

HISTORIAS GLOBALES DESDE EL SUR: LA COLONIALIDAD MÁS ALLÁ DE 1492

GLOBAL STORIES FROM THE SOUTH: COLONIALITY BEYOND 1492

José-Romero Losacco

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas

jjrl51@gmail.com

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

Resumen

El análisis de los sistemas-mundo ha sido de gran influencia para el despliegue del llamado giro decolonial. Los primeros trabajos realizados por Mignolo, Quijano, Dussel y Grosfoguel abrazaron los aportes dicho análisis para localizar geopolíticamente la matriz colonial de poder. Sin embargo, a pesar de la profunda crítica anti-Eurocéntrica, ha resultado cuesta arriba superar los límites que persisten en los planteamientos de Wallerstein. En tal sentido, el presente trabajo busca mostrar cuáles son algunas de las limitaciones Eurocéntricas en la obra de I. Wallerstein, y cómo establece la enunciación del posicionamiento decolonial. Para ello, en primer lugar, se presentarán algunos de los conceptos claves para el análisis de los sistemas-mundo, cómo estos suponen una interpretación sobre la historia del capitalismo que permanece dentro de los límites del difusionismo Eurocéntrico. Por último, se presentarán las interrogantes que quedan abiertas al romper la cartografía centrada en el norte occidental del Mar Mediterráneo, en un intento de avanzar respuestas preliminares cuando se explora el marco global de la historia sobre el Sur.

Palabras Claves: Sistemas-mundo; Modernidad; Colonialidad; Decolonialidad; Historia global.

Abstract

The analysis of world-systems has been of great influence for the deployment of the so-called decolonial turn. The first works done by Mignolo, Quijano, Dussel and Grosfoguel embraced the contributions of the analysis of world systems to geopolitically locate the colonial matrix of power. However, despite deep anti-Eurocentric criticism of decolonial positioning, it has been difficult to overcome the limits of Eurocentrism that persists in the approaches of Wallerstein. In that sense, the present work seeks to disclose some of the Eurocentric limitations in the work of Wallerstein, and to show how these establish the enunciation of decolonial positioning. To this end, we will explore some of the key concepts for the analysis of world-systems, and how they imply an interpretation of the history of capitalism that remains within the limits established by Eurocentric diffusionism. Finally, questions that remain open when breaking down mapping centered on the western north of the Mediterranean Sea will be presented in an attempt to advance preliminary responses when exploring the framing of global history from the south.

Keywords: World-System; Modernity; Coloniality; Decoloniality; Global History

Cómo citar este artículo/citation: Romero-Losacco, José (2021). Historias Globales desde el Sur: la colonialidad más allá de 1492. ANDULI (20), 2021 pp.269-287. <http://10.12795/anduli.2021.i20.15>

1. Introducción

El análisis de los sistemas-mundo es una de las fuentes fundamentales para la emergencia del giro decolonial, un proyecto a través del cual se entiende que la modernidad es constituida por la colonialidad, redimensionando la llamada economía-mundo europea, y el sistema-mundo moderno, al describirlos como un sistema-mundo moderno/colonial. Trabajos como los de Mignolo (2000) y Quijano (1992) abrazaron los aportes del análisis de los sistemas-mundo para localizar geopolíticamente aquello que más tarde se nombraría como la matriz colonial de poder.

Sin embargo, a pesar de la profunda crítica al eurocentrismo, al posicionamiento decolonial le ha resultado cuesta arriba superar los límites eurocéntricos persistentes en los planteamientos de Wallerstein. Esto ha supuesto una dificultad para superar la cartografía producida a partir del paradigma del largo siglo XVI, y por tanto la centralidad del año/acontecimiento 1492 como representativo de los fundamentos de la *retórica de la modernidad* (Mignolo, 2009) y los dispositivos histórico-estructurales del sistema-mundo moderno/colonial.

En tal sentido, las siguientes líneas serán un intento por mostrar cuáles son algunas de las limitaciones eurocéntricas en la obra de Wallerstein, y cómo estas establecen los horizontes de enunciación del posicionamiento decolonial, así como explorar el emergente campo de la historia global, presentando la alternativa que representan las historias globales desde/del sur para el proyecto de reconstruir historias mundiales más allá de los lugares comunes de las narrativas eurocéntricas.

2. Metodología

Se presentarán algunos de los conceptos claves para el análisis de los sistemas-mundo, para mostrar cómo estos, aunque suponen una interpretación crítica a la historiografía eurocéntrica sobre el capitalismo, aún permanecen dentro los límites de la cartografía eurocéntrica, en tal sentido, se formularán las cuestiones que quedan abiertas cuando se rompe con una cartografía que solamente contempla lo ocurrido en el norte occidental del mar mediterráneo, y se intentará avanzar sobre algunas respuestas preliminares, dando cuenta de cómo para ello será necesario cruzar la frontera epistémica que supone el largo siglo XVI y en particular el año de 1492.

3. Sistemas sociales, la cuestión de sobre la unidad de análisis

El análisis de los sistemas-mundo 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 son argumentos que describen en origen y las dinámicas estructurales del sistema capitalista mundial, así como una voz en contra del orden disciplinario de las ciencias sociales y el “clásico” debate entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas, se tratan 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.

Al ser la historia la epistemología subyacente a las ciencias sociales, la obra de 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. Esto significa cuestionar la agenda de las ciencias sociales occidentalizadas, así como los fundamentos epistémicos de donde éstas extraen su privilegio analítico sobre la realidad, llegando incluso a confundirse las unas con la otra.

Wallerstein (2006a), despliega su análisis socio-histórico cómo crítica al orden de las ciencias sociales, y como un ejercicio de justicia cognitiva, por ello no dudó en señalar a Oliver Cox (Wallerstein, 2000a) como quien habría propuesto que el capitalismo es un sistema social constituido racialmente. Una cuestión que para Wallerstein (2006b) tendrá mayor sentido al identificar como capitalismo, universalismo y racismo se constituyen mutuamente.

Desde el interés sobre la influencia de la obra de Wallerstein en el despliegue del giro decolonial primeramente dedicaremos esta primera parte a tratar principalmente aquello que tiene que ver con la emergencia del cambio social como preocupación central en el programa de las ciencias sociales occidentales, así como las cuestiones referidas a la problemática de la unidad de análisis.

Las ciencias sociales occidentales deben su acto de nacimiento a las derivas de aquello que puso en marcha la revolución francesa. La transformación del antiguo régimen implica la emergencia del programa de secularización epistémica, lo que tuvo como consecuencia la localización del cambio social en el centro de la discusión. Una de las cuestiones fundamentales de este proceso fue la emergencia de las ideologías (seculares) del mundo moderno: socialismo, liberalismo y conservadurismo. La confluencia de estos dos procesos implicó que, en escala histórico-mundial, que las interrogantes en torno al cambio social serían abordadas dentro de los marcos de interpretación de la situación geopolítica en la que Europa (Occidente) se posiciona como el centro de la economía mundial.

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 esta tradición Wallerstein (2000; 2005) asume la preocupación por el cambio social como una cuestión fundamental para la agenda del análisis de los sistemas-mundo, sin embargo, y justo por ello, se detiene con detalle en la problemática de la unidad de análisis, asume En este sentido, otorga relevancia a preguntas tales cómo como ¿qué es lo que cambia? ¿en qué escala pueden valorarse aquello que puede llamarse cambio social? Cuestiones a las que entra muy temprano en su obra, afirmando que dada la ambigüedad de nociones como las de Estado y Sociedad, estas resultan invalidadas para ocupar el lugar de los sistemas sociales.

Estado y Sociedad no son sistemas sociales dignos de ser tratados como tal, en ambos casos funcionan como una escala válida para abordar el cambio social en tanto su realización histórica no ocurre de manera autónoma, es decir, los cambios en estos ocurren siempre en un contexto más amplio que ellos mismos, Por esta razón, no pudiendo dar respuesta a la pregunta sobre el cambio social desde las clásicas nociones de las ciencias sociales, Wallerstein recurre a la metáfora de los sistemas-mundo.

Por su parte, para Wallerstein los sistemas-mundos son los únicos sistemas sociales que han existido históricamente, sus características están definidas por el tipo de articulación entre instituciones políticas, económicas y culturales. En tal sentido, encontramos en primer lugar los mini-sistemas, los cuales se caracterizan por la presencia de una autoridad política, una economía y una cultura. y remontan a los orígenes de las experiencias de humanidad.

Otro tipo de sistema social son los imperios-mundo, estos están constituidos por relaciones institucionales comprendidos de una sola y centralizada autoridad política, un único sistema-económico y diversidad de culturas, Roma resulta representativa muy bien este tipo de sistema social, pero también China o la India Mogol. Un último sistema social son las economías-mundo, estas se caracterizan por la presencia de diversas autoridades políticas (sistema inter-estatal), un solo sistema económico y multiplicidad de culturas. En este sentido, el capitalismo como sistema social sería una economía-mundo. El moderno sistema mundial resultado de la expansión de la economía-mundo europea, en particular a partir abiertos durante el largo siglo XVI (Wallerstein, 1990).

Los sistemas-mundo, en tanto sistemas sociales, han sido parte importante en las discusiones sobre las transiciones, aportando un marco analítico para describir el paso de la formación feudal a la capitalista. Sin embargo, a pesar de las innovaciones que supone, estos no superan ciertos límites venidos de las formas eurocéntricas con las que se interpretan el origen del capitalismo y de la modernidad. Una de las cuestiones más problemática la encontramos en la repetición la reducción economicista, ya que los análisis de los sistemas-mundo ubican el campo cultural en un segundo momento del desarrollo de la economía-mundo capitalista. En tal sentido, las condiciones que hicieron posible la tanto configuración, como la permanencia en el tiempo de la economía-mundo, resultan previas a la configuración de la subjetividad de dicho sistema social.

La Revolución Francesa, como sugiere Wallerstein (2004), es el acontecimiento que pone al día a la filosofía, el momento en el que ésta se sintoniza con transformaciones que habrían ocurrido varios siglos antes, se trata de una interpretación en la que la constitución de la economía-mundo moderna sería anterior al desarrollo de su geocultura. Wallerstein supone un sistema social histórico cuya subjetividad se desarrolla con posterioridad, el largo siglo XVI es el momento de la emergencia de un sistema económico considerado estructuralmente primero, mientras el largo siglo XIX será el momento de realización de la subjetividad de dicha economía.

Una segunda cuestión consiste en reproducir la imagen de la modernidad que la representa como discontinuidad temporal, una ruptura material, pero fundamentalmente subjetiva, lo que no es más que la repetición del de la "novedad" histórica fundamental para el imaginario de la Europa moderna y Occidente. Un tercer problema se revela al abrir la mirada al Mediterráneo en toda su extensión, y no solo a su sección norte, resultando así que el análisis histórico adelantado por se muestra como una variante de aquello que J.M Blaut (1993) definió como *difusionismo eurocéntrico*.

En su interés por la economía-mundo europea, Wallerstein presenta al capitalismo histórico y a la economía-mundo europea como lo mismo, el capitalismo devendría como una creación de la economía-mundo europea. No buscando elaborar una teoría para dar cuenta de las interacciones entre diferentes sistemas-sociales, su aproximación a la cuestión del cambio social termina por conducirlo por senderos en las que la economía-mundo europea, pero también los imperios-mundo, son unidades discretas cuyas interacciones con otros sistemas sociales no producen mayores

transformaciones sociales en los mismos. Así, las interacciones entre diversos sistemas sociales son presentadas como meros intercambios suntuarios, no necesarios para el despliegue histórica de cada uno, situación que se verá modificada solo cuando uno de los sistemas sociales incorpore al otro a su arena interior.

En este punto vale la pena recordar el trabajo de Abu-Lughod (1989), para ella ya no basta con seguir cuestionados sobre el llamado *milagro europeo*, sobre si ocurrió durante el *largo siglo XVI*, o la revolución industrial, ni por la expansión marítima de la Europa Ibérica, sino que en clave de lo que actualmente se denomina la gran divergencia resulta relevante cuestionarse sobre la expansión comercial del siglo XIII, un proceso en el que Europa sería poco más que un actor marginal. Por la misma razón, tendría que interrogarse aquello que Hobson (2004) llama *globalización oriental* entre los siglos VII y XII, por la expansión espiritual, política, intelectual y comercial que hizo posible el *milagro islámico*, y de igual manera preguntar por el *milagro chino* de los Sung, y el encaje de la economía-mundo europea dentro de un sistema interregional en el que, como describía Ibn Battutta (Waines, 2010), cuatro de los siete *sultanes* importantes descendían del linaje del líder mongol Genghis Khan.

Todas estas son interrogantes que buscan poner de manifiesto que, a pesar del del aporte crítico y fundamental de su obra, I. Wallerstein es víctima de un eurocentrismo segundo, ya que mientras su obra es fundamental para visibilizar los vínculos entre universalismo, racismo y capitalismo, su interpretación histórica sobre el origen del capitalismo y la configuración del moderno sistema mundial son un logro al interior de Europa. Esto es evidente cuando se trata de establecer los criterios de demarcación para diferenciar entre las zonas interiores de la economía-mundo moderna y sus áreas exteriores, diferenciación arbitraria que le habilita para afirmar que Europa, es un sistema social en sí mismo.

Una última cuestión a mencionar en esta sección trata de aquello que I. Wallerstein (2011) define como la geocultura del moderno sistema mundial, en lo fundamental se trata de la emergencia del marco ideológico surgido tras la Revolución Francesa, así como el surgimiento el orden disciplinar de las ciencias sociales, sin embargo, en su descripción se deja de lado que la transformación más fundamental que ocurrida fue la formulación del mito secular amparada en los relatos de la ciencia moderna. Lo que llama la geocultura del moderno sistema mundial no toma en cuenta como ésta signifique el orden de sentido para fundar la separación secular entre ciencia y religión, por ello se mantiene fuera del análisis lo que esto habría significado para la ficción que supone una supuesta separación entre ciencia y religión, de esta manera queda acreditada la ruptura fundacional entre el régimen de la Cristiandad y el régimen de la modernidad.

Esta es una cuestión que ha descrito con mucha claridad la obra de Abdenur Prado (2018), al dedicarse a mostrar como la ciencia de la religión no ocupa un lugar dentro del mapa que Wallerstein realiza a la hora de describir la emergencia de las ciencias sociales, se trata de una disciplina ausente en el proyecto que busca *abrir las ciencias sociales*. representase trata de un punto ciego en la crítica al orden disciplinar occidentalizado, ya que deja de lado la cuestión de como el debate entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas contribuyó de manera fundamental al proceso de secularización de la Cristiandad, así como a la aparición de un campo analítico llamado religión, la ciencia de las creencias, y coadyuvando 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, plateando una ruptura con la narrativa

hegemónica, razón por la cual ha sido una fuente de inspiración para el desarrollo de multiplicidad de aproximación al hecho histórico del capitalismo, siendo central en los planteamientos del proyecto decolonial, de igual manera ha significado una limitación para la comprensión del mundo moderno más allá del paradigma de 1492. (José Romero Losacco, 2020).

4. Sistema-mundo: la colonialidad y el paradigma de 1492.

La denuncia de la modernidad como un proyecto colonial constituido racialmente a partir de lo que ha se dado en llamar la colonialidad, es deudora de una larga tradición de pensamiento crítico producido en la diversidad del sur global, en particular tiene una especial deuda con las tradiciones críticas del Caribe negro, un horizonte en el que encontramos a pensadores como F. Fanon, Aimé Césaire o Eric Williams, entre muchos otros. Son muchos los nombres que pueden incluirse en la lista, pero uno de ellos destaca a la hora de valorar la relación entre el análisis del sistema-mundo el proyecto decolonial, se trata de la obra de O. Cox, un pensador negro nacido en Trinidad y al que Wallerstein señala como precursor de la perspectiva que comprende al capitalismo como un sistema social. En este sentido, O. Cox afirmaba que

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, I 2000a: 174).

Una cuestión que será recogida por Wallerstein (1990) cuando señala que la economía-mundo capitalista se estructura a partir de un principio de clasificación al que se refiere como racismo/sexismo. Esto resultará fundamental para el desarrollo posterior de la noción de colonialidad tal como sería descrita por Quijano (1992), es decir, la diferencia entre colonialismo y modernidad, así como el consecuente argumento sobre la constitución colonial, argumentos que más tarde serán presentados por Mignolo (2009), quien, a partir de la obra de I. Wallerstein, sostendrá que al sistema-mundo moderno le subyace la colonialidad como una dimensión constitutiva. A esto Grosfoguel (2007) lo describirá usando una expresión más larga, el sistema-mundo-moderno-colonial-capitalista-patriarcal-sexista-racista-heteronormado-cristianocéntrico.

Mignolo, a la hora de proponer que el sistema-mundo moderno es un sistema social constituido colonialmente se dedica a mostrar una representación de *los circuitos comerciales existentes entre 1300 y 1550*, una reproducción del mapa utilizado por Abu-Lughod, un mapa al que incorpora los circuitos comerciales configurados a partir de la expansión europea hacia el Atlántico. Sin embargo, evita entrar en las discusiones en las que incursiona la autora de *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, pudiendo así no hacer explícitas sus propias contradicciones.

Abu-Lughod se incorpora con este libro en cuestiones relativas a los debates sobre los sistemas mundo anteriores y más allá de la economía europea, su argumento es un cuestionamiento a los planteamientos de Wallerstein en torno a la existencia de una economía-mundo europea anterior a largo siglo XVI, lo que plantea interpelar aquello de que la única economía-mundo (por su duración) sería el sistema-mundo europeo, y la idea de que anterior a esta lo que existía era una serie de imperios-mundos, sin sostener relaciones significativas para tratarse de una economía-mundo.

De igual manera, y para entrar en los problemas que representa la manera en la Mignolo elude la discusión, la socióloga muestra en su mapa, como ya hemos dicho, una descripción de los ocho circuitos comerciales existentes en el siglo trece, cuestión que notablemente contrasta con la reproducción del mapa que realiza Mignolo (2000), quien afirma se trata de los siglos XIV y el XVI, y es que a diferencia de éste último, el interés de Abu-Lughod consiste en ir más allá de la mera descripción de estos circuitos, su argumento busca mostrar la existencia de una economía-mundo anterior al largo siglo XVI.

Mignolo (2000) explícitamente elude debatir sobre ello, así como también elude entrar en la controversia Wallerstein-Frank, razón por la cual, en su *The Darker Side of Western Modernity. Global futures, Decolonial Options* (2011), vuelve al argumento para afirmar que las circunstancias sistémicas que han transformado a China en el principal contendor por la hegemonía son, también, las condiciones que abren la puerta a lo que denomina una opción por la desoccidentalización, cuestión que será explicada a cuenta de que por primera vez en la historia del sistema-mundo moderno/colonial el centro vendría a ser ocupado por una potencia no occidental.

En este sentido, uno de los problemas que devienen de las formulaciones de Mignolo radican en su insistencia radica en su caracterización de la modernidad, en tanto producto de la expansión atlántica, como una ruptura sin solución de en ello es fiel tanto a la tradición de los análisis del sistema-mundo, como todo el eurocentrismo y su idolatría por la novedad.

Mignolo, aunque resulta una fuente imprescindible a la hora de desarrollar la idea de discontinuidad que le es propia a la modernidad, así como la negación de la contemporaneidad que esta trae consigo, termina sin poder superarla, nuestro argumento es que esto resulta justamente de imposibilidad que tiene éste a la hora de descentrar la importancia de aquel 12 de octubre de 1492, al acontecimiento que por excelencia marca dicha discontinuidad. En palabras de G. Heng, se trata de limitación que impone un relato que no es ajeno a 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, G. (2018: 20).

Al igual que Mignolo, otra gran referencia del pensar decolonial, como lo es E. Dussel (1994; 2008). Su obra ha sido de gran relevancia a la hora de descubrir los que ha sido encubierto por el carácter imperial/colonial de la modernidad, así como de la llamada filosofía moderna, ha sido presa de la cárcel epistémica que implican los análisis de los sistemas-mundo. Dussel vista lo largo de su extensa obra se ha preocupado por la importancia que tiene el comprender/recrear/producir la historia del mundo más allá de las limitaciones que suponen el helenocentrismo, el eurocentrismo, el occidentalismo, la periodización de la historia universal hegemónica, el secularismo y el colonialismo teórico-mental y el lugar que ocupa América Latina en la historia de la modernidad (Dussel, 2007).

Para cumplir este objetivo se ha lanzado a reescribir la historia mundial proponiendo un relato que, al no iniciar en Grecia, se construye siguiendo las huellas de las migraciones del Homo sapiens, esto es comenzando África, avanzando a través del Nilo

rumbo al Tigris y el Éufrates, para luego continuar por las estepas hacia la China y caminar por el estrecho de Bering rumbo a las grandes civilizaciones de Mesoamérica y el mundo andino.

Sus fuentes historiográficas provenientes de diversas tradiciones, obras 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 Occidental* (Hobson, 2006) son algunas de las referencias de las que parte tanto para criticar el modelo ario de historia universal (Bernal, 2003) siendo a nuestro juicio la obra de André Gunder Frank (1998) una de las que más impacto genera en la histórica del filósofo de la liberación. En tal sentido, hará una intervención que busca resolver las cuestiones sueltas en el llamado debate Wallerstein-Gunder Frank.

En este punto es relevante hacer una pausa para referenciar brevemente el conocido como debate Wallerstein-Frank, conocido también como la discusión entorno la duración del sistema mundial, sobre el sistema-mundo de quinientos años, y el sistema mundial de cinco mil años. Esta discusión está centrada en los cuestionamientos que hiciera André Gunder Frank a los planteamientos de los análisis de los sistemas-mundo, éste afirmaba que las características que Wallerstein le otorga a la economía-mundo capitalista se encuentran en sistemas sociales anteriores, por lo que propone la existencia de un sistema mundial que remonta hasta en cinco mil años, una realidad en la que lo que hoy conocemos como Europa sería no más que una región marginal y atrasada, un circunstancia que no cambiaría hasta el siglo XIX (Gunder Frank, 1996; 1998, 2015).

Por su parte, Dussel (2002) se para a medio camino entre Wallerstein y Frank, acepta la existencia de un sistema "mundial" de 5000 años, al que prefiere denominar como sistema interregional, la configuración de dicho sistema habría iniciado con la revolución neolítica y la emergencia de la ciudad, un proceso en el que tendrá lugar la creación de la forma-Estado y la agricultura. Afirma que aún nos encontramos dentro de ese tiempo, se trata del proceso de urbanización de la humanidad y el consecuente despliegue del *Homo urbanus*. Así, los acontecimientos del largo siglo XVI, no ocurrirán fuera de este sistema interregional, pero tendrán una significancia histórico-mundial en la medida en la que se constituyen en las condiciones de posibilidad para la emergencia del primer sistema-mundo en la historia de la humanidad. Lo que a nuestro parecer resulta en dos problemas fundamentales con consecuencias directas en la manera en la que el filósofo de la liberación entenderá luego la ética, la política y la económica.

En primer lugar, encontramos las cuestiones referidas al uso de la noción de revolución neolítica, una noción propuesta por el australiano Vere Gordon Childe, quien partiendo de la arqueología histórico-cultural produce una interpretación que reproduce, como proyección eurocéntrica, el relato con el que de manera hegemónica se explica la llamada revolución industrial en Inglaterra, así los vínculos de esta con la configuración del Estado-nación inglés y del imperio británico. perteneciente a la tradición de la arqueología histórico-cultural y a la arqueología marxista.

Tradicionalmente se asume que la aparición de los modernos estados nacionales son resultado de un proceso que inicia con una primera revolución agrícola, a esta le ha de seguir la industrialización, mientras la noción de revolución neolítica es el resultado de universalizar la experiencia provinciana británica y proyectarla como forma de comprender la prehistoria escocesa primero, para luego darle carácter universal. De esta manera se entiende que el neolítico implica una revolución que inicia con una primera etapa en la que el nomadismo va quedando atrás, así se establecen

las primeras comunidades sedentarias, lo que eventualmente condujo a la revolución que produjo el desarrollo de la actividad agrícola, para luego terminar con la aparición de la forma-Estado (Karatani, 2008; Romero-Losacco, 2017).

Lo anterior es evidente cuando localizamos el lugar desde donde está hablando Gordon Childe, al hacer una aproximación geopolítica a la noción no queda duda que la noción de revolución neolítica está informada por la impronta que, en el arqueólogo australiano, supuso pasar tres décadas como profesor en la Universidad de Edimburgo, en donde se dedicó a trabajar la prehistoria escocesa, así cuando propone dicha noción lo hace teniendo bajo la influencia de lo que significó la expansión colonial inglesa. La crítica al esquema que clasifica las edades de la humanidad a partir de una tipología basa en la tecnología, para optar lo que en opinión sería una mejor clasificación, decantándose por un esquema que busca dar cuenta de las transformaciones que ocurren a las formas sociales y políticas, es el resultado de dicha influencia.

Haciéndose de fuentes provenientes de la tradición arqueológica soviética se plantea una alternativa, la de comprender la evolución histórica de las formaciones sociales a través de las transformaciones que hicieron aparecer, desarrollarse y disolverse a la forma-clan. De esta manera propone una primera edad relativa a la sociedad anterior al clan, seguida de la formación clánica propiamente dicha, para concluir con el momento de su desplazamiento durante la que llamará la revolución neolítica y la emergencia de la forma-Estado. Gordon Childe establece vínculos entre la desintegración de los clanes y la aparición del Estado, una relación resultado de proyectar como justamente la historia moderna de los clanes en Escocia esta ligada a la relación colonial con Inglaterra (Gordon Childe, 1998). Por ello, la noción de revolución neolítica queda inmersa en las aguas del evolucionismo y del provincialismo eurocéntrico, se trata de una manera de comprender el pasado que lejos de abrirse a interpretaciones más complejas, termina por reproducir la simplificación lineal propio del relato autocelebratorio de Occidente.

Wallerstein (2005:7) no escapa a estos esquemas, al inicio del primer volumen de su historia del moderno sistema mundial afirma la existencia de dos grandes divisorias de la historia de la humanidad “la llamada revolución neolítica o agrícola” y “la creación del mundo moderno”. Son dos momentos que, como rupturas fundamentales, operan de modo reflejo, ambas son centrales para la negación (secular) de la contemporaneidad (Fabian, 2002).

Llegamos, entonces, a lo que consideramos una segunda cuestión problemática en la propuesta de Dussel, está consiste en como en su argumento la conquista de América se presente como el acto fundacional del primer sistema-mundo en la historia de la humanidad. Lo primero en llamar la atención es que Dussel parece no detenerse en una cuestión fundamental en el análisis de los sistemas-mundo, al menos tal como los presenta Wallerstein, y es que para este último la economía-mundo capitalista no es descrita como el primer sistema-mundo en la historia de la humanidad, como si lo hace el filósofo de la liberación, más aún para Wallerstein ni siquiera se trata de la primera economía-mundo, su argumento justo es que existieron este tipo de sistemas mundo con anterioridad, pero es justo con la economía-mundo europea que se materializan las condiciones para que dicho sistema social no terminase convirtiéndose, al menos hasta hora, en un imperio-mundo. En tal sentido, lo afirmado por Dussel hace necesaria una explicación adicional, se trata de cómo resolver la cuestión de las economías-mundo anteriores cuya existencia es anterior al mundo moderno, siendo que el problema de su argumento es justamente que al declararlas como inexistentes realiza un salto mortal con el que no entra en la mencionada interrogante.

En este sentido, si por una parte Wallerstein termina enredado en la cláusula del despotismo oriental, aunque relativizada por la noción de imperio-mundo, Dussel en su intento de resolver la controversia Wallerstein-Frank es igualmente presa de la tentación moderna de la que habla G-Heng, y es que para ambos la modernidad es resultado de una ruptura radical que implica una discontinuidad histórico-temporal, un quiebre radical con el pasado. Por esta razón, ninguno termina elaborando herramientas para comprender la conformación del Dar al-Islam durante los siglos IX y XII y al que no puede aplicársele la noción de imperio-mundo.

El *Dar al-Islam* es un buen ejemplo para interpelar los límites del análisis de los sistemas-mundo, la arabización del mediterráneo supuso la emergencia de un mundo donde existía unidad “religiosa-cultural” pero no política¹, un “sistema” donde no fue posible el establecimiento de una única autoridad, y por lo tanto no puede hablarse de que la existencia de un imperio-mundo, mucho menos se trata de un mini-sistema, , más bien consistió un sistema interestatal cuya geografía daba forma a una economía-mundo mediterránea, se trata de una cuestión que invita a asumir que el islam fue la geocultura del sistema-mundo antes de la hegemonía europea.

El islam resulta fundamental en la comprensión del tipo de instituciones que, por ejemplo, se impondrán en la península ibérica durante la llamada reconquista. Resulta claro la implantación de la encomienda, un sistema de apropiación de la tierra que luego de trasplantará a las Américas durante la conquista, se trata de una institución que tiene sus orígenes en el despojo de tierras durante la destrucción de al-Ándalus, pero que se remonta al tipo de contrato comercial realizado por mercaderes de ciudades como Génova, es decir, en la *commenda* italiana. La *commenda* es una relación contractual, un sistema

...in which one party (or more) might supply capital while another party (or more) supplied labor – with permutations of this arrangement flexibly allowing an expanding number of small investors in merchant cargoes to partner with agents who accompanied cargoes and delivered goods, but did not make capital investments – also appeared early, in the form of the qirad/mudarabah agreements... (Heng, 2018: 152)

La referencia más antigua a este tipo de institución aparece en Venecia hacia 1074, sin embargo, existe documentación que permite afirmar de su existencia ya en el siglo IX, una institución que fue asimilada al norte del mediterráneo, se trata de una institución cuyo origen hay que buscar al sur, en 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: 152)

Continuando con las interpretaciones que desde el canon decolonial han debatido las cuestiones relativas al largo siglo XVI, hay que mencionar los planteamientos de Ramón Grosfoguel (2007, 2013), su planteamiento consiste en señalar que entre el *yo conquistado* de Hernán Cortés y el *yo pienso* de René Descartes se requirió de una mediación. Argumenta que con anterioridad a la expansión europea existieron otros *yo conquistado*, sin embargo, ninguno derivó en un *yo pienso idólatrico* como si ocurrió con el cartesiano.

1 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.

Grosfoguel recurre a la metáfora del *largo siglo XVI*, pero descentra el privilegio de-tentado por América en las discusiones decoloniales. Se trata de mostrar cómo, entre 1450 y 1650, tendrán lugar cuatro genocidios/epistemicidios que son constitutivos del sistema-mundo moderno/colonial, el genocidio/epistemicidio de judíos y musulmanes durante la conquista de al-Ándalus, el de los pueblos de las Américas, el de las poblaciones extraídas de África y esclavizadas, y el genocidio/epistemicidio de las mujeres indígenas europeas acusadas de brujería. Juntos configuran la condición de posibilidad para la emergencia de *yo extermino luego existo* en tanto mediación entre el *yo conquisto* y el *yo pienso* idolátrico.

Otra cuestión a resaltar de los planteamientos de Grosfoguel es entender que la modernidad es la continuación secular de la cristiandad. Así, abre un camino que lleva al giro decolonial más allá de periodización como las propuestas por Mignolo (2009), éste último describe como el *yo pienso cartesiano produce el tránsito de la teo-política del conocimiento a la ego-política del conocimiento*, pero no llega a desarrollar las implicaciones de dicho tránsito, como hemos dicho al centrarse en resaltar las discontinuidades no se percata que la ego-política es la secularización de la teo-política, ya que tal explica R. Grosfoguel, el ego cartesiano adquiere todas las características del dios de la Cristiandad, el dualismo cartesiano es la versión secular del dualismo trinitario.

Una cuestión que obliga a trasladar la discusión al momento fundacional de la Cristiandad, en especial aquello acontecido a partir de los concilios de Nicea y Calcedonia, cuando emerge la fractura de la realidad que realiza la ontología dualista del cristianismo trinitario, una escisión que luego colonizará la filosofía llegando a significar la cristianización trinitaria de la razón, con sus resultantes consecuencias para la cristianización de la ciencia y las matemáticas (Raju, 2012), lo que seguirá informando hasta nuestros días la agenda de las ciencias occidentalizadas. Se trata de hacer visible que la modernidad no es otra cosa sino la continuidad secular de la Cristiandad.

Esta es una argumentación que encuentra eco en los planteamientos de Maldonado-Torres (2016), para éste la modernidad significó, y significa, una catástrofe metafísica, en tal sentido los genocidios/epistemicidios además de constituir la muerte física de los pueblos sin historia, también ha implicado su muerte epistémica, es decir, la desaparición de aquellos mundos que se encontraban contenidos en las cosmogonías de dichos pueblos. Hablamos de la aniquilación tanto de mundos realmente existentes, como de la eliminación de la diversidad de devenir, por tanto, de una multiplicidad de mundos posibles.

Llevando lo que propone Grosfoguel más allá de sus límites podemos encontrar la emergencia de algunos interrogantes sobre la cuestión del largo siglo XVI, resultando relevante dedicarnos a las al profundo enraizamiento que en la Cristiandad tiene la modernidad. En tal sentido, lo que resulta es responder a la pregunta de si a partir de los cuatro genocidios/epistemicidios nos encontramos frente a un nuevo sistema social, o si más bien se trata de un sistema social cuya existencia es anterior, y por lo tanto el largo siglo XVI vendría a ser el momento a partir del cual se comienzan a crear las condiciones para su planetarización.

En la siguiente sección se mostrarán los argumentos que hacen inclinar la balanza hacia la segunda opción, ya que la comprensión de la modernidad como la continuidad secular de la Cristiandad implica realizar un segundo giro historiográfico decolonial, uno en el que la colonialidad ve redimensionada su escala geográfica y temporal. En tal sentido, el racismo como dispositivo/principio constitutivo de la modernidad requiere ser reformulado como una cuestión ya presente en la Cristiandad.

Teniendo esto implicaciones directas en la imperativa necesidad de ir más allá de las nociones de análisis social heredadas del modelo ario de historia universal, por ejemplo, replantearse lo que ha significado la noción de feudalismo para comprender la configuración de la economía-mundo capitalista, para ello se ha de seguir el camino adelantado por pensadores del Caribe como Cedric Robinson (2000), retando la asentada idea de que el capitalismo es la negación revolucionaria del feudalismo.

Para la comprensión de cómo la modernidad es continuidad secular del proyecto civilizatorio de la Cristiandad requerirá entender que de la igual manera el que el capitalismo y la modernidad son la continuación del “feudalismo” por otras vías. Al mismo tiempo, para ello se debe provincializar el año de 1492, reduciendo el protagonismo que ha tenido en el cano del primer giro historiográfico decolonial. Se dirá que la invasión de América resulta fundamental para la posterior occidentalización del planeta, pero no para la configuración del proyecto civilizatorio que a partir de esta fecha iniciaría se senda planetaria, ya que se trata de una civilización que cuyos fundamentos se despliegan lentamente durante la llamada edad media.

A este punto resulta importante detenerse en aquello que el modelo ario de historia universal denomina la Edad Media. Representado el reino de la oscuridad, en oposición a las luces del mundo moderno, la noción de medioevo es fundamental para la rativa que define con la que la modernidad queda definida como discontinuidad histórico-estructural, siendo esta la transformación (sin solución de continuidad) de una Europa que sumergida en el dogmatismo religioso renace de sus propias cenizas. Se trata de una narrativa a la que no escapan los planteamientos descoloniales que presentan el origen de la modernidad, a partir de 1492, como una discontinuidad con el sistema-social anterior.

Esto lleva a plantear que Europa y Occidente en tanto proyecto con pretensiones universales encuentras sus cimientos justo en aquello que la noción de Edad Media pretende negar, que el llamado oscurantismo de este momento de la historia europea es constitutivo de su identidad. El mito del renacimiento oculta que Europa, el racismo y su pretensión universalista son creaciones “medievales”, este es el verdadero lado oscuro del renacimiento.

Dicho así el feudalismo no requirió de transición alguna, en tanto formación social es ya el proceso de acumulación originaria, se trata de una transición civilizatoria dentro de la cual se realizan las condiciones históricas para que el modo de intercambio de mercancías encuentre vía libre para eventualmente hacer la forma de intercambio dominante. Por ello se debe tener en cuenta la violencia feudal como fundante de la violencia moderna y capitalista, ya que como ha sido descrito por Wong y Rosenthal (2011) esta trajo consigo un tipo de economía intensiva en capital y no ya en trabajo, siendo así que las condiciones de acumulación contienen una violencia con profundas implicaciones epistémicas que es anterior a lo propuesto por la tradicional discusión sobre la transición del capitalismo al feudalismo.²

La transición habría consistido, entonces, en la secularización del orden feudal, en tal sentido se comprende el feudalismo no como una forma social acabada, y tampoco una formación superada por la emergencia de una Europa capitalista, se trata más bien de una Europa primera, que es ya colonial-imperial, una que cimienta su identidad en el momento en el que la Cristiandad derrota a la Europa “salvaje”. Esta

2 Jin, Denjiang (2016) nos recuerda que F. Bacon argumentó aquello que la experimentación era, para éste la producción de conocimiento sobre la naturaleza consiste en torturarla hasta que revela sus secretos.

última es la Europa que intenta retornar con los procesos que terminan decantados en la secularización de la Cristiandad, esta Europa será nuevamente sepultada tanto por la Reforma, como por la Contrarreforma, cada una a su manera contribuirá a la emergencia así de una Europa segunda fetichistamente secular.³

De esta manera lo que ha de llamarse transición no trata de la desaparición del orden aristocrático feudal, y su remplazo por otro orden el burgués. La aristocracia y la burguesía se superpusieron, una amalgama que continúa persistiendo hoy con la existencia de una aristocracia financiera global, una elite que al uso de las cortes “medievales”, decide quien gobierna y quien no. Quien pretenda gobernar al Estado-nación moderno solo tendrá derecho a hacerlo siempre y cuando sea aceptado por esta nobleza financiera global ante la cual debe jurar.

Por todo lo dicho resulta imperativo profundizar por senderos que nos permiten abrirnos a compresiones del tiempo más allá de la discontinuidad estructural con la se reconstruye el pasado desde la modernidad, ya que este resulta una limitación a la hora de conjugar interpretaciones que busquen superar el modelo ario de historia universal y sus periodizaciones, por tanto, es fundamental superar los modelos lineales con los que reconstruimos nuestra memoria. Así es necesario volver a insistir en que la incorporación de América en la historia de la modernidad, tal y como ha sido planteada por el primer giro historiográfico decolonial es necesario y fundamental, pero no es suficiente, ya que de lo que se trata es de incorporar tanto a América, como a la modernidad dentro del devenir de un proyecto civilizatorio que en su despliegue llegó a colonizar al antiguo sistema-mundo afro-euro-asiático. Y en esto consiste el programa de las historias globales desde el sur.

5. Hacia un segundo giro historiográfico decolonial.

Hasta ahora se ha tratado de mostrar la presencia de argumentos aún eurocéntricos en los análisis de los sistemas-mundo, y cómo estos son una limitación en el proyecto para superar los límites historiográficos supuestos por el modelo ario de historia universal. Al mismo tiempo, cómo estos han influenciado a la primera generación del llamado giro decolonial, convirtiéndose así en un obstáculo epistemológico que dificulta el librarse de dicha periodización, cómo incluso los aportes que más se dirigen en esa dirección, siendo los realizados por E. Dussel de los más relevantes, no logran desprenderse del todo de las descripciones de la modernidad como discontinuidad histórico-estructural.

Así, la periodización adelantada por el filósofo de la liberación se concentra en mostrar como el largo siglo XVI es el momento de una modernidad primera o temprana, mientras la ilustración, la revolución científica y la francesa, tanto como la industrial, supondrán el paso a una modernidad ya madura, una temporalidad en la que el presente es descrito como el de la modernidad tardía (Dussel, 2007). En este sentido, 1648, año de las Paz de Westfalia, así como aquel 12 de octubre de 1492, seguirán siendo determinantes para comprender la configuración del sistema mundo moderno/colonial, Una trayectoria que en el camino encubrió no sólo a la modernidad temprana o ibérica, sino que además pretende desprenderse de todo vínculo teológico para no dejar rastros de sus vínculos con la Cristiandad, se trata de un proyecto para

3 Para la diferencia entre Europa salvaje, Europa primera y Europa segunda ver Briceño Guerrero (1994).

el que la idea de Edad Media resulta un dispositivo fundamental. Mignolo (2009) ha llamado este movimiento *el paso de la teo-política a la ego-política del conocimiento*.

Por su parte lo planteado por Mignolo supone una periodización marcada por lo que llama el paso de la teo-política a la ego-política del conocimiento, una transición que ocurre como parte del proceso que describe a partir de dos colonizaciones, una primera en la que se colonizan los territorios, es decir, una colonización del espacio, y una segunda colonización, la del tiempo. La primera sería adelantada por la expansión colonial de las metrópolis ibéricas, mientras la segunda coincidiría con el momento que Dussel llama de la modernidad madura. Aunque no consciente, al menos de manera explícita, de que la colonización del tiempo ocurrida en la segunda modernidad es tan una negación secular, ya que la negación de la contemporaneidad ya era parte fundante de la modernidad en su momento teo-político⁴, que la experiencia civilizatoria de occidente diferente de las demás, no sólo por la negación de la *co-humanidad* (Maldonado-Torres, 2008), sino por la negación de la coetaneidad de las múltiples formas de experimentar lo humano.

La colonización del espacio y del tiempo son concomitantes al proceso de constitución de la modernidad, por ejemplo, algunos de los primeros relatos provenientes de las crónicas de los viajeros al “nuevo mundo” planteaban haber arribado al Edén, la desnudez de quienes habitaban los “nuevos” territorios serían para los conquistadores una demostración de que ignoraban por completa el pecado original, ya que habitaban en un tiempo bíblico, su existencia transcurría siendo anterior a la caída de Adán, por tanto se les negaba la contemporaneidad con el mundo en el que vivía el hombre blanco europeo.

Al dejar des-cubierto que la que la modernidad madura es la tematización secular del discurso teológico de la cristiandad (Bautista) se pone de manifiesto que, para pensar unas historias globales desde el Sur, no es suficiente incluir otras voces en la narración, sino que es imperativo que esas voces se incorporen quebrando las estructuras de la narrativa. Solo de esta manera se podrá superar los límites que impone la legitimidad heroica de la narrativa occidental, de modo que distintas voces, así como los futuros contenidos en sus enunciados puedan tener legitimidad. Una cuestión que será posible cuando se disponga de dispositivos que no las subsuman al interior de la *dialéctica fetichista de la modernidad*.

Al llegar a un punto en el que la separación analítica de lo que se denomina como la economía-mundo europea, la pretensión de que su devenir es producto de fuerzas internas que nada deben a los mundos que interactuaban en el mediterráneo, al calificarlos como arenas exteriores, termina solo aportando a la sustentación de las narrativas eurocéntricas y al modelo ario de historia universal que se pretende superar. Por ello, ahora cuando empezamos a tener presente la pertinencia de comprender la globalidad afro-euro-asiática dentro de la que Europa era marginal, también comprendemos que la emergencia de la modernidad resultó de un proceso de aumento de las interacciones interregionales, esto trajo como consecuencia primero el ascenso del mundo musulmán, luego el del chino, para posteriormente resultar en el “retiro” de lo árabe del Mediterráneo y de los mongoles de Asia Central, con lo que se abrió paso a la oportunidad histórica para la imposición de lo occidental a lo largo del planeta.

4 El esquema lineal con el que Mignolo describe el desarrollo de la modernidad lo lleva incluso a afirmar, como uno de los resultados inesperados de la sociedad de mercado y del neoliberalismo, que estamos en presencia de la ocurrencia de una negación de la negación de la contemporaneidad que habría sido fundada por la ego-política del conocimiento. Mignolo, W. (2011).

Todo esto trae a puerto a modo de conclusión abierta, que la emergencia de Occidente como civilización puede articularse de la siguiente manera: 1. La primera cristiandad o cristiandad temprana, el momento de imposición del dogma trinitario, negación de la razón por primacía de la revelación; 2. La segunda Cristiandad o cristiandad madura: tras el fracaso de las cruzadas, el colapso de la Razón en la Revelación y 3. La tercera cristiandad, cristiandad tardía o modernidad, el momento de negación de la Revelación por parte de la Razón como continuación de la metafísica del dualismo trinitario. De este modo puede entenderse con claridad que la modernidad es el proyecto secular de la cristiandad, la primera Cristiandad es agustiniana, la segunda tomista y la tercera cartesiana-newtoniana.

Una periodización con la que la colonialidad queda descrita no solo como constitutiva de la modernidad, sino como fundante de la cristiandad, un cuestionamiento al tradicional canon decolonial que restringe la lógica de la colonialidad a la retórica de la modernidad, reproduciendo la separación secular y eurocéntrica entre modernidad y cristiandad. Se trata de hacer la crítica a una decolonialidad luterana-ilustrada cuya deriva termina abogando por un *atravesar la modernidad para ir más allá de ella* (Castro-Gómez, 2019), negándose a su negación.

Pero también se trata de una invitación a repensar el papel del racismo en la constitución de Occidente antes de 1492, o como afirma Heng, la invención del racismo en la Europa “medieval”, en nuestras palabras el racismo es constitutivo de la Cristiandad, un racismo teológico que continúa como destino manifiesto de un Occidente pretendidamente secular.

El racismo constitutivo de la Cristiandad es el fundamento del racismo constitutivo de la modernidad, la relación de retroalimentación entre racismo y universalismo que Wallerstein identifica como propia del capitalismo histórico está presente entre el universalismo de la Cristiandad (catolicismo) y el racismo teológico. El impulso universalista que llevó a proyectar la construcción de un imperio universal de la Cristiandad, una impronta que impuso la separación de judíos del resto de la población, promovió al mismo tiempo la configuración de identidades nacionales que fueron configurándose en cada territorio particular. La modernidad/capitalismo es la continuidad histórico-estructural-secular de la cristiandad/feudalismo.

Para concluir me gustaría resaltar la importancia que tiene lo que Mota (2015) llama la *paradigmatización de la historia* en pro de emprender la tarea de descolonizar la historia y descolonizar las periodizaciones. Este giro que permite mirar la sincronización de la separación político-epistémica entre el Norte y Sur con el momento en el que racismo, romanticismo, la defensa del cristianismo y la idea de progreso se juntan condicionando la emergencia del *Modelo Ario de Historia Universal* (Bernal, 2003).

Mota nos muestra el surgimiento de la escisión norte-sur tomando como referencia la manera en la que la Revolución Francesa y la Independencia de los Estados Unidos (llamada Revolución Americana) son presentadas como procesos histórico-globales que influenciaron las independencias en Sur. La *paradigmatización de la historia* resulta de la incorporación a la zona del ser de la élite blanca de las trece colonias, coincidiendo con la transformación del *yo pienso en el yo progreso*. Todo esto teniendo como telón de fondo la consolidación del secularismo como el relato mítico fundante de la segunda modernidad.

En tal sentido, unas historias globales del sur resultan fundamentales para quebrar la línea abismal fundamente el eurocentrismo y racismo historiográfico.

Bibliografía

- Abu-Lughod, J. (1989) *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. Oxford University Press. New York.
- Bayly, C.A. (2004) *The Birth of the Modern World, 1780-1914*, Oxford (Blackwell).
- Bernal, M. (2003) *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Vol I. Rutgers University Press. Estados Unidos.
- Bautista, J.J. (2014) *Qué significa pensar desde América Latina*. Akal, Madrid.
- Blaut, J.J (1993) *The Colonizer's model of the world: Geographical diffusionism and eurocentric history*. The Guilford Press. New York/London.
- Briceño Guerrero, M. (1994) *El laberinto de los tres minotauros*. Monte Ávila editores, Caracas.
- Castro-Gómez, S. (2005) *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Castro-Gómez, S. (2019) *El tonto y los Canallas Notas para un republicanismo transmoderno*. Universidad Javeriana, Bogotá.
- Ciriza, A. (2014) "Utopía y Revolución: los sueños de un mundo mejor en tiempos de insurgencias". En: Guillermo Hoyos Vásquez (Ed.) *La unión Latinoamericana, Diversidad y Política*. Grupo de Trabajo CLACSO.
- Conrad, S. (2016) *What is Global History?* Princeton University Press, New Jersey.
- Coronil, F. (1996) "Beyond occidentalism: Toward nonimperial geohistorical categories" En: *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 1: 52-87.
- Dussel, E. (1994) *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad*. Plural Editores. Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia.
- Dussel, E. (2002) "World-System and "Trans"-Modernity" En: *Neplanta: views from the South* 3.2. Duke University Press.
- Dussel, E. (2006) *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta. Madrid.
- Dussel, E. (2007) *Política de la Liberación: Historia Mundial y Crítica*. Editorial Trotta. Madrid.
- Dussel, E. (2008) "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad" En: *Revista Tabula Rasa*. Colombia, No.9: 153-197, Julio – diciembre.
- Fabian, J. (2002) *Time and the Other, how anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.
- Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*, AKAL, Madrid.
- González Ferrín, E. (2006) *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*, Editorial Almazura, España.
- Goody, J. (2011) *El Robo de la historia*. Ediciones Akal. Madrid.
- Gordon Childe, V. (1988) *Evolución Social*, Plaza y Valdés Editores, México.

- Grosfoguel, R. (2007) “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas” En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007): *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Grosfoguel, R. (2013) “Racismo/sexismo epistémico, Universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI” En: *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, No. 19: 31-58, julio-diciembre.
- Gunder Frank, A. y Barry K. Gills - Edit. (1996) *The World System, Five hundred years or five thousand?* Routledge. Nueva York.
- Gunder Frank, A. (1998) *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. University of California Press. Londres, Inglaterra.
- Gunder Frank, A. (2015) *ReORIENTING The 19th Century: Global Economy in Continuing Asian Age*. Paradigm Publisher. Estados Unidos.
- Heng, G. (2018) *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobson, John. (2004) *Los Orígenes Orientales de la Civilización Occidental*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Jin, D. (2016) *The great knowledge transcendence, The Rise of Western Science and Technology Reframed*. Palgrave MacMillan, Nueva York.
- Karatani, K (2008) “Beyond Capital-Nation-State” En: *Beyond Capital-Nation-State, Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 20:4, 569-595.
- Karatani, K (2014) *The structure of world history. From modes of production to modes of exchange*. Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2008) *Against war: views from the underside of modernity*. Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2016) “Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality” recuperado de <http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com>, 2016.
- Mignolo, W. (2000) “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” En: Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas, FACES – UCV.
- Mignolo, W. (2000) *The Darker side of the renaissance: Literacy, Territoriality, and colonization* University of Michigan. Segunda Edición.
- Mignolo, W (2009) “Desprendimiento, la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad”. En: Ramón Grosfoguel y José Romero Losacco (Comp.) *Pensar Decolonial*. Fondo Editorial La Urbana, Caracas.
- Mignolo, W. (2011) *The Darker Side of Western Modernity. Global futures, Decolonial Options*. Duke University Press.
- Mota, A. (2014) “La transformación del Estado: el rol de América Latina en la construcción de la modernidad” En: Guillermo Hoyos Vásquez (Ed) *La unión Latinoamericana, Diversidad y Política*. Grupo de Trabajo CLACSO.

- Mota, A (2015) "The American Divergence, the Modern Western World and the Paradigmatisation of History", En Wagner, P. (ed.) *African, American and European Trajectories of Modernity: Past Oppression, Future Justice?*. Edinburgh University Press, pp. 21–41.
- Pomeranz, K. (2000) *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the modern world economy*. Princeton University Press. New Jersey.
- Prado, A. (2018) *Genealogía del monoteísmo, la religión como dispositivo colonial*. AKAL, Madrid.
- Quijano, A. (1992) "Colonialidad y modernidad/racionalidad" En: *Perú Indígena*, 13(29): 11-20.
- Quijano, A. (2009) "Colonialidad del poder y clasificación social" En: Ramón Grosfoguel y José Romero. *Pensar Decolonial*. Fondo Editorial La Urbana, Caracas.
- Raju, C.K. (2012) *Euclid and Jesus. How and why the church changed mathematics and Christianity across two religions war*. Multiversity and Citizens International.
- Robinson, C. (2000) *Black Marxism, the making of the black radical tradition*. The University of North Carolina Press.
- Romero-Lossaco, J. (2017). El fetichismo del Capital-Estado-Nación: de la transcítica a la transmodernidad. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 7(2). Recuperado de <https://escholarship.org/uc/item/0zw9862f>
- 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>
- Ronsenthal, L y R. Bin Wong (2011): *Before and Beyond Divergence: The Politics of Economic Chance in China and Europa*. Harvard College, Estados Unidos.
- Sayyid, S. (2016) "Muslims and the Challenge of Historiography: An Interview with Salman Sayyid (Part One)" Junaid S. Ahmad, recuperado de <https://www.jadaliyya.com/Details/33146>.
- Thompson, W. (2000) *The emergence of political economy*. Routledge, Londres, 2000.
- Vries, P. (2010) "The California School and Beyond: How to Study the Great Divergence?" En: *History Compass* 8/7 (2010): 730–751.
- Waines, D. (2010) *The Odyssey of Ibn Battuta: Uncommon Tales of a Medieval Adventurer*. I.B. Tauris. Neva York.
- Wallerstein, I. (1990) "World-Systems Analysis, the Second Phase" En: *Review* (Fernand Braudel Center), Vol. 13, No. 2 (Spring, 1990), pp. 287-293.
- Wallerstein, I. (1999) *Impensar las ciencias sociales, los límites de los paradigmas decimonónicos*. 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 (2000b) "Tiempo y duración: el tercio no excluido, o reflexiones sobre Braudel y Prigogine" En: I. Wallerstein, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. AKAL, Madrid.

Wallerstein, I (2000c) “El análisis de los sistemas-mundo” En: Wallerstein, I: Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo. AKAL, Madrid.

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

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

Wallerstein, I (2006a) *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI editores, México.

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

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



© 2021 por el autor. Licencia a ANDULI, Editorial Universidad de Sevilla. Este artículo es un artículo publicado en acceso abierto bajo los términos y condiciones de la licencia Creative Commons Attribution (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

