevos instrumentos económicos [...] El sistema-mundo lo originó Europa gracias a la invasión del continente americano. (2007, pp.143-144)

Lo que ya había afirmado en la ética, en su historia de la política, Dussel vuelve a señalarlo:

Es interesante anotar que los «dos extremos» del sistema interregional antiguo se conectan en el nuevo sistema con el «Nuevo Mundo» constituyendo el «primer sistema-mundo». (2007, p.147)

Un panorama donde la noción de sistema-mundo en Dussel es distinta a la de Wallerstein, el primero usa el modelo historiográfico del segundo solo a partir de 1492, y se abandona su uso para tiempos y sistemas sociales anteriores o distintos al europeo-occidental. Sin embargo, esto requiere algunas explicaciones que a juicio de nuestras lecturas no aparecen ni en la ética, ni en la política, ni en la económica.

Dussel propone que la aparición del primer sistema-mundo vendría de la mano de la expansión de España y Portugal como imperios-mundo primero, y como economías-mundo posteriormente. Mientras para Wallerstein no se trata de la aparición por primera vez en la historia de un sistema-mundo, además que entiende que el reino de Castilla no constituía un imperio mundo, sino un Estado dentro del sistema interestatal y la economía mundo europea. Acá Dussel invierte el argumento de Wallerstein, para quien la economía-europea no se tornaría un imperio-mundo justo por las frustradas intenciones de los herederos Habsburgo de los Reyes Católicos.

Siendo consecuente con su modelo, Dussel ubica el estadio primero de su historia de las eticidades en el IV milenio a.C., son los momentos iniciales de configuración del sistema interregional que denomina asiático-africano-mediterráneo, en el que incluiría ya a Europa occidental como una región periférica que, a partir de 1492, constituiría el primer sistema-mundo. En un largo párrafo indica:

En nuestra interpretación, el primer momento de una historia de las eticidades, en relación con el estadio I del sistema interregional, y que tendrá profundo impacto posterior, se inicia entre el nordeste del África y el Medio Oriente (Egipto y Mesopotamia). De manera ininterrumpida, durante más de cincuenta siglos, este contenido de eticidad llegará, de alguna manera, hasta fines del siglo XX. En él ya se comenzaron a gestar materialmente las categorías «ético-críticas» que deseamos formalizar. Continuando hacia el Este, a través del Océano Pacífico, en el extremo oriente del Oriente, llegamos a un fragmento desconectado del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, que debe ser situado como su prolongación (no en el nivel del neolítico, sino del paleolítico), y que son las altas culturas amerindias (este es su lugar en la historia de la humanidad) (§ 0.2). El segundo momento, un nuevo estadio del sistema asiático-afro-mediterráneo (§ 0.3), se despliega en los pueblos de las estepas

euroasiáticas, llamados ambigüamente «indoeuropeos» (originarios de la región situada desde el norte del Mar Negro, los Caucos y el Mar Caspio hasta la Mongolia). En un tercer momento (§ 0.4) nos encontramos con el sistema interregional hegemonizado por el mundo musulmán que ocupa la región de las conexiones «centrales» de los diversos polos del sistema: la China (primer polo, en el Nord-Este); la India (segundo polo, por el Sur-Este; el Mediterráneo del mundo bizantino y ruso, sirviendo de muro a la cultura regional, secundaria y periférica de la Europa medieval-latino-germánica (tercer polo, el occidental). Lentamente desde el siglo VII d.C., el ethos musulmán (desde España y el Marruecos del Atlántico hasta la isla Mindanao del Pacífico) se despegará en el «centro». (Dussel, 2006, p.24)

Dussel (2006, p.25) ubica el surgimiento de la eticidad al momento fundacional del tándem Egipto-Mesopotamia, a partir de la cual presenta su hipótesis para explicar el paso del momento pre o proto-ético al momento de la primera eticidad. Para ello, en primer lugar, señala el papel fundamental que tuvo la cultura Bantú en la configuración de la cultura egipcia, la cual describe como «columna de la revolución neolítica»

Su planteamiento es que tanto el surgimiento de la eticidad, como el de la política, ocurre en el paso del paleolítico al neolítico, una transición a la que se refiere como *revolución neolítica*. La centralidad de esta noción para la histórica de Dussel la podemos encontrar nuevamente en el tomo I de su *Política de la liberación*, bajo el subtítulo «La revolución urbana y los primeros sistemas políticos. El estadio I de los sistemas regionales», donde señala:

El proceso de globalización que vivimos hoy al comienzo del tercer milenio es quizá el término de la revolución neolítica a la que estamos apuntando, edad en la que concluyó la ocupación territorial nómada por la «dispersión» de los clanes recolectores y cazadores en todo el Planeta. Comenzó así un proceso de «contracción» de la humanidad [...] Desde a) el nacimiento de las primeras ciudades (donde vivía una inmensamente pequeña parte de la humanidad) hasta b) el comienzo de este siglo XXI (donde la mayoría de la humanidad vive en ciudades) ha transcurrido todo el Neolítico (en sentido lato), que acaba de terminar. (Dussel, 2007, p.20)

Esta es tan solo la introducción a su histórica de la política, ya que inmediatamente después afirma que:

Si lingüísticamente «político» viene de *pólis* en griego, y «ciudad» de *civitas* en latín, así también conceptualmente lo político propiamente dicho será para mí un campo práctico que supone la «ciudad». En efecto, hace unos doce mil años en algunas regiones de la Tierra termina el nomadismo paleolítico, el de los recolectores, pescadores y cazadores, o el de

plantadores aldeanos migratorios [...] para comenzar una vida sedentaria, en ciertos territorios fijos dentro de determinadas fronteras, conquistadas y protegidas, «territorialización» apta para ejecutar las técnicas disciplinarias de revolución agrícola (que reemplaza la recolección de alimentos, cada vez más escasos por el aumento de la población) [...] Vida sedentaria que permite organizar la compleja estructura de reglas que definen las variadas redes de las relaciones de poder entre los habitantes de las ciudades [...] Allí nació la política, lo político, el campo político. (Dussel, 2006, p.20)

La noción de *revolución neolítica* resulta fundamental para la comprensión del modo en el que Dussel describe la emergencia de las primeras eticidades, porque, al plantear que éstos son resultado de ésta termina por afirmar que el paleolítico sería un tiempo sin eticidad y sin política, o quizás a lo sumo un momento proto-ético y proto-político, aunque sería un tiempo que es ya económico.

En su económica (Dussel, 2014), por ejemplo, la tesis 3.21, al tratar el ciclo económico equivalencial, indica que la «Relación práctico-productiva o económica, definida como 'ser humano-producto-ser humano' [...] se establece ya en los clanes, tribus o pequeñas aldeas del Paleolítico». El paleolítico queda definido como un tiempo pre/proto ético y político, no se tematiza como proto-económico, lo que queda en evidencia cuando se plantea la económica como relación «práctica comunitaria y productiva de los satisfactores necesarios para la vida», por lo tanto, la política es un campo práctico que surge en el neolítico, lo mismo la eticidad, lo contrario a la economía.

Entendemos que para Dussel la política y la eticidad emergen como resultado de la transformación de sistemas equivalenciales en sistemas no-equivalenciales, es decir, eticidad y politicidad resultan campos emergentes de relaciones económicas donde la vida de unos supone la muerte para otros. Así, el campo político sería donde se producen las luchas de aquellos que no pueden reproducir su vida dentro de determinado sistema no-equivalencial. En tal sentido, su sistema de pensamiento supone una histórica ajustada a la forma en la que entiende la relación entre económica, política y ética.

Acá ya puede observarse como el segundo límite en sus planteamientos deviene de su uso de la noción de *revolución neolítica*, un término acuñado por Vere Gordon Childe, y la tradición de la arqueología histórico-cultural y a la arqueología marxista, resultado de proyectar de forma anacrónica el esquema historiográfico usado para explicar la llamada revolución industrial inglesa, así como su relación con la configuración del moderno Estado-nación británico.

Si el relato hegemónico, la periodización y la historia universal que éste supone describen la emergencia de los modernos Estados-nación como un camino iniciado a través de la *revolución agrícola*, seguida por la *revolución industrial*. La

noción de revolución neolítica es la proyección «prehistórica» de este esquema, a través de ésta se establecen como fases del proceso de transición del Paleolítico al Neolítico el sedentarismo (urbanización), la «invención» de la agricultura, y la aparición de la primera forma-Estado (Karatani, 2008; Romero-Losacco, 2017).

Para desarrollar este argumento es fundamental situar geopolíticamente la obra de Childe, arqueólogo australiano que pasó buena parte de su carrera en la Universidad de Edimburgo, allí se dedicó a la llamada prehistoria escocesa, y es desde ese lugar que propone la noción de *revolución neolítica*. Es decir, esta noción no es ajena a la historia de los clanes en Escocia, ni a su relación con la historia de expansión colonial de Inglaterra. Su crítica a la tradicional clasificación en edades tecnológicas (piedra, bronce y hierro), como su inclinación por una fórmula que «de mejor manera» da cuenta de la evolución de las formaciones sociales y políticas, está informada por la historia colonial que media la relación entre Inglaterra y Escocia.

Siguiendo la arqueología soviética, trabaja un esquema alternativo: *la sociedad anterior al clan, la sociedad del clan* y el periodo neolítico, siendo este último el periodo de la *desintegración del clan* y la aparición de la forma-Estado (Childe, 1988). Es evidente que relaciona desintegración de los clanes y aparición del Estado porque proyecta la relación histórica entre Inglaterra, Gran Bretaña y Escocia como esquema para comprender lo que usualmente se llama «prehistoria». Se trata de la aparición de la forma-Estado y la desaparición de la forma-clan, procesos que serían concomitantes a la revolución neolítica, una proyección de la desintegración de los clanes en Escocia y su concomitancia con la conformación imperial/colonial de Gran Bretaña.

Se trata de una interpretación donde la forma-clan queda descrita como algo del pasado, una etapa anterior al momento neolítico, y por tanto anterior al momento político, una formulación contraria a propuestas como las de Karatani (2014), quien permite complejizar la interpretación al proponer que la forma-clan es la forma que asume un nomadismo obligado a sedentarizarse como resultado de la aparición de la forma-Estado. Es decir, en términos de la política de la liberación, la forma-clan sería una respuesta histórica a la fetichización de la autoridad, a la fetichización de la política y no un momento pre o parapolítico (Romero-Losacco, 2017), una cuestión que el propio Dussel no alcanza a vislumbrar por tomar como punto de partida la noción de revolución neolítica

Ahora, volviendo a las preguntas con las que arranca la vida intelectual de Dussel, y el lugar que ocupa América Latina en la historia de la modernidad, en tanto el momento fundante del primer sistema-mundo en la historia de la humanidad, es oportuno señalar que si Wallerstein queda prisionero del clásico debate sobre el despotismo oriental, aunque actualizado desde la noción de imperios-mundo,

Dussel tampoco resuelve el rompecabezas, cada uno a su manera termina cediendo a la tentación moderna descrita por Geraldine Heng, viendo a la modernidad como el resultado de una discontinuidad temporal, una ruptura absoluta con el pasado.

No logran dar cuenta de la conformación, entre los siglos IX y XII, del *Dar al-Islam*, un sistema social resultado de la arabización del Mediterráneo, ya que allí existía unidad «religiosa-cultural» pero no política³, es decir, no era un imperio-mundo. Porque si, por el contrario, siguiendo a González Ferrín (2006), la arabización del Mediterráneo, y en especial al-Ándalus, será el «retorno» de Roma desde Oriente, también se puede afirmar que justo la falta de un centro político significó la imposibilidad de configurar un imperio-mundo, una imposibilidad que ocurrió en las dos orillas del Mediterráneo. Es decir, el proceso de emergencia de un sistema interestatal que da forma a la economía-mundo a lo largo de todo el Mediterráneo, y no exclusivamente en su sección norte. Una cuestión que implicaría admitir que el islam fue la *geocultura* del sistema-mundo antes de la hegemonía europea.

El islam, entendido como la geocultura del sistema mediterráneo, es fundamental para comprender lo que vendrá con la mal llamada reconquista de la península ibérica, y el posterior *asalto* del Atlántico, ya que si bien, por ejemplo, la imposición del sistema de explotación-dominación conocido como la *encomienda* tiene sus orígenes en los procesos de despojo iniciado con la destrucción de al-Ándalus, éste tiene a su vez origen en la *commenda* italiana, cuyo origen es deudor de la *girad/mudarabah*

Si las referencias históricas a la *commenda* datan del siglo IX, la *girad/mudarabah* es mucho más antigua, incluso puede que anterior a los tiempos del islam, se cree que

The Prophet's first wife and first follower, Khadijah, a wealthy trader, is sometimes thought to have entered into a *mudarabah* arrangement with the young caravanist Muhammad, who contributed labor in overseeing her caravans and delivering her cargoes. (Heng, 2018, p.152)

Esto implica dialogar con otra interpretación que hace lo propio para mostrar las dimensiones histórico-mundiales de lo ocurrido durante el *largo siglo XVI*, y debatir así las limitaciones que supone el paradigma de 1492 como momento fundacional, se trata de la propuesta de Ramón Grosfoguel (2007, 2013), para quien el *yo conquisto* de Hernán Cortés no explica de manera automática el *yo pienso* de René Descartes, de modo que a los planteamientos de Dussel (1977) agrega una mediación necesaria. Su argumento inicia señalando que antes de la invasión europea de América existieron muchos *yo conquisto*, pero ninguno supuso la configuración de un *yo pienso idolátrico* como el cartesiano.

³ Esto no significa la existencia de homogeneidad entre la identidad de la población y la identidad de la forma-Estado, claro que existían comunidades diversas (judías y cristianas), pero, para usar la terminología de I. Wallerstein, el islam era la geo-cultura.

El giro de Grosfoguel inicia por descentrar el lugar privilegiado que la invasión de América ha tenido en los planteamientos decoloniales. Para éste, entre 1450 y 1650 ocurren cuatro genocidios/epistemicidios que son constitutivos del sistema-mundo moderno/colonial. Cuatro procesos que configuran el *yo extermino luego existo* como mediación entre el *yo conquisto* y el *yo pienso* idolátrico.

Una segunda cuestión abierta por Grosfoguel es comprender la modernidad como la continuidad de la cristiandad, la modernidad como secularización de la cristiandad. Es decir, con la modernidad lo que se hizo fue encubrir secularmente una ontología, y una epistemología, basadas en la división entre el espíritu y la materia, entre el mundo divino y el mundo de lo terrenal, presentándolo como la división entre el mundo de las ideas y el mundo material. En otras palabras, racionalismo-empirismo como continuación encubridora de la teología de la cristiandad.

Una cuestión que lleva la discusión a tiempos de los concilios de Nicea y Caledonia, momento fundante de la metafísica de la cristiandad, metafísica que colonizara a la filosofía, la ciencia y las matemáticas durante las cruzadas (Raju, 2012), y que continúa informando el orden de las ciencias occidentalizadas durante la modernidad.

Al llevar los planteamientos de Grosfoguel a sus implicaciones más fundamentales emerge una pregunta sobre los acontecimientos del *largo siglo XVI*. Resaltar las profundas raíces que la modernidad tiene sembrada en la cristiandad implica responder si con los cuatro genocidios/epistemicidios nace un nuevo sistema social, o por lo contrario el sistema social ya existía.

Referencias

Abu-Lughod, J. (1989). *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press.

Bernal, M. (2003). *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Vol I. New Brunswick: Rutgers University Press.

Blaut, J.M. (1993). *The Colonizer's model of the world: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York/London: The Guilford Press.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Childe, V. G. (1988). *Evolución social*. México: Plaza y Valdés Editores.

Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores.

- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. & Fornazzari, A. (2002). World-System and “Trans”-Modernity. *Neplanta: views from the South*, 3(2), 221-244. <https://muse.jhu.edu/article/23955>
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Ediciones Nueva América.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal.
- Frank, A. G. (2015). *ReOrienting The 19th Century: Global Economy in Continuing Asian Age*. Boulder: Paradigm Publisher.
- Frank, A. G. (1998). *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.
- Frank, A. G. & Gills, B. K. (Eds.). (1996). *The World System, Five hundred years or five thousand?* New York: Routledge.
- Frankopan, P. (2016). *El corazón del mundo, Una nueva historia universal*. Barcelona: Editorial Crítica.
- González Ferrín, E. (2006). *Historia general de Al-Ándalus: Europa entre Oriente y Occidente*. Córdoba: Editorial Almuzara.
- Goody, J. (2011). *El robo de la historia*. Madrid: Ediciones Akal.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel. *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*, (pp. 63-77). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Heng, G. (2018). *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobson, J. (2004). *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Karatani, K. (2014). *The structure of world history. From modes of production to modes of exchange*. Durham: Duke University Press.
- Karatani, K. (2008). Beyond Capital-Nation-State. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 20(4), 569-595. <https://doi.org/10.1080/08935690802299447>
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity. Global futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.

Mignolo, W (2009). Desprendimiento, la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. En: R. Grosfoguel & J. Romero Losacco (Comps.). *Pensar descolonial*. Caracas: Fondo Editorial La Urbana.

Mignolo, W. (2000a). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Faces – UCV.

Mignolo, W. (2000b). *The Darker side of the renaissance: Literacy, Territoriality, and colonization*. Ann Arbor: University of Michigan.

Pomeranz, K. (2000). *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the modern world economy*. New Jersey: Princeton University Press.

Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo, la religión como dispositivo colonial*. Madrid: Akal.

Quijano, A. (2009). Colonialidad del poder y clasificación social. En: R. Grosfoguel & J. Romero Losacco (Comps.). *Pensar decolonial*. Caracas: Fondo Editorial La Urbana.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.

Raju, C.K. (2012). *Euclid and Jesus. How and why the church changed mathematics and Christianity across two religions war*. Penang: Multiversity and Citizens International.

Romero Losacco J. (2017). El fetichismo del Capital-Estado-Nación: de la transcrítica a la transmodernidad. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 7(2). <https://escholarship.org/uc/item/0zw9862f>

Waines, D. (2010). *The Odyssey of Ibn Battuta: Uncommon Tales of a Medieval Adventurer*. New York: I.B. Tauris.

Wallerstein, I (2011). *The Modern World-System IV. Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*. Berkeley: University of California Press.

Wallerstein, I (2006a). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI editores.

Wallerstein, I (2006b). *Capitalismo histórico*. México: Siglo XXI editores.

Wallerstein, I (2005). *El moderno sistema mundial: agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI editores.

Wallerstein, I (2004). *El moderno sistema mundial: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. México: Siglo XXI editores.

Wallerstein, I, (2000a). Oliver C. Cox as World-Systems Analyst. *Research in Race and Ethnic Relations*, 11, 173-183.

Wallerstein, I. (1999) Impensar las ciencias sociales, los límites de los paradigmas decimonónicos. *México, Siglo XXI editores*.

Wallerstein, I. (1990). World-Systems Analysis, the Second Phase. *Review (Fernand Braudel Center)*, 13(2), 287-293. <https://www.jstor.org/stable/40241154?seq=1>