

El reposicionamiento de América Latina en los orígenes del capitalismo y la economía mundial

Ariel Bernardo Ibañez Choque¹

Resumen

El objetivo de este artículo es el reposicionamiento de América Latina en la emergencia del sistema mundial y el desarrollo capitalista desde una perspectiva descolonizadora. América Latina está situada en la periferia del sistema capitalista como negación de Europa y Estados Unidos. La desconstrucción de la acumulación originaria durante la conquista de América Latina ha mostrado que el eurocentrismo y la praxis violenta de dominación sobre el indio son presupuestos del moderno sistema mundial. Desde entonces, emerge la colonialidad del poder como el ordenamiento político y económico del sistema que da continuidad a la desposesión y explotación de las periferias por medio del racismo. Por otro lado, la crítica de la historiografía occidental del desarrollo capitalista ha mostrado una supremacía epistémica encubierta que vacía de contenido histórico a América Latina y la posiciona en un pre-capitalismo en transición. La historiografía crítica muestra rupturas con este determinismo desarrollista y propone trayectorias históricas alternativas, pero aún con conciencia eurocéntrica. El materialismo histórico latinoamericano es original, y reivindica la centralidad del indio en la colonia, pero lamenta el desarrollo tardío de la modernidad. La historiografía latinoamericanista es propiamente una propuesta descolonizadora, América Latina pasa de estar en los márgenes del desarrollo capitalista a ser la “cuna” del emergente moderno sistema mundial. Por tanto, América Latina fue la partera de un capitalismo dependiente y ajeno que fluye hacia el viejo mundo para hacerse allá capitalismo industrial.

Código JEL (*Journal of Economical Literature*): F02 International Economic Order and Integration; F54 Colonialism; Imperialism; Postcolonialism; N26 Economic History; Latin America and Caribbean; O54 Economywide Country Studies; Latin America and Caribbean

¹ Candidato a Doctor en Ciencias Económicas por la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Especialista en Historia Económica con mención honorífica por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciado en Economía y Maestro en Desarrollo Económico con mención honorífica por la Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia. (Correo: aibanez@comunidad.unam.mx)

Repositioning of Latin America in the Origins of Capitalism and the World Economy

Abstract:

The objective of this essay is repositioning of Latin America in the emergence of the world system and capitalist development from a decolonizing perspective. Latin America is located on the periphery of the capitalist system as a negation of Europe and the United States. Deconstructing the primitive accumulation during the conquest of Latin America, it has shown that Eurocentrism and the violent praxis of domination over the Indian were presuppositions of the modern world system. Since then, the colonality of power emerged as the political and economic ordering of the modern world system by racism. On the other hand, the critique of Western historiography of capitalist development has shown an epistemic supremacy that empties the historical content of Latin America and positions it as a pre-capitalism. Critical historiography shows ruptures with this developmental determinism and proposes alternative trajectories, but It is still Eurocentric. Latin American historical materialism is original and claims the centrality of the Indian in the colony, but regrets the late development of periphery's modernity. Latin Americanist historiography is properly a decolonizing proposal, Latin America goes from being on the margins of capitalist development to be the "cradle" of the modern world system. Therefore, Latin America was the dependent capitalism's midwife that flowed into the old world to become industrial capitalism there.

El reposicionamiento de América Latina en los orígenes del capitalismo y la economía mundial²

I. Introducción

América Latina es un gran ausente de la historia universal y del desarrollo capitalista. Para la historia universal, el renacimiento y la ilustración europeos son las fuentes del mundo moderno. Para la historia económica, el capitalismo y la revolución industrial europeas han procurado un “progreso” material inaudito para toda la humanidad. En otras palabras, Europa da origen a la modernidad y el capitalismo, una nueva civilización virtuosa, que ha tenido a bien totalizar sus valores (libertad), estructuras (capitalismo) e ideologías (liberalismo).

Asia, África, Oceanía y América devienen en espectadores pasivos de la evolución cuyo pivote es Europa; portadora del espíritu absoluto -diría Hegel-. Las historias y narrativas de estos continentes son encubiertas o desacreditadas como estadios inferiores de la modernidad. América Latina es encubierta, es un espacio nebuloso, es un espacio salvaje, y le corresponde ser civilizada por Europa como requisito de ingreso en la historia universal. Luego, se les exige renunciar a su pasado para entregarse al avance de la modernidad. Esta narrativa de la historia no es gratuita, es un discurso legitimador de la dominación de la sociedad moderna occidental sobre las demás.

A Latinoamérica le ha tocado el lado menos favorecido del capitalismo y el encubrimiento de su pasado, pero su historia se arrima recurrentemente desde la nebulosa. El capitalismo dominante no ha logrado, por completo, la abdicación de las formas indias y milenarias de su “vida material” -diría Braudel- ni de su “producción material” -diría Marx-. Basta un paseo por las ciudades y pueblos de América Latina para encontrar los rastros del “otro” que resiste y lucha, aferrado a su pasado, a su historia; con una identidad subyugada y oprimida. La singularidad de América Latina está enraizada en su pasado, en su historia, que, además, está en una constante dialéctica con la modernidad que es dominante pero no exenta de resistencia.

Desde la “frontera de lo desconocido” -diría Dussel- Latinoamérica es potencia de liberación. La lucha de los pueblos en México, Bolivia, Chile, Perú, Guatemala, Honduras, Cuba, etc., dan muestra de la fuerza transformadora que despliega esa potencia. Fuerza descolonizadora que tiene por horizonte la restitución de latinoamericana, de su identidad, de su soberanía, de su dignidad, de su

² Este artículo es una versión reducida del Ensayo de titulación de la Especialización en Histórica Económica del Programa Único de Especializaciones en Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México que recibió Mención Honorífica: “El reposicionamiento de América Latina en los orígenes del capitalismo y la economía mundial”.

poder, etc. En otras palabras, es la urgencia de superar una América Latina en sí y la creación de una América Latina “para sí” -dirían los marxistas-. Es la reapropiación de su historia y de su destino.

Luego, el propósito de este artículo es el reposicionamiento de América Latina en el desarrollo capitalista mediante 1) la crítica de los presupuestos constitutivos de la modernidad y 2) la crítica de su lugar en la historiografía de la emergencia del capitalismo. El resultado del reposicionamiento de América Latina en los orígenes del capitalismo da cuenta de su situación periférica y dependiente, desde su negación, desde las sombras de su exilio. La innovación radica en la inserción de la narrativa incaica en la crítica de los presupuestos de la acumulación primitiva, y la estructuración de una historiografía descolonizadora.

II. Crítica de la constitución del sistema mundial capitalista

1. Situando a América Latina en la economía mundial

La economía mundial, la historia mundial, y el sistema mundial, se constituyen como “mundiales” cuando todas las partes del mundo se enfrentan entre sí en 1492. Desde entonces América Latina es parte de la periferia de la economía mundial.

Ser periferia es la oposición, es la negatividad, al centro. La periferia es el “bloque” mundial dominado por el centro. Así, el espacio mundial es un “campo de batalla”: norte-sur, centro-periferia. Ante la permanente coerción ejercida por el dominador desde el centro la periferia se obliga a un posicionamiento estratégico. Por tanto, el espacio mundial es un “espacio geopolítico”. (Dussel, 1977)

En ese sentido, para América Latina ser periferia significa “dependencia” respecto al centro. Manifiesto en su rol histórico de “exportadora neta de capitales”. Es decir, la situación de no desarrollo de América Latina es el resultado del “desplazamiento” de recursos en favor del centro (norte u occidente). Desde la colonia, América Latina ha padecido la extracción de su riqueza (natural y humana) en beneficio de las metrópolis de turno, sin recibir a cambio un beneficio semejante. (Quijano, 1993; Ibañez, 2012)

Empero, el posicionamiento periférico permite un magnífico horizonte de producción de conocimiento crítico.

“Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva de frontera hacia el centro, los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus hermanos bárbaros, nuevos, los que esperan porque están todavía fuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad.” (Dussel, 1977:20)

En cambio, el pensamiento y la producción de conocimiento del centro es conservador y opresivo, en otras palabras, “ideológico”. Este pensamiento centrista se hace así mismo el “ser” ontológico del mundo como totalidad. Y, lo que está fuera del centro, la periferia, queda constituida como “no-ser”. Entonces, emerge la epistemología dominadora eurocéntrica que pretende constituir o civilizar al mundo “para sí”.

Por tanto, la producción de conocimiento crítico desde América Latina tiene como horizonte de posibilidad la “des-construcción” de la historia occidental y la crítica de la formación del sistema “mundial”. De otro modo, deviene en conocimiento enajenado, imitativo, ajeno a su realidad, opresivo, y funcional a la dominación del centro.

2. Constitución ontológica del sistema mundial

La modernidad se ha mostrado a sí misma como emancipadora. La modernidad es un proceso que tiene un origen geográfico concreto: Europa, y representa la época que sucede a la oscura edad media. Su despliegue empieza con el Renacimiento (S. XV-XVI), pero no termina de expresarse con claridad hasta la Ilustración y los ideales de la revolución francesa (S. XVIII): “libertad, igualdad y fraternidad”. Emerge una nueva conciencia en los hombres: el imperio de la razón instrumental; el “*ego cogito*”, y un nuevo hombre portador de ella: el burgués, encomendado a modernizar el mundo (Villoro, 1992). Sin embargo, los resultados han sido opuestos, y para la periferia del sistema mundial, para la otra-cara del mundo deviene en: “opresión, desigualdad, y dependencia”.

La modernidad y el capitalismo se han constituido en relación al “mito” de la modernidad (Dussel, 1992). Hegel (2005) presentó la expresión más clara de este mito en su filosofía de la historia que va de Oriente a Occidente: el “derecho absoluto” de Europa ante todo pueblo por ser la portadora del “Espíritu universal y absoluto”; el derecho absoluto de ser “centro”. Entonces, Europa se afirma así misma como la “misionera de Dios” en la cruzada de “ilustrar”, “civilizar” y “modernizar” al mundo. Este es el “mito irracional” de la modernidad: el eurocentrismo. Sin embargo, un mito que se constituye en relación con el otro negado en su alteridad (Dussel, 1992). Y, es allí donde empieza nuestra deconstrucción.

2.1. Fenomenología del “yo conquisto”

En el siglo XV con la caída de Constantinopla por el Imperio Otomano, Europa queda aislada del resto del mundo por un cerco musulmán que termina clausurando el mar mediterráneo para los europeos. Hasta entonces, Europa era la periferia del mundo musulmán que representaba una barrera geopolítica y económica para su acceso al centro del comercio y la riqueza que estaba en el Asia. (Dussel, 1992)

Así, la colonización de América Latina, África y Asia es resultado del esfuerzo de Europa por no quedar ajena del comercio de porcelana, seda y especias de la China y la India. El “*ego cogito*” (yo pienso) como la expresión emancipadora de la modernidad europea tiene como presupuesto la praxis de colonización y dominación hacia el “otro”, el “no-europeo”. Así, el “*ego conquiro*” (yo conquisto) se presenta como presupuesto performativo de la modernidad. Veamos.

La conquista³ en América Latina es la praxis de la dominación de los indios (relación persona-persona; el “cara a cara”). El “conquistador” es el primer hombre moderno en acción imponiendo su dominación sobre el indio. En ese sentido, el primer conquistador es propiamente Hernán Cortés que de “Hidalgo” (rango de baja nobleza) se convirtió en “Capitán General de la Nueva España” el 15 de octubre de 1522. (Dussel, 1992)

Ante las noticias de los conquistadores, los aztecas y su Rey Moctezuma creían que se trataba del profesado retorno de *Quetzalcóatl* su dios.⁴ El 8 de noviembre de 1519 Cortés y sus 300 soldados llegan a las puertas de Tenochtitlan y son recibidos por Moctezuma y su ejército de 50 o 100 mil hombres.

“¿Qué hombres ha habido en el universo que tal atrevimiento tuviesen? [...] Se apeó el gran Moctezuma de las andas [...] E como Cortés vio y entendió é le dijeron que venía el gran Moctezuma [...] llegó cerca de Moctezuma, a una se hicieron grandes acatos.” (Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España*, 1632. Cita tomada de Dussel, 1992:45)

El “conquistador” se enfrentó al “Emperador” tenido entre sus súbditos como “cuasi-dios”. Mientras todos permanecen cabizbajos, Cortés encara a Moctezuma con la vista alzada y de frente. Un *ego* que reta la autoridad y que aspira a ser conquistador.

³ La conquista tiene dos momentos previos. Primero, cuando la expedición de Cristóbal Colón arribó a las islas del Caribe el 12 de octubre de 1492 afirmó estar en la India, es decir en el Asia, afirmación que no abandonó hasta su muerte en 1506. Colón, como el primer hombre moderno, inventa al “ser-indio” al “ser-asiático” en América. Entonces, en el momento seminal de la modernidad, la “invención de América” es la posibilidad de Europa de tomar para sí misma a América. Luego, una década más tarde, en 1502 luego de una expedición fallida en busca de “Sinus Magnus” del Asia, Américo Vespucio tomó conciencia del “descubrimiento” de una “cuarta parte”. En 1507, Ringmann & Waldseemüller en su obra *Cosmographiae Introductio* mencionan la “cuarta parte” del planeta como América en reconocimiento del mérito de Américo Vespucio. Como resultado, en el siglo XVI Europa invierte su cualidad de periferia del mundo musulmán y se convierte en una “universalidad descubridora”. Sin embargo, no es propiamente un “descubrimiento”. No se otorga la cualidad “alterna” en sí misma a América, sino más bien de “materia o potencia” para la constitución del ego europeo. Así, América queda constituida como “masa rústica ‘descubierta’ para ser civilizada por el ‘ser’ europeo de la ‘Cultura Occidental’, pero ‘en-cubierta’ en su Alteridad”. (Dussel, 1992)

⁴ En 1419 se produce el primer encuentro de los embajadores de Moctezuma con Cortés, a quién tomaron por su Dios Quetzalcóatl. Sacando provecho de este encuentro Cortés se presentó como su “Señor” rey, y los embajadores asumiéndose sus vasallos le dieron la bienvenida. Al día siguiente los despachó con muestras de fuerza de artillería y con la noticia de que había llegado él “conquistador” de México. Durante la campaña hacia Tenochtitlan, centro del Imperio Azteca, Cortés usaba la novísima fuerza de artillería para atemorizar, matar y dominar a los indios. En su caminata, Cortés pactaba políticamente con los indios, o los derrotaba por fuerza. (Dussel, 1992)

En el caso de los Incas, diez años después de la conquista de México, el Capitán Francisco Pizarro empieza la empresa de la conquista del Perú. Según el testimonio del Inca Titu Cusi, en un principio los españoles fueron considerados como *Tecsi Viracochan* o dioses:⁵

Señor [Manco Inca -se dirigieron sus emisarios-]: es una gente [los españoles] que sin duda no puede ser menos que no sean *viracochas* [dioses], porque dicen que vienen por el viento y es gente barbuda muy hermosa y muy blancos, comen en platos de plata, y las mismas ovejas que los traen a cuestras, las cuales son grandes, tienen zapatos de plata; echan *yllapas* [relámpagos] como el cielo. (Titu Cusi, 1570:36)

Con ese precedente mitológico, y luego de la muerte de Atahualpa por el Capitán Francisco Pizarro, estando en guerra civil el Estado Inca, los españoles fueron tomados como aliados “divinos” por la casta gobernante del Cuzco. Así, el sucesor del linaje cusqueño Manco Inca fue a recibir a Francisco Pizarro en las afueras del Cuzco con un abrazo en signo de confederación. (Titu Cusi, 1570:31-43)

Se debe dimensionar mitológicamente este acto que pudiera verse como un mero protocolo diplomático. Manco Inca asiste en la idea de abrazar a *Viracocha*, a un dios, en la persona de Francisco Pizarro. Un *Viracocha* que, además, le hace justicia al tomar lucha del lado suyo y de sus antepasados de la casta del Cuzco contra la casta de Quito. Por tanto, es un encuentro asimétrico de una mitología que se torna negativa para el Inca. Y, sin embargo, un mito positivo para Pizarro que, devenido en dios del inca y de sus súbditos, alimenta el “*ego conquiro*” de una Europa que busca despojarse del padecimiento de ser la periferia del mediterráneo.

Así se constituyó el “*ego conquiro*” europeo. Desde entonces el “señor-europeo” se forja con relación al “indio” como su opresor. La conquista es la afirmación del “yo conquistador” y, simultáneamente, la negación del “otro” en su alteridad. Esta es la génesis del eurocentrismo cuyo presupuesto ontológico es el “yo conquisto” como subjetividad opresora y dominante que producirá el “mito” de la modernidad.

⁵ Titu Cusi, 1570. “*Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*”. Documento de archivo editado por Alessandra Luiselli para la Universidad Nacional Autónoma de México en 2001. La Instrucción es dada el 6 de febrero de 1570 en Vilcabamba, el último reino de los incas, por el Inca Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inca y hermano de Huáscar y Atahualpa. El Fray Marcos García, en calidad de intérprete, traducía al Inca y lo dictaba al escribano Martín de Pando.

3. Praxis de dominación: Violencia y colonización

Constituyéndose el “ego conquistador” en el siglo XVI, la colonización se desplegó como praxis de violencia y dominación en todos los niveles. América Latina fue la primera colonia de la Europa moderna, incluso antes que África y Asia.

El indio que no fuere muerto por las armas era humillado y dominado en su corporalidad mediante la explotación de su trabajo. El Potosí descubierto en 1545 en Charcas (Bolivia) es un ejemplo de una factoría minera de explotación de indios en beneficio exclusivo de los conquistadores. A su vez, las indias eran dominadas “eróticamente” por el conquistador que al “amancebárseles” incrementaba su ego. Los niños eran dominados “pedagógicamente” por un cristianismo enajenador del saber propio de su cultura. Fue el momento constitutivo de la dominación hegemónica de la colonización “pedagógica” y de la constitución del eurocentrismo como rector del sentido de la historia y “paradigma” de las ciencias. Luego, la praxis de colonización es el precedente material de la constitución ontológica del “*ego cogito*” de la ilustración enunciado desde Europa en 1636 por Descartes. (Dussel, 1992)

La dominación “religiosa” llegó a alterar profundamente el imaginario de los indios para su incorporación a la nueva sociedad como explotados y dominados. Antes de la batalla los conquistadores ofrecían el “requerimiento” a los indios:

"Os ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello todo el tiempo que fuese justo, reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y a su Majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme [...] si no lo hicieréis, o en ello dilación maliciosa pusiereis, certíficos que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y manera que pudiere [...], tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere". (Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina*, Salamanca, 1983. Cita tomada de Dussel, 1992:55)

Así, el imaginario del indio debía incorporar a los dioses vencedores. Los antiguos dioses indios eran demonios para los cristianos. Luego el método de evangelización fue de *tabula rasa* respecto a su idolatría religiosa.⁶ La imposición del cristianismo buscaba civilizarlos, a fuerza, incluso a pesar de su voluntad para que sean salvos “en el reino de dios”. (Dussel, 1992)

⁶ Esta tarea duró algo más de cuarenta años desde 1524, año en que arriban los misioneros franciscanos en México-Tenochtitlan, hasta 1568 con la Junta Magna convocada por Felipe II para la revisión de la tarea evangelizadora de los

Desde esta praxis, Europa se autodefine ante el mundo como “superior”, “desarrollado” y centro, pero a condición de negar la identidad del indio que deviene “inferior”, “subdesarrollado” y periférico. Así, este “mito” es representado por el eurocentrismo hasta hoy como un ejercicio positivo y justificado en sí mismo para la civilización, evangelización y modernización de América Latina.

3.1. Primera modernidad y destrucción del mundo Inca

Marx (1867[2013]) en el siglo XIX retorció la conciencia del mundo moderno al mencionar los presupuestos nefastos que sostienen al modo capitalista de la producción en la llamada “acumulación originaria”. Esta es propiamente la “primera modernidad”, que empieza en el siglo XV y se despliega durante todo el periodo de colonización de América, África y Asia.⁷ El sistema colonial se asienta en el saqueo o desposesión de la riqueza, y la explotación, proletarización y esclavización del trabajo vivo de los indios en favor de las metrópolis. Así, la modernidad y el capitalismo vienen al mundo “chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (Marx, 1867[2013]:950).

Empero la primera modernidad no se limita solamente a las prácticas más despreciables de un capitalismo seminal. La acumulación originaria significó para los indios la destrucción de su mundo. Es decir, un acto genocida de su identidad y de enajenación de su propia historia.

En el siglo XVI, Manco Inca que, habiendo entrado en alianza con los españoles por la guerra civil entre las castas del Cuzco y de Quito en el Estado Incaico y los había reconocido como *Viracochas* o dioses, sufrió en su corporalidad las prácticas de la acumulación primitiva. Hernando Pizarro, Juan Pizarro y Gonzalo Pizarro -hermanos del capitán Francisco Pizarro-, arrestaron a Manco Inca acusándolo de conspiración y desacato al rey. Para el rescate del Inca los españoles solicitaron un gran botín de oro y plata. Este acto a traición mutila la mitología incaica, los españoles aliados han pasado a ser los verdugos del Inca. Manco Inca declaró:

“Verdaderamente digo que vosotros sois demonios y no *viracochas*, pues sin culpa me tratáis de esa manera” (Titu Cusi, 1570:48)

franciscanos. En realidad, un periodo muy corto para una evangelización profunda y verdadera. Los cuestionamientos de los indios no fueron atendidos y orientados a un convencimiento razonado y espiritual. La respuesta de los conquistadores fue el uso de la “fuerza” en la conversión, una dominación religiosa rápida que buscaba borrar las antiguas creencias. Los indios eran considerados barbaros que, a diferencia de los barbaros asiáticos, no habían desarrollado ni la escritura ni la filosofía.

⁷ Autores como Rosa Luxemburgo (1913) y David Harvey (2005) sostienen que el proceso de acumulación originaria es inherente al capitalismo como una necesidad para su reproducción que no ha dejado de practicarse hasta ahora. En adelante mostraremos que esta posición no está equivocada.

La codicia por el oro y la plata, es decir la riqueza en forma de capital dinerario, devela la constitución de un nuevo *ethos* que abandona el humanismo romántico del feudalismo para entregarse a un nuevo criterio moral: “la ganancia”.

El Inca Titu Cusi dejó testimonio que su padre Manco Inca reunió a más de diez mil capitanes y caciques del imperio para pedirles que lo ayuden con el rescate. Una vez entregado el botín y revocada la prisión de Manco Inca, Francisco Pizarro se presenta ante el inca. Durante el arresto, el Gobernador no había querido increpar al inca alegando enfermedad. Entonces, Manco Inca reclamó la frivolidad y el engaño de los españoles. En respuesta Francisco Pizarro -sosegado por el botín-, dictó la pena de muerte a quien atreviese faltar nuevamente a Manco Inca. Y, junto con Francisco Pizarro, los españoles volvieron a jurar acato y obediencia al inca. (Titu Cusi, 1570:46-59)

Un tiempo después y en una praxis descarada de avaricia, propia de la formación de las sociedades que se rigen por la ganancia y el dinero, Gonzalo Pizarro volverá a tomar cautivo a Manco Inca para usurpar un nuevo botín. Estos actos de asalto a las riquezas del inca y los indios fueron reprochados por la élite cercana al inca que dan testimonio de la palabra del “*otro*”:

“Sapay [Manco] Inca -dijo el General Vila Oma-: ¿Qué es esto en que andan estos viracochas? Hoy te prenden mañana te sueltan. Parece que andan contigo jugando a juego de niños, pero no me maravillo que te traten de esta suerte, pues tú te lo quisiste metiendo en tu tierra de tu voluntad, sin nuestro parecer, gente tan mala [...] si tú no nos dijeras que eran viracochas y enviados por el *Atun Viracochan* -que quiere decir Gran Dios-, y no nos mandarás que les obedeciésemos y respetáramos por tales porque así lo hacías tú, poca necesidad teníamos nosotros de ser vejados y molestados de la suerte que ahora tenemos, desposeídos de nuestras haciendas, de nuestras mujeres, de nuestros hijos e hijas, y de nuestras chacaras⁸, y vernos vasallos de quien no conocemos; tan opresos, tan fatigados que hasta con nuestras capas nos hacen limpiar la suciedad de los caballos. ¡Mira, señor, cuánta bajeza nos has hecho venir por quererlo tú!” (Titu Cusi, 1570:63-65)

Este parlamento de los representantes del pueblo a Manco Inca da cuenta del rapaz proceso de desposesión que significó la colonización para los incas, y el cambio radical de las relaciones de poder y apropiación. Esta praxis de dominación material y económica es inherente al moderno sistema capitalista. Al punto que, desposeídos y oprimidos, el inca y los indios sufren en su corporalidad inmensa indignación, es decir la negación de sí mismos.

“Toda la gente de esta tierra -dijo Vila Oma a los españoles- está muy escandalizada y amedrentada de tal manera que ver vuestras cosas que ya no saben qué se decir ni a dónde se puedan ir, porque lo uno,

⁸ Significa chacras o tierras de cultivo.

verse desposeídos de su rey; lo otro, de sus mujeres, de sus hijos, de sus casas, de sus haciendas, de sus tierras; finalmente de todo cuanto poseían que cierto están en tanta tribulación que no les resta sino ahorcarse o dar al través con todo” (Titu Cusi, 1570:66)

Así, durante la primera modernidad, los indios decidían quitarse la vida ante tal “destrucción” de su mundo material y espiritual. Por tanto, las intuiciones de Marx sobre el saqueo y explotación del nuevo mundo se quedan cortas. Más aún, la acumulación originaria fue la desposesión no sólo material sino del mundo y la vida misma de los indios del Perú. Este es el fundamento de la modernidad europea, el vaciamiento material y espiritual del “otro”, de los indios, como condición de posibilidad de Europa como el centro del mundo.

3.2. Persecución y resistencia del “otro” mundo

Para los conquistadores españoles el festín de la acumulación originaria no conocía sobriedad. Juan Pizarro buscando sosegar su avaricia intentó un tercer encarcelamiento y rescate de Manco Inca mientras su hermano Francisco estaba en el puerto de Lima. Empero, en aquella ocasión Manco Inca informado de las intenciones de Juan Pizarro logra escapar del Cuzco donde lo tenían cautivo, y organiza “el cerco del Cuzco”.

Manco Inca y sus generales realizaron el “cerco” del Cuzco con la participación de más de 400.000 indios, pero fue derrotado. Esto significó el inicio de la clandestinidad y la larga peregrinación de los incas. Manco Inca y su gente vencidos se repliegan a los Andes peruanos para iniciar una larga campaña de lucha. Entonces, el Inca deja instrucción a los indios ante la dominación española:

“Lo que más habéis de hacer es que por ventura éstos os dirán que adoréis a lo que ellos adoran que son unos paños pintados, los cuales dicen que es Viracocha y que le adoréis como *huaca*⁹, el cual no es sino paño. No lo hagáis, sino que lo que nosotros tenemos, eso tened, porque como veis las *villcas* hablan con nosotros y el Sol y la Luna vémoslos por nuestros ojos, y lo que éstos dicen no los vemos bien. Creo que alguna vez, con fuerza o con engaño, os han de hacer adorar lo que ellos adoran; cuando más no pudierdes, hacedlo delante de ellos, y por otra parte no olvidéis nuestras ceremonias.” (Titu Cusi, 1570:91-92)

El testimonio de Manco Inca muestra la disputa que, hasta hoy, está inmersa entre la resistencia india y la modernidad, dictada por el Inca hace ya 500 años atrás.¹⁰

⁹ Deidad de los indios presente en la materialidad de su entorno, por ejemplo, en piedras sagradas.

¹⁰ De hecho, en los albores de las guerras de independencia que sucedieron en las colonias españolas, la lucha de resistencia de los indios no había cesado. Aquellos alzados en las tierras de frontera no dispuestos a su capitulación frente a la corona española eran denominados “indios bravos”. Su tozudes contra la civilización y el cristianismo había hecho eco en la leyenda de aquellos erejes, crueles, rufianes, y canibalés. Pero, la leyenda del indio bravo fue una fuente incansable

Manco Inca en su campaña logró salir victorioso en muchas batallas, pero siempre en asedio y caserío de los españoles. En su camino a Quito, Manco Inca y su gente que se habían adiestrado en el caballo y las lanzas, ajusticiaron a los pueblos que habían pactado con los españoles y a los que en su auxilio fueron. En su marcha errática, el Inca pasa por Acostambo, Viñaca, y Yeñupay, siempre perseguido por los españoles.

En Vilcabamba, Manco Inca logró reunirse con su hijo Titu Cusi que había sido raptado tiempo atrás por los españoles. Este poblado fue la fortaleza de la resistencia del Inca, lo suficientemente fuerte para brindar soberanía a Manco Inca. Incluso en este lugar el Inca recibió a “almagristas” que venían huyendo de las fuerzas de Pizarro. Manco Inca aceptó la solicitud de los españoles fugitivos porque le habían jurado obediencia y fidelidad. Un gesto que le costará al Inca la vida. Unos años después, estos españoles refugiados por Manco Inca lograron herirlo de muerte, pero este quedó agonizando tres días. Y, dejó dicho a su hijo Inca Titu Cusi:

“Mira que te mando que perpetuamente nunca tengas ley perfecta con semejante gente [española] que ésta, porque no te acontezca a ti otro tanto como a mí. No consientas que entren en tu tierra aunque más te conviden las palabras, porque sus palabras melosas me engañaron a mí y así harán a ti si los crees.”
(Titu Cusi, 1570:103)

Así, Manco Inca deja testimonio de la política de dominación moderna cuyo principio es el ardid para beneficio de las metrópolis, y manda a su hijo no confiar ni coludir con los españoles. Y, a tiempo de posesionarlo en su sucesión, Manco Inca presentó los principios de la “otra” política distinta al “engaño tranzado” de los conquistadores:

“Encomiéndote también a estos pobres indios -dejó dicho Manco Inca a su hijo- que mires por ellos como es razón y mira cómo me han seguido y guardado y amparado en todas mis necesidades, dejando sus tierras y naturaleza por amor a mí. No los trabajes demasiado, no los acoses, no les riñas ni castigos sin culpa porque en ello darás mucho enojo al *Viracocha*.” (Titu Cusi, 1570:103-104)

Según lo dicho por el Inca, la “otra” política de no darles demasiado trabajo a los indios es una de las proclamas de la lucha y de los indios que la apoyaban ante el incremento del trabajo y la explotación de ellos por los españoles. Esto es, la oposición a la praxis de dominación económica como política de liberación.

de inspiración en las guerras de independencia. (García De León, 2017) El indio bravo es el hijo no converso de Manco Tupac, el hijo orgulloso y digno, el hijo furioso, confundido y combativo en la modernidad.

No pudiendo vencer por la fuerza al Inca en Vilcabamba, los españoles recurrieron a la praxis cristiana-pedagógica de dominación que caracteriza hasta el día de hoy al moderno sistema mundial. El Inca Titu Cusi, hijo de Manco Inca, hizo paz con los españoles mediante su conversión al cristianismo.

“Da también testimonio de esta paz -dictó Titu Cusi al rey de España- y confirmanlo en todo la renunciación que yo a vuestra señoría hice en nombre de su majestad de todos mis reinos y señoríos ni más ni en menos que mi padre los poseía [...] es ésta la manera que yo tuve y he tenido en mi cristianismo hasta ahora.” (Titu Cusi, 1570:108)

El Inca Titu Cusi fue bautizado el 12 de agosto de 1568 en el pueblo de Rayangalla, y pasó a llamarse Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, pero a costa de su propia desposesión. Aquí la modernidad europea descubrió a la pedagógica de dominación como el instrumento más efectivo de desposesión y opresión de los pueblos de los Andes y de Latinoamérica.

Desde entonces los indios, el “no-ser”, se encuentran prófugos y clandestinos en sus propias tierras. Aferrados a un pasado que los llama a la resistencia y a la liberación. El “*ego cogito*” eurocéntrico que emerge del “*ego conquiro*” ha denominado a este hecho el problema de la transición¹¹. Es decir, para el pensamiento eurocéntrico, América Latina es un continente que no ha completado su transición a la modernidad y al capitalismo.

4. Racismo y colonialidad en el moderno sistema mundial

La “colonialidad del poder” es una propuesta de Quijano (1993) para entender el ordenamiento eurocéntrico y jerárquico del sistema mundial por las categorías de “raza”, “color” y “etnicidad”. El “racismo” es un resultado de la constitución ontológica del eurocentrismo y del despliegue violento de la dominación colonial en tanto concentración de las riquezas de América y del trabajo de los indios para beneficio de Europa.

En los yacimientos de plata del Potosí, por ejemplo, la estratificación económica y social se basa en el “racismo” como mecanismo de formación del trabajo servil de los indios. En 1610 su población era de 160.000 habitantes de los cuales la mitad eran indios destinados a trabajar en la mina (Ibañez, 2012). Entre los siglos XVI y XVII, Potosí proveerá más de la mitad de la plata en circulación del mercado mundial (Ardash, 2012). De hecho, Potosí fue el primer “enclave” mundialmente conocido. La exportación de los recursos monetarios fomentó el desarrollo de China e India durante el siglo

¹¹ Véase, a Sweezy (1986) para un balance de los enfoques exógenos y endógenos en la transición del feudalismo al capitalismo.

XVI-XVII y, posteriormente, fue Europa occidental la que se benefició de la concentración y acumulación de la plata de América Latina (Flynn & Giráldez, 2002). En ambos casos, la concentración de riqueza sólo beneficia a Europa, primero como centro “consumidor” de porcelana China y especias de la India, y luego como centro “productor” industrial del sistema mundial.

Además, desde la colonia el “racismo” también ha determinado las relaciones de poder entre lo europeo y lo indio en América Latina. En ese sentido, Quijano (1993) propone que las categorías “raza”, “color” y “etnia” actúan sobre las relaciones materiales, pero no dependen de estas, sino más bien, de las relaciones “intersubjetivas” del poder o de la “racionalidad eurocéntrica”. Sin embargo, consideramos que esta posición está errada. Como vimos en la anterior sección, las condiciones “intersubjetivas” (ontológicas) y “materiales” (praxis de la violencia) se “co-determinan”¹² en el ejercicio de dominación y poder eurocéntrico que, mediante el “racismo”, incorporan al indio en el moderno sistema mundial como explotado. Un círculo vicioso (racismo-explotación) que se ha enraizado y reforzado profundamente en América Latina.

Por tanto, entenderemos por “colonialidad el poder” al ordenamiento eurocéntrico de lo político, cultural y formal, pero, además, de lo económico y material del moderno sistema mundial capitalista por medio del “racismo”.

Desde la independencia de América Latina, esta “colonialidad del poder” se hizo más intensa en manos de las oligarquías criollas que de oprimidos pasaron a ser los opresores herederos de Cortés (Dussel, 1992). El eurocentrismo explícito de la colonia se tornó implícito, y se replegó tras los principios aparentemente emancipadores de la modernidad. Empero, la praxis de dominación dio continuidad a la desposesión y explotación del trabajo y los recursos de América Latina. Este es el problema de la auto-percepción eurocéntrica de la élite criolla sobre el “no-ser” (indio, negro, mestizo) negando, incluso así mismos, una identidad y una conciencia propia¹³. En ese sentido, los

¹² La codeterminación es una categoría que se aleja de las posiciones ortodoxas que otorgan el rol de “última instancia” a uno de dos extremos, o a las relaciones materiales o a las relaciones formales (subjetivas). Para el marxismo ortodoxo, por ejemplo, la “última instancia” la tiene la economía (Olsen, 2009), el otro extremo aquí lo representa Quijano (1993). Sin embargo, la idea de codeterminación planteada por Dussel (2014, 2006), otorga la misma cualidad a ambas esferas mostrando la complejidad de un movimiento en ambas fuerzas que tiene flujos y reflujos.

¹³ La historia de América Latina contiene “rostros” clandestinos. Los indios, sujetos del primer gran genocidio de la historia, desposeídos y reducidos a fuerza de trabajo explotable. Los negros son el rostro esclavista de América Latina, sujetos del segundo gran holocausto de la historia. Los mestizos, hijos e hijas de madres indias dominadas y de padres españoles dominadores. Los mestizos son el rostro novedoso de América Latina después de 1492, “hijos de la Malinche” y “presos de la ambigüedad”. Este mestizo históricamente pretende ser “moderno” como su padre “europeo”, y negará, sistemáticamente, a su madre “india”. Luego, postergará las posibilidades de una realización plena y soberana de América Latina. Sin embargo, es un oprimido en la colonia y, lo será también, en la independencia. Por último, los “criollos” blancos que no dejaron de ser eurocéntricos plantearon un proyecto excluyente y basaron su poder en la negación de las aspiraciones y proyectos de indios, negros y mestizos. Indios, mestizos y negros formarán las masas de “campesinos” y “obreros” empobrecidos y desposeídos. El rostro “sobre explotado” por un capital dependiente y periférico ante la necesidad de compensar el valor y la riqueza que transfiere a los centros. Además, formarán las masas de “marginados” en las filas de

novísimos Estados-nación no incorporaron los proyectos y aspiraciones del “otro”; dirá Quijano (1993) que nacieron en la ilegitimidad.

Junto al rechazo de su herencia india, América Latina posterga la realización “plena” y el “desarrollo” de sus sociedades y Estados. Se producen sociedades contradictorias, empero, encubiertas por la “ideología-jurídica” del Estado-nación que niega las categorías coloniales. Entonces, las sociedades latinoamericanas no otorgan los derechos suficientes para los dominados que jamás se consolidarán como ciudadanos. Así, América Latina se torna inherentemente y radicalmente conflictiva. (Quijano, 1993)

5. Praxis de descolonización epistemológica y del poder

La descolonización es la praxis de la incorporación del “no-ser” (indios, mestizos, negros) dentro de América Latina cuyo fin es la superación de su carácter inherentemente contradictorio, inviable y conflictivo. Es un reencuentro de América Latina consigo misma para la resolución de la dominación eurocéntrica sobre la periferia del sistema mundial (Dussel, 2015).

La crítica de la “historia mundial” es el horizonte de producción de conocimiento crítico de todas las ciencias sociales en América Latina porque permite advertir los presupuestos ontológicos y de dominación de la modernidad. En la producción de conocimiento de las ciencias sociales de América Latina y el mundo esto se expresa en el carácter inapelable de la universalidad del episteme europeo ilustrado. Este, presupone, a las demás culturas como rezagadas y se entiende así mismo como pivote de todo “desarrollo”. Luego, el “giro descolonizador epistemológico” es la praxis de producción de conocimiento crítico que piensa la realidad de América Latina y sus problemas, es el conocimiento liberador desde la miseria de los “condenados de la tierra” (Dussel, 2015).

La descolonización del poder implica la redistribución o “democratización” del poder y los recursos hacia los estratos históricamente negados y oprimidos por el centro hegemónico del sistema mundial. Más aún, en el sistema mundial “norte-sur” o “centro-periferia” como campo geopolítico de batalla implica la “socialización” mundial del poder y los recursos. Y es, además, la condición del “desarrollo”, cohesión y convergencia de la periferia del sistema, de América Latina, e incluso del centro que se impregna, cada vez más, de la conflictividad inherente a la “colonialidad del poder” subyacente en los flujos migratorios.

desempleados o “ejército industrial de reserva” que el sistema periférico y dependiente no ha podido absorber, subsumir o incorporar. (Dussel, 1992)

III. Crítica del posicionamiento de América Latina en el desarrollo capitalista

El “posicionamiento” se refiere al exilio del sujeto negado, del “no-ser”, de América Latina, en la en la narrativa eurocéntrica de la historia universal. La crítica a tal posicionamiento es la puesta en marcha de la praxis de descolonización epistemológica, es decir, es el despliegue de la producción de conocimiento crítico que pretende “reposicionar” a América Latina con identidad propia y con conciencia de sí misma en la historia del mundo.

1. Crítica de la filosofía de la historia occidental

La filosofía de la historia es, propiamente, un “sentido de la historia” que se establece para producir una narrativa o teoría determinada. Esta reflexiona sobre el devenir de la humanidad hacia el presente, es un ejercicio de ordenamiento del pasado con sentido para el presente. Por tanto, la filosofía de la historia busca la “esencia” del movimiento y la diacronía de la historia.

En este sentido, uno de los máximos exponentes de la filosofía de la historia occidental es Hegel (2005) que otorgó a la “razón” la esencia motora de la historia.

“La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia” (Hegel, 2005:99)

La razón se expresa en la idea o el “concepto” y es la síntesis de la “existencia” y la “esencia” de la realidad. Por tanto, su movimiento es el movimiento de la realidad misma. (Hegel, 2004)

De esta filosofía “idealista”, se desprende la teoría de la peregrinación de la razón o espíritu universal en busca de su realización “plena” desde Oriente (China, India) hacia Occidente (Europa del norte). Así, Europa deviene centro de la historia universal por ser el lugar del despliegue pleno del espíritu universal que, además, le otorga el derecho pleno sobre la otredad (Dussel, 1992). Este es el “desarrollismo” eurocéntrico encubierto por la modernidad que, como es evidente, no tiene “lugar” alguno para América Latina.

Marx, crítico del idealismo de Hegel y de las ciencias “burguesas”, opuso el desarrollo de las fuerzas productivas como el motor de la historia. Para el materialismo histórico el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que a estas corresponden son la esencia del movimiento.

En la *Ideología Alemana*, para Marx & Engels (1845-1846[1974]) la filosofía de la historia es el desarrollo “universal” de las fuerzas productivas que deviene en masas de desposeídos, proletarios “históricos-universales”, hacia su emancipación en la revolución comunista. En el *Manifiesto Comunista*, Marx & Engels (1848[2012]) empiezan haciendo una apología a la revolución burguesa

en Europa, así como lo hizo Hegel (2005) con el espíritu universal. La revolución burguesa es el presupuesto de la revolución comunista que empieza su largo peregrinaje desde la esclavitud. En los *Grundrisse*, Marx (1857-1858[1953]) dejó precedente de su inclinación por la “euforia desarrollista” de su tiempo,

“¿Qué es la riqueza -dice Marx- sino [...] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales [...]? ¿Qué sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras [...]? [...] ¿Como resultado de lo cual [el hombre] no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total [...] Por eso el infantil mundo antiguo [pre-capitalista] aparece, por un lado, como superior. [...] [Pero] Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el mundo moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es vulgar.” (Marx, 1857-1858[1953]:447-448)

Este pasaje es radical porque muestra el desprecio de Marx por el “infantil” mundo de las formas comunitarias que preceden a la producción capitalista. La comunidad pre-capitalista limita el desarrollo de las fuerzas productivas. Así, limita también el desarrollo pleno del hombre y el devenir del comunismo.

En la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx (1859[1989]) expuso los principios deterministas, lineales y desarrollistas del materialismo histórico. Esquematiza la historia mediante modos de producción que se suceden: asiático, antiguo, feudal, burgués, y comunista. Este esquema reduccionista fue muy popular en las ciencias sociales y las teorías del desarrollo capitalista aunque, actualmente, es muy cuestionable (Olsen, 2009; Dussel, 1985[2010]).

Por último, en *El capital*, Marx (1867[2013]) se enfoca en la “transición” del feudalismo al capitalismo inglés. En la “llamada acumulación originaria” presenta el despojo de los campesinos ingleses como el presupuesto de la formación de trabajo asalariado para el capital industrial. Y, la colonización de América Latina, como el presupuesto de la formación de capital comercial anterior al capital industrial.

Marx invierte la teodicea de Hegel, pero no cuestiona el ordenamiento desarrollista que subyace en la “historia universal”. Europa es el pivote del desarrollo universal y de la historia mundial. Más aún, la universalización del capitalismo es condición de posibilidad del despliegue pleno de las fuerzas productivas. Sin embargo, Marx, K. no pensó que para el desarrollo pleno del “hombre”, primero hay que ser “hombre”, y el sistema mundial produce hombres (ser) a condición de negar a “otros” (no-ser). Entonces, la radicalidad de esta “euforia desarrollista”, aun con pretensiones emancipadoras, deviene en praxis de dominación por un capitalismo dependiente.

Por tanto, la filosofía de la historia tiene un núcleo aparentemente “emancipador” de la modernidad, pero subyace un eurocentrismo radical que aliena la producción de conocimiento auténtico. La crítica de esta filosofía es una crítica de la “historia universal” que rompe y expande el horizonte de la producción de conocimiento. Ya no hay un solo sentido de la historia, sino son muchas trayectorias que dan “sentido” a la historia del “otro”.

2. La historia crítica de la emergencia del sistema mundial

En el siglo XX, la escuela de los *Annales*, expandió el horizonte crítico de la historia del capitalismo. Procuró el alejamiento del determinismo del materialismo histórico y la conciliación de las teorías de la historia con las fuentes y los archivos. Este es un primer intento crítico, pero aún eurocéntrico de una historia auto-referenciada desde Europa para sí misma.

2.1. Vida material, economía de mercado y capitalismo

Braudel (1985[2014]), uno de los mayores exponentes de esta escuela, propone que el capitalismo es un resultado lento, en principio reducido, pero muy dinámico, cuya maduración está contenida entre los siglos XV-XVIII. Precisamente, centurias anteriores a los estudios del desarrollo capitalista de Marx concentrado más bien en el siglo XIX.

El capitalismo se asienta sobre la economía de mercado y esta sobre “la vida material”¹⁴. No obstante, el capitalismo se invierte sobre sus presupuestos en una estructura jerarquizada y de dominio sobre las grandes masas de gentes y pueblos sumidas en el letargo de lo cotidiano y el mercado local. Además, reside en centros de la “economía-mundo” europea, tomando todo lo previamente existente en su beneficio, y buscando el dominio de la economía mundial.

La “economía de mercado”, o vida económica, emerge sobre la cotidianidad de lo material entre los siglos XV y XVIII. En sus orígenes aún está “llena de imperfecciones”, y su rol como articulador del consumo y la producción es mínimo. Empero, en su seno contiene las “fuerzas vivas” del “desarrollo” y el “progreso”. El mercado y los intercambios le son propios. Las ferias que posibilitan intercambio itinerante son una de sus primeras expresiones, y luego la bolsa y la tienda darán lugar al crédito y los intercambios continuos. (Braudel, 1985[2014])

14 La “vida material” es el cotidiano, la rutina, que tiene inmersa a gran parte de la humanidad, desde “la noche de los tiempos”, como resultado del devenir. En la vida material, las costumbres manifiestan los rastros más antiquísimos de un pasado “secular”, y que recurrentemente pasa desapercibido. Generalmente, la vida material se ha aferrado al campo y al campesino en virtud de la autarquía y autonomía que brinda la agricultura. Sin embargo, las ciudades y el dinero también pertenecen al mundo de lo cotidiano, pero por su capacidad de adaptación son, a la vez, los espacios propulsores del cambio y, por tanto, su indicador. (Braudel, 1985[2014])

Sobre la economía de mercado emerge el “contramercado” o “*private market*” que contiene el acopio de la producción local para el intercambio de larga distancia en el comercio exterior,

“Se trata de intercambios desiguales en los que la competencia no desempeña apenas ningún papel, y en los que el mercader cuenta con dos ventajas: ha roto las relaciones entre productor y destinatario final de la mercancía y dispone de dinero en efectivo, lo que constituye su argumento principal. De ahí que se tiendan largas cadenas mercantiles entre la producción y el consumo.” (Braudel, 1985[2014]:61)

El “capitalismo” emerge en este tipo de economía de comercio de larga distancia. Mientras más largas sean las redes mayores serán sus libertades de surtir los controles locales al comercio: desde las costas de Bengala hasta Amsterdam hasta Persia, China y el Japón. Así, el capitalismo dispone de los medios para procurarse beneficios extraordinarios y la acumulación de capital. Son “grandes mercaderes” ligados al comercio internacional los que preceden este proceso, grandes en fortuna, pero reducidos en número. Además, están muy cerca del Estado y la monarquía, y mediante el crédito y el monopolio sacan ventajas; principalmente se reservan los “grandes negocios internacionales” tan “ajenos al común de los mortales”. (Braudel, 1985[2014])

2.2. Capitalismo como economía-mundo

Una economía-mundo es un mundo en sí mismo, es decir es una “totalidad” económica, es una porción del mundo que tiene sentido en sí misma. En cambio, la economía mundial es el mundo en cuanto tal. Toda economía-mundo tiene una geografía que la contiene, tiene un “centro” que se representa en una ciudad, y tiene zonas que la integran: corazón circundante al centro, zonas intermedias, y zonas marginales -subordinadas y dependientes-. En ese sentido, existen muchas economías mundo que coexisten. (Braudel, 1985[2014])

En el siglo XV-XVI, Europa y el mediterráneo forman una economía-mundo, con Venecia como su centro, y el Atlántico y América como su ampliación. Desde entonces los centros han cambiado, en 1500 de Venecia a Amberes, entre 1550-1560 a Génova, entre 1590-1610 a Amsterdam, entre 1780-1815 a Londres y en 1929 a New York. Estos cambios fueron resultados de crisis que invirtieron el devenir de la historia. En los centros ha habido un mayor nivel de vida respecto a las zonas periféricas, en ellos se desplegaron las técnicas más avanzadas y las libertades. (Braudel, 1985[2014])

Londres logra forjarse como ciudad-Estado y desarrolla un mercado nacional, es el tránsito de lo urbano a lo nacional. La economía nacional es un espacio unificado y coherente, que logra construir Inglaterra por la abundancia de medios de transporte y la eliminación de aduanas internas. En estas condiciones, la insularidad le posibilita a Inglaterra proteger y dar mercado interno a su industria.

Londres clausura el tiempo multiseccular de las economías-mundo, y su pretensión será dominar la economía mundial. (Braudel, 1985[2014])

La historia crítica de Braudel (1985[2014]) y de la escuela de los *Annales* presenta una percepción distinta del “desarrollo” y el “progreso”; podría decirse trans-histórica. El mercado y los intercambios son añejos en las sociedades desde los clanes hasta las concentraciones urbanas. Y, éstas son fuentes del cambio de las sociedades, pero no un cambio lineal. Es decir, existen distintas trayectorias de desarrollo. El capitalismo es la pretensión dominante y totalizadora de una trayectoria sobre las “otras”. Sin embargo, es limitada e insuficiente para América Latina. De hecho, Braudel (1985[2014]) propugnó que los investigadores tienen una “América por descubrir”; gesto que devela su eurocentrismo. La América “europeizada” es una zona marginal de la economía-mundo capitalista sin mayor importancia para explicar el centro. Descubrir América es explicar América desde el centro, pero se trata, más bien, de explicar el centro desde América Latina. Por tanto, la economía-mundo capitalista es aún insuficiente para reposicionar a América Latina en el desarrollo del capitalismo.

3. Formaciones sociales en América Latina y la primera modernidad

Desde América Latina, también se ha producido historia crítica de la emergencia del capitalismo. Las formaciones sociales latinoamericanas son distintas y tienen distintas etapas de desarrollo que Europa y Estados Unidos. Este materialismo histórico crítico se concentra en la particularidad de las formas pre-capitalistas de América Latina.¹⁵

3.1. Formación social colonial

En la América Latina del siglo XVI al XVIII existen, al menos, tres modos de producción: i) “despotismo-tributario”, ii) “feudalismo” y iii) “capitalismo tributario”. Éstos forman un todo orgánico, un conjunto sistémico y funcional, basado en estructuras indias y españolas. La burocracia virreinal es la bisagra que articula las dos estructuras y da unidad al sistema. (Semo, 1973)

La formación social “colonial” que comprende estos modos de producción fue altamente heterogénea por: i) la ruptura del “mundo indígena” con la conquista, ii) la inserción colonial de enclave de algunos sectores económicos en el mercado mundial, y iii) el desarrollo de una economía monetaria que facilita el intercambio entre las estructuras de indios y de españoles sin modificar el modo material de su reproducción. En América Latina, estas formaciones sociales coloniales no han seguido un

¹⁵ Esta sección es, prácticamente, un diálogo con el amplio y robusto trabajo del Doctor Enrique Semo. Se considera que su trabajo expone, para los fines de este ensayo, las innovaciones más originales, profundas y críticas del rol de América Latina en la historia desde un materialismo histórico crítico. Por tanto, se trata de un trabajo historiográfico de su obra con los lentes críticos que este trabajo ha asumido.

mismo patrón sucesivo, además han generado distintos resultados. La “transición” entre modos de producción ha generado resultado positivo o negativo; progresión o regresión; fusión o disolución; articulación o conflicto. En las formaciones sociales latinoamericanas los modos de producción están “combinados” y son heterogéneos. (Semo, 1973)

Las formaciones sociales coloniales en principio es una historia altamente crítica, original y, en cierto sentido, descolonizadora del materialismo histórico ortodoxo. Además, cuestiona el determinismo y el desarrollismo de la teoría de la historia occidental por una especificidad auténtica, no feudal, sino “colonial” en América Latina. Empero, es un ejercicio historiográfico aún eurocéntrico porque reserva los siglos XIX, XX y XXI para la modernidad que, se presupone, supera la formación social colonial.

3.2. Las sociedades despótico-tributarias

La “modernidad” en América Latina tiene como precedente explicativo a la “antigüedad” o los sistemas “despótico-tributarios” anteriores al periodo colonial.

Los orígenes van desde 22000 a.C. a 1519 d. C., es decir, periodo anterior a la “conquista” de México-Tenochtitlan por los españoles. El indio es “sustancial” en México; el “mestizaje” biológico y cultural no será dominante sino hasta la segunda mitad del siglo XX. Esta resistencia es resultado de un pasado autóctono sin interferencias y es la base de la cultura de México y América Latina. La capacidad de “adaptación al cambio y la innovación” hacen del indio central para México y América Latina. (Semo, 2006)

La antigüedad en México tiene tres etapas: “cazadores-recolectoras” (21000 a 5000 a.C.), “agricultores igualitarios” (5000 a 1000 a.C.) y “civilizaciones despótico-tributarias” (1000 a.C. a 1519 d.C.). En la primera “etapa”, existen “bandas” pequeñas; la pesca, caza y recolección son su principal actividad; no existe propiedad privada, los recursos son comunes y la distribución se determina por el parentesco; existe igualdad en el grupo. En la segunda, la agricultura está generalizada, pero es una sociedad “seminómada” que convive con la pesca, caza y recolección. En ésta, aparecen tribus numerosas compuestas por clanes y linajes, crece la importancia del trueque, el excedente estimula la aparición de élites, y persiste el parentesco como rector de la distribución y la igualdad. La última etapa, las civilizaciones despótico-tributarias tienen como base económica la “agricultura intensiva de alta productividad”. Los grandes excedentes permiten la emergencia de la ciudad y el Estado, éste último impone el tributo. El clan y la igualdad se debilitan abriendo paso a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo asalariado. El comercio a distancia se fortalece ante el

surgimiento de los “grandes mercados urbanos” y, en esa medida, surge seminalmente el dinero. (Semo, 2006)

La posición ontológica de la centralidad del “indio” permite reforzar al materialismo histórico y la categoría “formación social colonial” con las categorías “antigüedad”, “cultura” y “civilización”. Las “sociedades tributarias” pasan a ser centrales en la comprensión de la propia modernidad de México y América Latina. La trascendencia de lo “indio” que, siendo producto de un “desarrollo autóctono”, resiste y se adapta, se hace central para una historia crítica.

3.3. América Latina en la modernidad

La modernidad en América Latina (S. XVIII-XX) es la historia de los orígenes del “atraso” resultado de su profundo enraizamiento al régimen colonial. Entre las causas están: la articulación de los modos de producción que promueven la “descapitalización”; la fortaleza del comercio y la minería coloniales; la emulación aristócrata-europea de las élites locales; y del “racismo” como instrumento de dominación que obstruye la emergencia de “empresarios innovadores”. Por tanto, los “resabios del pasado” serán el yugo del desarrollo capitalista de México y América Latina. (Semo, 2016)

“En México, la modernidad es el tránsito del Estado colonial al Estado independiente nacional; del rey de España a la República federal; del ritmo y el paisaje del jinete al del ferrocarril; del dominio cultural de la iglesia y la escolástica al mundo laico y las ciencias; del despotismo tributario al modo de producción campesino; del mundo artesanal, al industrial; del desprecio racista del indígena, a su integración nacional asimilacionista; del dominio del liberalismo y el positivismo al nacionalismo revolucionario; del culto a lo francés al muralismo mexicano fundamental.” (Semo, 2016:28)

Sin embargo, una modernidad inmersa en un “juego de espejos” en el que la “tradición” se muestra “moderna” y viceversa; llena de ambigüedades. La “Revolución mexicana” es el medio fundamental para la consolidación del capitalismo comercial e industrial hacia la segunda mitad del siglo XX y, al mismo tiempo, las sociedades tributarias y feudal están casi extintas.

La revolución industrial de Occidente y EE.UU., se desplegó por cuatro fases: el “capitalismo embrionario”, el “capitalismo industrial”, el “imperialismo”, y el “imperialismo del conocimiento”. Sin embargo, en México el “capitalismo embrionario” del “antiguo régimen” pasa antes por una

“regresión pre-capitalista”¹⁶ y “refeudalización”¹⁷ que posterga el “capitalismo industrial”. Estas diacronías sin sintonía determinan la “dependencia” y “subordinación” de México ante los países desarrollados. Por tanto, en México prevalecerá un “capitalismo subdesarrollado” con dependencia tecnológica, comercial, distributiva, financiera, política y cultural, entre otros. (Semo, 2016)

Por tanto, el materialismo histórico latinoamericano dejó de lado la centralidad del indio, del “no-ser”, para explicar la “modernidad” en América Latina. En otras palabras, se lamenta el desarrollo tardío del capitalismo industrial a causa del testafarro arraigo a los resabios del pasado. Esta es una postura eurocéntrica que renuncia a explicar a América Latina para sí y con conciencia propia, por el fracaso del desarrollo capitalista. El problema del materialismo histórico latinoamericano es que la dependencia de América Latina parece ser una cuestión de temporalidad: el primero en incursionar en la revolución industrial será desarrollado. Empero, el capitalismo dependiente y periférico es condición del centro en el sistema mundial, no su resultado. Es decir, no es un problema de temporalidad, se trata de asumir a la periferia del sistema como el “otro” rostro de la modernidad y determinante del desarrollo capitalista.

4. Hacia una historia crítica del sistema mundial desde América Latina

La historia económica “latinoamericanista”, más apegada a la producción crítica de la escuela de los *Annales*, ha logrado ir más lejos en el reposicionamiento de América Latina en la emergencia del capitalismo. Esta se sitúa desde la “totalidad” de la economía mundial, las redes globales, y las mercancías mundiales del comercio internacional.

4.1. América Latina y las redes mundiales del capital comercial

La historiografía crítica occidental toma a los centros de acumulación como estructuras auto-explicativas en sí mismas, postergando el rol de las periferias. Empero, los centros de acumulación dependen de una “red” de “espacios concéntricos de acumulación” distribuidos en todo el sistema

¹⁶ La “regresión” tan costosa para el desarrollo capitalista de México es la “refeudalización de la sociedad”: 1810-1870. En este periodo, no existe un Estado nación fuerte; el poder se regionaliza; emergen caudillos latifundistas; se presentan amenazas externas; florece el contrabando y la corrupción; y se muestra la “indigencia fiscal y financiera” en la naciente república. La Iglesia, más fuerte y con más riqueza que el Estado, es la “roca” de continuidad del régimen colonial. De hecho, la Iglesia fue una de las instituciones más atacadas por los liberales reformistas. Éstos factores desembocaron en la “desarticulación social” y la emergencia de mercados regionales, locales, autosuficientes y cerrados que usaban sus propias seudomonedas denominadas tlacos. La escasez de capital se hace campante. Los “indios comuneros” del campo representaban alrededor del 80% de la población mexicana, y lucharon contra la “ciudadanía liberal”. Sin embargo, tanto liberales criollos, por su cultura señorial, e indios comuneros estaban impedidos del salto a la modernidad. (Semo, 2016)

¹⁷ La “refeudalización” tiene como unidad dominante en el campo a la “hacienda”. “La hacienda, como empresa económica, es a la vez portadora de producción mercantil y de autoconsumo, en lo que respecta a todas las necesidades de los trabajadores y los insumos necesarios para la producción” (Semo, 2016: 62). Luego, el “peonaje” característico del sistema crediticio de la hacienda como medio proveedor de trabajadores impide el desarrollo del mercado de trabajo.

mundial. Estos, en la primera modernidad se concentran en los puertos marítimos y contienen las tensiones de la llamada “acumulación originaria”.

En el siglo XVII, las relaciones comerciales y las estructuras de poder están inmersas en redes de parentesco y confianza. En ese periodo, el puerto de Veracruz era crucial para la exportación de plata por la ruta comercial de la “Carrera de Indias” hacia Sevilla, España. Luego, el comercio “intercontinental, interamericano y local” se concentraban, simultáneamente, en este puerto. A su vez, concentraba las redes comerciales de diverso origen que operaban en Nueva España: sevillano, portugueses, catalanes, ingleses y genoveses. (García de León, 2011)

En el periodo de la acumulación originaria, en el puerto de Veracruz las redes portuguesas¹⁸ se dedicaron: i) al tráfico negrero, ii) a la introducción de cacao, iii) de textiles finos, iv) arrendamiento de impuestos, v) redistribución de plata y cereales, vi) poseedores de títulos de deuda emitidos en Nueva España y provincias aledañas, y vii) como funcionarios menores. Los “judíos portugueses” contribuyeron a la expansión e intensificación de las redes comerciales de España con “América, el Lejano Oriente, África y Europa”. El puerto de Veracruz era un verdadero “campo magnético” para el comercio de larga distancia. (García de León, 2011)

4.2. América Latina y el eje transpacífico en el sistema mundial

En la primera modernidad, los “espacios concéntricos de acumulación” en las periferias concentraron la lucha de capitales o competencia de capitales que, en el caso de América Latina, disputaron incluso la “centralidad” de Europa.

El Pacífico fue una “unidad” articulada por el “comercio asiático”. En la informalidad los “grandes comerciantes” de los consulados de México y Perú se las ingeniaron para sortear el monopolio comercial de la Corona Española, y el comercio entre ambas regiones fue próspero. Además, el “tráfico oriental” del pacífico hispanoamericano entre Cantón y Filipinas, y Nueva España, la Concepción y El Callao fue muy dinámico. El comercio transpacífico era realizado generalmente por comerciantes y autoridades de la Nueva España y Perú desplazando a los peninsulares. La “flota atlántica” conectaba a España con Filipinas pasando por Veracruz, y de la Nueva España muchas

18 Entre 1580 y 1640, con la unión de las Coronas de España y Portugal, los portugueses de origen judío-sefaradíes se insertaron en las redes comerciales españolas y en el puerto de Veracruz. Sin embargo, no terminaron de ser asimilados por los españoles, recurrentemente los portugueses eran acusados de practicar el judaísmo aún siendo cristianos conversos. En América todo portugués era considerado judío. En 1642, con el triunfo de Portugal en la guerra de independencia, España termina expulsando, desbaratando y persiguiendo a los portugueses acusándolos de prácticas judaizante por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. (García de León, 2011)

mercancías asiáticas eran reexportadas al Perú. Así, el “eje transpacífico” Filipinas, Nueva España y Perú ganó coherencia, y posicionó en el centro a México. (Ardash, 2012)

El eje transpacífico fue una de las principales rutas comerciales del mundo, equiparable a la ruta del cabo de Buena Esperanza en el África. Su importancia radica en la producción de plata que entrega América para nutrir a los mercados mundiales, es decir en la “mundialización” del comercio. La mundialización del comercio es simultánea al sistema colonial, abarca los siglos XVI, XVII y XVIII, periodo en el que la producción de plata americana representa el 68%, 84% y 89% de la plata en circulación en el mercado mundial. El Perú tuvo preponderancia en las primeras dos centurias, y la Nueva España en la última. La plata significó una “revolución comercial” para las redes comerciales europeas que, hasta el siglo XV, sólo tenían redes de corta y media distancia para el comercio con el Asia.¹⁹ (Ardash, 2012)

Por tanto, los “nodos concéntricos” de acumulación muestran que hubo una lucha entre capitales europeos (Sevilla) y latinoamericanos (Nueva España) por la “centralidad” del sistema mundial. Más aún, entre América Latina (México y Perú) y el Asia (Filipinas y China) emerge una “red” con cierta autonomía de Europa cuyo nodo es México. Esto, evidentemente, reposiciona a América Latina en una narrativa que le otorga mayor presencia en la emergencia del sistema mundial.

Sin embargo, la apertura del horizonte explicativo y la reposición de América Latina a partir de las redes globales de acumulación es insuficiente sino rompe el claustro de la competencia de capitales. Es decir, la propia querrela por la “centralidad” del sistema mundial entre Europa y sus colonias no abandona el presupuesto de lo europeo. En la primera modernidad, los capitales latinoamericanos no son propiamente locales, y presuponen élites con intereses coloniales. Por tanto, se recrea cierto eurocentrismo en la medida en que no se toma en cuenta las relaciones materiales y formales de explotación del trabajo y la riqueza natural de América Latina por fuera de los nodos de competencia de capitales comerciales.

19 El circuito transpacífico de la plata tiene como primera ruta de exportación el Galeón de Manila, flota anual que unía Filipinas con Acapulco, y la ruta entre Perú y El Canton (China); la primera más ostentosa que la segunda. Los circuitos continentales fueron El Callao (Perú)-Panamá-Cartagena. Y, la red ilícita de comercio entre Perú y Nueva España, pero tan dinámica como la Carrera de Indias. A finales del siglo XVII, el circuito transpacífico exportaba en promedio 1.500.000 pesos en plata por año. Luego del cabo de Buena Esperanza, el circuito transpacífico fue un canal fundamental para la inserción de plata en el Asia. De hecho, China e India se convirtieron en los principales depósitos mundiales de la plata americana.

4.3. América Latina y la creación de un nuevo mundo

Entre los siglos XVI-XVIII, tierra adentro -más allá de los nodos de acumulación del mercado mundial- se está “creando” un nuevo mundo. América Latina se hace partera del moderno sistema capitalista.

El Bajío y la Norteamérica española dieron nacimiento al capitalismo. En estos nuevos asentamientos emergió una sociedad desigual cuya ley fue la “búsqueda de ganancias”; inédita para su tiempo. En el siglo XV, antes de la llegada de los españoles, el Bajío se encontraba poco poblado. En el siglo XVI, fue la sede de una nueva sociedad metropolitana que concentra a españoles, indios y negros; todos migrantes. Su singularidad radica en que, a diferencia de Mesoamérica, la América andina y España, “viejos mundos” aferrados a su pasado, esta región es auténticamente un “nuevo mundo” más dinámico e intrépido. (Tutino, 2011)

La emergencia del capitalismo es espontánea y de ninguna forma premeditada. Europeos y asiáticos de los siglos XVI – XVIII inmersos en el sistema colonial se pensaban reforzando sus sociedades añejas y buscando movilidad social. Sin embargo, desde 1550 el Bajío y la Norteamérica española, lejos de los centros conquistadores, fue organizada y constituida por “empresarios” o “capitalistas”. (Tutino, 2011)

Entre 1550 y 1650, el comercio mundial estaba fuertemente impulsado por la voraz demanda de China por plata a cambio de seda y porcelana. En respuesta, el Bajío y la Norteamérica española con su producción de plata impulsó la consolidación del capitalismo mundial, es decir la integración comercial de las distintas relaciones sociales y de producción de distintos y distantes lugares.

“Ninguna organización social, método de producción, modelo de régimen o tendencia cultural predominante definen el capitalismo. Su genialidad sistémica fue -y sigue siendo- el fomento de cualquier relación social y construcción cultural que concentrase mejor la riqueza y el poder y su integración en un complejo comercial en expansión que acelera esa concentración.” (Tutino, 2012:72)

En el Bajío y la Norteamérica española la concentración del “poder financiero” regulaba hasta las más cotidianas relaciones comerciales. Esto implica una construcción social sustancialmente “inequitativa” y, sin embargo, en un ambiente de baja coerción y estabilidad social. Es decir, mientras la gran mayoría “produce para sobrevivir”, una minoría que tiene el poder se dedica a acumular. Las relaciones de producción y coerción organizan el modo de intercambio e interacción entre ambos grupos. A su vez, estas relaciones deben ser consideradas culturalmente “justas”, lo contrario implica la ilegitimidad y el cambio de las mismas. Luego, el rol de la “negociación del poder” y el “poder

derivado” de poderes externos son determinantes para el establecimiento y sostenimiento de hegemonías. (Tutino, 2012)

En ese sentido, en el Bajío y la Norteamérica española la “integración” de la sociedad inequitativa y desigualdad se dio a nivel material y cultural. Los poderes materiales son mediados por: i) las relaciones de producción para el autoconsumo, el intercambio o la acumulación; y ii) las relaciones políticas de negociación empresarial. Los poderes culturales son mediados por: iii) las jerarquías raciales, y iv) relaciones patriarcales de género, esto es, la mujer en la parte más baja de la pirámide soportando todo el peso del sistema desigual. Todos estos ejes, además, estaban articulados y negociados por la “iglesia católica” que legitimaba la estructura desigual de la seminal sociedad capitalista del Bajío y la Norteamérica española. (Tutino, 2012)

Entre los latinoamericanistas, este es sin duda el más original y radical reposicionamiento de América Latina en la historia de la emergencia del capitalismo. El “nuevo mundo” creado en el Bajío y la Norteamérica española es un primer flujo metropolitano que construye una sociedad capitalista que se devuelve en reflujo al “viejo mundo” para alimentar la emergencia del capitalismo industrial. Es decir, la mundialización de la “búsqueda de ganancias” como el criterio organizador del sistema capitalista; resultado de la constitución ontológica del “ego” moderno.

Sin embargo, la “creación de un nuevo mundo” no advierte los presupuestos de las “sociedades comerciales” de América Latina y deja de lado el colonialismo. El capitalismo latinoamericano tiene como condición el vaciamiento, material y cultural, de lo indio; vaciamiento que fluye hacia las sociedades comerciales y al viejo continente para madurar en un capitalismo industrial. En cambio, en América Latina deviene un capitalismo dependiente porque las burguesías desde su origen siempre fueron “derivadas” de Europa. Por tanto, esta narrativa es aún insuficiente, pero propiamente descolonizadora del “ego” centrista de la modernidad europea.

IV. Conclusiones

América Latina es parte de la periferia del sistema mundial y está inmersa en un espacio geopolítico como negación del centro. El sistema mundial moderno se presenta a sí mismo, desde el centro, con una ontología emancipadora y racional: “libertad, igualdad y fraternidad”. Pero, esta misma ontología se invierte para América Latina: “opresión, desigualdad y dependencia”. En realidad, la constitución ontológica de la modernidad es el “*ego conquiro*” como presupuesto del “*ego cogito*”.

La praxis de dominación colonial es el presupuesto constitutivo del moderno sistema capitalista. La colonización fue el medio europeo para el vaciamiento, enajenación, y desposesión de los indios. En el Perú del siglo XVI, Manco Inca fue preso en dos ocasiones por los españoles con el objetivo de

conseguir grandes recompensas en oro y plata. Los indios vasallos del Inca viéndose desposeídos de sus mujeres, hijos, casas y tierras preferían quitarse la vida. La primera modernidad significó la destrucción del mundo del indio, del “no ser”, del “otro”, como condición de posibilidad de Europa como centro del mundo.

La derrota de Manco Inca en el cerco del Cuzco dio comienzo a la clandestinidad y resistencia del “otro” mundo. La dominación política tuvo como principio los intereses del conquistador y su metrópolis. La dominación económica intensificó la explotación del trabajo de los indios para apropiación de los españoles. De hecho, la política de liberación y resistencia de los incas rebeldes fue la oposición a la praxis de dominación económica de los conquistadores. No siendo éstas suficientes, la modernidad descubre la dominación pedagógico-cristiana como el instrumento más efectivo de desposesión y explotación de América Latina. El Inca Titu Cusi renunció a sus posesiones en favor del rey español como muestra de su conversión cristiana. Hoy, todas estas formas de dominación continúan vigentes, pero también lo hace la resistencia del “otro” mundo desde hace cinco siglos.

La historia universal ha encubierto estos presupuestos vergonzosos del moderno sistema mundial. De hecho, la producción de conocimiento en América Latina encubre una “supremacía epistémica” que la despoja de su contenido en la historia. Para las teorías de la historia, en la transición del feudalismo al capitalismo, América Latina queda en los márgenes del desarrollo capitalista como víctima del “pecado original” de la modernidad. Además, deviene la espera pasiva de Latinoamérica por la emancipación del centro como condición de su propia emancipación. Así, alienada de su historia, la producción de conocimiento en América Latina tiene conciencia eurocéntrica.

La escuela de los *Annales* cuestionó el determinismo y la euforia desarrollista de las teorías de la historia. La mayor innovación fue abrir la idea de “progreso” para distintas trayectorias históricas cuyo espacio de realización son los mercados y los intercambios antes que el capitalismo inherentemente monopolístico. No obstante, un horizonte aún limitado para América Latina rezagada a la zona marginal de la economía-mundo capitalista.

El materialismo histórico latinoamericano ha procurado la crítica de las etapas del desarrollo capitalista en América Latina y ha otorgado especificidad a sus formaciones socioeconómicas. Sin embargo, no ha cuestionado el eurocentrismo de la idea misma de “etapas”. Luego, la “transición inconclusa” se hace un lamento por el desarrollo tardío de la modernidad. Su mayor innovación ha sido la centralidad del “indio” para pensar la formación socioeconómica colonial desde América Latina, pero una centralidad despreciable o resaca del capitalismo dependiente. Dar verdadera

centralidad a lo indio, al “no-ser”, implica abandonar el eurocentrismo que posiciona a América Latina como una resaca “pre-capitalistas” del sistema mundial.

La historia económica latinoamericanista, cercana a la escuela de los *Annales*, ha producido propiamente una historia descolonizadora de la primera modernidad. Los latinoamericanistas menos osados han repositionado a América Latina de forma más dinámica en el desarrollo del capitalismo. La primera innovación es la deslocalización del centro capitalista de acumulación hacia las redes portuarias del comercio mundial. Los espacios concéntricos de acumulación en los puertos marítimos de América Latina son más dinámicos de lo que creía la historiografía occidental. Son espacios que concentran la competencia de capitales por la centralidad del sistema mundial, el eje transpacífico con centro en la Nueva España tenía cierta autonomía y disputaba la centralidad de la primera modernidad al eje transatlántico con centro en Sevilla. Sin embargo, este repositionamiento es aún insuficiente porque los capitales comerciales en las colonias no son propiamente latinoamericanos y presuponen los intereses de las élites coloniales.

Para los latinoamericanistas más osados, América Latina pasa de ser la periferia del sistema mundial a ser la cuna del nacimiento del “nuevo mundo” capitalista. El Bajío y la Norteamérica española es el espacio del nacimiento del capitalismo para la producción de plata. Ésta es una nueva “sociedad comercial” inédita; alejada de la sociedad colonial; regida por la “búsqueda de ganancias”; organizada por los “empresarios capitalistas”; y constituida por migraciones de indios, negros y españoles. Empero, un “nuevo mundo” sustancialmente inequitativo organizado a nivel material y cultural por el racismo y el machismo; el indio es “esclavo” en su lugar de trabajo y “señor” en su hogar. Los poderes eclesiásticos eran los encargados de velar por el buen funcionamiento de este sistema. Esta restitución de América Latina como cuna del sistema capitalista es resultado de una praxis auténtica de descolonización epistémica. Empero, aún insuficiente en la medida que no toma en cuenta las sociedades coloniales, la diacronía de estas con las sociedades comerciales, y el vaciamiento previo de lo indio.

En América Latina la restitución ontológica de la conciencia, la identidad, la cultura y el conocimiento de sí misma está en marcha desde hace 500 años. La praxis de liberación material de los pueblos ha potenciado la búsqueda de la conciencia latinoamericana para romper el añejo capitalismo dependiente. El Movimiento Zapatista de Liberación Nacional en México, Evo Morales el primer presidente indígena de Bolivia, entre otros, son la expresión de la centralidad del indio y de las revoluciones sociales que buscan la restitución su identidad y la viabilidad de sus sociedades. Los pueblos saben que el capitalismo los asimila sólo a costa de su desposesión y vaciamiento pleno. La descolonización es el intento de los pueblos por superar el capitalismo dependiente, es el intento por

reapropiarse de América Latina para sí. Por tanto, la descolonización epistemológica de la historia y las ciencias sociales se hace urgente.

V. Bibliografía

Fuentes Primarias

Inca Titu Cusi Yupanqui, 1570. *"Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui"*. Documento de archivo editado por Alessandra Luiselli para la Universidad Nacional Autónoma de México en 2001.

Fuentes Secundarias

Ardash, M. (2012). *El Pacífico hispanoamericano. Política y comercio asiático en el Imperio Español (1680-1784)*. México: El Colegio de México.

Braudel, F. (1985[2014]). *La dinámica del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (1977[2014]). *Filosofía de la liberación. Capítulo 1 Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (1985[2010]). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo veintiuno editores.

Dussel, E. (1992[2008]). 1492 El encubrimiento del Otro Hacia el origen del "Mito de la modernidad". La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2014[2015]). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

Flynn, D., & Giráldez, A. (2002). Cycles of Silver: Global Economic Unity through the Mid-Eighteenth Century. *Journal of The World History*, 13(2), 391-427.

García De León, A. (2011[2014]). *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*. México: Fondo de Cultura Económica.

García De León, A. (2017). *Misericordia. El destino trágico de una collera de apaches en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.

Harvey, D. (2005). *El nuevo "imperialismo". Acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.

Hegel, G. (2004). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.

Hegel, G. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos.

Ibañez, A. (2012). *Crecimiento económico de Bolivia: Un enfoque heterodoxo [Tesis de licenciatura en Economía]*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Marx, K. (1859[1989]). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Progreso.

Marx, K. (1867[2013]). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Volumen 3*. México: Siglo XXI.

- Marx, K. (1953[1976]). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1957-1958. Tomo 1. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2012). Marx: Textos selectos. Manuscritos de París, Manifiesto del Partido Comunista con Friedrich Engels, Crítica del programa de Gotha. Barcelona: Gredos.
- Marx, K., & Engels, F. (1974[1845-1846]). La ideología alemana. Montevideo: Pueblos Unidos.
- Olsen, E. (2009). Social Ontology and the Origins of Mode of Production Theory. *Rethinking Marxism*, 177-195.
- Quijano, A. (1993[2014]). América Latina en la economía mundial. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (págs. 199-214). Buenos Aires: CLACSO.
- Semo, E. (1973[1980]). Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521-1763. México: Ediciones Era.
- Semo, E. (2006). *Historia económica de México. Los orígenes. De los cazadores y recolectoras a las sociedades tributarias, 22000 a.C.-1519 d.C.* México: Océano.
- Semo, E. (2016). *México: del antiguo régimen a la modernidad. Reforma y revolución.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sweezy, P. (1986). Feudalism-to-Capitalism Revisited. *Science & Society*, 81-95.
- Tutino, J. (2011[2016]). *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica