

El sistema-mundo más allá de 1492: modernidad, cristiandad y colonialidad, aportes para unas historias globales de/desde el sur¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n37.11>

JOSÉ ROMERO LOSACCO²

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

*Centro de Estudios de las Transformaciones Sociales (IVIC), Venezuela*³

jjr151@gmail.com

Cómo citar este artículo: Romero Losacco, J. (2020). El sistema-mundo más allá de 1492: modernidad, cristiandad y colonialidad, aportes para unas historias globales de/desde el sur. *Tabula Rasa*, 37, 235-255. <https://doi.org/10.25058/20112742.n37.11>

Recibido: 14 de julio de 2020

Aceptado: 22 de septiembre de 2020

Resumen:

En este artículo se propone valorar las limitaciones de la historiografía decolonial que derivan de la herencia recibida del programa de investigación desarrollado por Immanuel Wallerstein. Se trata de un ejercicio al interior de giro decolonial, un intento por ir más allá del momento de criticidad, porque los límites de los marcos categoriales justo aparecen en el momento constructivo. *Aportes para unas historias globales de/desde el sur*, se propone retomar las cuestiones abiertas por el primer giro decolonial, presentando el programa de las historias globales del sur como un segundo momento necesario para ir en pro de historias decoloniales de la humanidad.

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

The World-System Beyond 1492: Modernity, Christianity, and Coloniality: Contributions for Global Histories of/from the South

Abstract:

This article intends to assess the shortcomings in decolonial historiography stemming

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

² Laboratorio de Estudios Descoloniales, CETS-IVIC; Ciudadanías: Antropología Històrica de les Identitats Polítiques en l'Estat Modern, Insitut Català d'Antropologia; Laboratorio Historia Global y Ciberespacio. IEALC-UBA; La Tregua-MiA Barcelona.

³ Ph.D. Ciencias Estratégicas para el Desarrollo, Universidad Bolivariana de Venezuela.



Otros nómadas. Arcabuco - Barbosa
Leonardo Montenegro

from the legacy of the research program developed by I. Wallerstein. This is an exercise within the decolonial turn —an attempt to go beyond the moment of criticality, since the flaws of categorial frameworks often emerge just at the time of construction. These contributions for global histories of/from the South aim to resume the questions left open by the first decolonial turn, presenting the global-histories-from-the-South program as a second moment necessary to bring mankind decolonial histories.

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

O sistema-mundo além de 1492: Modernidade, cristandade e colonialidade. Contribuições para histórias globais de e desde o sul

Resumo:

Esse artigo se propõe valorar as limitações da historiografia decolonial que derivam da herança recebida do programa de pesquisa desenvolvido por I. Wallerstein. Trata-se de um exercício ao interior do giro decolonial, uma tentativa por ir além do momento da criticidade, porque os limites dos marcos categoriais aparecem, precisamente, no momento construtivo. Contribuições para umas histórias globais de e desde o sul se propõe retomar as questões abertas pelo primeiro giro decolonial, apresentando o programa das histórias globais do sul como um segundo momento necessário para ir em favor de histórias decoloniais da humanidade.

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

La negación del otro «medieval»

La terminología eurocéntrica de la historiografía heredera del modelo *ario de historia universal* (Bernal, 2003), ha sido reproducida por todo espectro del pensamiento occidental, es el relato mítico que alza los estandartes de su supuesto e inevitable triunfo secular, la narrativa fundante del mito moderno de la cristiandad que constituye uno de los más duros vigilantes de lo que Sirin Adlbi Sibai (2016) llama la *cárcel epistémico-existencial*.

Relato que se repite en nuestras escuela y universidades, descripción lineal y ascendente de una humanidad siempre europea, blanca, heterosexual, católico-luterana y portadora de la antorcha encendida por un mundo helénico emergente con la des-africanización histórico-epistémica de Grecia. En él la historia se separa del primitivo mundo prehistórico paleolítico a través de una revolución, no podría ser de otro modo. La revolución neolítica supuso un cambio trascendental, es el momento inicial de la *antigüedad*, ella iniciará la historia, su devenir continuará a través de la oscuridad de la edad media, para alcanzar su mayoría de edad con la Modernidad.

Este ha sido un esquema común al pensamiento crítico occidentalizado, que, por ejemplo, se puede encontrar en la reformulación que hiciera el marxismo hegemónico a partir de la noción de modo de producción. Una teleología donde la cronología de las tres edades se presenta ahora a través de formaciones sociales definidas por sus «relaciones de producción». Así, habría un *modo de producción esclavista*, al que le sucede el llamado *modo de producción feudal*, y su transición al *modo de producción capitalista*. Un mismo relato contado con un matiz de criticidad, pero que deja intacto el horizonte eurocéntrico desde el que se parte, una cuestión que se pone de manifiesto con la formulación del modo de producción asiático y su lugar fuera de la historia.

Lo propio ocurre con nociones como las de sistema-mundo, con su énfasis en la cuestión del *largo siglo XVI*. Algo que ahora requiere atención, un tomarse en serio hacer una vuelta de tuerca a la llamada transición de la que emerge el sistema económico que nombramos como capitalismo.

En este sentido comenzamos por reconsiderar aquella formación social que ha sido llamada feudalismo, como propone Robinson (2000, p.10), retar la fórmula marxista que describe al capitalismo como la negación revolucionaria del feudalismo.

The creation of capitalism was much more than a matter of the displacement of feudal modes and relations of production by capitalist ones [...] The social, cultural, political, and ideological complexes of European feudalisms contributed more to capitalism than the social “fettters” that precipitated the bourgeoisie into social and political revolutions. No class was its own creation. Indeed, capitalism was less a catastrophic revolution (negation) of feudalist social orders than the extension of these social relations into the larger tapestry of the modern world’s political and economic relations.

Comprender la manera en la que la modernidad es continuidad del proyecto civilizatorio de la cristiandad requiere, no solo provincializar a Europa, sino realizar un giro a través del cual dicha continuidad pueda ser mostrada también como la continuación del «feudalismo», redimensionando por tanto la centralidad que 1492 ha tenido en los planteamientos decoloniales. Esto significa comprender la invasión de América como un momento fundamental para la posterior occidentalización del planeta, pero el proyecto civilizatorio que se planetariza se configura en los siglos de la llamada «Edad Media europea».

Entonces, si la modernidad es el proyecto civilizatorio de Occidente pretendido secular, habría que comenzar por dimensionar el papel de la cristiandad en toda esta historia, ya que la negación de la negación moderno/colonial no solo requeriría ir más allá del Occidentalismo, sino ir más allá de Occidente. Y para ello es necesario comenzar por mostrar las negaciones que éste ha producido en el camino hacia su autoafirmación.

El primer conjunto de negaciones son las del otro indígena, la negación del otro negro, la negación del judío y el musulmán, las que podemos nombrar como negaciones del otro-distinto. La otra negación es la del otro-diferente, la que abarca la negación de lo que puede llamarse el otro-medieval. Sobre el otro-distinto son incontables las páginas escritas, el propio posicionamiento decolonial ha contribuido a ampliar la discusión, sin embargo, la negación del otro medieval ha sido menospreciada, fundamentalmente por la impronta del año 1492 como gran marcador paradigmático de las opresiones modernas.

La tesis que se propone a continuación es que, justamente la imposibilidad de pensar más allá de este paradigma, resulta problemático para una crítica que, si bien ha sido fundamental a la hora mostrar la constitución colonial de la modernidad, pero se tropieza no solo con una frontera cronológica, sino con una frontera epistémica, cuando se trata de explicar cómo la modernidad es la forma secular de la cristiandad, y termina invitando a pensar la modernidad como una gran ruptura con el pasado, justo aquello por lo que la modernidad se autodefine.

Una segunda cuestión que deja abierta el paradigma de 1492 es dejar la llamada «Edad Media»⁴ intacta. Es decir, lo importante habría ocurrido tras y durante el renacimiento (con su lado oscuro), sin percatarse que la interpretación por ruptura, o sin solución de continuidad, es justamente lo que permite al ego moderno presentarse como la negación del oscurantismo medieval, ocultando que justamente ese oscurantismo lo constituye.

El contraargumento a proponer es que la Europa que produjo el *modelo ario de historia universal*, el romanticismo y el humanismo moderno, necesitó no solo negar al no-europeo, sino que le fue imperativo la negación del otro-medieval, un sí-mismo al que habría que sepultar en las catacumbas un pasado del que no habría que sentirse orgulloso. En este sentido, el genocidio de las mujeres europeas descrito por Silvia Federici (2017, p.283) fue justamente un proceso de esa negación, para salvar al hombre europeo habría que liberarlo del hechizo de las *brujas medievales*. Por ello resulta fundamental su llamado de atención sobre el papel que tuvo en ello la «revolución científica», y el surgimiento de la «filosofía mecanicista cartesiana», citando el trabajo de Carolyn Merchant (1980) señala que

La mujer-bruja [...] fue perseguida como la encarnación del «lado salvaje» de la naturaleza, de todo lo que en la naturaleza parecía alborotador, incontrolable y, por tanto, antagónico al proyecto asumido por la nueva ciencia.

⁴ El uso de la noción de Edad Media no resulta en un intento de rescatar la eurocéntrica periodización de la historia universal, es tan solo para fines comunicativos y de ubicación temporal. Con ello nos referimos al arco temporal transcurrido en Europa desde el Concilio de Nicea hasta la Ilustración y que más adelante denominaremos propiamente como cristiandad temprana (los primeros seis siglos), y cristiandad madura (desde el siglo XI hasta el siglo XVII).

En este sentido, para cruzar la frontera de 1492 y del *largo siglo XVI*, hay que realizar un par de movimientos para descolonizar aquello que se ha mal llamado «Edad Media». Primero, es necesario un movimiento que la descentre como edad de la humanidad, para luego des-cubrirla no como el momento oscurantista de Europa, sino como su momento constitutivo.

El primer giro lo han hecho intelectuales, como Enrique Dussel (2007), mostrado el carácter eurocéntrico de la periodización por edades de la historia universal, al destacar, sobre todo, que aquello llamado «Edad Media» no es un momento extensible a la humanidad toda, sino un momento inherente a la historia europea. El segundo movimiento consiste en mostrar que ésta no es el contraste de la Europa moderna, sino su condición de posibilidad, un movimiento que aún estaría por hacerse.

Se trata de negar lo forma en la que tradicionalmente se describe la «Edad Media», en tanto momento de oscuridad contrapuesto a la luz que representa la modernidad, ya que este relato es funcional para un proyecto que se define a sí mismo como discontinuidad histórico excepcional, como resultado de la transformación, sin solución de continuidad, de la Europa medieval. Una descripción que se repite en los planteamientos descoloniales que presentan el advenimiento de la modernidad como una ruptura con el sistema-social anterior, una vía por la cual ésta sigue siendo definida por su novedad.

Quebrar la periodización impuesta a través del *modelo ario de historia universal* pasa por afirmar que la idea de Europa, Occidente, y su proyecto universalista, tienen sus raíces en aquello que la Europa secular pretende negar, el oscurantismo de la llamada Edad Media. La idea de una Europa que «renace» poniendo fin al oscurantismo oculta que la idea de Europa, el racismo y su pretensión universalista son creaciones «medievales».

Este giro tendrá consecuencias también en lo que respecta al tradicional debate sobre la transición del feudalismo al capitalismo, en el que la transición ha sido descrita tradicionalmente como el momento de la acumulación originaria iniciada durante la «crisis» del feudalismo. Por el contrario, el presente argumento busca afirmar que el feudalismo es el proceso de acumulación originaria, es el feudalismo la transición civilizatoria en la que el modo de intercambio de mercancías encuentra las condiciones históricas para hacerse dominante. Es decir, no se trata de describir la transición del feudalismo al capitalismo, porque el feudalismo sería la transición de larga duración, el paso de la cristiandad temprana a una cristiandad madura.

En este sentido, debe tomarse en serio la violencia feudal, hacer visible como ésta se trata de una violencia que instauró, como lo muestran Wong & Rosenthal (2011) condiciones de acumulación y violencia que siguen teniendo profundas implicaciones tanto sistémicas, como ontológicas y epistémicas. Como señala Kojin Karatani (2014, p.75):

In feudal systems that refuse the establishment of a centralized state, trade and cities were able to develop outside of state control. In concrete terms, western European cities took advantage of ongoing struggles between the pope and kings and between feudal lords to establish their own independence [...] In this sense, feudal order led to the rise of a world-economy system that was not unified politically.

Dicho de otro modo, si hubo transición de una formación social a otra, ésta consistió en la secularización del orden feudal. El feudalismo, así descrito, no es una formación social acabada trascendida por el advenimiento de la Europa capitalista, sino el momento de una Europa primera, ya colonial-imperial, que fragua su identidad cuando la cristiandad aplasta a la Europa «salvaje». Esta Europa «salvaje» retorna con los intentos de secularización, y es de nuevo derrotada con la Reforma y la Contrarreforma, surgiendo en ese proceso la Europa segunda fetichistamente secular⁵.

Está transición no fue la desaparición de un orden aristocrático y la aparición de otro orden, el burgués. La aristocracia y la burguesía se superpusieron, al punto en el que hoy la aristocracia financiera global decide, como antes lo hacían las cortes «medievales», quien gobierna y quien no. El gobernante tiene derecho a gobernar siempre y cuando lo haga con la aceptación de una nobleza financiera global ante la cual debe jurar.

⁵ Para la diferencia entre Europa salvaje, Europa primera y Europa segunda ver Briceño Guerrero (1994)

Con esta propuesta se pretende ir más allá de la discontinuidad del tiempo característica de la modernidad, ya que ésta funge de límite para articular una interpretación superadora de la periodización eurocéntrica, lo que resulta fundamental para quebrar los esquemas lineales con los que reconstruimos nuestras memorias. Es por ello que debe tematizarse la invasión de América como la historia de un proyecto civilizatorio que terminó por colonizar el antiguo sistema-mundo afro-euro-asiático, un proyecto que se origina en el extremo más marginal de dicho sistema. A esto es lo que llamamos el programa de las historias globales desde el sur.

Historia global, eurocentrismo y modernidad

El orden disciplinario eurocéntrico emerge justo en el momento en el que Occidente adquiere capacidades explícitas para moldear el futuro de la humanidad. Durante el siglo XIX, el proceso de secularización de la cristiandad comenzó a ser descrito como el «ascenso de Occidente», justificando la construcción de una realidad ontologizada a través del orden disciplinar de las ciencias occidentalizadas, y que configura el régimen de verdad dentro del cual estas disciplinas fundaron sus preguntas y sus respectivas respuestas.

Así, el proceso que enfrentó al eurocentrismo teológico con el eurocentrismo secular requirió, para este último, de una reformulación del excepcionalismo europeo. La pregunta «científica» se aleja en apariencia de la pregunta sobre quién tiene el dios correcto, y se transfigura en determinismo geográfico, racismo biologicista, racionalismo económico-político, institucionalismo, y combinaciones entre ellos. Cada uno a su modo trató de gestionar el «excepcionalismo europeo-occidental».

A la pregunta sobre el ascenso de Occidente, el eurocentrismo secular le ha dado variadas respuestas: superioridad racial-cultural, disciplina para el trabajo resultado de las condiciones desfavorables del clima europeo (determinismo geográfico), o producto de una excepcional ética del trabajo (determinismo racionalista), la existencia de instituciones «democráticas» en contraste con el «despotismo» de los pueblos no occidentales (despotismo oriental). Una *teoría del todo* donde el papel de Occidente se presenta como predestinado a través de un relato racista que amalgama genética, clima, racionalidad y arreglo institucional, produciendo una explicación supremacista sobre el rol que Europa y Estados Unidos han tenido en la *historia universal*, y que justifica, ética y moralmente, el rol que ejercen en la geopolítica mundial hoy.

Sin embargo, La emergencia de China está remodelando las preguntas, cuestión por la que el debate por fundamentar el excepcionalismo europeo hoy debe moverse entre un acumulado de más de cuarenta años de críticas al eurocentrismo, así como responder a cómo es que lo excepcional de Occidente no ha sido precisamente su lugar privilegiado en la historia de la humanidad, sino todo lo contrario, se trata de cómo una provincia marginal hasta hace 200 años pasó a convertirse en la región hegemónica.

En esta «nueva» situación la presencia de lo global ha resultado un factor determinante en la formulación de la agenda de preguntas. Si, en el sentido común de las ciencias sociales, lo global se circunscribe a la globalización neoliberal, para la agenda crítica al eurocentrismo el debate sobre lo global se trata de la complejización de las relaciones interregionales a lo largo de la historia de la humanidad.

Lo global se diferencia de lo universal, porque este último suele igualar su escala a la del planeta, mientras que lo global implica tanto una perspectiva (que puede asumirse diacrónica y/o sincrónicamente), como un proceso. Un término relativamente reciente, que surge de la generalización de la globalización tras la revolución neoliberal, por lo tanto, suele describirse como una realidad resultado de la sociedad de mercado. Lo global también da cuenta de la circulación/flujo de información, de ideas y de personas, por lo que esto ha conllevado la aparición de terminologías como *sociedad de la información*, y los dispositivos racistas con los que se tematiza la cuestión migratoria.

Pero, a pesar de las críticas al eurocentrismo, el privilegio epistémico sigue estando en manos del norte global y el debate termina siendo una crítica eurocéntrica al eurocentrismo. Los relatos apologéticos de la globalización neoliberal la presentan como el punto de llegada del natural proceso de occidentalización del planeta, mientras que a la par emergen contradiscursos que disputan la pretendida singularidad histórica de lo global en su reducción como globalización neoliberal, perspectivas que muestran cómo el neoliberalismo es tan solo una forma histórico-particular de aquello que podemos llamar lo global. Es por ello que, al proyecto de una historia global desde el Norte, hay que contraponer unas historias globales desde el sur.

Para autores como Thompson (2000) lo global trata de las transacciones interregionales, no siendo relevantes ni lo internacional, ni lo mundial. Una definición que debe enfrentar, en términos analíticos, los problemas operativos a la hora de establecer los límites de cada región. A esto se agrega que dichas transacciones son, al fin y al cabo, interacciones humanas y no humanas, por tanto, ecológicas. El problema con definiciones de este tipo es que terminan por proyectar el actual esquema para entender la división del planeta en regiones hacia momentos en los que dicha división no existía.

Una definición más amplia y compleja es la que propone Conrad (2016), lo global en tanto concepto y proceso, para quien lo global tampoco debe reducirse a la globalización, porque en primer lugar, lo global y la historia global, abren una perspectiva orientada a romper con el nacionalismo metodológico de la disciplina histórica, contra la perspectiva que asume al Estado-nación como unidad de análisis fundamental, y por ello de la narrativa triunfalista y desarrollista que suponen las llamadas historias nacionales. En segundo lugar, porque se propone ir más allá del eurocentrismo que instaló, en el centro de la agenda de las ciencias sociales, la búsqueda de explicaciones para el excepcionalismo europeo.

La historia global, en tanto perspectiva, busca producir un cambio en el orden institucional de producción de conocimiento histórico, intentando ir más allá de las fragmentaciones que vienen supuestas por la diferencia ontológica entre historia mundial e historia nacional, siendo el interés principal apuntar hacia las interacciones que han dado forma al mundo moderno.

Interesarse por la historia global es prestar atención por la movilidad y los intercambios, ambos procesos trascienden las fronteras formales de los Estados-nación. Su punto de partida es un mundo interconectado donde circulan, personas, cosas, ideas e instituciones. Mientras que como forma de análisis histórico parte de la concurrencia de fenómenos, eventos y procesos en un contexto global. La historia global es, por una parte, perspectiva de los «historiadores», y por otra un proceso, en consecuencia una escala del proceso histórico.

Lo global, como escala del proceso histórico, implica que no es aplicable en todo tiempo y lugar, tiene sentido en algunos periodos, lugares y procesos. Por ejemplo, una historia global de la Gran Colombia requiere escalar los procesos de independencia en la América española a un contexto marcado por la invasión napoleónica de la península, la Paz de Viena, el papel hegemónico de Gran Bretaña durante el siglo XIX, las transformaciones del mercado mundial aparejadas con la extensión de la frontera del algodón en Estados Unidos, la subordinación de las élites de la provincia de Venezuela a los intereses británicos y el rol secundario del café y el cacao en una economía mundial cuyo motor era el algodón.

En su orientación hacia los procesos de interacción integradora, la historia global se interesa por las transformaciones estructuradas, es decir, por los cambios que ocurren a una dinámica estructural determinada, lo que incluye, a su vez, la transformación de dichas estructuras y dinámicas estructurales. En tal sentido, es un alejamiento del adanismo de la «novedad» de las interpretaciones rupturistas.

Lo global como escala requiere discutir el rol que juegan el tiempo y el espacio, por ejemplo, en las historias nacionales el espacio se da por sentado, y la naturalización de las fronteras entre los Estados-nación implica la esencialización tanto de las identidades nacionales, como la relación «natural» entre esa identidad y un determinado territorio. La geohistoria y la historia social son dos ejemplos de cómo intentar darle un lugar al espacio en el discurso historiográfico, las historias del Mediterráneo y del Atlántico negro muestran cómo desnaturalizar el régimen espacial de los Estados-nacionales, pero estas especialidades alternativas requieren la interpelación de la hegemonía del tiempo y por tanto de la modernidad como eje organizador del relato, mientras en las historias globales el tiempo pasa a segundo plano porque lo que interesa es el movimiento.

Sin embargo, la historia global aún no se desprende de aquello que supone en su agenda, si bien realiza movimientos relevantes en la desmitificación de las historias nacionales, cuesta mucho más hacer frente al eurocentrismo. Resulta relevante, por ejemplo, a pesar de la crítica hecha por Conrad a lo que llama la *teoría de los sistemas-mundo*, no vacila a la hora colocar la obra de Bayly (2004) como ejemplo canónico de lo que la historia global es y hace.

La crítica de Conrad a la *teoría de los sistemas-mundo* se resume en tres cuestiones, en primer lugar, el reduccionismo economicista que la convierte en un campo unidimensional, relegando a factores de orden *supraregional* y de integración global como menos relevantes. En segundo lugar, porque los análisis de Immanuel Wallerstein presuponen *esencialmente* la existencia del sistema, dejando de lado la necesidad de probarla. Un argumento recuerda la crítica hecha por André Gunder Frank (1994), para quien la insistencia de Wallerstein en explicar la transición del sistema feudal al sistema capitalista, responde al programa ideológico mediante

el cual se intenta justificar una futura transición hacia un sistema socialista. Por último, Conrad señala que la teoría de los sistemas-mundo no logra resolver la cuestión del eurocentrismo, porque Wallerstein presupone un centro europeo y a partir de allí la historia es la expansión de ese centro, Europa es agente de la historia mientras el resto queda reducido al lugar del espectador.

Sin embargo, la historia global que describe Conrad no se cuestiona que el eurocentrismo contiene y es contenido por otra dimensión: el *occidentalismo* (Coronil, 1996), la extensión de la idea de Europa al proyecto civilizatorio que llamamos Occidente, y cuya continuidad encabeza Estados Unidos. Esta dimensión representa el punto ciego de Conrad, quien inicia su libro citando en la primera línea a Bayly en su *The Birth of the Modern World, 1780-1914*, un texto dedicado a mostrar cómo las revoluciones ocurridas durante el siglo XIX fueron acontecimientos globales que agenciaron la configuración del mundo moderno.

La primera cuestión problemática en la obra de Bayly es que repite la clásica periodización en la que el mundo moderno es producto de una discontinuidad ocurrida a partir de finales del siglo XVIII, por lo tanto, el colonialismo no forma parte de la geografía de este relato, se trata de una nueva versión de la narrativa de la modernidad como proyecto emancipatorio. La segunda cuestión es que para éste las revoluciones producidas por los procesos de independencia en/del sur global no fueron agentes en dicha transformación, produce una cartografía donde el norte global (Occidente) es agente de la historia, mientras el resto es mero espectador.

Se trata de lo que Mota (2015) llama la *paradigmatización de la historia*, un proceso/procedimiento mediante el cual se traza una línea norte/sur cuya simetría se acompaña con la zona del ser y la zona del no-ser. A través de dicha división se afirma que todo aquello ocurrido, por relevante, acontece a un lado de la línea, en el norte, mientras en el sur solo ocurren réplicas y reproducciones deformadas de aquello que le es original al norte.

Una de las principales consecuencias resulta en el abandono del potencial crítico de las rebeliones ocurridas en el sur global durante el siglo XIX, especialmente los llamados procesos de independencia, los cuales son relegados con mucha facilidad por quedar definidos, a priori, como meras reproducciones coloniales de la revolución francesa y de la guerra por la independencia de las trece colonias británicas en Norteamérica.

La obra de Bayly se produce en las coordenadas de lo que Mignolo (2009) llama *diferencia imperial*, coordenadas en el que también se diluye el *mainstream* del debate sobre la llamada *gran divergencia*, en el cual la preocupación fundamental es dar cuenta de las razones por las cuales Occidente pudo despegar y Asia no (entiéndase China). Tanto Pomeranz (2000), como el último Frank (1998, 2015), y los integrantes de lo que Vries (2010) llama *The Californian School*, insisten en

afirmar que el «ascenso» de Occidente debe ser explicado al mismo tiempo que se da cuenta del «descenso» de Oriente. En esta discusión el territorio que hoy llamamos América sólo tiene cabida como el lugar del cual Europa obtuvo la plata con la cual *compró un pasaje de tercera clase en una economía mundial cuya locomotora era China* (Frank, 1998).

Por otra parte, Mota (2014) y Ciriza (2014) permiten tematizar las historias globales desde el sur al colocar en relieve al menos dos formas de reduccionismos, las cuales resultan fundamentales abordar en pro de realizar una intervención desde el sur en los debates sobre la divergencia, la colonialidad y los límites del análisis de los sistemas-mundos.

La primera nos invita a mirar críticamente el americanocentrismo con que ciertas miradas decoloniales tratan la vinculación constitutiva entre colonialidad y modernidad, mientras la segunda nos advierte de un cierto *fundamentalismo crítico* que, teniendo como argumento la forma en las que los proyectos de independencia terminaron instrumentalizados por las elites criollas, clausura toda posibilidad de mirar críticamente las utopías y las opciones de futuro que se abrieron en Nuestramérica durante el siglo XIX.

Este *fundamentalismo crítico* se expresa tanto en la forma de explicar los procesos de independencia en América Latina, como en las posturas tomadas frente a los gobiernos del llamado «ciclo progresista». En tal sentido, se despacha de la misma manera y reducen tanto los procesos de independencia del siglo XIX, como se despacha y reduce los procesos de transformación liderados por Hugo Chávez, Evo Morales, entre otros.

Otra de las cuestiones relevantes de lo propuesto por Mota (2015), cuando nos habla de la *paradigmatización de la historia*, es que apunta hacia un paso fundamental en pro de emprender la tarea de descolonizar la historia y las periodizaciones. Este giro permite mirar la sincronización de la separación político-epistémica entre el Norte y Sur con el momento de emergencia del *modelo ario de historia universal*. 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 el Sur.

Es decir, la *paradigmatización de la historia* describe 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*, lo que ocurre teniendo como telón de fondo la consolidación del secularismo como el relato mítico fundante de la segunda modernidad. Además, nos muestra como hoy sigue siendo fundamental para comprender las valoraciones «críticas» que se hacen de la situación actual de América Latina.

Miradas que pueden resultar fundamentales para realizar intervenciones decoloniales en el debate sobre la Gran Divergencia, y permite abrirse al proyecto de descolonizar la llamada «Edad Media», para lo que comenzamos por su caracterización como cristiandad temprana y madura, para luego tomar en consideración que lo ocurrido durante el siglo XIX, más que el ascenso de Occidente se trata de la continuidad histórico-estructural de una civilización y no solo de un sistema social.

Historias globales de/desde el Sur, una cuestión abierta

La historia global occidentalista y el eurocentrismo no resuelto de los análisis de los sistemas-mundo los mantiene al interior de la cárcel epistémica que supone la periodización del *modelo ario de historia universal*. Por su parte, la tradición del llamado giro decolonial, influenciado por la obra de Wallerstein (2004, 2005) tampoco logra zafarse de los marcos establecidos por la mencionada periodización, los intentos realizados por intelectuales como Enrique Dussel no logran escapar al mito de la modernidad como discontinuidad incesante.

La versión que el filósofo de la liberación ha desarrollado sobre el *largo siglo XVI* lo lleva a describirlo como el momento de la primera modernidad o modernidad temprana, tras la cual vendría la modernidad madura, mientras el presente es el tiempo de la modernidad tardía (Dussel, 2007). De modo que, a partir de 1648 (fecha clave en la configuración del sistema-mundo moderno/colonial) se iniciaría un proceso de secularización de la modernidad. La trayectoria de la modernidad madura será el camino a través del cual se encubrió no sólo a la modernidad temprana o ibérica, sino con el que además la modernidad pretende desprenderse de todo vínculo teológico, no dejando rastros de sus vínculos con la cristiandad. Un proyecto para el cual la idea de Edad Media resulta un dispositivo fundamental. se trata de lo que Mignolo (2009) ha llamado *el paso de la teo-política a la ego-política del conocimiento*.

Mignolo propone una periodización en la que el paso de la teo a la ego-política se realiza dentro de lo que llama las dos colonizaciones, la primera colonización es la ocurrida durante la modernidad ibérica, la colonización del espacio, la segunda la colonización, la del tiempo, que ocurrirá durante lo que Dussel llama la modernidad madura. Sin embargo, no se percata que la negación de la contemporaneidad, que define como colonización del tiempo, es fundante de lo que llama modernidad desde el primer momento, que ésta hace a 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 que trae consigo desde el primer momento.

De modo que la negación de la contemporaneidad es constitutiva de la modernidad, y no solo de la antropología, como propone Fabian (2002), ni es propia del momento secular. Porque la colonización del espacio y del tiempo

ocurren simultáneamente desde el inicio de la modernidad, sólo hay que recordar los primeros relatos de cronistas que plantearon haber llegado al Edén, que la desnudez de los habitantes del «nuevo mundo» demostraba que éstos no conocían el pecado original, que vivían en un tiempo bíblico anterior a la caída de Adán, que no eran contemporáneos del hombre blanco europeo, cuestión compatible con la manera en la que Agustín de Hipona establece la configuración que del tiempo tiene la cristiandad.

Es precisamente esto lo que hace distinta la experiencia colonial de Occidente, es decir, que la negación de co-humanidad propia de la modernidad ha sido condicionada por la formalización-abstracción teológica del tiempo, una abstracción que aparece con la negación agustiniana del tiempo cuasi-cíclico (Raju, 2012) y la instauración de una escatología apocalíptica en la que la vida es vivida en la agonía de una única oportunidad.

Des-cubrir que la modernidad madura es la tematización secular del discurso teológico de la cristiandad es poner de relieve que, al pensar la historia global desde el Sur, no es suficiente con incluir otras voces en la narración, sino que se debe quebrar la estructura misma de la narrativa. De modo que al fracturar la legitimación heroica de Occidente esas voces otras, sus enunciados y los futuros que estos contienen puedan tener legitimidad.

Nos encontramos en un punto donde seguir separando analíticamente la llamada economía-mundo europea del conjunto de proyectos civilizatorios que competían en el Mediterráneo, calificándolos de arenas exteriores, solo puede contribuir a seguir reproduciendo el esquema eurocéntrico en el que Europa se hace así misma desde adentro hacia afuera.

Comenzamos a hacer consciente la existencia de una globalidad afro-euro-asiática en la que Europa era periférica y marginal, y con ello la emergencia de la modernidad y de la identidad Occidental como el devenir de un proceso de aumento de las interacciones interregionales, lo que implicó primero el «ascenso» del mundo musulmán y del mundo chino, así como el posterior retiro del árabe del Mediterráneo y de los mongoles de Asia Central, momento en el que comienza gestarse la oportunidad histórica para la imposición de lo occidental a lo largo del planeta.

En tal sentido, el advenimiento de Occidente y su devenir puede articularse como: 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, la escolástica tomista producirá el colapso de la Razón en la Revelación (Raju, 2012), y 3. La tercera 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.

Durante la primera cristiandad se funda la metafísica que contiene el dualismo entre lo espiritual y lo material, así como una versión reducida de la experiencia vivida como linealidad apocalíptica. La configuración de esta primera cristiandad se inicia cuando «Los ojos de Roma se posaron fijamente en Asia desde el momento en que se transformó de república en imperio», lo que significó a su vez en una transformación metafísica, «pues Constantino (y con él, todo el imperio) había encontrado a Dios, y la nueva fe procedía también del este» (Frankopan, 2016, .48). Pero llega a su definición más clara con el Concilio de Calcedonia en el 451, donde se «resolvió» la discusión en torno a la doble naturaleza de Jesús de Nazareth, y por tanto la naturaleza de la relación entre éste y Dios, quedando sentadas las bases del dualismo trinitario de la cristiandad.

Sin embargo, como señala Hinkelamert (2018, p.16) no hay que confundir al «Estado cristiano del siglo IV» tomándolo como la «cristianización del Imperio», por el contrario, se trata de la «imperialización del cristianismo, el termidor del cristianismo». Por lo tanto, la cristiandad temprana será el momento en el que un tipo particular de cristianismo se hace ideología de Estado, ideología cuya ortodoxia «se formula definitivamente por medio de San Agustín» (Hinkelamert, 2018, p.65).

Acá entendemos por ideología la inversión de los poderes liberadores contenidos en el mito antes de su fetichización, porque justo con dicha inversión el mito se torna en fetiche. En tal sentido, la ortodoxia de la cristiandad temprana resulta, como señala Hinkelamert (2018, p.66) de la inversión que Agustín hace de Pablo. Ya que mientras el segundo afirma «ya que quien ama al otro, cumple la ley», el primero afirma «en tanto que la ley se cumple ciegamente, uno ama a su prójimo». Es decir, el cumplimiento de la ley termina recreando la ciudad de Dios en la tierra.

Luego, y por la presencia/influencia del mundo musulmán, la cristiandad producirá una transformación de su ortodoxia, y aquello que antes era condenado, será ahora incorporado. Esta cristiandad, que llamaremos madura, será momento en el que en Occidente se hace colapsar a la razón con la revelación, tornándose idénticos los juicios que desde ambas pueden producirse sobre la realidad, y con ello se abrirá la cristiandad inquisitorial, estableciendo los dispositivos científicos para la persecución de aquello que se desvía de la normalidad que dicta tanto la revelación, como la razón.

Si la cristiandad temprana supuso la imperialización del cristianismo, la cristiandad madura supondrá la cristianización imperial del mediterráneo, proceso que explica como durante ésta será cristianizada la razón, pero también como serán adaptadas instituciones como la *girad/mudarabah*, transformándose en dispositivos de dominación-explotación en la institución de la encomienda.

En tal sentido, como afirma Murphy (2012, p.35) haciendo referencia a los orígenes del orden inquisitorial, es el momento en el que se configura

the ability to sustain a persecution –to give it staying power by giving it an institutional life... [y] Once these capabilities do exist, inquisitions become a fact of life– standard operating procedure. They are not confined to religion; they are political as well.

Lo que ocurre durante la cristiandad madura es la configuración de los dispositivos de persecución e interrogación que adelantan las formas de control político-social de la modernidad, así como los dispositivos y procedimientos que darán contenido al método científico en la cristiandad tardía. Entre estos procedimientos y dispositivos se encuentran:

a system of law, and the means to administer it with a certain amount of uniformity [...] a well-defined process for conducting interrogations and extracting information. Procedures must exist for record-keeping, and for retrieving information after records have been compiled and stored. An administrative mechanism –a bureaucracy– is required, along with a cadre of trained people to staff it. There must be an ability to send messages across significant distances—and also some capacity to restrict the communications of others. And there must be a source of power, to ensure enforcement. (Murphy, 2012, p.36)

La importancia que tuvo la cristiandad madura para el posterior desarrollo de la ciencia occidentalizada puede encontrarse, claramente, en los manuales para los inquisidores, siendo un magnífico ejemplo el caso del Bernardo Gui, quien señalaba

that just as all diseases are not treated by one single medicament, but that each disease has its own remedy, so one cannot use the same methods of interrogation, enquiry, and examination with heretics of differing sects, but must employ distinct and appropriate techniques. (En Murphy, 2012, p.74)

Para el dominico francés, las técnicas de interrogación/investigación deben ajustarse a aquello que se quiere investigar, es decir, cada realidad demanda sus propias técnicas. Una cuestión que debe leerse junto a la bula *Ad Extirpanda* con la que Inocencio IV justifica filosóficamente el uso de la tortura, abriendo la puerta a los procedimientos de lo que luego será el método experimental en la ciencia occidentalizada. En esta bula se establece que

Churchmen could be present but were not to participate—some representative of secular authority would do the job. In theory, torture was somewhat controlled. It was not supposed to cause grave injury or put life in jeopardy. A physician was typically present. Confessions made during a torture session were not admissible –they had to be repeated later, after an interval–. (En Murphy, 2012, p.84)

Así la tortura se vuelve sistemática, recayendo en

in the hands of a different sort of person –one who is determined to use the powers of reason, and who believes in the rightness of his cause–. This is what Michael Ignatieff means when he calls torture chambers “intensely moral places.” Those who wish to justify torture don’t do so by avoiding moral thinking; rather, they override the obvious immorality of the specific act by the presumptive morality of the larger endeavor. If the endeavor is deemed important enough, there is little that can’t be justified. Churchmen could be present but were not to participate –some representative of secular authority would do the job–. In theory, torture was somewhat controlled. It was not supposed to cause grave injury or put life in jeopardy. A physician was typically present. Confessions made during a torture session were not admissible –they had to be repeated later, after an interval–. (En Murphy, 2012, p.85).

La tortura entendida como fuente de conocimiento informa la «nueva ciencia» de Bacon, para quien:

we need to torture nature in order for her to reveal her truth. He also argues that the new science could only arise with a purge of our minds’ natural tendencies. We need to torture ourselves to transcend our natural limits and the constraints of cultures. (Jin, 2016, p.10)

Como señala Stephen A. McKnight (2006), la obra de Bacon lejos está de ser fundante de una idea de ciencia desprovista de contenidos «religiosos», se presenta a sí misma con el camino hacia la armonía perdida entre Dios y el Hombre, su proyecto acompaña las reformas religiosas de la época, no se levanta contra ellas. Agregando que

A careful reading of Bacon’s writings shows that four religious motifs predominate. The central motif is that of instauration, an apocalyptic concept, which refers ultimately to the restoration of humanity to its prelapsarian condition. The second motif running through Bacon’s writings is that of providential intervention. The third is that of “vocation” and reflects Bacon’s conviction that he has been called by God to help usher in a new age of harmony and prosperity. The fourth element is Christian charity, which can eradicate human selfishness, pride, and materialism.

Vale también recordar que Bacon ejerció como procurador general, ministro de justicia y lord canciller de Inglaterra, y como señala Federici (2017) su manera de comprender la investigación científica está informada por las torturas e interrogatorios a mujeres sometidas bajo cargos de brujería. En tal sentido, Raju (2019) afirma que

As a legal figure, Francis Bacon was directly involved in the horrendous “witch trials”. These involved brutally punishing innocent women falsely accused of being “witches”. The legal method of proof Bacon used was to torture these women to extract a confession. The ghastly instruments of torture are found across various museums in Europe— such as the ‘choke pear’, an instrument inserted into a bodily orifice, and then expanded relentlessly to cause maximum pain. Bacon endorsed this unsound method of extracting confessions under torture as a valid method of proof in science, although today it is not even a valid method in law. Naturally, many feminists rightly accuse Francis Bacon of proposing an unethical and sexist model of science.

Además de Bacon, para quien “The word of God [Bible] ... [is] the surest medicine against superstition”, las grandes figuras de la llamada revolución científica tampoco ocultaban el vínculo de su ideario con la cosmogonía de la cristiandad. Por ejemplo, Copérnico, al introducir su obra «revolucionaria» reclamaba el apoyo del papa y dos cardenales. Por su parte, “Newton understood the gospel was the word of the priest, not God, and secretly abused the church for corrupting the Bible, and spent a lifetime trying to recover the ‘original’ gospel” (Raju, 2019).

El tiempo de la cristiandad madura, será también el tiempo en el que la comunidad comienza a ser progresivamente desposeída de su capacidad para emitir juicios sobre la realidad, tal como lo demuestran casos como el de Guilberto de Nogent, monje benedictino durante el siglo XII a quien

dislike of the cult of relics, once hailed as an early triumph of reason over medieval superstition, was not the result of any scepticism about relics as such, but arose from his identifying their cult, quite correctly, as a mechanism for conferring sanctity by popular acclaim rather than by the approbation of the literate. Guibert’s disease is seen elevated to the point of doctrine as it were, two or three generations later, when William of Canterbury remarks that reports of miracles emanating from the poor should be discounted because they were always liars. (Moore, 2007, p.127)

Durante esta segunda cristiandad también emergen los llamados *crímenes sin víctimas*, que resultan acciones hacia entidades abstractas, no directamente hacia la comunidad, sino crímenes contra el rey, el Estado o la moralidad. Por lo tanto, es necesaria la construcción de dispositivos encargados de perseguir estos delitos, funcionarios que los tramiten, etc., es el surgimiento de lo que Moore (2007) llama la sociedad de la persecución.

Una historia con la que la colonialidad debe redefinirse no solo como constitutiva de la modernidad, sino como fundante de la cristiandad, un cuestionamiento al tradicional canon decolonial que restringe la lógica de colonialidad a la retórica de la modernidad, y que en su mayoría termina reproduciendo la separación secular y eurocéntrica entre modernidad y cristiandad.

Se trata de una invitación a repensar el papel del racismo en la constitución de Occidente antes de 1492, como afirma Heng (2018) la invención del racismo en la Europa medieval, es decir, durante la cristiandad madura. En nuestras palabras el racismo es constitutivo de la cristiandad, un racismo teológico que durante los últimos dos siglos ha permanecido encubierto, pero que continúa como destino manifiesto de Occidente, y que vuelve hoy con fuerza mientras la cristiandad se enfrenta a su crisis civilizatoria.

El racismo constitutivo de la cristiandad es fundamento del racismo constitutivo de la modernidad, la relación de retroalimentación entre racismo y universalismo que Wallerstein (2006) 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, fue la impronta que impuso la separación de judíos del resto de la población, promoviendo 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, es la radicalización encubierta de su perversidad.

Desde este lugar, ahora toca leer la expansión planetaria del capitalismo moderno como la reconfiguración de una cristiandad que, llegado su momento de maduración, entró en una decadencia que aún no termina. Por lo tanto, las *historias globales del Sur* lejos de ser un punto de llegada, son un punto de partida para reconfigurar nuestras memorias con el objetivo de trascender aquella que ha sido configurada por el dualismo trinitario de la cristiandad.

Referencias

- 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. New York: Rutgers University Press.
- Briceño Guerrero, M. (1994). *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas: Monte Ávila editores.
- Ciriza, A. (2014). Utopía y revolución: los sueños de un mundo mejor en tiempos de insurgencias. En: G. Hoyos Vásquez (Ed.). *La unión Latinoamericana, diversidad y política*. Buenos Aires: Clacso.
- Conrad, S. (2016). *What is Global History?* New Jersey: Princeton University Press.
- Coronil, F. (1996). Beyond occidentalism: Toward nonimperial geohistorical categories. *Cultural Anthropology*, 11(1), 52-87.

- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Fabian, J. (2002). *Time and the Other, how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Federici, S. (2017). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Frank, A. G. (2015). *ReOrienting The 19th Century: Global Economy in Continuing Asian Age*. Boston: 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: Crítica.
- Heng, G. (2018). *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Himkelamert, F. (2018). *Totalitarismo de mercado: el mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.
- Jin, D. (2016). *The great knowledge transcendence, The Rise of Western Science and Technology Reframed*. New York: Palgrave McMillan.
- Karatani, K. (2014). *The structure of world history. From modes of production to modes of exchange*. Durham: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against war: views from the underside of modernity*. Durham: Duke University Press.
- McKnight, S. A. (2006). *The religious foundations of Francis Bacon's thought* Columbia: University of Missouri Press.
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper and Rope.
- 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.
- Moore, R.I (2007). *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe 950–1250*. New York: Blackwell Publishing.

- Mota, A. (2015). The American Divergence, the Modern Western World and the Paradigmatisation of History. En: P. Wagner (Ed.). *African, American and European Trajectories of Modernity: Past Oppression, Future Justice?* (pp. 21-41). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mota, A. (2014). La transformación del Estado: el rol de América Latina en la construcción de la modernidad. En: G. Hoyos Vásquez (Ed.). *La unión latinoamericana, diversidad y política*. Buenos Aires: Clacso.
- Muchembled, R. (2002). *Historia del diablo, siglos XII-XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Murphy, C. (2012). *God's jury: The Inquisition and the making of the modern world*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt Publishing.
- Pomeranz, K. (2000). *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the modern world economy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Raju, C.K (31 March 2019). Do Indians have a scientific temper? Ancient texts reveal we did, way before the West. *The Print*. <https://theprint.in/opinion/do-indians-have-a-scientific-temper-ancient-texts-reveal-we-did-way-before-the-west/214767/>
- 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.
- Robinson, C. (2000). *Black Marxism, the making of the black radical tradition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Rosenthal, J. L. & Wong, R. B. (2011). *Before and Beyond Divergence: The Politics of Economic Chance in China and Europa*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sibai, S. A. (2016). *La cárcel del feminismo, hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- Thompson, W. (2000). *The emergence of political economy*. London: Routledge.
- Vries, P. (2010). The California School and Beyond: How to Study the Great Divergence? *History Compass*, 8/7, 730-751. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2010.00698.x>
- Wallerstein, I. (2011). *The Modern World-System IV. Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*. Berkeley: California University Press.
- Wallerstein, I. (2006). *Capitalismo Histórico*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2005). *El moderno sistema mundial: agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2004). *El moderno sistema mundial: la segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. México: Siglo XXI.