

Ex Oriente lux. El rechazo de Occidente y sus consecuencias sociales y políticas

H. C. F. Mansilla

Miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y

Miembro correspondiente de la Real Academia Española

Resumen: En buena parte del Tercer Mundo se cree hoy que el pensamiento filosófico, la sabiduría práctica y la doctrina política correcta no se han originado en Europa occidental, sino en África y Asia. En el siglo XIX el movimiento romántico inició una visión nueva y positiva acerca del Oriente para establecer una alternativa al detestado racionalismo occidental. Hoy esta visión enaltece ante todo el rol histórico, político y económico de la civilización china, que ahora estaría alcanzando el nivel que siempre le correspondió. Lo peligroso de estas teorías es que mediante argumentos muy populares dejan a un lado lo positivo de la modernidad occidental: el racionalismo, la democracia pluralista y la concepción de los derechos humanos.

Palabras clave: A. G. Frank; China; Derechos Humanos; Edad Asiática; Modernidad Occidental; Tradición Autoritaria.

Ex Oriente lux. The Refusal of the West and Its Social and Political Consequences

Abstract: Today in an important portion of the Third World it is usual to believe that the philosophical thinking, the practical wisdom, and the right political doctrine have been not originated in Western Europe, but in Africa and Asia. In the 19th century the romantic movement started a new and positive vision about the Orient in order to establish an alternative to the detested Western rationalism. Today this vision praises above all the historical, political, and economic function of the Chinese civilization, which now is reaching the level that it had always deserved. The dangerous aspect of this doctrine lies in the fact that by means of very popular arguments it lets fall the positive aspects of Western modernity: rationalism, pluralistic democracy, and the conception of human rights.

Key words: A. G. Frank; Asian Age; Authoritarian Tradition; China; Human Rights; Western Modernity.

DOI:<https://doi.org/10.6018/reg.576121>

<https://revistas.um.es/reg>

ISSN electrónico: 2697-0511

El enaltecimiento de lo conseguido por las culturas orientales

La expresión *Ex Oriente lux* es muy antigua y tiene diferentes significados, todos ellos emparentados con su sentido arcaico de tinte religioso: la luz, la iluminación y la verdad provienen del Oriente, región vagamente definida, que abraza todo lo que extiende desde el Mediterráneo oriental hasta el Japón. Hoy se la usa para aseverar que el pensamiento filosófico, la sabiduría práctica y la doctrina política correcta no se han originado en Europa occidental, sino en las comarcas de África y Asia. En la primera mitad del siglo XIX los *románticos* la utilizaron para mostrar una alternativa al detestado racionalismo occidental, sobre todo los rusos paneslavistas, quienes sostenían que el modelo civilizatorio ruso era diferente y superior al decadente paradigma racionalista y democrático de Europa Occidental¹. Los pensadores rusos tenían algo de razón al criticar la dilución de los lazos primarios, el surgimiento de las alienaciones modernas y la masificación de casi todos los sectores de la vida social en los países más adelantados de Occidente.

También se puede constatar un uso relativamente neutral de esta expresión en los estudios de las culturas, las religiones, la arqueología y literatura de regiones del Cercano y Medio Oriente y del Asia Central². No hay duda de que prevalece en el ámbito intelectual de Occidente un desconocimiento muy amplio de los logros civilizatorios de aquellas regiones, por ejemplo en lo referente a la producción intelectual del cristianismo preconiliar (las confesiones no pertenecientes al cristianismo ortodoxo), como las iglesias copta, armenia, georgiana, monofisita y nestoriana. Por ello son importantes los libros de gran difusión del historiador británico Peter Frankopan (catedrático de estudios bizantinos en Oxford), quien nos hace conocer los impulsos civilizatorios que provienen del Oriente Medio y de Asia Central³.

Pero otra cosa muy diferente es pasar del análisis pormenorizado de algunos modelos culturales a su glorificación acrítica. Entusiasmado, Frankopan declara que un nuevo mundo –positivo, diferente, promisorio– emerge ante nuestros ojos con la expansión económica y comercial de la China contemporánea⁴. Es dudoso que este «nuevo mundo» resulte más democrático y racional que lo conseguido en el denostado Occidente. Lo mismo se puede afirmar de *Eurabia*⁵

1 Sobre esta temática véase la brillante obra de Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, Madrid: FCE 2015.

2 Véase Sven-Tage Teodorsson, *Ex Oriente lux, ex Occidente dux: griegos, cartagineses y romanos en contacto y conflicto*, en: E. Calderón / A. Morales / M. Valverde (comps.), *Koinós logós. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, 2006, pp. 999-1006 [http://interclasica.um.es/] [consultado el 10 de febrero de 2023].

3 Peter Frankopan, *El corazón del mundo. Una nueva historia universal*, Barcelona: Crítica, 2018; la versión alemana tiene el título: *Licht aus dem Osten* (Luz del Oriente), Reinbek: Rowohlt, 2018.

4 Peter Frankopan, *Las nuevas rutas de la seda*, Barcelona: Crítica, 2022.

5 Bat Ye'Or, *Eurabia. The Euro-Arab Axis*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press 2005.

– la conjunción del ámbito árabe con Europa –, que algunas voces la consideran necesaria para la recuperación espiritual y material del decadente mundo occidental.

El historiador británico Martin Bernal (1937-2013)⁶ hizo un aporte muy importante a esta corriente con su obra *Atenea negra*. Reuniendo una cantidad apreciable de testimonios históricos, Bernal trató de demostrar que no existió el «milagro» griego que posteriormente tanto han celebrado los escritores y los programas oficiales de enseñanza de los países occidentales. La filosofía, la literatura y la religión de la época clásica griega no representarían creaciones originales de un pueblo muy dotado intelectualmente, sino adaptaciones de las grandes creaciones de proveniencia afroasiática, que la visión occidental de la antigua Grecia –artificial y premeditadamente– ha intentado siempre ocultar y acallar. La Grecia clásica sería una invención universitaria europea a partir del siglo XVIII. Es un propósito loable y hasta simpático el recuperar las contribuciones civilizatorias de egipcios, etíopes, cartagineses y fenicios a la construcción de la cultura universal, pero el situar la paternidad⁷ de los logros griegos más importantes en Asia y África tropieza con muchos obstáculos. Una observación de sentido común –el más escaso de los sentidos– nos obliga a señalar que estos pueblos africanos y asiáticos, los presuntos inventores de la democracia y los creadores de la gran filosofía racionalista, no practicaron ni los modelos democrático-pluralistas en la política, ni tampoco los elementos del racionalismo en sus actividades intelectuales hasta bien entrado el siglo XX, es decir: después de un contacto más o menos permanente e intenso con los productos exportados por las potencias occidentales.

La necesaria crítica al eurocentrismo puede conducir al afrocentrismo y al asiacentrismo, como antes llevó al euroasiatismo de escritores rusos. Estos textos, algunos de ellos muy valiosos, resultan ser estrategias terapéuticas para que los africanos y los asiáticos se sientan mejor y desarrollen un sano orgullo con respecto a sus orígenes y tradiciones.

La crítica a la modernidad

La modernidad en su versión europea occidental trajo consigo algunas características socioculturales que no han sido aceptadas fácilmente en ningún ámbito geográfico porque intranquilizan a los espíritus rutinarios, causan

6 Martin Bernal, *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la antigua Grecia 1785-1985*, Barcelona: Crítica, 1993.

7 Véase la crítica de Mary R. Lefkowitz / Guy MacLean Rogers, *Black Athena Revisited*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1996; Mary R. Lefkowitz, *Not out of Africa. How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, New York: BasicBooks, 1997.

desasosiego entre los cultos y producen irritación y malestar entre la gente que piensa o que manipula pensamientos, como los intelectuales, sacerdotes y políticos. Son rasgos estructurales que obligan a poner en cuestión lo obvio y sobreentendido y hasta los fundamentos de la propia consciencia. En la filosofía de la Ilustración se perfilan nítidamente estos fundamentos de la modernidad: la reflexión profunda y permanente, el carácter secular de las sociedades modernas y la pluralidad simultánea de credos, programas y gustos. El impulso genuinamente reflexivo nos confronta con una realidad, en la cual los seres humanos están ya desarraigados permanentemente de la naturaleza, de los antiguos dioses tutelares y de sus mitos y leyendas fundacionales. En la modernidad el ámbito humano está referido a sí mismo, y no reconoce criterios de orientación que provengan de una esfera allende sus propias reflexiones.

Todo esto ha sido recibido con marcado recelo por los intelectuales, los políticos y los sacerdotes en muchos países del entonces denominado Tercer Mundo. La violenta incursión de la modernidad en la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo del XX ha conducido parcialmente a edificar un modelo civilizatorio básicamente profano, en el cual las normativas de origen religioso tienen que someterse al mismo análisis que cualquier otra doctrina ética o política. Los credos religiosos tienden a transformarse en algo privado y pierden paulatinamente toda función privilegiada en el orden social secularizado. En numerosas regiones de Asia, África y América Latina la modernidad ha generado un rechazo muy amplio, apoyado por una parte de la población, que se siente desprotegida si ya no existe un único sistema generalmente aceptado de valores normativos. La pluralidad de orientaciones valorativas que está emergiendo en el Tercer Mundo, todas ellas precarias y cambiantes, no siempre pueden llenar el vacío existencial que ha significado el hundimiento de los antiguos valores ancestrales. Los habitantes del ámbito modernizado parcial y apresuradamente se sienten obligados a inventar continuamente sus visiones del mundo, sus códigos morales y sus valores estéticos, lo cual significa también un lastre y un factor permanente de inquietud y hasta desánimo. Esta es probablemente una de las raíces más importantes para la popularidad y la difusión de las concepciones actuales que ensalzan las sabidurías ancestrales en gran parte del Tercer Mundo, y también la base para el florecimiento de teorías simplistas para «explicar» y digerir esa constelación.

La actual vigencia de esas concepciones, resumidas aquí bajo el lema *ex Oriente lux*, puede ser rastreada hasta la China del siglo XIX. La propaganda imperial-oficialista propugnaba una (re)visión de la propia historia que sirviese para afianzar metas y políticas propias, no dependientes de Occidente, en un difícil

momento, cuando China había perdido las dos Guerras del Opio contra Gran Bretaña y cuando otras potencias europeas conseguían ventajas comerciales y hasta territoriales que los chinos, con toda razón, percibían como traumáticas intromisiones imperialistas⁸.

Durante el siglo XX y en el curso del llamado periodo de la descolonización (a partir de 1960), en los ámbitos islámico y africano-subsahariano se ha difundido la opinión de que sin la penetración del capitalismo occidental y sin la traición de las élites partidarias del mismo, la evolución «natural» del mundo árabe y africano habría llevado con toda seguridad a los altos hornos, a los reactores atómicos y al establecimiento de universidades, presuntas metas normativas propias de las civilizaciones musulmana y africana⁹. El atraso tecnológico habría sido inducido desde afuera, es decir, desde las metrópolis imperialistas; el proceso de una industrialización completa en el Tercer Mundo debería ser considerado, por lo tanto, como la «restauración» del genuino desarrollo «orgánico y natural» de esos países¹⁰. En gran parte de lo que podríamos llamar la cultura cotidiana del Tercer Mundo se ha difundido la convicción de que Asia, África y América Latina habrían alcanzado un grado de evolución comparable al de Europa Occidental si no hubiera tenido lugar la penetración del imperialismo capitalista. Sin la conquista y la colonización, estas naciones habrían realizado de manera autónoma los grandes descubrimientos geográficos de Occidente, así como su invención tecnológica. Si las hubieran dejado en paz, estas sociedades habrían perfeccionado los modelos de una democracia más profunda, más cercana a las necesidades del auténtico pueblo y más duradera que la decadente democracia representativa de Occidente. Tanto las opiniones populares como las corrientes intelectuales aspiran en el Tercer Mundo a una relativización de la modernidad occidental y, al mismo tiempo, a una adopción de sus elementos técnico-económicos. Para estas acrobacias teóricas (y las justificaciones correspondientes), las

8 Véase el excelente ensayo del afamado sinólogo Rudolf G. Wagner, *Staatliches Machtmonopol und alternative Optionen zur Rolle der „westlichen Barbaren« im China des 19. Jahrhunderts* (El monopolio estatal del poder y las opciones alternativas sobre la función de los «bárbaros occidentales» en la China del siglo XIX), en: Jan-Heeren Grevenmeyer (comp.), *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus* (Sociedades tradicionales y colonialismo europeo), Frankfurt: Syndikat, 1981, pp. 105-136, especialmente pp. 106, 127, 131-133.

9 Sobre esta temática véase Miguel Abensour, *Para una filosofía crítica*, Barcelona / México: Anthropos 2007. Esta concepción varía un teorema de los intelectuales árabes del siglo XIX, véase por ejemplo, R. R. el-Tahtawi, *Que la patrie soit le lieu de notre commun bonheur que nous bâtirons par la liberté, la pensée et l'usine*, en: Anouar Abdel-Malek (comp.), *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les essais*, París: Seuil 1965, pp. 42-44; Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, París: Seuil, 1972, p. 69.

10 Entre otros testimonios véase Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Londres: Bogle 1976; pp. 12-17, 60-88; Anouar Abdel-Malek (comp.), *Sociologie de l'impérialisme*, París: Anthropos, 1971, especialmente pp. 495-520; Samir Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale. Critique de la théorie du sous-développement*, París: Anthropos 1971. Todos estos estudios parafrasean la gran obra de André Gunder Frank, *Lumpenbureguésia: lumpendesarrollo*, México: Era, 1971.

escuelas postmodernistas y relativistas han aportado los instrumentos conceptuales más convincentes en términos de una reescritura interesada de la historia universal.

En esta constelación resulta comprensible porqué los fundamentos culturales de la modernidad resultan francamente peligrosos para la salud pública en regímenes autoritarios, independientemente de su línea ideológica. El rechazo del espíritu crítico, de la sociedad secular y del pluralismo de ideas es algo practicado por regímenes izquierdistas y por teocracias conservadoras, pues emerge como un grave peligro para toda sociedad convencional.

***Ex Oriente lux* como ideología contemporánea de desarrollo autóctono**

Esta expresión clásica indica el advenimiento de una gran iluminación espiritual, pero también el alumbramiento de un mundo mejor. Ha sido un mensaje religioso y simultáneamente un programa político. Hoy en día numerosos pensadores y políticos del Tercer Mundo suponen que, en términos de evolución histórica, la verdad en sentido enfático, es decir: la nueva y promisorio, debe provenir de un espacio cultural no contaminado por las formas específicamente occidentales de la modernización contemporánea. Esta concepción –que tiende a repetirse cada cierto tiempo, como una esperanza religiosa–, se difunde también en el cansado mundo académico occidental. *Ex Oriente lux* significa también relativizar los logros civilizatorios de Europa Occidental y América del Norte y, por correspondencia, volver a apreciar, desde una perspectiva inicialmente favorable, lo alcanzado en Asia, África y América Latina, sobre todo en lo relativo al desarrollo histórico en gran escala y a largo plazo. La relativización de la modernidad occidental es una de las consignas usuales en el debate actual. También se puede hablar de provincializar Europa, como lo proclama uno de los libros más conocidos de los estudios postcoloniales, salido de la pluma del historiador hindú Dipesh Chakrabarty¹¹. Lo alcanzado por Europa Occidental debería dejar de ser el criterio para medir el desarrollo de otros continentes, con lo cual se diluiría la relevancia que habitualmente se atribuye a fenómenos como el capitalismo, la Ilustración y la modernidad, y también a la filosofía marxista de la historia. Así por ejemplo, la teoría hegeliana y marxista de una evolución lineal-ascendente, inevitable para toda la humanidad, se convertiría en un

11 Véase Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton U. P. 2000, *passim*. Esta corriente debe mucho a la obra del notable geógrafo marxista James Morris Blaut, *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York / Londres: Guilford Press, 1993.

enfoque más sobre esta temática, que debería competir con otras concepciones en el mercado de las ideas¹².

Como se ha dicho, en primera instancia *Ex Oriente lux* parece un designio razonable, original y progresista, que se inscribe en la inclinación contemporánea hacia el pluralismo de ideas y un antidogmatismo aceptado ahora ampliamente, un designio que es compartido por un elevado número de pensadores en África, Asia y América Latina. No es tampoco un propósito nuevo. Desde mediados del siglo XIX en los ámbitos musulmán, chino e hindú y desde el siglo XX en América Latina y África se expanden estos esfuerzos conceptuales que anhelan (1) rescatar la originalidad de la propia herencia civilizatoria, (2) asegurar la capacidad futura del desarrollo «autóctono» de la sociedad respectiva y, al mismo tiempo, (3) confirmar el carácter imperialista y antihumanista de la modernidad occidental. Recién en las últimas décadas y en el seno de los estudios postcoloniales estos enfoques han adquirido el fundamento y el brillo teóricos que son necesarios para su difusión a nivel internacional.

Ya en 1969 el pensador boliviano más importante del indianismo, Fausto Reinaga, había identificado los cuatro elementos de la civilización occidental que debían ser radicalmente rechazados y eliminados porque esclavizaban a los indios sudamericanos: el derecho romano, los códigos napoleónicos, la democracia francesa y el marxismo-leninismo¹³. Y lo más importante: casi todas estas corrientes combinan, como un aspecto central, un rechazo radical de las esferas política y cultural de la modernidad occidental con una aceptación, a menudo entusiasta, de los adelantos tecnológicos. El cuestionamiento de la perspectiva europea en cuanto obligatoria y normativa casi nunca llega al rechazo del progreso técnico y económico según los criterios y los logros de la civilización occidental.

La relativización de la civilización occidental y la situación real de los derechos humanos

La relativización general de la cultura de Europa occidental y ante todo del racionalismo conduce a que la universalidad de los derechos humanos ingrese en una controversia, de donde sale generalmente muy mal parada. Los farragosos escritos de ciertos pensadores postmodernistas latinoamericanos postulan que la modernidad, las distintas variantes de la Ilustración y la concepción de los de-

12 Véase la notable obra de Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika* (La contingencia de la modernidad. Sendas en Europa, Asia y América), Frankfurt / New York: Campus, 2007, especialmente pp. 27-28, 111-113.

13 Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia, 1969, p. 15

rechos humanos tienen una naturaleza «contingente»¹⁴, porque provienen de un modelo civilizatorio (el europeo occidental) particular que no debería pretender una vigencia universal. El racionalismo, la Ilustración y la democracia pluralista moderna serían igualmente fenómenos históricamente fortuitos, es decir, sin valor normativo para las culturas extra-europeas¹⁵. Esta posición no es algo inofensiva en términos políticos reales. En muchos países del Tercer Mundo la crítica general de la legitimidad histórica de un modelo social basado en el Estado de derecho y en la vigencia de los derechos humanos contribuye a reflatar antiguas tradiciones autoritarias, que ahora, con lustre académico y vocabulario progresista, retornan a ser consideradas como los fundamentos autóctonos de un régimen que se ha liberado del colonialismo cultural.

A pesar de sus rasgos ocasionalmente brillantes, la concepción del carácter fortuito y casual de la modernidad occidental y de los derechos humanos no es aceptable por varios motivos. En primer lugar, esta crítica está construida mediante un discurso argumentativo que se deriva, casi exclusivamente, de la misma tradición intelectual de Occidente. Como afirma Wolfgang Knöbl refiriéndose a Dipesh Chakrabarty¹⁶, afirmación que puede ser extendida a la mayoría de los autores de tendencias similares, estas construcciones teóricas tienen poco que ver con las tradiciones vernáculas de las sociedades de origen, que son fuertemente mitológico-teológicas. En realidad estamos frente a una combinación de (a) un marxismo tercermundista diluido por enfoques postmodernistas con (b) el pensamiento relativista derivado de Martin Heidegger, Jacques Derrida y Michel Foucault¹⁷. En segundo término, no está claro cuál es el beneficio intelectual que se puede alcanzar de forma efectiva a través de estos enfoques, precisamente porque estos últimos desarrollan pretensiones teóricas e innovadoras tan eminentes que no poseen una contraparte detectable en la realidad cotidiana de las ciencias sociales e históricas. En tercer lugar, la tesis de la naturaleza contingente de la modernidad occidental y de los derechos humanos no contribuye a configurar un programa claro para la opción social e ideológica radical que propugnan los autores; las políticas públicas económicas y hasta culturales y educativas que se podrían derivar de estas teorías se mantienen en una loable oscuridad. Finalmente hay que subrayar que estas concepciones poseen un níti-

14 Sérgio Costa, *Derechos humanos en el mundo poscolonial*, Nueva Sociedad, n. 188, noviembre-diciembre de 2003, pp. 52-65, especialmente p. 53.- El autor incluye en su acerba crítica al Iluminismo, Immanuel Kant y Jürgen Habermas.

15 *Ibid.*, pp. 53-55.

16 Wolfgang Knöbl, ob. cit. (nota 12), pp. 112-113.

17 Lo mismo es válido para la Teología y Filosofía de la Liberación, véase al respecto Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Universidad Santo Tomás 1980; Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel, 2006.

do impulso moral, revestido de un postulado científico; en un claro paralelismo con la obra de Frantz Fanon, su acercamiento al marxismo se reduce, en el fondo, a un anticapitalismo primordial que busca el prestigio de las doctrinas socialistas europeas para establecer vagamente unas metas normativas «actuales» para el desarrollo histórico de las sociedades de África, Asia y América Latina. Esta inclinación ética es comprensible porque nace de una atmósfera marcada por el dolor y la angustia, y por ello postula un nuevo «hombre total» frente a una Europa considerada como decadente, criminal y corrupta¹⁸. Estas teorías se hallan, sin embargo, dentro de una ambivalencia fundamental, a saber, rechazan tajantemente el modelo civilizatorio europeo, pero se sirven parcialmente de la terminología y de las visiones utópicas marxistas, por un lado, y propugnan metas normativas (nivel de vida, desarrollo tecnológico, *inter alia*) asociadas claramente a la modernidad occidental, por otro.

Desde hace décadas, tal vez siglos, se piensa que Europa Occidental no ha representado una influencia positiva para la evolución a largo plazo de África, Asia y América Latina. Amplios círculos sociales e intelectuales suponen que los éxitos materiales del desarrollo europeo y norteamericano se deben en gran medida a la explotación de la que ha sido víctima el Tercer Mundo y también a los logros previos alcanzados de forma autónoma por las sociedades extra-europeas y luego aprovechados alevosamente por las metrópolis del Primer Mundo. Frantz Fanon pensaba que Europa era literalmente una creación del Tercer Mundo¹⁹. En Asia está muy difundida la concepción de que la Gran Bretaña moderna es un regalo de la India²⁰. En el ámbito andino es usual la creencia de que los europeos con anterioridad a la conquista constituían una comunidad de gente atrasada, un mero apéndice pobre del ámbito musulmán²¹. Todo esto habría cambiado a través de la explotación colonial después del descubrimiento de América²². Aunque en el medio académico es todavía un tema controvertido, la opinión pública que podemos llamar popular parte *a priori* de la concepción de que la evolución de Europa Occidental a partir del inicio de la modernidad

18 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México: FCE, 1963, pp. 20-22, 291-293.

19 *Ibid.*, p. 94.

20 Sobre esta temática véase Wolfgang Knöbl, ob. cit. (nota 12), pp. 166-167.

21 Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*, La Paz: Biblioteca Indígena / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia 2008, pp. 13-14, 65-76; Santiago Castro-Gómez / Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, *passim*.

22 Véanse, entre otros, Abraham Delgado M., *Descubrimiento, conquista, invasión. Desmontando y desmitificando la historia y el pensamiento colonial*, La Paz: Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista 2017; Juan José Bautista S., *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*, La Paz: rincón ediciones 2013; Juan José Bautista S., *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latino-americano*, La Paz: Pisteuma 2005.

(siglo XVI) se debería exclusivamente a la contribución económica, social y humana de la que ahora es América Latina²³.

Los pensadores asociados alrededor de la Teoría de la Dependencia (Theotônio dos Santos, Ruy Mauro Marini, Fernando Henrique Cardoso, Vania Bambirra)²⁴ señalaron tempranamente que las naciones ya desarrolladas de Europa y Norteamérica habrían creado las condiciones para el «subdesarrollo» del Tercer Mundo mediante intercambios comerciales injustos y asimétricos o directamente por la acción de la fuerza. El más original de estos intelectuales resultó ser André Gunder Frank (1929-2005), el creador de la popular tesis del «desarrollo del subdesarrollo»²⁵ y el que tiempo después proclamaría la necesidad de «reorientarse» hacia el postulado de *Ex Oriente lux*, sobre todo hacia el reconocimiento de la evolución china como paradigmática, puesto que estaríamos viviendo plenamente en la «edad asiática»²⁶. Por todo ello, no hay duda acerca de la relevancia de A. G. Frank, un auténtico pionero en varios sentidos²⁷.

El análisis de la Teoría de la Dependencia es todavía hoy relevante porque ha conseguido claramente el favor popular en América Latina (un ejemplo de ello es la muy difundida obra de Eduardo Galeano)²⁸, aunque las tendencias en el ámbito académico-universitario la hayan dejado atrás. No hay duda de que la Teoría de la Dependencia ha iluminado los lados flacos de la modernidad occidental, que no son pocos. Y lo hizo para restablecer la dignidad pisoteada de muchos pueblos. Pero esta doctrina pasa por alto el hecho de que el estudio crítico del propio pasado y, sobre todo, el cuestionamiento de la modernidad occidental y sus efectos, ocurren después de un contacto o choque prolongado y a menudo traumático con el llamado imperialismo capitalista. La experiencia de una cultura distinta y exitosa debería promover el análisis de las propias carencias y obligar a un examen de consciencia con repercusiones sociales. Pero en los casos aquí estudiados esta especie de autoanálisis deja habitualmente de lado la dimensión de la cultura política en sentido amplio, a saber, en casi ninguna

23 Telmo Adams y María Julieta Abba, «Caracterización de la (des)colonialidad en los cinco ámbitos de existencia social: aportes desde Aníbal Quijano» *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales*, n. 91, agosto de 2022, pp. 5-23, especialmente p. 6. Se trata de un escrito con altas pretensiones teóricas y con un esquematismo muy elemental, dos aspectos que a menudo van juntos.

24 Véase en Robert Packenham, *The Dependency Movement: Scholarship and Politics in Development Studies*, Cambridge: Harvard U. P., 1992 (análisis general de la Teoría de la Dependencia, injustamente olvidada).

25 André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York: Monthly Review Press, 1967, especialmente pp. 25-30.

26 André Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: California U. P., 1998.

27 Véase los interesantes ensayos de Cristóbal Kay, «André Gunder Frank (1929-2005): pionero de la Teoría de la Dependencia y mundialización», *Revista mexicana de sociología*, vol. 68, n. 1, enero-marzo de 2006, pp. 181-190; Cristóbal Kay, «André Gunder Frank: «Unidad en la diversidad»: del desarrollo del subdesarrollo al Sistema Mundo», *Revista de Estudios Globales. Análisis Histórico y Cambio Social*, vol. 2, n. 3, 2022, pp. 7-24.

28 Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Montevideo: Siglo XXI, 1971. Sin contar las traducciones, la obra alcanzó más de ochenta reediciones.

de las obras de esta corriente se hallará alguna mención de la necesidad de una educación crítica, la libre discusión pública de asuntos sociales, la democratización interna de las instituciones y los partidos, la pertinencia del Estado derecho o de los derechos humanos. En lugar de ello y siguiendo lo prefigurado por el leninismo práctico –aunque no hayan leído a este autor–, muchos de estos pensadores están preocupados por asuntos político-profanos, como la toma del poder («El poder es todo», «Poder o muerte»²⁹), o cómo consolidar el gobierno de los grandes caudillos, que son vistos como la encarnación de la justicia histórica³⁰, como los «profetas de la vida» y los «fundadores de la libertad»³¹. El escritor argentino Ezequiel Martínez Estrada, una de las estrellas del pensamiento progresista, llegó a afirmar que el caudillo, «el mesías con el trágico destino de cargar con los pecados de su pueblo», es «el ser llamado por Dios para corregir por el fuego y la espada a una sociedad que había perdido sus normas de justicia»³².

Algunas consecuencias de las teorías reivindicacionistas

La concepción acerca del carácter contingente de la modernidad tiene algunos efectos prácticos muy notorios. Los siglos de dominación política, económica y cultural de Europa Occidental sobre el resto del mundo (por lo menos desde fines del siglo XVIII) o los últimos quinientos años (si se toman los descubrimientos geográficos de España y Portugal como punto de partida), representarían un periodo relativamente breve en el gran libro de la historia universal. A lo largo de cinco mil años de historia documentada lo usual habría sido el predominio del Asia, especialmente de la India y la China³³. A este estado «habitual» de la historia universal se estaría retornando en el siglo XXI. Por lo tanto, la modernidad vinculada con Europa Occidental sería una *quantité négligeable* a escala mundial³⁴.

Todos estos enfoques tienen un resultado práctico: la separación entre la modernidad técnico-económica, que se considera universal e inevitable, por una parte, y la cultural-política, que se la estima fortuita y deleznable, por otra. De acuerdo con ellos, podemos renunciar sin remordimientos a la democracia pluralista y al espíritu científico-racional, porque son fenómenos fortuitos desde

29 Fausto Reinaga, ob. cit. (nota 13), pp. 20, 384-386. En toda la extensa obra de Reinaga no hay ninguna mención de la democracia interna en los partidos pro-indigenistas y sí una larga descripción de los rituales de juramento y obediencia de los nuevos miembros (*ibid.*, pp. 483-485).

30 Mohammad 'Abduh, *Seul un despote juste assurera la Renaissance de l'Orient*, en: Anuoar Abdel-Malek (comp.), ob. cit. (nota 9), pp. 55-57.

31 Enrique Dussel, *Filosofía*, ob. cit. (nota 17), pp. 96-97; Enrique Dussel, *Veinte*, ob. cit. (nota 17), p. 49.

32 Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires: Losada, 1953, p. 52.

33 Véase la obra clásica de esta corriente: André Gunder Frank / Barry K. Gills (comps.), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* Londres / New York: Routledge, 1994.

34 Véase el exhaustivo estudio crítico de Wolfgang Knöbl, ob. cit. (nota 12), pp. 111-168, especialmente p. 126.

el punto de vista evolutivo y muy breves desde la perspectiva temporal. En autores como Edward W. Said³⁵ o Dipesh Chakravarty, situados en el terreno de los estudios postcoloniales, se pueden detectar cinco carencias principales: (1) la incapacidad de autocrítica; (2) la aceptación tácita de los elementos autoritarios y anacrónicos de la propia cultura porque es el legado de valores que uno mismo ha recibido; (3) el uso instrumental, demasiado evidente, del relativismo postmodernista, porque este último sirve extraordinariamente bien –con un toque de actualidad y científicidad– a las metas de enaltecer la posición político-cultural de las naciones del Tercer Mundo y, al mismo tiempo, de diluir y hasta menospreciar los logros científicos, democráticos y organizativos de Europa occidental; (4) la preservación de una visión romántica y edulcorada acerca del propio pasado y de los regímenes autoritarios (populistas y socialistas) que *prima facie* parecen construir una alternativa al «capitalismo imperialista»; y (5) el cultivo de formas confusas y barrocas de exposición, junto con contenidos teóricos que a la postre se muestran como modestos o insignificantes. Estos factores aseguran, paradójicamente, la popularidad de estos enfoques en el mundo académico latinoamericano.

Dicho de otro modo, la iluminación política que proviene del Oriente está contaminada por la persistencia de tradiciones autoritarias. El anti-imperialismo y la crítica de la modernidad occidental nos revelan, en el fondo, un designio conservador, a saber, preservar el orden convencional-rutinario en las esferas de la política y la cultura y acelerar el desarrollo técnico-económico bajo la dirección de un Estado fuerte y centralizado y de una élite intelectual privilegiada que no tenga que rendir cuentas democráticamente al conjunto de la sociedad. La iluminación política que proviene presuntamente de Oriente no es importante por sus facultades y logros explicativos, sino porque nos muestra la verdadera intención de sus autores, es decir, el mantenimiento de un modelo social autoritario y jerárquico, a veces socialista, pero acompañado de una economía floreciente en manos capitalistas. Se trata, manifiestamente, de la imitación del modelo contemporáneo practicado en China y Vietnam, que goza de una respetable popularidad a lo ancho y largo del planeta. Al comienzo del actual sistema económico chino su inspirador, Deng Xiaoping, lo describió como la imitación del capitalismo occidental, pero sin «contaminación espiritual», es decir, sin «ideas dañinas» como la libertad de expresión y la democracia liberal³⁶. Son conceptos muy similares a los utilizados por el gobierno imperial chino en el

35 Edward W. Said, *Orientalismo*, Barcelona: Random Mondadori, 2007.

36 Citado en Ian Buruma y Avishai Margalit, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde* (Occidentalismo. El Oeste en los ojos de sus enemigos), Munich: Hanser, 2004, p. 46.

siglo XIX: se dijo, entonces, que habría que utilizar la tecnología, las capacidades comerciales y las armas de los «bárbaros occidentales» para controlarlos a largo plazo pero, al mismo tiempo, habría que rechazar vehementemente sus ideas filosóficas, sus prácticas políticas y sus instituciones estatales. Como aseveró un notable conocedor de la historia china, en la actualidad el régimen comunista ha preservado esta línea de política pública sin modificaciones importantes³⁷.

El rechazo de las concepciones occidentales del derecho en nombre de la propia originalidad jurídica

Una parte relevante del rechazo a la cultura occidental puede ser vista en el rescate de las propias tradiciones en este campo jurídico: el restablecimiento de los derechos consuetudinarios premodernos. En el área andina, por ejemplo, se afirma que los sistemas legales de origen occidental-moderno representarían un *corpus* jurídico extraño a las poblaciones aborígenes, basado en cimientos individualistas, egoístas y alienantes como la propiedad, el contrato y los órganos permanentes de justicia, contrapuestos a los mecanismos simples, expeditos, no burocráticos y fácilmente comprensibles de la justicia comunitaria y consuetudinaria. El designio de simplificación se combina a menudo con una aplicación práctica de la abstención de juicios valorativos: puesto que no existiría un metacriterio racional y obligatorio para juzgar la calidad de los sistemas jurídicos, habría que reconocer la igualdad liminar de todos ellos y postular la vigencia de aquel modelo de justicia que sea aceptado habitualmente por los usuarios. En varias regiones de América Latina esto significa reimplantar el derecho consuetudinario de las comunidades indígenas y dejar de lado las valoraciones ociosas en torno a la calidad intrínseca de los distintos modelos jurídicos³⁸. Esto conduce a un tratamiento relativista de los derechos humanos.

Uno de los mejores exponentes de esta posición es el jurista egipcio Mahmoud Bassiouni, quien proviene de una familia que durante generaciones ha proporcionado a Egipto algunos de sus jurisconsultos más famosos. Bassiouni ha combinado modelos muy avanzados de teoría posmodernista con la erudición de los expertos tradicionales en derecho islámico. De acuerdo con este autor, cada orden cultural posee sus propios derechos humanos y su propia tradición, religiosa y secular, referida a estos derechos. Su tesis principal es muy popular en el mundo académico contemporáneo, no solo en el islámico: los derechos

37 Véase Rudolf G. Wagner, ob. cit. (nota 8), pp. 121, 127, 130, 133.

38 Véase un interesante texto sobre la necesidad de reintroducir la justicia comunitaria de origen indígena a causa del carácter imperialista, extranjero e inhumano de la justicia occidental: Edwin Cocarico Lucas, «El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia», *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales*, n. 43, agosto de 2006, pp. 131-152.

humanos deben ser «redefinidos» por el legado intelectual de cada modelo civilizatorio e integrados, por ejemplo, al derecho islámico clásico, en cuyo marco recién tendrían significación efectiva. Por un lado, se «respeta» la tradición occidental de los derechos humanos, pero estos últimos tienen vigencia práctica solo si son reinterpretados en el seno de los principales saberes jurídicos y políticos del Islam³⁹. Bassiouni, pese al despliegue de su imponente aparato crítico e histórico, se basa en el principio «conservador» por excelencia que ha desarrollado la convención islámica clásica sobre este punto, a saber, todos los derechos provienen directamente de la voluntad de Dios; su vigencia está asegurada por este origen divino, que en la mayoría de los casos hace superflua una regulación constitucional o legal, ya que esta sería redundante. Medidas provenientes de parlamentos, gobiernos e instituciones para la protección e implementación de los derechos son vistas como secundarias y a veces como innecesarias.

La fundamentación filosófica que construye Bassiouni postula una idea muy difundida en todo el Tercer Mundo: las «necesidades básicas» de la población son la única fuente real de los derechos humanos. Estos últimos son instituciones jurídicas para «la protección de necesidades humanas universales y objetivas». Una reciente investigación, exhaustiva en torno a las necesidades genuinas del ser humano, puede arrojar luz acerca de los derechos humanos y su vigencia objetiva y universal, sobre la cual habría entonces un consenso general. Según Bassiouni, esa investigación exhaustiva nos demostraría que el fundamento primero y último de las necesidades y, por consiguiente, de los derechos, es de origen religioso-teológico. Solo esto aseguraría, de modo concluyente afirma este autor, la auténtica universalidad de los derechos humanos⁴⁰. Al mismo tiempo y en contradicción con este concepto de universalidad, Bassiouni asevera inequívocamente que los derechos humanos representan una construcción social de la civilización occidental, que no puede pretender universalidad porque se originó como «reacción» a amenazas que una sociedad determinada experimentó en el seno de una historia particular. Por ello habría diferentes concepciones de derechos humanos en el planeta, y ninguna de estas concepciones, por lógica, podría pretender una validez universal. El «lugar de enunciación» de los derechos humanos no podría ser un foro supranacional (como las Naciones Unidas), sino una sociedad concreta con dilemas específicos y soluciones particulares⁴¹.

39 Mahmoud Bassiouni, *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität* (Los derechos humanos entre la universalidad y la legitimidad islámica), Berlín: Suhrkamp, 2014, pp. 92-93.

40 *Ibid.*, pp. 98, 22, 139-140, 77, 227-228.

41 *Ibid.*, p. 319.

Todas estas afirmaciones, por más eufónicas que suenen, predisponen a una estrategia de dilución de los derechos humanos, que ya no tendrían una vigencia irrestricta como pilar de la identidad humana, sino solo una validez relativa como parte de un todo mayor consagrado a obtener la satisfacción de las necesidades básicas colectivas. En consecuencia Bassiouni –como la mayoría de los pensadores adscritos al relativismo y simpatizantes de regímenes tanto conservadores como populistas– cuestiona con especial énfasis la pertinencia y la vigencia de los derechos humanos con relación a las «actividades políticas». La satisfacción de las necesidades elementales tendría absoluta prioridad sobre los derechos «liberales», es decir subalternos, como la libre expresión y asociación. Esta opción teórica, que en el fondo permite cerrar ambos ojos en caso de toda vulneración de derechos políticos, se legitima con un argumento que ha sido usado por casi todos los regímenes autoritarios y totalitarios: el hambre no espera. Por otra parte, tanto Bassiouni como muchos intelectuales del Tercer Mundo señalan con énfasis un aspecto que según ellos debilita radicalmente la concepción occidental de los derechos humanos: la doble moral de los países occidentales y de sus portavoces oficiales. Por un lado predicán los derechos humanos, por otro pisotean esos mismos principios mediante su praxis colonialista⁴². Los derechos humanos aparecen entonces como un mero instrumento occidental de seducción y dominación.

La obra de Bassiouni, plena de repeticiones de todo tipo, constituye una típica discusión dentro de la jurisprudencia islámica, que posee una notable riqueza interpretativa, pero que casi nunca pasa a analizar dos planos que son relevantes en todo debate realmente serio: (a) la distancia entre teoría y praxis, en este caso entre la retórica habitual de los expertos jurídicos y la realidad de la vida cotidiana en las sociedades musulmanas, y (b) los posibles elementos autoritarios en los legados culturales profundos del ámbito islámico, en las políticas públicas de los gobiernos respectivos y en el propio Corán. Uno buscaría vanamente un análisis crítico de estos aspectos en la obra de Mahmoud Bassiouni, ampulosa en la forma de exposición y con un contenido muy modesto y previsible. Hay que reconocer que este autor combina astutamente la defensa de la tradición jurídica de su país con la utilización del relativismo postmodernista a la moda del día.

⁴² *Ibid.*, pp. 28-33.

Conclusiones provisionales

Según el filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969), la herencia socrática impediría en Occidente la «ingenuidad en el saber»⁴³, que es uno de los soportes principales de todos los regímenes autoritarios. El racionalismo, la cultura del cuestionamiento permanente y sistemático y la capacidad de autosometerse a la duda, representarían el mayor mérito de la cultura occidental. Los partidarios de la iluminación oriental y los propagandistas de las bondades históricas de China dejan de lado, de modo muy claro y sistemático, el legado más valioso de Occidente, a saber, la separación de los poderes políticos, la democracia pluralista, el Estado de derecho, los avances en la emancipación de la mujer y la preocupación por la protección del medio ambiente. En todos los escritos de los autores aquí citados uno buscaría vanamente una mención crítica de fenómenos recurrentes en el celebrado Oriente y en los regímenes izquierdistas que ellos apoyan, fenómenos como la burocratización de la administración pública, la cultura política del autoritarismo, la formación de élites privilegiadas que pasan a constituir las nuevas clases altas y la desinstitucionalización de la vida público-política, con su secuela inevitable, la corrupción a gran escala.

Ninguno de estos problemas ha perturbado la tranquilidad de aquellos autores que enaltecen el paradigma chino de evolución histórica. Hay que reconocer que en todo el Tercer Mundo, incluyendo el ámbito islámico, han surgido pensadores muy críticos con su propia historia y con las mentalidades colectivas de sus países⁴⁴. Pero la labor de estos intelectuales, también en América Latina, ha tenido un efecto limitado y una aceptación reducida.

43 Karl Jaspers, *Die massgebenden Menschen* (Los hombres decisivos) [1964], Munich: Piper, 2015, p. 35.

44 Véase la notoria obra del gran historiador marroquí crítico Abdallah Laroui, *La ideología árabe contemporánea*, Madrid: Castellote, 1976, pp. 32-36, 68-72; Abdallah Laroui, *La crisis de los intelectuales árabes: ¿tradicionalismo o historicismo?*, Madrid: Prodhufi 1990; Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, París: La Découverte, 1987. Véanse también los libros del sociólogo sirio Bassam Tibi, de la universidad de Göttingen, quien ha analizado las muchas facetas del Islam político: Bassam Tibi, *Islamism and Islam*, New Haven: Yale U. P. 2012; Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, New York: Routledge, 2008; Bassam Tibi, *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus* (El nuevo desorden mundial. La dominación occidental y el fundamentalismo islámico), Munich: Econ-Ullstein 2001; Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte* (En la sombra de Alá. El Islam y los derechos humanos), Munich: Piper, 1996.

REFERENCIAS

- Abduh, M. (1965). Seul un despote juste assurera la Renaissance de l'Orient. En A. Abdel-Malek (comp.), *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les essais*. París: Seuil.
- Abensour, M. (2007). *Para una filosofía crítica*. Barcelona / México: Anthropos.
- Abdel-Malek, A. (1971). (comp.). *Sociologie de l'impérialisme*. París: Anthropos.
- Abdel-Malek, A. (1972). *La dialectique sociale*. París: Seuil.
- Adams, T. & Abba, M. J. (2022). Caracterización de la (des)colonialidad en los cinco ámbitos de existencia social: aportes desde Aníbal Quijano. *América Latina Hoy*, 91, 5-23. <https://doi.org/10.14201/alh.27173>
- Amin, S. (1971). *L'accumulation à l'échelle mondiale. Critique de la théorie du sous-développement*. París: Anthropos.
- Bassiouni, M. (2014). *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität* (Los derechos humanos entre la universalidad y la legitimidad islámica). Berlín: Suhrkamp.
- Bautista S., J. J. (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*, La Paz: Rincón ediciones.
- Bautista S., J. J. (2005). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano-latino-americano*. La Paz: Pisteuma.
- Berlin, I. (2015). *Pensadores rusos*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bernal, M. (1993). *Atenea negra: las raíces afro-asiáticas de la civilización clásica. La invención de la antigua Grecia 1785-1985*. Barcelona: Crítica.
- Blaut, J. M. (1993). *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York / Londres: Guilford Press.
- Buruma, I. & Margalit, A. (2004). *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde* (Occidentalismo. El Oeste en los ojos de sus enemigos). Munich: Hanser.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Cocarico Lucas, E. (2006). El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia. *América Latina Hoy*, 43, 131-152. <https://doi.org/10.14201/alh.2476>
- Costa, S. (2003). Derechos humanos en el mundo posnacional. *Nueva Sociedad*, 188, 52-65. <https://nuso.org/articulo/derechos-humanos-en-el-mundo-posnacional/>
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton U. P.
- Delgado, M. A. (2017). *Descubrimiento, conquista, invasión. Desmontando y desmitificando la historia y el pensamiento colonial*. La Paz: Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista.

- Dussel, E. (1980). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (2006). *Veinte proposiciones de política de la liberación*. La Paz: Tercera Piel.
- Dussel, E. (2008). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. La Paz: Biblioteca Indígena / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- El-Tahtawi, R. R. (1965). Que la patrie soit le lieu de notre commun bonheur que nous bâtirons par la liberté, la pensée et l'usine. En A. Abdel-Malek (comp.). *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les essais*. París: Seuil.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankopan, P. (2018). *El corazón del mundo. Una nueva historia universal*. Barcelona: Crítica.
- Frankopan, P. (2018). *Licht aus dem Osten (Luz del Oriente)*, Reinbek: Rowohlt.
- Frankopan, P. (2022). *Las nuevas rutas de la seda*. Barcelona: Crítica.
- Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Siglo XXI.
- Gunder Frank, A. (1967). *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press.
- Gunder Frank, A. (1971). *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo*, México: Era.
- Gunder Frank, A. & Gills, B. K. (comps.). (1994). *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* Londres / New York: Routledge.
- Gunder Frank, A. (1998). *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: California U. P.
- Jaspers, K. (2015 [1964]). *Die massgebenden Menschen (Los hombres decisivos)*. Munich: Piper.
- Kay, C. (2006). André Gunder Frank (1929-2005): pionero de la Teoría de la Dependencia y mundialización. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(1), 181-190. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/6052/5573>
- Kay, C. (2022). André Gunder Frank: «Unidad en la diversidad»: del desarrollo del subdesarrollo al Sistema Mundo. *Revista de Estudios Globales*, 2(3), 7-24. <https://doi.org/10.6018/reg.553631>
- Knöbl, W. (2007). *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika (La contingencia de la modernidad. Sendas en Europa, Asia y América)*. Frankfurt / New York: Campus.
- Laroui, A. (1976). *La ideología árabe contemporánea*. Madrid: Castellote.
- Laroui, A. (1987). *Islam et modernité*. París: La Découverte.
- Laroui, A. (1990). *La crisis de los intelectuales árabes: ¿tradicionalismo o historicismo?* Madrid: Prodhufi.

- Lefkowitz, M. R. & Rogers, G. M. (1996). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Lefkowitz, M. R. (1997). *Not out of Africa. How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*. New York: Basic Books.
- Martínez Estrada, E. (1953). *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Losada.
- Packenham, R. (1992). *The Dependency Movement: Scholarship and Politics in Development Studies*. Cambridge: Harvard U. P.
- Reinaga, F. (1969). *La revolución india*. La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia.
- Rodney, W. (1976). *How Europe Underdeveloped Africa*. Londres: Bogle.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo*. Barcelona: Random Mondadori.
- Teodorsson, S. (2006). *Ex Oriente lux, ex Occidente dux: griegos, cartagineses y romanos en contacto y conflicto*. En E. Calderón, A. Morales & M. Valverde (comps.). *Koinós logós. Homenaje al profesor José García López*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Tibi, B. (1996). *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte* (En la sombra de Alá. El Islam y los derechos humanos). Munich: Piper.
- Tibi, B. (2001). *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus* (El nuevo desorden mundial. La dominación occidental y el fundamentalismo islámico). Munich: Econ-Ullstein.
- Tibi, B. (2008). *Political Islam, World Politics and Europe*. New York: Routledge.
- Tibi, B. (2012). *Islamism and Islam*. New Haven: Yale U. P.
- Wagner, R. G. (1981). Staatliches Machtmonopol und alternative Optionen zur Rolle der «westlichen Barbaren» im China des 19. Jahrhunderts (El monopolio estatal del poder y las opciones alternativas sobre la función de los «bárbaros occidentales» en la China del siglo XIX). En J. Grevemeyer (comp.). *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus* (Sociedades tradicionales y colonialismo europeo). Frankfurt: Syndikat.
- Ye'Or, B. (2005). *Eurabia. The Euro-Arab Axis*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.