

Revisitando la cuestión occidental: Hacia una crítica poscolonial desde el sur de Europa

Javier García Fernández
(Universidad de Granada)

Una de la crisis más importante que se está produciendo en las ciencias sociales y las humanidades a comienzos de esta segunda década del siglo XXI es la que tiene que ver con el cuestionamiento crítico de la hegemonía cultural de occidente en el mundo. Cada vez son más las voces, incluso dentro de la propia Europa, que reclaman nuevas formas de interpretar el pasado en relación a episodios y acontecimientos que implicaron a las potencias occidentales en su expansión colonial. Nuevas perspectivas teóricas, manifestaciones sociales, protestas ciudadanas, expresiones artísticas o debates culturales en medios de comunicación han llevado las luchas antimperialistas y anticoloniales al terreno simbólico, epistemológico y cultural. La nueva disputa que se desarrolla en el campo del conocimiento entre las historias locales y los proyectos de dominación cultural, es también una disputa por el fin del Imperio cognitivo (Sousa Santos 2019).

La crisis de la hegemonía europea tras la II Guerra mundial y la crisis actual de la hegemonía norteamericana dan paso un mundo geopolítico multipolar donde cada vez más actores reclaman tomar la palabra, enunciar su forma de interpretar la realidad, legitimar su experiencia y disputar las formas de interpretar la historia del mundo. El mundo poscolonial que se inaugura con el fin de las administraciones coloniales, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, ha llevado también a un debate en las ciencias sociales y en las humanidades en relación a los legados coloniales y occidentales en las formas de conocimiento, de interpretación y de representación del mundo. Al proyecto militar, político y económico de los imperios coloniales le acompañó otro proyecto colonial, conocido como colonialismo intelectual (Fals Borda 1987), colonialidad del saber (Lander 2000), epistemicidio (Grosfoguel 2013) o imperio cognitivo (Sousa Santos 2019). Todos estos conceptos hacen referencia a las formas de supremacismo cultural y a las estructuras epistémicas que el colonialismo y la dominación imperialista han consolidado en las universidades de todo el mundo. Desde hace ya más de cuatro décadas, las producciones poscoloniales han tratado de discutir la forma en que fueron consolidadas las instituciones de saber académico, las instituciones culturales, las universidades y las corrientes intelectuales en los llamados países colonizados. Para una aclaración conceptual, cuando hablamos de período poscolonial, nos referimos a la cronología específica que se abre a partir de independencia de un país o del fin de un sistema de administración colonial determinada. Por otro lado, en la línea propuesta por Larisa Pérez Flores (2015; 2017) llamamos producciones poscoloniales al conjunto de formulaciones críticas (tanto académicas, como literarias, artísticas, políticas o intelectuales) que tratan de revisar el legado del colonialismo y del eurocentrismo en las ciencias sociales y las humanidades contemporáneas, producida tanto en el contexto de dominación colonial, en las luchas anticoloniales o en los periodos posteriores a las independencias. Aunque el conjunto de corrientes y propuestas no son en absoluto homogéneas, con el concepto de producciones poscoloniales tratamos de articularlas en un espacio discursivo e intelectual compartido. Esta definición de producciones poscoloniales nos permiten identificar toda la serie de corrientes, líneas de pensamiento y transformaciones histórica de las filosofías y saberes nacidos de procesos de descolonización para poder seguir pensando el presente en una clave descolonizadora. Y es que no solo tuvieron un potencial descolonizador las luchas

anticoloniales y antimperialistas de África, Asia y América Latina en la segunda mitad del siglo XX, sino que actualmente vemos como el debate sobre los legados coloniales se reactiva constantemente atendiendo a diferentes contextos geográficos y a nuevas formas de colonialidad antes inadvertidas. El quinto centenario de la conquista castellana de Tenochtitlan ha despertado toda una discusión intelectual y académica, pero también mediática y cultural sobre los legados coloniales de España en América Latina. El presidente de México Andrés Manuel López Obrador, el presidente de Perú Rafael Castillo o el Presidente de Venezuela Nicolás Maduro han lanzado mensajes a la corona española y las instituciones españolas en busca de reparación y justicia por los acontecimientos relacionados con la conquista de América Latina a partir de 1492. El presidente de los Estados Unidos, Joe Biden también se ha posicionado, declarando el día 11 de Octubre como día de los Pueblos Indígenas, en un comunicado emitido por la Casa Blanca¹. El premio Nobel de Literatura este año 2021 otorgado al escritor tanzano Abdulrazak Gurnah es otro gesto que trata de reparar siglos de negación, invisibilización y violencia epistémica sobre los territorios colonizados, sus intelectuales y sus representaciones artísticas y culturales.

I. Europa en la encrucijada de la descolonización epistemológica: Cuestiones abiertas en teoría poscolonial

Más allá de la clásica tensión entre los países colonizados y las metrópolis imperiales, entre los países subdesarrollados y las potencias explotadoras, más allá de la clásica tensión anticolonial entre administradores y administrados (por decirlo en palabras de Surkano²), podemos ver dos nuevos fenómenos políticos e intelectuales con profundas consecuencias epistemológicas en el terreno de las humanidades y las ciencias sociales contemporáneas. En primer lugar, vemos una interpelación desde diferentes lugares a los legados del colonialismo al interior de las propias metrópolis. Esto quiere decir que el colonialismo, como una co-creación, no se agota con el fin de las administraciones coloniales, ni con el fin de los legados imperiales en los territorios colonizados sino que las luchas anticoloniales, en un sentido amplio, nos convocan también a una descolonización de Europa (García Fernández 2019a; 2020; 2021), una descolonización de las metrópolis (Grosfoguel 2007) o una descolonización de Occidente (Sousa Santos 2010a)³. En estos últimos años hemos visto como Emmanuel Macron, en 2018, admitía las responsabilidades de torturas y violaciones de derechos humanos del ejército colonial francés en la guerra de Argelina. Hemos visto como Alemania se compromete a devolver a Nigeria los bronce de Benín saqueados a fines del XIX por los ejércitos coloniales. El primer ministro de Canadá Justin Trudeau pedía perdón por la violencia ejercida contra los indígenas ante el hallazgo de 751 tumbas con cadáveres de indígenas, junto al lugar donde estaba ubicada la antigua Escuela Residencial Indígena Marieval, en la provincia de Saskatchewan. Hemos visto como la

¹ A Proclamation on Indigenous Peoples' Day, 2021: <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/presidential-actions/2021/10/08/a-proclamation-indigenous-peoples-day-2021/>

² Surkano, el líder del movimiento anti-colonial y nacionalista indonesio fue el primer Presidente de Indonesia tras la independencia en 1945. En la Conferencia de Bandung, en su intervención afirmó que hay una línea que va de Gibraltar a Japón que separa a los administradores de los administrados.

³ Para ampliar la literatura sobre la cuestión poscolonial en Europa podemos consultar a autores como Boaventura de Sousa Santos (2010; 2019), Heriberto Cairo (2010), Ramón Grosfoguel (2013) Dipesh Chakrabarty (2008), (Boatecă 2006), Montserrat Garcelán (2016), Manuela Boatecă (2006), María Paula Meneses (2011), Pastora Filigrana (2020) y García Fernández (2020; 2021) que han publicado un serie de trabajos, discusiones e investigaciones que tienen como objetivo producir pensamiento crítico con el eurocentrismo desde la propia Europa.

alcaldesa de la ciudad de Barcelona, Ada Colau, ordenaba retirar la estatua del esclavista Antonio López y López, Marques de Comillas en el año 2018. Todos estos gestos institucionales han estado acompañados de toda una serie de revueltas y manifestaciones producidas en las capitales metropolitanas contra estatuas y espacios públicos que honraban o legitimaban a los protagonistas de las campañas coloniales. Las manifestaciones y actos organizados por estudiantes y movimientos sociales durante el año de 2020 en Edimburgo obligaron a la Universidad a retirar el nombre de David Hume de uno de los edificios universitarios. También en el año 2020, durante una serie de manifestaciones antirracistas provocadas por el asesinato del afroamericano George Floyd, grupos de activistas derribaron una estatua de Cristobal Colón en Saint Paul, ciudad adyacente a Minneapolis. Esos mismos días, otro grupo de activistas decapitaban una estatua de Cristóbal Colón en Boston, Massachusetts y otra en Richmond, Virginia. En Reino Unido, estudiantes y activistas derribaron también de la estatua de Edward Colston en Bristol. Todas estas manifestaciones de protesta social desarrolladas en los centros metropolitanos contra el patrimonio histórico y artístico relacionado con las expansiones coloniales, las economías esclavistas y los proyectos imperiales nos lleva a la discusión sobre ¿qué significa descolonizar las metrópolis? ¿Cómo deben las potencias coloniales participar en el final del colonialismo histórico? Y sobre todo, y esta es la cuestión que más nos interesa ¿cómo construir relatos históricos desde las instituciones académicas más allá de los legados coloniales y racistas sobre las conquistas y las expansiones occidentales? Estas y otras cuestiones están siendo desarrolladas en la última década por toda una serie de intelectuales procedentes del sur de Europa y del sur global en torno a lo que podríamos llamar la descolonización epistemológica de Europa, especialmente en el ámbito académico y con relación a los centros de producción de saberes y de conocimiento.

En segundo lugar, hay otro aspecto que nos interesa destacar y que desarrollaremos en este trabajo. Tiene que ver con el lugar que debemos asignar a las diferentes regiones históricas al interior de Europa, en relación a *lo occidental* en una nueva historia Europa y del mundo. Para ello nos interesa poner de relieve el hecho de que existen toda una serie de Europas (Boatcă 2010; García Fernández 2019a) más allá de eso que se ha venido a construir como Europa occidental. Me refiero tanto a las periferias del sur de Europa, de Europa del Este, como a las naciones sin Estado, a las minorías raciales y religiosas, comunidades migrantes, al pasado árabe y musulmán de Europa, a las regiones de frontera, los territorios insulares⁴, las comunidades campesinas, jornaleras, a las espiritualidades paganos o heréticas, así como a las brujas y las mujeres protectoras de saberes ancestrales. Todos estos sujetos, cuerpos y territorios nos permiten volver a interpretar la historia de Europa más allá de la hegemonía occidental representada en las narrativas historicistas desarrolladas en el siglo XIX que nos llevan desde la Grecia clásica y el Imperio romano pasando por el Renacimiento y hasta la Europa occidental (representada geográficamente en la Europa norte-occidental).

En esta contribución vamos a revisar críticamente los conceptos de Occidente y occidentalismo desarrollados por los pensadores latinoamericanos Leopoldo Zea y Roberto Fernández Retamar. Posteriormente los pondremos diálogo con la crítica

⁴ Me refiero al conjunto de islas y archipiélagos que cruzan el mediterráneo como una línea de frontera entre el sur de Europa y el Norte de África como son Chipre, Creta, Malta, Sicilia, Cerdeña, Córcega Formentera, Ibiza, Menorca y Mallorca. En este sentido también podríamos tener en consideración las islas y archipiélagos del Atlántico oriental bajo dominio de países europeos como son las Islas Canarias, Madeira o Azores conquistadas y configuradas como parte de la expansión colonial hacia el Caribe y América Latina.

descolonial latinoamericana y el hispanismo crítico peninsular. De este diálogo trataremos de enunciar una nueva formulación teórica poscolonial y poseurocéntrica entorno a lo occidental desde el sur de Europa. La indagación fundamental que propone este artículo es abordar qué puede aprender el sur de Europa de las experiencias del mundo, de cara a construir nuevas formas de conocimiento que trasciendan las narrativas coloniales y hegemónicas del norte de Europa, que nos permitan volver a pensar el mundo desde el sur de Europa, por un lado, y por otro, volver a pensar Europa desde el sur global.

II. La crisis de Occidente y sus bifurcaciones: Lucha antimperialista, crítica del occidentalismo y producciones poscoloniales

La crisis de la civilización occidental ha tenido una de sus expresiones intelectuales en la llamada posmodernidad, especialmente en los contextos internos a las propias potencias occidentales. Dicha crisis de la modernidad occidental nos presenta una serie de grietas y de fisuras desde las cuales se han gestado nuevos cuestionamientos de dicha modernidad. Aunque, como afirma Ramón Grosfoguel, la posmodernidad es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo (Grosfoguel 2008, 212), ha sido también la condición de posibilidad para que se hayan dado una serie de diálogos en torno a propuestas que emergen desde las periferias y los márgenes del mundo como son las producciones poscoloniales en África, Asia y América Latina (Mignolo 1996, 685; Sousa Santos 2010b, 227-228). Entre dichas propuestas teóricas críticas con el eurocentrismo y la modernidad occidental cabe destacar los estudios subalternos, el pensamiento bantú y la filosofía ubuntu, el orientalismo, la teoría decolonial latinoamericana, el pensamiento afrocaribeño, las epistemologías del sur, los feminismos descoloniales o el pensamiento fronterizo chicano. Mientras que las ciencias sociales y las humanidades propias del pensamiento occidental moderno y posmoderno han teorizado el mundo desde las herencias coloniales y desde la experiencia histórica del norte de Europa, la razón postcolonial convoca a una transformación del *locus* de enunciación con respecto a las prácticas teóricas, epistémicas y culturales, descentrando la posición geográfica y el lugar de enunciación del conocimiento (Mignolo 1996; García Fernández 2021a), regionalizando tanto el posmodernismo como el poscolonialismo. Mientras que la crisis posmoderna se puede entender como un repliegue del pensamiento occidental hacia sí mismo, hacia el relativismo y la crisis los metarrelatos, las producciones poscoloniales suponen una superación de los paradigmas de la modernidad occidental en tanto que la cuestionan críticamente desde una exterioridad no occidental (Dussel 2008). Como señala Walter Mignolo, “existen dos maneras fundamentales para criticar la modernidad: una, la poscolonial, desde las historias y herencias coloniales; la otra, la posmoderna, desde los límites de la narrativa hegemónica de la historia occidental” (Mignolo 1995, 92). La razón poscolonial, como hemos afirmado anteriormente, no se agota solo en el análisis de los períodos post-coloniales, es decir, de los períodos cronológicos que siguen al fin de las administraciones coloniales, sino que la razón poscolonial es aquella que se da a partir del contacto colonial, por lo tanto precede, coexiste y se prolonga más allá de la situación poscolonial (Altschul 2009, 7). Como señala Leopoldo Zea, autor que rescataremos más tarde, las voces que se enfrentan a Occidente, lo hacen por que “han tomado conciencia de su situación dentro de lo universal. Conciencia de su situación marginal en relación con la situación central de los pueblos occidentales que les han impuesto sus punto de vista, esto es, sus intereses” (Zea 1957, 83). Ha sido, paradójicamente, esta toma de conciencia, ese distanciamiento frente a Occidente lo

que ha permitido a los intelectuales de los países de África, Asia y América Latina definir lo que se ha venido a llamar como occidentalismo. No como una forma abstracta y objetiva de interpretar el mundo sino como el proyecto intelectual y cultural de las sociedades occidentales, europeas y norteamericana.

Al calor de los procesos de descolonización y las luchas antimperialistas, la década de los cincuenta fue una década de profundo diálogo entre intelectuales de todo el sur global. Recordemos que los años en los que tienen lugar la Conferencia de Bandung, en 1955, la Conferencia Belgrado en 1961 y la Primera Conferencia Tricontinental de la Habana en 1966, se publicaron obras como *Discours sur le colonialisme* del martiniqués Aimé Césaire [1950]), la obra *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio*, del pensador aymara Fausto Reinaga [1953], *América Latina en la Historia* del mexicano Leopoldo Zea [1957], *Les damnés de la terre*, del martiniqués nacionalizado argelino Franz Fanon [1961], *Congo, my country* del congoleño Patrice Lumumba [1962] *Neocolonialism: the last stage of imperialism* [1965] del ganhes Kwame Nkrumah o la obra *Liberté* del senegalés Senghor Léopold⁵ [1964]. Todo este conjunto de obras y corrientes críticas será retomado décadas más tardes en la génesis del pensamiento poscolonial y descolonial.⁶

A pesar de la escasa atención que se ha prestado en el Estado español y en América Latina al diálogo nacido en torno a la literatura y producción cultural al calor de la Conferencia de Bandung y de la Primera Tricontinental, debemos destacar que el aporte de los autores latinoamericanos fue fundamental. Por ejemplo, el historiador mexicano Leopoldo Zea, perteneció a esa primera generación de intelectuales latinoamericanos que, desde los años cincuenta, contribuyeron a construir posiciones críticas frente a Occidente al calor de los debates anticoloniales y antiimperialistas de los que América Latina fue protagonista junto a África y a Asia (Mignolo 1995, 27). Una de las claves que aventajó a los intelectuales latinoamericanos frente a los asiáticos y africanos fue la existencia de tradiciones propias de luchas anticoloniales, discursos sobre soberanía nacional, proyectos políticos de independencias desde hacía más un siglo y una serie de referentes políticos latinoamericanos compartidos como Simón Bolívar, José Martí, José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru II) Bartolina Sisa o Julián Apaza Nina (Tupac Katari). Otra clave fundamental fue la existencia de una lucha antimperialista absolutamente vigente contra el injerencismo norteamericano en el Caribe y en América Latina durante la década de los cincuenta y sesenta. Estas circunstancias permitieron a los intelectuales latinoamericanos incorporarse a los debates anticoloniales y antiimperialistas con una serie de perspectivas intelectuales propias.

Aunque a la Conferencia de Bandung no asistió ningún país latinoamericano, a la Conferencia de Belgrado ya sí acudió Cuba como miembro del Movimiento de Países No Alineados. La Primera Conferencia Tricontinental, celebrada en La Habana 1967, ya contó con la presencia de Fidel Castro, Salvador Allende, el presidente de Guatemala Luis Augusto Turcios Lima, el Presidente guyanés Cheddy Jagan, el venezolano Pedro

⁵ La obra fue publicada en cinco volúmenes (el primero *négritude et humanisme*, el segundo *Nation et Voie Africaine du Socialisme*, el tercero *Négritude et civilisation de l'Universel*, el cuarto *Socialisme et planification* y el quinto *Le dialogue des cultures*).

⁶ Recordemos que varias décadas más tarde surgirán nuevos autores de lo que podríamos considerar los estudios poscoloniales o descoloniales, como área de estudio. En el año 1979 se publica *Orientalism* del palestino Edward Said, *Women, Race and Class* en 1981 de la pensadora afroamericana Angela Davis. En el año 1983 de *The prose of counter insurgency* del pensador indio Ranajit Guha. En 1983 *Práxis Latinoamericana y filosofía de la liberación* del filósofo latinoamericano Enrique Dussel. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* de Gloria Anzúzar en 1987, o en ese mismo año, la publicación del escritor keniano *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*.

Medina Silva y el uruguayo Rodney Arismendi. Estos años la conciencia antiimperialista y anticolonial estaban teniendo una importancia especial para las izquierdas latinoamericanas debido, entre otras cosas, a la figura del Che Guevara, no solo en Cuba durante la revolución de 1959, sino también en Tanzania y al Congo (entre los años 1964 y 1964) y en Bolivia (entre los años 1966 y 1967) (Zolov 2016). Recordemos, además, que el mensaje que el Che Guevara preparó como saludo para dicha Conferencia Tricontinental, fue el texto que incluyó su famosa frase “¡Dos, tres, muchos Vietnam!” (Zolov 2016, 2). Para el caso mexicano que nos ocupa, tenemos que considerar que el ex-Presidente mexicano Lázaro Cardenas fue uno de los impulsores y organizadores del encuentro, aunque finalmente declinó su asistencia debido a las tensiones chino-soviéticas que se estaban produciendo en el seno de la Conferencia (Zolov 2016, 3). Estas circunstancias demuestran la cercanía con que se vivió en México tanto la Conferencia de la Habana como la cuestión anti-colonial y anti-imperialista.

La obra de Leopoldo Zea *América en la Historia*, publicada en Madrid por la Revista de Occidente de Ortega y Gasset, iba a ser una de las obras pioneras en el mundo hispánico en discutir críticamente la relación que había existido históricamente entre América Latina y el mundo occidental. Tras esta obra se inauguraría toda una serie de reflexiones y discusiones entre las que tenemos que señalar las obras de Roberto Fernández Retamar *Contra la Leyenda Negra*, escrita en 1971 y *Nuestra América y Occidente*, del año 1978. Los trabajos sobre occidentalismo y posoccidentalismo de Walter Mignolo entre los años 1992 y 1996. Las obras del sociólogo venezolano Fernando Coronil *Beyond Occidentalism: Towards post-imperial geohistorical categories* (1992) y *La naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo* (2000). Y la obra del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, del año 2010 (Sousa Santos 2010a).

La obra de Leopoldo Zea, *América en la Historia*, es una obra pionera que trata de situar el desarrollo histórico de América Latina frente a la cultura occidental y a la llamada historia universal. Como señalaba antes, la presencia del debate anticolonial y la crítica al colonialismo occidental son elementos muy presentes en el conjunto de la obra. Pero, además, debemos tener en cuenta que Leopoldo Zea fue discípulo de José Gaos, el filósofo español *transterrado*⁷ en México, quien sería uno de los traductores e introductores de Heidegger en América Latina, y uno de los grandes especialistas en fenomenología, corriente filosófica que tiene su origen en la obra *Fenomenología del espíritu* [1807], de Hegel. La obra de Leopoldo Zea tiene una fuerte vinculación con la dimensión ontológica de totalidad hegeliana aplicada, en este caso, a América Latina. Zea realiza una crítica a la filosofía de la historia de Hegel quien, en su obra *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* [1837], propugna la Europa occidental como centro de la experiencia humana y de su desarrollo histórico. En esta crítica Zea analiza dos cosas que nos interesan especialmente para esta contribución. La primera de ellas es el papel de las narrativas históricas occidentales desarrolladas al calor de la expansión occidental. En palabras de Zea

⁷ El concepto *transterrado* fue acuñado por José Gaos para referirse a la concisión de todos los intelectuales españoles exiliados por el golpe militar fascista en España en el año 1936 y por la consiguiente guerra civil y dictadura militar. Entre los intelectuales exiliados españoles estaban Adolfo Sánchez Vazquez, José Gaos, Carlos Bosch García, Wenceslao Roces, Eduardo Nicol. Todos ellos y muchos otros fueron acogidos como exiliados políticos por el Gobierno de Lázaro Cardenas, en una política exterior de acogida de los exiliados del fascismo español.

El mundo occidental, ya lo hemos visto, no acepta este pasado sino aquello que lo justifique en el futuro que está creando. Y él, solo él, es el creador del futuro. El pasado no es sino un escalón para el futuro en esta interpretación de la historia en la que el hombre moderno se ve a sí mismo como la encarnación de todos los valores. La historia empieza, propiamente, con este hombre y el mundo al que da lugar. Grecia, Roma y el cristianismo tienen que ver con el mundo occidental, pero solo en función de la escala en la cual este mundo ha llegado a realizarse. [...] La filosofía de la historia, invención de la cultura occidental, no solo desplaza al mundo del cual surgió hacia el pasado, sino que también desplaza a otras culturas y otros mundos con los cuales se ha encontrado el hombre occidental en su incontenible expansión. Fuera de la historia, creación occidental, van a quedar también todas las culturas, pueblos y sociedades que no pertenezcan a la cultura occidental que se ha erigido en protagonista de la historia (Zea 1957, 53-54).

Para Zea, la totalidad hegeliana que constituye la Historia universal (en mayúsculas) ha sido definida y construida como un proceso de desplazamiento y exclusiones de todo aquello que no interviniera directamente en la línea de progreso desarrollada por las sociedades occidentales. Recordemos que cuando Zea habla de Occidente está dejando fuera a Rusia y a España, países que el mismo define como “al margen de occidente” (Zea 1957, 7). Los desplazamientos que señala el autor tienen que ver, por un lado, con todas aquellas culturas y sociedades que no han formado parte de la historia interna de la Europa hegemónica y occidental, y por otro lado, las sociedades que la expansión colonial ha encontrado a su paso. Como vemos en sus palabras, su crítica a la concepción hegeliana de la historia es notable en tanto que crítica a la concepción teleológica de la historia. Hegel, en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* diseñó la Historia universal como proceso que habría llevado a Europa occidental a progresos como fin último de la humanidad. En dicha tautología, los filósofos y los historiadores occidentales han señalado todos aquellos antecedentes que hicieron a Europa ser la potencia hegemónica que ha sido, descartando todo aquello que no estuviera presente la consecución de dichos fines. Respecto a la particular relación que el mundo occidental ha construido en relación a lo universal, como espacio común de encuentro entre culturas, Zea sostiene:

Occidente, al expandirse, ha creado un ámbito universal al que antes eran ajenos a todos los pueblos del mundo. [...] Hasta ayer, cada pueblo se sentía el centro del mundo o del universo, al no sentir la presencia de pueblos que resistiesen esta universalidad. Ahora esto ha cambiado: el Occidente ha hecho sentir su presencia e impuesto sus puntos de vista: los puntos de vista de una cultura que se considera a sí misma como universal. Ha hecho patente la existencia de una historia, su historia, como historia universal. Una historia de la cual son simples accidentes las historias de otras culturas, las historias de otros pueblos. Historias marginales, accidentales, que solo valen por lo que pudieron haber sido como instrumentos de la historia universal y, si acaso, por lo que puedan llegar a ser en un problemático futuro (Zea 1957, 83).

Vemos que el autor señala lo universal como un espacio simbólico construido por Occidente y no como un espacio de diálogo producido por el encuentro de las culturas y las civilizaciones del mundo que se dieron lugar en el contacto colonial. Un espacio definido en función de sus propias consideraciones, excluyendo como historias

marginales y accidentales todo lo que no esté directamente relacionado con el progreso de Occidente. La Historia, en sí, tal y como ha sido construida constituye una narrativa que describe el desarrollo teleológico de la cultura occidental (definida como las sociedades del norte de Europa).

La segunda cuestión que nos interesa destacar de la obra de Zea es su interpretación de la relación entre España y la Europa occidental. En uno de los capítulos de dicha obra, “España al margen de Occidente”, señala el autor el carácter no occidental de España y se pregunta por la forma en que dicho país se inserta en la Historia universal, tal y como había diseñada por la Europa occidental. A la pregunta: “¿Tiene España una historia? Esto es ¿pertenece España a la historia?” (Zea 1957, 141) el autor responde: “NO, es la respuesta de la generación que hace el último esfuerzo de occidentalización o europeización de España. [...] España no tiene consciencia de su situación en la historia universal, en la historia de Occidente” (Zea 1957, 141). Tengamos en cuenta que la obra se escribe en el año 1957 solo varias décadas después de los famosos debates que protagonizaron los intelectuales del primero tercio del siglo XX, especialmente Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. En dicha discusión se analizaba el papel de España en el mundo que se abría tras el llamado fin del Imperio español tras las pérdidas de las colonias de Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Mientras que pensadores como Angel Ganivet (de manera temprana) y más tarde penadores como Blas Infante, Rodolfo Gi Benumeya o José María Cordero Torres, pensaban que el nuevo destino de España debía ser el Norte de África y los países árabes, José Ortega y Gasset propugnaba la europeización de España, mientras que Miguel de Unamuno hablaba de hispanización de Europa (García Fernández 2021b). Vemos ahí la misma tensión entre lo hispánico/ibérico en confrontación con lo occidental/europeo que señala Zea en su obra.

El siguiente autor que nos interesa visitar para dar continuidad a toda esta serie de interpretaciones críticas con el occidentalismo va a ser el poeta, pensador y ensayista cubano Roberto Fernández Retamar, quien en sus obras *Contra la Leyenda Negra y Nuestra América y Occidente*, retoma directamente las reflexiones anteriormente propuestas por Leopoldo Zea y las reelabora dos décadas más tarde. Sobre la relación entre América Latina y Occidente, tema desarrollado anteriormente por Zea, Fernández Retamar llama la atención sobre aquello que media entre lo indígena americano y lo puramente occidental europeo. Según Retamar “hay otra fuerte herencia que casi nos atrevemos a llamar intermedia: ni indígena ni, en rigor, occidental, sino a lo más, como hemos sugerido en otra ocasión, paleoccidental: la herencia ibérica” (Fernández Retamar 1995, 3). Fernández Retamar también está señalando, así, el carácter no exactamente occidental de España. Carácter que el propio pensador cubano define como *paleoccidental*, es decir previo a las culturas occidentales que se formarían tras el declive del Imperio español y a partir de las nuevas hegemonías de Francia, Alemania, Inglaterra entre el siglo XVIII y XIX. Fernández Retamar retoma así la hipótesis señalada por Zea, cuando afirma que “España y Portugal quedaron en la periferia de Occidente” (Fernández Retamar 1978, 10). Este carácter paleoccidental de España tendrá profundas consecuencias para América Latina. En palabras de Fernández Retamar:

En la propia Europa, su parte geográficamente más occidental (España y Portugal), que haría tan importante contribución al desarrollo capitalista de otros países, no conocería ella misma, sin embargo ese desarrollo, quedando al cabo marginada de Occidente (como una zona arcaica que podría llamarse

“paleoccidental”, lo que afectaría de modo decisivo el destino de su vasto imperio colonial americano (1978, 9).

Para una nueva interpretación de esa específica relación entre América Latina y Occidente, mediada por el mundo ibérico, Fernández Retamar propone los conceptos de occidentales de ultramar o ibéricos de ultramar (1978, 10). Otra cuestión importante en los trabajos del autor es su teorización sobre los tres momentos de ruptura de América Latina con el colonialismo europeo. El primero sería la independencia de Haití en 1791, el segundo sería el proceso de independencias latinoamericanas en el primer tercio del siglo XIX y el tercero serían las luchas de independencia de Cuba y Puerto Rico en 1898. Según Fernández Retamar, mientras que el primer proceso supuso una desconexión del colonialismo español y una nueva entrada en el ámbito geopolítico francés y británico, el segundo proceso sería una desconexión del colonialismo español y una nueva dependencia de Cuba y Puerto Rico a la emergente injerencia norteamericana en el Caribe. Para Roberto Fernández Retamar, los procesos de descolonización hay que leerlos en clave de desconexión y nuevas colonizaciones culturales. La occidentalización aparece asociada a la conquista de América, pero de una forma particular atravesada por el mundo ibérico, mientras que las injerencias e intervenciones británica, francesa y posteriormente norteamericana en América Latina continuaron profundizando en el proceso de occidentalización (argumento que posteriormente retomará Walter Mignolo). Además del concepto de paleoccidental y del análisis de los tres momentos de desconexión de América Latina, Fernández Retamar propone también el concepto de postoccidental cuando afirma que: “si lo occidental fue caracterizado por la expansión colonial europea, el orden burgués y el capitalismo, el fin del colonialismo y la superación del capitalismo llevaría a un nuevo mundo posoccidental (1978, 42). Para el autor, como vemos, el final del capitalismo y del colonialismo, darían, por tanto, lugar a un mundo superador de los legados occidentales, argumento que recuperará posteriormente Walter Mignolo cuando trate de poner en discusión la obra Fernández Retamar con los autores de la corriente decolonial ya en los años noventa.

El tercer autor que vamos a analizar es, justamente, Walter Mignolo y su reinterpretación del fenómeno del occidentalismo y, especialmente, del concepto de posoccidentalismo introducido por Fernández Retamar. Hay varias cosas que hacen que la interpretación de Mignolo sea muy particular. En primer lugar, Mignolo publica sus trabajos *Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales*; *Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área*; y *Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina* en los años 1995, 1996 y 1998 respectivamente. A mediados de la década de los noventa los *poscolonial studies* ya estaban en plena emergencia en las universidades anglosajonas. Gracias a su posición en la Universidad de Duke, Walter Mignolo⁸ pudo entrar en contacto y diálogo con la obra de Edward Said, que era

⁸ Walter Mignolo iba a ser un interlocutor fundamental para el impulso de los estudios poscoloniales entre los intelectuales latinoamericanos, por su posición en la Universidad de Duke. Junto a Ramón Grosfoguel que trabajaba como investigador posdoctoral en el Centro Fernand Braudel de la Universidad de Binghamton, junto a Immanuel Wallerstein. También María Lugones se encontraba en la Universidad de Binghamton, en el Departamento de Literatura Comparada y de Estudios de la Mujer. Además de ellos también Arturo Escobar se encontraba trabajando en Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill y Fernando Coronil que trabajaba en la Universidad de Michigan. Este grupo de intelectuales latinoamericanos asentados en universidades norteamericanas serían una parte improtante de la primera red modernidad/colonialidad junto a otra serie de intelectuales latinoamericanos que se encontraban en universidades latinoamericanas como Enrique Dussel (Universidad Nacional Autónoma de México) o

profesor en la Universidad de Columbia y la de Homi Bhabha, de la Universidad de Harvard. La búsqueda de Mignolo siempre estuvo orientada a construir una lectura específicamente latinoamericana a las discusiones producidas en el ámbito anglosajón de los estudios poscoloniales, ya que estos se referían sobre todo a los procesos de descolonización producidos en el mundo anglosajón y francófono (Mignolo 2000, 25). El año 1992 con la conmemoración del mal llamado descubrimiento y la serie de conferencias, debates y homenajes se abrió la gran discusión latinoamericana que llevaría a la formación de la red modernidad/colonialidad y de la teoría decolonial durante la década de los noventa y dos primeras décadas del siglo XXI. En el año 1992, Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo publicarían un artículo en el que acuñarían por primera vez la palabra *colonialidad* (Wallerstein y Quijano 1992, 583). Durante los primeros años del desarrollo del debate decolonial latinoamericano, Walter D. Mignolo apostó a que la discusión fundamental desde América Latina, recogiera el legado de crítica al occidentalismo propuesta por Leopoldo Zea y Roberto Fernández Retamar. Entre los años 1995 y 1998 publicó sus tres trabajos citados. Como bien señala en el título de uno de ellos, en todos estos trabajos trató de sostener que el posoccidentalismo fuese *el argumento desde América Latina*. Como señaló el mismo Mignolo: “Para los pensadores en América Latina el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en términos de colonización sino de occidentalización” (Mignolo 1996, 680). En otro lugar del mismo trabajo el autor señala: “el problema de la occidentalización y de América Latina como una entidad geocultural creada por los diseños imperiales, que se fue configurando conflictivamente en ese mismo proceso de occidentalización” (44). Es interesante, además, destacar su construcción del concepto de proceso de occidentalización como un proceso complejo, de larga duración y con diferentes capas y herencias coloniales imbricadas. Para Mignolo:

El proceso de occidentalización es más ancho y más largo, por así decirlo, de lo que ocurrió en los siglos, XVI al XVIII en el Caribe, México y Perú. El Caribe es quizás el ejemplo donde los sucesivos estratos de colonización (de expansión imperial y de occidentalización), se perciben en sus continuidades y rupturas. La América hispana, en general, pasó por el período de la construcción nacional en la difícil encrucijada de desprenderse de la herencia colonial (o imperial) hispánica y tratar de negociar otro tipo de relaciones con los imperialismos sucesivamente dominantes, el inglés y el francés primero y el norteamericano después (Mignolo 1995, 38).

Como vemos, Mignolo va a recuperar el carácter estratigráfico de los diferentes procesos coloniales vividos en América Latina y especialmente en el Caribe, argumento señalado anteriormente por Roberto Fernández Retamar. La occidentalización sería el amplio ciclo de colonizaciones llevado a cabo en América Latina desde el siglo XVI al XVIII por el mundo ibérico, pero también durante el siglo XIX y la primera mitad del XX por Francia, Inglaterra, y a partir de la segunda mitad del siglo XX, por Estados Unidos. Todo ese período incluye a nivel político, militar e institucional las conquistas militares, la construcción de los virreinos, de las reales audiencias, de las repúblicas liberales, las democracias representativas, las injerencias y el intervencionismo norteamericano en el Caribe y América Latina. Pero también implicó a nivel cultural la creación de una cultura específicamente latinoamericana, de unas instituciones educativas de masas, de centros de producción de conocimiento, universidades y

Aníbal Quijano (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Edgardo Lander (Universidad Central de Venezuela) o Santiago Castro-Gómez (Universidad Javeriana de Bogotá).

corrientes culturales y artísticas. Algunas de ellas propiamente nacionales y otras de carácter latinoamericano. Para Walter Mignolo, el lugar de la crítica y teoría postcoloniales sería el de la permanente construcción de lugares diferenciales de enunciación en los marcos discursivos construidos por los diferentes poderes coloniales durante los sucesivos momentos del proceso de occidentalización (Mignolo 1995, 39-40).

Otra discusión que Mignolo traerá al espacio latinoamericano, además de la crítica poscolonial, será la discusión en torno al concepto de orientalismo, propuesto por Edward Said. Aunque a priori, orientalismo y occidentalismo nacieron como propuestas conceptuales diferenciadas, autores de diferentes geografías han encontrado un espacio para el encuentro y discusión de ambos conceptos al interior de los debates poscoloniales. Wang Ning, pensador chino, profesor en la Johns Hopkins University publicó en el año 1997 el trabajo *Orientalism versus occidentalism?* También el pensador iraní profesor en la Universidad de Toronto, Mohamad Tavakoli-Targhi publicó en el año 2001 la obra *Refashioning Iran: Orientalism, occidentalism and historiography*. Ambos trabajos se refieren al occidentalismo y al orientalismo como dos tensiones constantes en sociedades que afrontan procesos de transición y cambios de hegemonías tanto internas como a nivel geopolítico, como son el caso de China e Irán. También Walter Mignolo, y posteriormente Fernando Coronil propusieron esta reinterpretación de las tesis de orientalismo de Edward Said en diálogo con el debate en torno al occidentalismo propuesto por los pensadores latinoamericanos. Para Mignolo:

Las diferencias radicales entre el occidentalismo y el orientalismo es, primero, que el Occidentalismo comienza a gestarse a fines del siglo XV, con la emergencia en el panorama de la cristiandad occidental de las "indias occidentales"; segundo, el occidentalismo -contrario al "orientalismo"- es el discurso de la anexión de la diferencia, mas que la creación de un opuesto irreductible, el "Oriente" (Mignolo 1998, 150).

En este caso, para Mignolo la expansión colonial sería parte de esa ampliación del occidentalismo, de anexión de la diferencia. Frente al orientalismo que sería un producto de Occidente, pero construido como relato entorno a aquello que constituye una oposición irreductible, una alteridad en términos absolutos. En este caso, para Mignolo tanto el occidentalismo como el orientalismo son productos diseñados y producidos por occidente. Ambas estrategias han sido pensadas como formas de dominación colonial. Tanto aquella que anexa e incorpora lo diferente (el occidentalismo reproducido en el sur de Europa y en América Latina) como el orientalismo, producido hacia el norte de África y el Próximo Oriente. En esta misma línea, Fernando Coronil propone, en su trabajo *Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo* del año 2000, comprender el occidentalismo como un conjunto de prácticas de representación que permiten reordenar las formas de interpretar el mundo y producir conceptos en torno a (1) una división del mundo en unidades aisladas, (2) una desvinculación de las historias que relacionan las diferentes partes del mundo, (3) la construcción de la diferencia en jerarquía, (4) una naturalización y universalización de dichas representaciones y (6) una reproducción de las asimetrías y desigualdades en las relaciones de poder. Según Fernando Coronil "estas modalidades de representación, estructuradas en términos de oposiciones binarias, oscurecen la mutua constitución de "Europa" y sus colonias, y del "Occidente" y sus post-colonias. Ocultan la violencia del colonialismo y del imperialismo detrás del embellecedor manto de misiones civilizatorias y planes de modernización" (Coronil 2000, 89-90). De esta

manera, vemos que tanto para Mignolo como para Coronil, ambas estrategias serían producto de la misma modernidad occidental mientras que el orientalismo sería la forma de *dominar a Oriente*, el occidentalismo sería, en cambio, la forma de *dominar de Occidente*.

Fue, mucho más tarde, en el año 2000 cuando Walter Mignolo se incorpora a la red modernidad/colonialidad y cuando asume el concepto colonialidad, con la publicación de su trabajo *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*, en un volumen colectivo editado por Edgardo Lander con el título *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, publicado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en el año 2000. Esto quiere decir algo que se ha tenido poco en consideración, y es que Mignolo en la discusión descolonial y en la red modernidad/colonialidad va a tener una incorporación muy tardía. En esta obra del año 2000, Mignolo definitivamente se acoge al concepto de colonialidad en un momento en el que el resto de los intelectuales de la red modernidad/colonial ya han consolidado una serie de referencias conceptuales comunes como colonialidad (del saber, del poder, del ser, de género, de naturaleza), sistema-mundo-moderno-colonial, 1492, racismo, transmodernidad, etc, entre las cuales no iba a figurar el concepto de posoccidentalismo, por lo que la discusión entorno al occidentalismo y al posoccidentalismo no se iba a desarrollar. Lo cierto es que, a pesar de que no evolucionara como un concepto fundamental y central para la corriente decolonial latinoamericana, si creo que se alcanzaron una serie de aportes que considero contribuyen a una nueva interpretación crítica de la relación a los territorios periféricos/marginales/fronterizos de Europa y Occidente.

III. Revisitando las periferias de la cuestión occidental: El sur de Europa en la encrucijada poscolonial

Una vez realizado este recorrido por la formación del debate y la crítica al occidentalismo, nos interesa definir colectivamente el proyecto civilizatorio de la expansión colonial tanto castellana como portuguesa, francesa, británica y posteriormente norteamericana. Pensar desde otros lugares a Occidente nos permite visibilizar todas aquellas culturas, territorios y comunidades que siendo parte geográfica e histórica de Europa no han sido consideradas dentro de la tradición occidental. En los últimos años, además, hemos asistido a una emergente bibliografía sobre propuestas para llevar a cabo lo que podríamos llamar una descolonización de la propia Europa. Obras como *Provincializing Europe: Postcoloniality and the critique of history* de Dipesh Chakrabarty de 2000 (traducida al castellano y publicada en 2008) fue pionera y inauguró otra serie de reflexiones como *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, de Boaventura de Sousa Santos del año 2010, la obra editada por Manuel Boatcă, Encarnación Gutierrez y Sergio Costa *Decolonizing European sociology: transdisciplinary approaches* de 2016, el artículo de Eduardo Restrepo de 2016, *Descendiendo a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado*, la obra *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*, también del 2016, de la filósofa española Montserrat Galcerán, o el libro *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar históricamente desde el sur* publicado en el año 2019. Todas las obras anteriores tienen de fondo una discusión común y una serie de formulaciones en torno a qué significa la descolonización de Europa, cómo desplazar/descender a Occidente de los discursos y narrativas de las ciencias sociales y las humanidades contemporáneas, y sobre todo, si se puede formular y bajo qué condiciones, una nueva discusión que trate de construir

lugares de enunciación y de mutuo reconocimiento entre Europa y el resto del mundo. Además de esto, toda la discusión, en un sentido amplio, trata de ubicar cuales serían las nuevas voces internas a la propia Europa que permitan un diálogo poscolonial con la serie de experiencias históricas y culturales que han sobrevivido a la violencia colonial interna dentro de Europa, tratando de identificar, reconstruir o enunciar esas otras Europas que fueron invisibilizadas y negadas por el colonialismo, el epistemicidio y el racismo. El propio Dipesh Chakrabarty, en el prefacio a la edición de 2007 de su obra *Provincializing Europe*, reconoce que “al acometer este proyecto era consciente de que había, y sigue habiendo muchas Europas, reales, históricas e imaginadas. Quizá las fronteras entre ellas sean porosas (Chakrabarty 2008, 21). Para el análisis de esas *muchas Europas*, señaladas por Chakrabarty, la socióloga rumana Manuela Boatcă plantea en otra de sus obras:

Propongo sustituir la noción de una sola Europa produciendo múltiples modernidades, por la de *múltiples Europas* con distintos y desiguales papeles en forjar la definición hegemónica de modernidad y de asegurar su difusión. No se trata aquí de enumerar los orígenes semitas y árabes de la Europa premoderna [...]. Más bien cabe centrar la atención en las relaciones de poder y en las diferentes jerarquías que se forman dentro de la misma Europa en la época moderna. [...] Los mitos fundadores que sirvieron para la clasificación racial de la población del mundo colonial y su reubicación en el pasado de Europa sirvieron también para propagar el occidentalismo dentro de Europa, una vez efectuado el cambio de hegemonía que sustituyó el centro hispano-lusitano por el noroccidental.[...] La Europa noroccidental se volvió así la única instancia capaz de imponer una definición universal de la Modernidad y a la vez de desplegar sus proyectos imperiales en las demás Europas (2010, 94-99).

Una de las tareas fundamentales que afronta la discusión sobre la descolonización de Europa tiene que ver justamente con identificar lo que Boatcă llama las *múltiples Europas* (94), es decir, las diferentes regiones geopolíticas internas a la propia Europa para identificar el proceso de formación de la llamada Europa occidental. Lo que históricamente se ha venido a llamar Occidente está relacionado fundamentalmente con la Europa noroccidental, el área que comprende las actuales Francia, Holanda, Alemania, Suiza, Austria, Reino Unido, Dinamarca, Noruega, Suecia y Finlandia. Históricamente representan los territorios, de escasa romanización, al norte del Imperio en su frontera con las tribus germánicas al este del río Rin. Serán territorios gobernados de forma federativa por las tribus y la dinastía merovingia desde el s. V al VIII, tras la caída del Imperio Romano de occidente. Es el lugar que acoge la formación del Imperio Carolingio considerado primer Estado feudal de Europa (arquetipo esencial de la formación social e histórica feudal), y que tiene su desarrollo en el Sacro Imperio Romano Germánico desde el siglo X al menos hasta la Reforma protestante o hasta la Paz de Westfalia. Fue la Europa de la dinastía de los Habsburgo que heredaron el título de Imperio tras Carlos V, bifurcando el Imperio español de Felipe II, y manteniendo el título de Emperador en Francisco I, hermano de Carlos V. Esta región de Europa fue la que desarrolló los estados territoriales de Francia, Inglaterra, los principados alemanes. Fue también la Europa que desplazó a la corona castellana de la hegemonía mundial a partir del siglo XVII, con la Paz de Westfalia. Se trata de la Europa de la Ilustración y de la llamada segunda modernidad Europa (alemana, francesa y británica).

Por otro lado, y en oposición, la región que llamamos Sur de Europa o Europa mediterránea, comprende los territorios de la Península ibérica, las Islas Baleares, Córcega, Cerdeña, Sicilia, la Península itálica, los Alpes dináricos hacia la península balcánica y el mar Egeo, quedando al este la Península de Anatolia. Abarca la costa norte del Mediterráneo, por tanto, un territorio en constante diálogo con África y Próximo Oriente a través del mar Mediterráneo. Se trata de los territorios de las culturas mediterráneas desde la cultura micénica, fenicia, griega, cartaginesa, toda la parte central del Imperio Romano, tanto de Occidente con sede en Roma, como de Oriente con sede en Constantinopla. Tras la caída de la ciudad de Roma fue una región en constante disputa entre las dinastías germánicas que gobernaban el sur del Imperio Romano de occidente, la expansión del Imperio Romano de oriente y las fuerzas del Califato Omeya de Damasco. Se trata de una zona donde no se desarrolló el modo de producción feudal, hasta muy tarde, y a la que este modo feudal llegó a través de conquistas y ocupaciones militares a partir del siglo XIII, lo que le imprime un carácter de feudalismo de importación, como lo llamó el historiador March Bloch (1987). Tanto el Califato de Damasco como el Imperio Bizantino entran en una crisis que llevará a la caída de Constantinopla en manos del emergente Imperio Otomano en 1453, la Toma de Granada en 1492 por parte del Reino de Castilla, y la conquista por parte del Reino de Aragón de Cerdeña Sicilia y Nápoles. Esta Europa del sur, es la Europa del legado musulmán, de Al-Ándalus, de las comunidades sefardíes, del Emirato de Sicilia, la Europa del contacto fronterizo con África y la Europa bizantina. A partir del siglo XVI toda esta gran región quedará bajo control de los Estados territoriales de Europa tras las campañas de expansión feudal que anteceden a la expansión colonial americana tras 1492. Como bien señala el filósofo Enrique Dussel en su obra *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad*:

La existencia de un «Sur de Europa» (y por ello de Latinoamérica) construido epistémicamente por la Ilustración del centro y norte de Europa desde mediados del siglo XVIII. La Ilustración construyó tres categorías que ocultaron la «exterioridad» europea: el orientalismo (descrito por Edward Said), el occidentalismo eurocéntrico (fabricado entre otros por Hegel), y la existencia de un «Sur de Europa». Dicho «Sur» fue (en el pasado) centro de la historia en torno al Mediterráneo (Grecia, Roma, los imperios de España y Portugal, no haciéndose referencia al mundo árabe del Magreb, ya desacreditado dos siglos antes), pero en ese momento era ya un resto cultural, una periferia cultural, porque para la Europa dieciochesca que efectuaba la Revolución industrial todo el mundo Mediterráneo era un «mundo antiguo» (2008, 155).

Así mismo Ramón Grosfoguel, en su trabajo *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*, afirma lo siguiente en relación a las consecuencias epistémicas de la conquista del Emirato nazarí Granada y sus implicaciones para la expansión colonial castellana en el Caribe y América Latina:

La relación entre la Conquista de Al-Andalus y la Conquista del continente americano ha sido subinvestigada en la literatura. Los métodos de colonización y dominación usados contra Al-Andalus se extrapolaron al continente americano [...] la conquista de Al-Andalus estuvo acompañada de un epistemicidio, es decir, el exterminio del conocimiento. Por ejemplo, la quema de las bibliotecas fue un método fundamental usado en la conquista de Al-Andalus. La biblioteca de

Córdoba, que tenía alrededor de 500.000 libros en la época en la que la mayor biblioteca de la Europa cristiana no tenía más de 1000 libros, ardió en el siglo XIII. Muchas otras bibliotecas tuvieron el mismo destino durante la conquista de Al-Andalus hasta la quema final de más de 250.000 libros de la biblioteca de Granada por el Cardenal Cisneros a comienzos del siglo XVI. Estos métodos se extrapolaron al continente americano. Así, sucedió lo mismo con los «códices» y «quipus» indígenas, que eran la práctica escrita usada por los amerindios para archivar sus conocimientos. Miles de «códices» y «quipus» se quemaron también, intentando destruir los conocimientos indígenas en el continente americano. El genocidio y epistemicidio fueron de la mano en el proceso de conquista tanto en el continente americano como en Al-Andalus (2013, 42).

Si los métodos de conquista militares y evangelizadores usados en Al-Andalus para lograr el genocidio y el epistemicidio se extrapolaron a la conquista de los pueblos indígenas en el continente americano, la conquista del continente americano también creó un imaginario racial y una jerarquía racial nuevos que transformaron la conquista de moriscos y marranos en la Península Ibérica del siglo XVI. La conquista del continente americano afectó las antiguas formas de discriminación religiosa medieval contra moriscos y marranos en la España del siglo XVI (2013, 53).

Comprender la expansión colonial en la larga duración como un proceso cuyo origen se remonta a las cruzadas contra la Europa arabo-musulmana, llevadas a cabo por los Estados cristianos feudales del norte de Europa primero hacia el Próximo Oriente y posteriormente, a partir del siglo XIII hacia el sur, nos permite comprender desde otra perspectiva tanto la expansión colonial hacia el norte de África, el Caribe y América Latina, como la formación histórica de las sociedades y territorios del sur de Europa. En los últimos años asistimos a un nuevo debate que traslada las coordenadas de la discusión poscolonial hacia el sur de Europa. Distintos autores, desde diferentes perspectivas han trasladado su interés en la investigación sobre las consecuencias de la colonización interna de Europa en relación las conquistas feudales de Al-Ándalus del Emirato de Sicilia o de la Europa bizantina desde perspectivas teóricas poscoloniales. En el año 2009 Nadia Altschul de la Universidad de Glasgow, publicaba el trabajo *The future of postcolonial approaches to medieval Iberian studies*. El pasado 2019, Eric Calderwood, profesor de Literatura Comparada y Árabe en la Universidad de Illinois, publicaba *Colonial al-Andalus: Spain and the Making of Modern Moroccan Culture* (Claderwood, 2018) con el servicio de publicaciones de la Universidad de Harvard. El año 2019, el arabista de la Universidad de Sevilla Emilio González Ferrín publicaba su obra *Cuando fuimos árabes*, en la editorial Almuzara (González Ferrín, 2019). Este año de 2021, el arqueólogo y medievalista de la Universidad de Granada, Guillermo García-Contreras acaba de publicar *Are Postcolonial Narratives useful in Al-Andalus Archaeology?* Todas las obras anteriores tratan de reconstruir una nueva narrativa que permita interpretar los múltiples pasados de Europa desde otra perspectiva, no lineal, ni teleológica, ni étnica, tal y como las sociedades del del Norte de la Europa occidental y hegemónica ha descrito el pasado del continente durante los últimos dos siglos. De una forma u otra, todos los trabajos anteriormente citados rescatan la obra y el pensamiento de Américo Castro, fundamentalmente su obra tardía, escrita tras el exilio en los EEUU, centrada en argumentar la convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la sociedad andalusí y en la diversidad de legados históricos que están presentes en la formación de las sociedades ibéricas. Américo Castro, historiador, filólogo y ensayista

fue uno de los pioneros en la formación de las corrientes intelectuales de mediados del siglo XX que trataron de explicar la formación de las sociedades ibéricas y latinoamericanas a partir de las teorías del contacto cultural. Su obra fundamental, será *España en su historia: cristianos, moros y judíos* publicada en 1948, que sería reeditada como *La realidad histórica de España* en su segunda edición de 1965 (2004) y en las siguientes. Américo Castro trató de reinterpretar el pasado de la Península Ibérica desde el paradigma de la convivencia, teniendo en cuenta papel que las tres religiones (cristiana, musulmana y judía) jugaron en la formación de las sociedades y culturas del sur de Europa y más concretamente la española. En términos contemporáneos ya existen toda una serie de diferentes tradiciones en el estudio del contacto cultural en la formación de sociedades contemporáneas⁹. Américo Castro compartió formación con otros intelectuales pioneros en esta nueva clave cultural como Silvio Zavala (que sería uno de los maestros de Leopoldo Zea) o Fernando Ortiz (que a su vez sería uno de los referentes principales de Roberto Fernández Retamar). Américo Castro fue, a su vez el referente de toda una serie de intelectuales españoles que forman parte de lo que podemos llamar el hispanismo crítico peninsular como Francisco Marquez Villanueva, Juan Goytisolo, Eduard Subirats, José Antonio González Alcantud o Emilio González Ferrín. Francisco Marquez Villanueva¹⁰ (Sevilla 1931 – Boston 2013), uno de estos intelectuales del hispanismo crítico peninsular, es una de las referencias imprescindibles para volver a pensar la cuestión occidental desde una tradición crítica del sur de Europa y en diálogo con el resto de discusiones que tratan de cuestionar el legado occidental en los discursos historiográficos y humanísticos. En el año 1970, Francisco Marquez Villanueva realizó una reseña a la obra *Spain and the Western Tradition. The Castilian Mind in Literature from El Cid to Calderón* publicada en cuatro volúmenes entre los años 1963 y 1966 por Otis Green en la Editorial de la Universidad de Wisconsin. Francisco Marquez Villanueva, le publicaría una reseña larga, que quedaría para la posteridad como un ensayo crítico con la concepción occidentalista del mundo ibérico e hispanoárabe. La reseña tuvo por título *Sobre la occidentalidad cultural de España*, y fue publicada por la Revista de Occidente en el año 1970. En su ensayo, Marquez Villanueva señala lo siguiente:

El carácter macizamente occidental, la normalidad europea y cristiana de la cultura española [...] que Green describe su obra, en gran parte, es nueva contestación a las ideas de Américo Castro[...] Un intento de refutar La realidad histórica de España. Green se propone demostrar como infundadas las ideas de

⁹ Uno de los temas que más ha llamado la atención de los intelectuales poscoloniales, a los críticos con el eurocentrismo, a los autores del hispanismo crítico peninsular y a los teóricos de la decolonialidad latinoamericana ha sido el tema del contacto cultural. Hoy ya existen toda una serie de propuestas conceptuales, estrategias teóricas y marcos de interpretación de los procesos de contacto cultural que están atravesados por conquistas militares y violencias coloniales. Algunos de ellos son la antropología de frontera (Lisón Tolosana, 1994), las culturas de frontera (González Alcantud, 2019), las zonas de contacto (Pratt, 2010), los estudios sobre subalternidad (Spivak, 2003; Banerje, 2010), la colonialidad del ser (Nelson, 2007), los conceptos de mimetismo o hibridación (Bhabha, 2012), el concepto de paisajes étnicos (Appadurai, 2001), el concepto de transculturación (Ortiz, 1940), epistemicidio (Sousa Santos, 2010; Grosfoguel, 2013), la sociedad abigarrada (Zavaleta Mercado, 1986), la colonización del imaginario (Gruzinski, 2016), el concepto de tierras intermedias (González Ferrín, 2006).

¹⁰ Nacido en Sevilla, fue expulsado de la Universidad de Sevilla en los años cincuenta por los adeptos a la historiografía nacionalista y fascista del régimen de Franco. Exiliado de la dictadura militar, fue profesor en la Universidad de Harvard entre los años sesenta y noventa. Recomiendo una entrevista que le hizo el profesor José Antonio González Alcantud en la Universidad de Granada, como parte del ciclo “El Intelectual y su memoria” en el año 2006. La entrevista fue transcrita y publicada en la revista *Chronica Nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada* (González Alcantud 2006).

aquel relativas a la hibridación cultural cristiano-islámico-judía en la cultura de los pueblos hispánicos, oponiéndoles la tesis contraria de un macizo occidentalismo (1970, 56).

Señala también Marquez Villanueva que el autor “propone una macro teoría del occidentalismo a ultranza para la totalidad del hecho cultural hispánico” (1970, 56), y continúa afirmando que la única tesis occidentalista que podría ser considerada, sería aquella, que vaya mas allá de:

[...] la colonización cultural *in partibus* o en tierra de moros, sino como tarea común y goce un legado al que España contribuye a la vez que recibe, enriqueciéndolo con logros del espíritu que jamás se habrían producido más allá de los Pirineos. Es ahí donde allá el centro de gravedad de nuestro occidentalismo, y no en ningún subsuelo de importaciones y semejanzas mostrencas, que sólo nos acreditarían como parientes pobres de italianos y franceses (1970, 75).

Marquez Villanueva da lugar a una hipótesis crítica sobre el occidentalismo que más tarde será desarrollada por Emilio González Ferrín que trata de formular una experiencia andalusí, hispana e ibérica que está obligada a disputar la concepción y los fundamentos de lo que se ha dado a llamar lo occidental. Para Américo Castro: “Nuestra occidentalidad consiste en el prodigio de haber creado una cultura sin la cual Occidente no sería todo lo que es, en virtud de una dinámica funcional sin paralelo fuera de la península” (1970, 76). Lo cual nos obliga, según el propio autor, a volver a reconocer el papel de la península como puente natural entre Oriente y Occidente (1970, 77). Para Marquez Villanueva, y con esto termina el ensayo:

La tesis del occidentalismo estricto frente a la vía de la particularidad, o la investigación por la vía de la peculiaridad se enfrenta por el contrario, con una serie inversa de dificultades: estructuras conceptuales movedizas o todavía sumarias, atención eventual a campos no románicos, escasez y dispersión de materiales de elaboración previa. A este cuadro de dificultades habría que añadir otras de orden interno y particularmente insidiosas, motivadas por el contacto nada aséptico de problemas aún candentes de conciencia colectiva: Inquisición, conversos, limpieza de sangre, aniquilamiento intelectual son temas dolorosos, que no se dejan estudiar sin un contagio de amargor (1970, 77).

Esta línea de disputa y de re-apropiación de aquello que ha sido definido como lo occidental ha ocupado también al arabista de la Universidad de Sevilla Emilio González Ferrín, en el prólogo de la última edición de su obra *Historia general de Al-Ándalus: Europa entre Oriente y Occidente*, cuando señala que su obra es “un esfuerzo interpretativo de Al-Ándalus como primer renacimiento europeo. Continuidad frente a rupturas, aceptación del tiempo andalusí y de sus logros como parte ineludible de un posible discurso histórico español inclusivo y como fuente cultural de Europa” (2006, 17). En la línea de lo que ya planteo el historiador Juan Vernet en su obra *Lo que Europa debe al Islam de España* (1996). Esta discusión sobre el legado andalusí, hebreo y morisco en la formación de la cultura occidental entre los siglos XVI y XVIII, Marquez Villanueva la ha denominado “el gran problema historiográfico” (1986, 64).

IV. Algunas conclusiones provisionales: El poscolonialismo desde nuevas laderas

Desde otras laderas, fue, justamente, el título que Francisco Marquez Villanueva escogió para una de sus obras sobre el problema morisco que trataba de refutar a la moriscología tradicional española sobre las interpretaciones islamóforas, extranjerizantes, eurocéntricas, castellanocéntricas y occidentales en los estudios sobre comunidades moriscas (Marquez Villanueva 1991). Una nueva perspectiva que implicaba, en todo caso, una nueva posición desde la que observar el mismo paisaje. Interpelados, de nuevo, por Francisco Marquez Villanueva, debemos seguir pensando la conquista de Al-Ándalus, el pasado morisco, la Andalucía moderna y el sur de Europa, desde *nuevas laderas*. La discusión abierta en los últimos años nos permite afirmar que en el contexto del sur de Europa se está consolidando un área de investigación, reflexión y producción de conocimiento desde nuevas perspectivas que podemos denominar como nuevas producciones poscoloniales desde el sur Europa, y que, en todo caso, encarna lo que Boaventura de Sousa Santos llama un poscolonialismo de oposición (2006), y que José Antonio González Alcántud ha llamado poscolonialismo resistente (2021), esto es, una conciencia opositiva a los legados del eurocentrismo el colonialismo y el occidentalismo que trata de afirmar nuevas enunciaciones teóricas, culturales y epistémicas más allá de dichos legados imperiales. El escenario de investigación actual sobre humanidades e historiografía en el Estado español y en el conjunto del sur de Europa nos interpela a profundizar en el desarrollo de una crítica la occidentalización desde la experiencia periférica de la colonización castellana de Al-Ándalus y del resto del sur de Europa. Una de las claves de esta nueva discusión ha de ser la formación de nuevos conceptos o la re-interpretación de los marcos tradicionales con que se ha definido el pasado de la península ibérica. ¿Podríamos teorizar la conquista castellana de Al-Ándalus como una occidentalización temprana? Los conceptos de occidentalización, castellanización y cristianización deben ser específicamente desarrollados en el contexto de la historia de larga duración que inauguran las conquistas feudales del sur de Europa y que encuentran en la expansión colonial al norte de África, el Caribe y América Latina su segunda ampliación, que tendrá como consecuencia directa la formación del sistema mundo moderno colonial a partir del siglo XVI. Si el concepto de descubrimiento de América ha sido superado por las historiografías americanistas y latinoamericanistas, en el Estado español y en la historiografía andaluza ya hay argumentos de sobre para superar el concepto de reconquista y comenzar a afirmar el proceso como una conquista feudal y un proceso de colonización ¿se podría hablar de una invasión castellana de Al-Ándalus, tal y como se ha interpretado la presencia musulmana en la península? ¿Se podría hablar del *Desastre*, tal y como los historiadores del mundo árabe han teorizado y conceptualizado, la *Nakba*, como la génesis del estado de Israel en los territorios palestinos? (Sa'di y Abu-Lughod 2007; Khoury 2012) Digo esto, no como una forma de confrontación a los sectores tradicionalistas de la historiografía española, sino tratando de convocar una nueva discusión en torno a la forma de interpretar y conceptualizar pos procesos de contacto cultural, conquistas militares y colonizaciones que se dan en el contexto del sur de Europa pero cuyas consecuencias están directamente relacionadas con otros procesos de conquista y colonización tanto en el Mediterráneo como en el Atlántico.

Así como Roberto Fernández Retamar señala que la población indígena y afro constituían una reserva de otredad americana (1978, 14), ¿podríamos decir que los moriscos andalusíes, los judíos, gitanos y población afroandaluza constituían la reserva de la otredad de Occidente? Sugiero esto porque es más que evidente que la diferencia racial producida en las primeras décadas tras la conquista de Granada, las conversiones forzadas, los desplazamientos internos y la violencia producida contra las comunidades

autóctonas ha producido una diferencia colonial y epistémica. Recogiendo la contribución de Walter D. Mignolo, “conciencia diferencial” aquí significa también un desplazamiento de las prácticas de las nociones del conocimiento y formas de entendimiento articuladas durante el periodo moderno (1995, 105). Andalucía debe dejar de ser, como ha señalado José Antonio González Alcantud, un paisaje sin sujetos, para pasar a ser un lugar cuyos intelectuales puedan también producir teoría (González Alcantud 2018). Esto nos lleva, como señala Mignolo en otro lugar, a “establecer nuevas conexiones entre el lugar geocultural y producción teórica” (1995, 103). Una de las claves que nos aporta la teorización poscolonial es que nos “permite descentrar las prácticas teóricas en términos de ubicación geocultural (1995, 99), revisando críticamente aquellas “relaciones de poder arraigadas en categorías geoculturales imperiales” (1996, 686). Las nuevas producciones poscoloniales pensadas desde Europa nos convocan, entonces, a re-interpretar el pasado andalusí, judío, hebreo, afro y rom, señalando la forma en que las herencias eurocéntricas y castellano-céntricas han configurado geopolíticamente y geoculturalmente el sur de Europa.

Otra tarea a la que somos convocados ante la necesaria descolonización de las universidades y centros de conocimiento es a restituir los locus de enunciación que pongan en el centro la serie de ausencias, silencios y negaciones que ha producido la modernidad a partir de 1492 como la cristianización, la castellanización y la occidentalización. Me refiero a los desplazamientos, las conversiones forzosas, las transformaciones de identidad en las comunidades moriscas, los sincretismos religiosos y también los rituales de exaltación de la identidad de los conquistadores como vía para la supervivencia bajo la nueva administración castellana. Todos esos fenómenos que están asociados únicamente a la era morisca (1492-1611) hay que rastrearlos a lo largo del XVII, XVIII, XIX y en adelante. No únicamente las expresiones culturales producidas en un contexto de mestizajes y de contacto cultural, interpretadas extensamente desde la perspectiva del orientalismo, como ha sido el caso del flamenco, las músicas populares andaluzas, las comunidades gitano-andaluzas, las arquitecturas mudéjares o las espiritualidades sincréticas. Esa expresiones culturales de los vencidos han sido negadas de locus de enunciación de capacidad de construir un relato propio, gobernadas siempre bajo el relato generado en los centros de poder y de saber. Como señala Mignolo a este respecto: “Los locus de enunciación de los colonizados son disueltos por la falta de contemporaneidad: las colonias producen la cultura, mientras los centros metropolitanos producen discursos intelectuales que interpretan la producción cultural colonial y se re-inscriben a sí mismos como el único locus de enunciación” (1995, 110).

Los estudios poscoloniales en el sur de Europa están llamados a contribuir con las historiografías no eurocéntricas y en la producción de locus de enunciación desde de diferencia cultural, y desde una experiencia concreta de conquista y colonización. Pensar el sur de Europa frente a Occidente nos interpela a pensar el mundo hispánico, mediterráneo, árabe, rom y afro desde otros lugares o, lo que es lo mismo, volver a pensar el mundo *desde nuevas laderas*.

Obras citadas

- Altschul, Nadia R. "The future of postcolonial approaches to medieval Iberian studies". *Journal of Medieval Iberian Studies* vol. 1 n. 1 (2009): 5-17.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. 1987.
- Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Banerjee, Iishita. "Historia, historiografía y estudios subalternos." *Istor: revista de historia internacional* vol. 11 n. 41 (2010): 99-118.
- Bhabha, Homi. K. *The location of culture*. Routledge, 2012.
- Bloch, Marc. *La sociedad feudal*. Barcelona: Ediciones Akal, 1987.
- Boatcă, Manuela. "Múltiples Europas y la mística de la unidad". En Cairo, Heriberto y Grosfoguel, Ramón. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África (IEPALA), 2010, 193-208.
- . "Semiperipheries in the world-system: Reflecting Eastern European and Latin American experiences". *Journal of World-Systems Research* vol. 12 n. 2 (2006): 321-346.
- Cairo, Heriberto y Grosfoguel, Ramón. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África (IEPALA), 2010.
- Calderwood, Eric. *Colonial al-Andalus*. Harvard University Press, 2018.
- Castro, Américo. *España en su historia: ensayos sobre historia y literatura*. Madrid: Trotta, 2004.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Editions Présence Africaine, 1989 [1950]
- Chakrabarty, Dipesh. "Provincializing Europe: Postcoloniality and the critique of history". *Cultural studies* vol. 6 n. 3 (1992): 337-357.
- . *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press, 2008.
- Coronil, Fernando. "Beyond Occidentalism: Towards Post-Imperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology* vol. 11 n. 1 (1992): 51-87.
- . "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo". En Edgardo Lander ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2000, 89-90.
- Davis, Angela Y. *Women, race, & class*. Vintage, 1981.
- Dussel, Enrique. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1983.
- . "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad". *Tabula rasa* n. 9 (2008): 153-197.
- Edgardo Lander ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2000.
- Fals-Borda, Orlando . *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos*. Bogotá: C. Valencia Editores, 1987.
- Fanon, Frantz. *Les Damnés de la terre* (1961). *Paris: La Découverte*, 2002.
- Fernández Retamar, Roberto. *Nuestra América y el occidente*. México: Centro de Estudios Latinoamericano, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- . *Contra la Leyenda Negra*. Lleida: Universitat de Lleida, 1995.

- Filigrana, Pastora. *El pueblo gitano contra el Sistema-Mundo: Reflexiones de una activista para el debate*. Barcelona: Ediciones Akal, 2020.
- Galcerán, Montserrat. *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- García Contreras, Guillermo. Are Postcolonial Narratives useful in Al-Andalus Archaeology? *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales* n. 20 (2021): 179-199.
- García Fernández, Javier. *Descolonizar Europa: Ensayos para pensar históricamente desde el sur*, Madrid: Editorial Brumaria, 2019a.
- . “¿Qué significa descolonizar Europa? Historia, cultura y descolonización de las Ciencias Sociales. Entrevistas a María Paula Meneses”. *Revista Internacional de Pensamiento Político* vol. 14 (2019b): 557-565.
- . “¡Hagamos que la nación exista!: Hacia un diálogo crítico entre Franz Fanon y Blas Infante en torno a la liberación nacional y la descolonización cultural”. *Tabula Rasa*, n. 35 (2020): 181-202.
- . “Descolonización del Conocimiento y Pensamiento Andaluz Descolonial”. *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales* n. 20 (2021a): 289-312.
- . “Los intelectuales del 98 español en la configuración de la cuestión meridional: descolonización, narrativas del post-Imperio y génesis de la andaluzofobia”. *Revista Letral*, 2021 n. 27 (2021b): 270-284.
- González Alcantud, José Antonio. ed. *Culturas de Frontera. Andalucía y Marruecos en el debate de la Modernidad*. Barcelona: Anthropos, 2019.
- . Paradigma Alhambra: variación del mito de Al Ándalus: aportaciones a un debate germinal. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2018.
- . “El iberismo y el orientalismo ibérico al unísono pueden darnos esperanza”. Entrevista en *El Trapecio*, publicada el 2/02/20121 https://eltrapecio.eu/es/espana/entrevista-a-gonzalez-alcantud-el-iberismo-y-el-orientalismo-iberico-al-unisono-pueden-darnos-esperanza_16866.html
- . “La historia como problema y diversión. Entrevista a Francisco Marquez Villanueva”. *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, n. 32 (2006): 319-331.
- Gonzalez Ferrín, Emilio. *Cuando fuimos árabes*. Córdoba: Almuzara, 2016.
- . *Historia General de Al Andalus. Europa entre Oriente y Occidente*. V Edición. Córdoba: Almuzara, , 2019.
- Grosfoguel, Ramón. “Latinos (as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI”. *Tabula Rasa* n. 6 (2007): 115-135.
- . “Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial”. *Tabula Rasa*, n. 9, (2008): 199-215.
- . “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidio del largo siglo XVI”. *Tabula rasa* n. 19 (2013): 31-58.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Guha, Ranajit. “The Prose of Counter-Insurgency”. En Guha, Ranajit. *Subaltern Studies II: Writings in South Asian History and Society*. vol. II (1983): 1-42.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación; Boatcă, Manuela; Costa, Sérgio. *Decolonizing European sociology: transdisciplinary approaches*. Routledge, 2016.
- Khoury, Elias. “Rethinking the Nakba”. *Critical Inquiry*, vol. 38 n. 2 (2012): 250-266.
- Lisón Tolosana, Carmelo. “Antropología de la frontera”, *Revista de antropología social*, n. 3 (1994): 75-103.

- Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, 127-167.
- Márquez Villanueva, Francisco. "Sobre la occidentalidad cultural de España (Western Tradition in Spain)". *Revista de occidente* n. 82 (1970): 54-81.
- . "El problema historiográfico de los Moriscos". *Bulletin hispanique* vol. 86 n. 1 (1984): 61-135.
- . *El problema morisco: desde otras laderas*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1991.
- Mary Louise Pratt. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de cultura económica, 2010.
- Meneses, María Paula. *Epistemologías del Sur: Diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias*. VVAA. *IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)*. Barcelona: Barcelona Centre for International Affairs (CIDOB), 31-41.
- Mignolo, Walter. "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista chilena de literatura* n. 47 (1995): 91-114.
- . "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área". *Revista iberoamericana* vol. 62 n. 176 (1996): 679-696.
- . "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista iberoamericana*, vol. 61 n. 170 (1995): 27-40.
- . "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina". *Cuadernos americanos* vol. 67 n. 1 (1998): 143-165.
- Mignolo, Walter. "Diferencia colonial y razón postoccidental". *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Pensar – Instituto de Estudios Sociales y Culturales, 2000, 3-29.
- Ning, Wang. "Orientalism versus occidentalism?" *New Literary History* vol. 28 n. 1 (1997): 57-67.
- Nkrumah, Kwame. *Neo-colonialism: The last stage of imperialism*. 1965.
- Pérez Flores, Larisa. "Cuerpos y desplazamientos. Retos feministas en un marco pos/decolonial". *Cuadernos Intercomunicación sobre Centroamérica y el Caribe* vol. 12, n. 1 (2015): 97-115.
- . *Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento*. 2017. Tesis Doctoral. Tenerife. Universidad de La Laguna. Repositorio Institucional de la Universidad de la Laguna: <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/19051>
- Quijano, Aníbal; Wallerstein, Immanuel. "Elementos del desarrollo, la Americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* vol. 2 n. 2 (1992): 583-591.
- Sa'di, Ahmad H.; Abu-Lughod, Lila ed. *Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory*. Columbia University Press, 2007.
- Said, Edward W. *Orientalismo*. Barcelona: Debate, 2013.
- Sousa Santos, Boaventura. *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.
- . *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y Prometeo Libros, 2010a.
- . "From the postmodern to the postcolonial-and beyond both". En Gutiérrez Rodríguez, Encarnación; Boatcă, Manuela; Costa, Sérgio. *Decolonizing European sociology: transdisciplinary approaches*. Routledge, 2010b. p. 225-242.

- . *El fin del imperio cognitivo: la afirmación de las epistemologías del Sur*, Madrid: Editorial Trotta, 2019.
- Spivak, Gayatri Chakravorty . “¿Puede hablar el subalterno?” *Revista colombiana de antropología* vol. 39 (2003): 297-364.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad. *Refashioning Iran: Orientalism, occidentalism and historiography*. Springer, 2001.
- Thiong'o, Ngũgĩ wa. *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. East African Publishers, 1985
- Vernet, Juan. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: El Ancantilado, 1996.
- Zavaleta Mercado, René. "El Estado en América Latina." *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* 7 (1986): 81-93.
- Zea, Leopoldo. *América en la Historia*. Revista de Occidente, Madrid, 1957.
- Zolov, Eric. “La Tricontinental y el mensaje del Che Guevara. Encrucijadas de una nueva izquierda”. *Palimpsesto* vol. 6 n. 9 (2016): 01-13.