

<https://doi.org/10.24201/eaa.v58i3.2807>

El legado historiográfico de Ibn Khaldūn en la discusión poscolonial: perspectiva desde Al-Ándalus

The Historiographical Legacy of Ibn Khaldūn in the Postcolonial Discussion: A Perspective from Al-Andalus

JAVIER GARCÍA FERNÁNDEZ

Universidad de Granada, España

Resumen: Este texto pretende construir nuevas miradas no eurocéntricas de la historia mundial al recuperar el legado de Ibn Khaldūn (1332-1406) e incorporarlo al escenario de la discusión poscolonial. Se plantea la necesidad de rescatar referentes no europeos y no occidentales para la conformación de una filosofía de la historia que reconozca la pluralidad de experiencias, epistemologías y cosmovisiones. Se proponen líneas de reflexión para una historia del mundo pensada desde la experiencia mediterránea occidental.

Palabras clave: poscolonialismo; filosofía de la historia; mar Mediterráneo; crítica del eurocentrismo; paradigma Al-Ándalus.

Abstract: This text aims to construct new, non-Eurocentric views of world history by recovering the legacy of Ibn Khaldūn (1332–1402) and incorporating it into postcolonial discussions. The article argues

Recepción: 9 de octubre de 2021. / Aceptación: 28 de junio de 2022.

D.R. © 2023. Estudios de Asia y África
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar (CC BY-NC-ND) 4.0 Internacional

that non-European and non-Western references are necessary for a philosophy of history that recognizes the existence of plural experiences, epistemologies, and worldviews. The author develops ideas for a history of global thought from the Western Mediterranean experience.

Keywords: postcolonialism; philosophy of history; Mediterranean Sea; critique of eurocentrism; Al-Andalus paradigm.

Este artículo es parte de la labor colectiva desarrollada en la última década por intelectuales sureuropeos y del Sur global en torno a lo que se podría llamar la descolonización epistemológica de Europa, en especial en el ámbito académico y en relación con los centros de producción de saberes y conocimientos (Grosfoguel 2011; Sousa Santos 2016, 2019; García Fernández 2021a). Diferentes autores, como Boaventura de Sousa Santos (2010; 2019), Heriberto Cairo y Ramón Grosfoguel (2010), Ramón Grosfoguel (2013), Dispesh Chakrabarty (2008), Montserrat Galceran (2016), Manuela Boatca (2006), María Paula Meneses (2011), Pastora Filigrana (2020) y García Fernández (2019a) han publicado trabajos, discusiones e investigaciones cuyo objetivo es producir pensamiento crítico respecto al eurocentrismo desde la propia Europa y tratar de generar nuevos diálogos más allá de los legados coloniales, al rescatar autores, pensadores y tradiciones intelectuales negados anteriormente por el colonialismo y el racismo epistemológico.¹

Ibn Khaldūn forma parte ineludible de lo que González Ferrín llama el *paradigma Al-Ándalus* (2006). Se trata de una tradición intelectual específicamente del Mediterráneo occidental, norafricana y sureuropea, que conecta el mundo árabe-musulmán, las filosofías griegas antiguas, la tradición amazigh, las culturas surpeninsulares y el Atlántico oriental

¹ Un claro ejemplo de estos pensadores negados por el eurocentrismo son los filósofos andaluces. Basta ver las esculturas erigidas en la entrada de la Biblioteca Nacional de España, entre las que se encuentran Isidoro de Sevilla (556-636), Alfonso X el Sabio (1221-1284), Miguel de Cervantes (1547-1616) o Antonio de Nebrija (1444-1522), para darse cuenta del deliberado olvido de autores como Ibn Hazm (994-1064), Ibn Rush (1126-1198), Ibn Arabi (1165-1240) o Moisés ben Maimón (1138-1204), entre otros.

como una de las grandes regiones culturales del tardomedievo, la modernidad temprana y el Renacimiento europeo. Como señalan las historiadoras Natali Zemon Davis y Patricia Muñoz Luna (2013, 173): “La manera de potenciar la conciencia global del historiador, sin perder por ello su aprecio por los relatos concretos, consiste en centrarse en los casos de cruces culturales”. El paradigma Al-Ándalus se constituye como uno de estos espacios de cruce cultural y de frontera, entendiendo ésta no como espacio de separación, sino como una comunidad conectada en torno a dos márgenes que reposan el uno en el otro, constituidos así como centro.

Ibn Khaldūn fue un pensador, erudito, historiador, filósofo, diplomático, juez y hombre de la alta política. Nacido en Fez, en el seno de una familia andalusí de Dos Hermanas (taifa de Sevilla). Su familia fue exiliada a Túnez antes de la conquista de la ciudad de Sevilla por parte de las tropas leonesas y castellanas de Fernando III en 1248. Ibn Khaldūn escribió su obra *Al-Muqqadima* (o *Prolegómenos a la historia universal*) (Jaldún 1987) [1377] a finales del siglo XIV. Pensó e interpretó el mundo en un contexto de cierre de la hegemonía árabe-musulmana en el Mediterráneo (Rashid 2015). Su *Al-Muqqadima* fue la introducción o prolegómeno a una crónica del mundo, también conocida como *Kitāb al-Ibar*, usualmente llamada en español *Historia de los árabes*. En este artículo pretendo, al incorporar el paradigma Al-Ándalus, contribuir al debate de lo que se ha llamado la descolonización de Europa, específicamente la descolonización epistémica de las formas de pensar, interpretar y explicar la diversidad del mundo y, por supuesto, su diversidad histórica (Grosfoguel 2011; Sousa Santos 2016; García Fernández 2019a). Como señala Sousa Santos (2016, 76): “Las teorías que hemos desarrollado no han sido suficientes y continúan sin serlo para permitirnos comprender la diversidad del mundo. Es necesario revertir, desplazar la mirada y refundar las teorías. Es preciso otra epistemología”. En resumen, el presente artículo es una revisión crítica de las lecturas contemporáneas de la obra de Ibn Khaldūn en diálogo con propuestas y

reflexiones que incorporan su legado al escenario de los estudios poscoloniales y del paradigma Al-Ándalus.

Debates e implicaciones poscoloniales: una discusión emergente en las ciencias sociales y las humanidades

En las últimas décadas, académicos procedentes de experiencias del sur del mundo, de procesos de descolonización y de ciertos ámbitos académicos críticos en las universidades de las potencias hegemónicas han desarrollado una nueva formulación del carácter eurocentrífugo, occidentalizado y colonial de las formas y tendencias adoptadas por las ciencias sociales y las humanidades. En este sentido, el colonialismo intelectual (Fals-Borda 1987), la colonialidad del saber (Lander 2000) o el imperio cognitivo (Sousa Santos 2019) hacen referencia al modo de dominación cultural y a las estructuras epistémicas que el colonialismo y la dominación imperialista han consolidado en las universidades del mundo. En palabras de Enrique Dussel (2016, 24): “El eurocentrismo filosófico tiene una supuesta pretensión de universalidad siendo en realidad una filosofía particular [...] Esta pretensión termina cuando los integrantes de otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas”.

¿Cuáles son esas transformaciones que hoy permiten discutir sobre la necesidad de incorporar autores como Ibn Khaldūn a las discusiones académicas y teóricas del pensamiento crítico en el sur de Europa y el resto del contexto internacional? ¿Cuáles han sido las transformaciones y las disputas internas en el ámbito académico en relación con la emergencia de estas filosofías del sur? En primer lugar, debemos tener en cuenta que, en el contexto del surgimiento de la filosofía moderna a principios del siglo XVI y de las ciencias sociales en el siglo XIX, la mayor parte del mundo eran administraciones coloniales de potencias europeas; a partir del XVI, de las coronas ibéricas, y del XIX, de las potencias del norte de Europa. Esto lleva a pensar que las formas modernas de conocimiento estuvieron

ligadas al proyecto del colonialismo ibérico y occidental, del imperialismo y del capitalismo contemporáneo. Las ciencias sociales hegemónicas fueron la manera de interpretar el mundo de aquellos que lo dominaban. Como parte de la expansión colonial, la filosofía occidental y las ciencias sociales eurocéntricas fueron impuestas allí donde el proyecto colonial se fue consolidando (Wallerstein 1996). Las ciencias sociales y las humanidades fueron parte del proceso civilizatorio moderno y colonial y llevaron la disputa colonial al terreno de los imaginarios y las formas de interpretar el mundo y de representarlo, privilegiando las formas filosóficas y epistemológicas de la Europa cristiana y feudal sobre otras formaciones sociales, culturales y civilizatorias (Sousa Santos 2018, 133). Esta exclusión de los referentes no occidentales en las universidades occidentalizadas ha sido progresiva y se fue agravando a lo largo de los siglos XIX y XX (Alatas 2006, 782).

El fin de las administraciones coloniales y los procesos de descolonización supuso, en cierto sentido, la emergencia de los países del sur. Es decir, una presencia en el escenario de las ciencias sociales. Como señala Boaventura de Sousa Santos (2018, 134): “El problema es que las ciencias sociales de base eurocéntrica no permitieron a los pueblos de África, Asia o América Latina representar el mundo como suyo, ni imaginar la posibilidad de transformarlo de acuerdo con sus propias especificidades y aspiraciones”. Los protagonistas de los movimientos anticoloniales fueron personas cuyas experiencias históricas estaban fuera del canon de las ciencias sociales y el pensamiento occidental. Por ejemplo, los dirigentes africanos, los líderes de los movimientos nacionalistas del mundo árabe, los dirigentes comunistas asiáticos, los movimientos indígenas o los intelectuales afroamericanos en Estados Unidos. Es relevante rescatar las palabras de María Paula Meneses cuando señala: “Las luchas de liberación del tercer mundo supusieron la emergencia ontológica de los sujetos, pero no la emergencia epistémica y eso es lo que hoy persiguen las epistemologías del Sur” (en García Fernández 2019b, 561).

En términos historiográficos, la filosofía occidental desde Hegel (Hegel 1953, 2012) ha dibujado una Europa como centro de la historia mundial al menos durante los últimos cinco siglos, y diseñado, además, referentes históricos de la Europa occidental que van desde la Grecia clásica, el Imperio romano y el Renacimiento europeo hasta la Europa occidental. A partir de dicha filosofía de la historia, las potencias occidentales construyeron un sentido universal de la historia que supuestamente evolucionó en su marcha de Oriente a Occidente para situarse en el norte de Europa occidental. Europa, entendida en términos hegelianos, sería el centro no sólo político del sistema mundial, sino también en términos de evolución y progreso. Por ello, la experiencia histórica del resto de los países y las sociedades del mundo se explica a partir de la experiencia europea y en relación con la intensidad de los contactos con Europa. El historiador indio Dipesh Chakrabarty, en su famosa obra *Provincializing Europe* (traducida como *Al margen de Europa*), llama la atención sobre lo siguiente:

En lo concerniente al discurso académico sobre la historia —esto es, la “historia” en tanto que discurso producido en el ámbito institucional universitario—, “Europa” sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluyendo las que denominamos “india”, “china”, “keniata”, etcétera. De un modo peculiar, todas estas historias propenden a convertirse en variaciones de un relato maestro que cabría denominar “la historia de Europa” (Chakrabarty 2008, 57).

Para abordar elementos propios de esta contribución, tenemos que destacar que el sur de Europa ha sido una más de las regiones colonizadas por el pensamiento hegémónico producido en los grandes centros de poder del norte de Europa. Los márgenes de la frontera sur de Europa han sido territorios que siempre tuvieron más vinculación con el Mediterráneo y con el norte de África que con los territorios del norte feudal europeo. El sur de la península ibérica, los territorios andalusíes, las islas mediterráneas occidentales, el sur de la península itálica y el emirato de Sicilia. Todos estos territorios conformaron las

conquistas internas en Europa por parte de los reinos feudales entre los siglos XIII y XV como prolongación de las cruzadas de los siglos XI y XII y también como preludio de la expansión colonial americana en el XVI.

un “Sur de Europa” [...] [fue] 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 haciendo 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” (Dussel 2008, 155).

Este sur de Europa estaría conectado con lo que González Ferrín (2006, 29) ha llamado el paradigma Al-Ándalus. Una gran región cultural que va de Valencia a Fez, y del Sahara y las Canarias a Sevilla. Se trata, no obstante, de una geografía móvil, en transición. Se trata del primer *Occidente* del mundo oriental, así como del último *Oriente* dentro del mundo occidental. El paradigma Al-Ándalus es también una tradición intelectual específicamente del Mediterráneo occidental, nor-africana y sureuropea. Implica asimismo una epistemología compartida que nace del encuentro del mundo árabe-musulmán, las filosofías griegas antiguas, la tradición amazigh, las culturas surpeninsulares y el Atlántico oriental.

Rescatar esta región cultural para establecer un nuevo diálogo no eurocéntrico sobre el mundo es parte de los retos a los que convoca la descolonización de Europa, para lo cual hemos de incorporar nuevas miradas, pensar desde nuevas perspectivas y transitar hacia los márgenes donde habitan las narrativas excluidas y desplazadas de la modernidad occidental y colonial. Tal es el desafío al que emplaza hoy la obra de Ibn Khaldún en este diálogo poscolonial, poscontinental y posimperial que

permite volver a pensar el mundo más allá de los legados del hispanismo colonial, del arabismo occidental y de las ciencias sociales eurocéntricas.

Nuevos itinerarios por la primera modernidad temprana: el Mediterráneo de Ibn Khaldūn

Para comprender la obra de Ibn Khaldūn hay que considerar tanto su pensamiento y su legado intelectual como las experiencias de la ciudad mediterránea del siglo XIV. Ibn Khaldūn vivió en Túnez, Fez, Granada, Tremecen y El Cairo, además de haber visitado y tenido presencia prolongada en ciudades como Sevilla o Damasco, todas conectadas por el mar Mediterráneo (Martínez Enamorado 2006). Este mar Mediterráneo, el de Ibn Khaldūn, convulso, repleto de cambios y transformaciones que se dieron en el contexto del repliegue del mundo árabe y de la expansión de los reinos cristianos, las conquistas mongolas y las ciudades mercantiles italianas. El Mediterráneo del siglo XIV representa uno de los momentos más importantes para comprender lo que sucederá a finales del siglo siguiente. La conquista otomana de Constantinopla, el colapso del comercio en el Mediterráneo oriental, la expansión atlántica y la crisis sistémica de las formaciones mediterráneas. Todo en un entorno de cruces, decadencias y emergencias, de fronteras móviles y contactos fronterizos (Braudel 2015; Páez López 2006).

De la segunda mitad del siglo XIII a la segunda mitad del siglo XV fue un periodo de enorme agitación, contactos, desbordes y cruces culturales que se expresaron en los grandes *descubrimientos* que llevaron a cada una de las civilizaciones a descubrir a las demás. El veneciano Marco Polo (1254-1324), el magrebí Ibn Battuta (1304-1435), el chino Zheng He (1371-1435) y el portugués Enrique el Navegante (1394-1460) (Martínez Enamorado 2006, 31) fueron todos exploradores producto de este siglo XIV convulso de encuentros civilizatorios y búsquedas más allá de las fronteras propias de cada sistema regional.

Además de este espíritu de desborde y expansión en diferentes sociedades y civilizaciones, también la geografía política del Mediterráneo occidental transitó hacia un repliegue del mundo árabe y musulmán en el sur de Europa y el Atlántico oriental. La segunda mitad del siglo xv y el siglo xvi fueron definitivamente las décadas de cierre del sistema mediterráneo y de apertura de los sistemas atlánticos, especialmente del Atlántico oriental, primero, y más tarde, del Atlántico hispano colonial y el Atlántico negro (García Fernández 2021b; Braudel 2015; Gilroy 2014). El siglo XIV se caracterizó, además, por las formaciones sociales emergentes, como los sistemas mercantiles de Valencia, Mallorca, Venecia, Génova y el resto de las ciudades mercantiles mediterráneas (Wallerstein 1979; González Ferrín 2006; García Fernández 2020). Por otro lado, el Imperio romano oriental, en su fase de declive, terminó con la toma otomana de Constantinopla en 1453. En 1258 los mongoles habían conquistado Bagdad y desarticulado el califato abasí. Se prolongó así un proceso de fragmentación que había comenzado con la pérdida de la península ibérica a raíz de la formación del emirato omeya de Córdoba por parte del último superviviente omeya, Abd al-Rahmān I, su primer emir (731-788). De dicha fragmentación emergieron el sultanato mameluco en El Cairo, la dinastía Hafṣí en la actual Libia, el reino ziyánida de Tremecén, el sultanato benimerí en el extremo occidente del norte de África y el emirato nazarí en el sur de la península ibérica (Martínez Carrasco 2014; Sola Castaño 2006). A mediados del siglo XIII, los mongoles tomaron Bagdad. Las economías mercantiles italianas y aragonesas comenzaron a reorientar sus estrategias comerciales hacia el Mediterráneo occidental (que más tarde llevó a la apertura atlántica). Esta condensación civilizacional provocó un siglo XIV de expansiones y contracciones que llevaron al colapso un siglo más tarde con la toma otomana de Constantinopla y la expansión americana, proceso que condujo directamente a la conquista de América y la época conocida como Modernidad.

En 1362, Ibn Khaldūn inició su viaje a Granada, donde fue acogido por Ibn al-Jatib y el propio Muhammad V durante dos años. En ese tiempo no se asumía con naturalidad la condición oriental del islam ni la occidental del cristianismo, como dice Emilio González Ferrín (2018, 48): “tal bipolaridad estaba aún por decantarse”. Granada representaba el islam occidental junto con el norte de África, y Constantinopla representaba la Roma cristiana en el Cercano Oriente. En Granada Ibn Khaldūn estableció una relación muy íntima con el historiador y sabio Ibn al-Jatib. Pero varios enfrentamientos con él, y los celos, lo llevaron a abandonar la ciudad (Moral Molina 2012). Tras su visita a Granada y a Sevilla, en 1364 comenzó el proceso intelectual que lo llevó a escribir sus prolegómenos “como una forma de desatar su ira y su crítica contra una sociedad y una cultura incapaz de percibir su propio ocaso” (González Ferrín, 2018, 49). En 1401, tras haber realizado su peregrinación a La Meca, se instaló en El Cairo y participó en la campaña contra Timür-i Lang que había sitiado Damasco. Fue testigo del repliegue del mundo árabe (desde Sevilla, con el exilio de su familia) hasta Damasco (sitiada por las tropas de Timür-i Lang). Esto permite afirmar que Ibn Khaldūn era un pensador de las crisis hegemónicas y de los momentos de fragmentación. Su percepción del proceso de cambio histórico es evidente. Su condición de exiliado (asumida por su familia), su retorno a Sevilla, la experiencia de decadencia, el retroceso y la fragmentación del mundo árabe, el proceso de cristianización y de castellanización del sur de la península ibérica lo llevaron a producir una obra donde trata de sistematizar los procesos de cambios cíclicos y de transformaciones civilizatorias. El proceso vivido por Ibn Khaldūn conduce inevitablemente a la expansión atlántica y a la crisis de los sistemas mediterráneos, como el árabe-musulmán, las ciudades italianas o la Corona de Aragón. El empuje de los mongoles y del sultanato otomano desde oriente a occidente y la presión de los reinos feudales desde el norte hasta el sur de Europa, así como la expansión hacia África de la Corona portuguesa, y de Castilla hacia el

Caribe y América Latina, cercaron y aprisionaron al mundo árabe y lo obligaron a un repliegue en el contexto histórico de emergencia de la modernidad occidental. En palabras de Enrique Dussel: “La expansión colonial moderna, por la apertura de Portugal al Atlántico, en el África, y después en el océano Índico, que superó entonces el ‘muro’ del Imperio otomano, y la de España hacia el Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio (y filosófico, por tanto) desde finales del siglo xv” (Dussel 2016, 24).

Hasta ahora, los estudios poscoloniales y la teoría decolonial se han centrado en analizar, interpretar y deconstruir las consecuencias de las relaciones coloniales a partir de las conquistas, específicamente a partir de la modernidad/colonialidad tras 1492 y el inicio de las administraciones virreinales. Además, los debates poscoloniales se dan en el contexto de una crisis de legitimidad de las potencias europeas y de los paradigmas civilizatorios de la modernidad. Desde la perspectiva del sur de Europa, desde la experiencia andalusí y desde el legado del mundo árabe e islámico en relación con la formación del sistema-mundo moderno y colonial se presentan nuevos retos. A saber: rescatar los procesos que se dan como preludio a la modernidad temprana. Se trata de procesos políticos, culturales y económicos como los analizados en relación con el mar Mediterráneo de Ibn Khaldūn, pero también de procesos intelectuales, de contextos de acumulación de saberes y de las formas en las que implosiona el pensamiento y la filosofía árabe clásica, heredera del legado griego, en el momento de la cristalización de la modernidad occidental y de la expansión colonial occidental.

En el contexto actual de las discusiones poscoloniales parece clave cruzar varias de las líneas de discusión que se están produciendo en torno a lo que significa descolonizar Europa (Chakrabarty 2008; Sousa Santos 2010; García Fernández 2019a). Es importante reconocer varios procesos de reflexión que hoy son espacios abiertos de investigación y profundización en cuanto al análisis de las implicaciones coloniales de nuestras

universidades y nuestras ciencias sociales en el sur de Europa. En primer lugar, el patrón de poder colonial que estalló en 1492 no nació de una *tabula rasa*, sino que se relacionó con la larga guerra feudal y las violencias de conquista en las cruzadas, en la mal llamada Reconquista, y aumentó con la expansión castellana hacia el Caribe. En segundo lugar, los territorios del sur de Europa, del norte de África y del Mediterráneo occidental supusieron el espacio de configuración de las lógicas coloniales que se expandieron con la conquista de América. En tercer lugar, los conocimientos, los saberes, la filosofía y el acumulado epistémico que permitió a los reinos feudales y a las ciudades mercantiles alcanzar gran desarrollo en geopolítica, geografía, filosofía, aritmética y matemáticas son los legados del mundo árabe integrados mediante las guerras de conquista del sur de Europa. Es un proceso de extractivismo epistémico, tal y como lo ha llamado Ramón Grosfoguel (2016), y supone un epistemocidio y una negación de los saberes del mundo árabe y su aportación a la modernidad occidental. La historiografía hegemónica ha explicado la modernidad como un proceso interno de la Europa feudal que evolucionó debido a elementos de desarrollo endógeno. El Renacimiento europeo se constituyó con la incorporación de los saberes y los conocimientos del mundo árabe y bizantino a los reinos feudales durante las conquistas del sur de Europa y del Cercano Oriente (Márquez Villanueva 1994; Vernet 2006; González Ferrín 2006; Vélez León 2017). Recuperar y poner en valor la obra y el legado de Ibn Khaldūn es una manera de visibilizar las formas no eurocéntricas de pensar los ciclos históricos, las sociedades, la economía y el derecho desde una perspectiva no occidentalizada, no colonial y no eurocéntrica. Superar “la extrema dificultad que tiene Europa para aprender de las experiencias no europeas, especialmente las que tienen su origen en el Sur global”, es también una manera de descolonizar Europa. Como señala Sousa Santos (Sousa Santos 2018, 27), “es tiempo de un entendimiento poscolonial y posimperial entre Europa y el mundo”.

Lecturas contemporáneas del legado de Ibn Khaldūn: entre el romanticismo y el posorientalismo

En relación con las lecturas y los reconocimientos realizados acerca de la obra de Ibn Khaldūn, en especial de sus *Prolegómenos* o *Introducción a la historia universal*, hay que destacar los comentarios de algunos de los más importantes pensadores de la Europa occidental y del Estado español, como Arnold J. Toynbee o José Ortega y Gasset. Lo cierto, y lo lamentable, es que en la universidad española quizás se hayan producido más artículos, publicaciones y libros sobre lo que dijo Ortega y Gasset sobre Ibn Khaldūn que sobre la obra de este último. Respecto a la lectura que Ortega y Gasset realiza de la obra de Ibn Khaldūn, hay que señalar, junto con José Luis Garrot Garrot (2008, 29), que “ciertos argumentos de Ortega muestran una posición eurocéntrica y occidentalista”. Dicho autor señala también que, “según Ortega, para Ibn Khaldūn el mundo histórico se reduce al mundo africano, aseveración que no parece tener en cuenta que Ibn Khaldūn conocía profundamente al-Ándalus y el Próximo Oriente” (29). Respecto a la mayoría de las lecturas contemporáneas que desde las ciencias sociales se han hecho de Ibn Khaldūn hay que considerar el trabajo realizado por la arabista e historiadora madrileña María Jesús Viguera Molins cuando explica lo siguiente:

Las cuatro etapas históricas en el estudio de la obra de Ibn Khaldūn serían las siguientes: una primera etapa del descubrimiento y aprecio interior en los países árabes (siglos XVI-XIX); una segunda etapa de redescubrimiento orientalista en la que se descubren sus *Prolegómenos* y su *Historia universal* (desde el siglo XIX a mediados del siglo XX); una tercera etapa de ampliación de conocimiento sobre Ibn Khaldūn en la que cuaja su prestigio en áreas especializadas, y que se da desde mediados del siglo XX; y una cuarta etapa, la actual, iniciada desde finales del siglo XX, que se caracteriza por un reconocimiento ponderado de su obra y por el gran alcance de su aprovechamiento desde áreas especializadas, que acrecientan la difusión de las ideas khalduníes no sólo por los ámbitos desde antes ya interesados, de la historia, etnografía, política, filosofía, y del proceso de varios saberes, como la sociología, sino lo extienden

por el de la medicina, la ecología, y sobre todo lo consolidan desde el de la economía, campo en el que varias prácticas y teorías le apuntan como un precursor, desde el capitalismo al materialismo histórico (Viguera Molins 2006, 414-455).

En un sentido mucho más crítico, Sousa Santos analiza la recepción de Ibn Khaldūn en las universidades europeas y occidentales y señala lo siguiente:

Ibn Khaldūn es conocido en Europa desde mediados del siglo XIX. Pero es conocido exactamente como un académico que siglos antes, concretamente seis siglos antes, produjo un análisis que debe ser forzadamente revisado sobre el norte de África y sus vínculos con el mundo árabe. Su trabajo comenzó a ser traducido a las lenguas europeas sólo a partir de mediados del siglo XIX. Pero en aquel tiempo no era visto como un autor que traía una contribución específica a las ciencias sociales; por el contrario, era visto como materia prima para ser estudiado por los científicos sociales, y no propiamente para analizar su trabajo y aprender a partir de sus perspectivas (Sousa Santos 2018, 235).

Otra interpretación sobre las lecturas contemporáneas del pensamiento de Ibn Khaldūn es la que hace el sociólogo malasio Syed Farid Alatas, quien señala:

Sin embargo, aunque se le ha otorgado cierto reconocimiento, pocos trabajos fueron más allá de proclamarlo como fundador o precursor de una aplicación sistemática de su perspectiva teórica a aspectos históricos y contemporáneos concretos de las sociedades musulmanas del norte de África y Oriente Medio. La continua presencia del eurocentrismo en las ciencias sociales no ha ayudado en este sentido, y a menudo se interpone en la legitimación de fuentes no occidentales para la formación de teorías y conceptos generales (Alatas 2014, 256).²

Se trata de una interpretación muy acertada. No hay grandes aportaciones desde las universidades europeas que consideren la obra de Ibn Khaldūn. Definirlo como pensador esencialmente oriental, árabe o islámico es parte de una estrategia de esencialización y construcción de alteridad que trasciende la

² La traducción de las citas de obras publicadas en inglés es del autor de este texto.

lectura del orientalismo en sentido clásico, por lo que parece importante hablar de posorientalismo en la línea de lo que señala González Ferrín cuando afirma:

Vislumbramos un algo llamado Oriente, que particularizaremos aquí en el caso del islam. Pero no únicamente la religión —islam—, sino también esa civilización —islam— de la que formó parte al-Ándalus y que se explica siempre en términos orientalistas, esencialistas, culturalistas, creacionistas. Porque se entiende como un Otro periférico empotrado, un ente ajeno, acabado y compacto, emanado —como por ensalmo— de las lejanas arenas del desierto [...] el aparato orientalista y/o post-orientalista que se acerca a Al-Ándalus está pidiendo a gritos deconstrucción (González Ferrín 2011, 61).

No se puede, por lo tanto, considerar a Ibn Khaldūn sólo un pensador árabe, ni oriental, ni musulmán, sino uno de la tradición intelectual que se reconstruye como paradigma Al-Ándalus. La gran ausencia sobre la que pretende llamar la atención esta contribución es que la historiografía española nunca consideró a Ibn Khaldūn como un pensador del largo exilio andalusí ni como un pensador del sur de Europa. La construcción de su figura tal como se ha producido en la historiografía española convoca a considerarlo un extraño, epistemológicamente indescifrable, lejano, vestido de los tópicos vetustos del orientalismo. Lo cierto es que varios autores no eurocéntricos ya han abordado su obra desde las universidades del mundo anglosajón (Salama 2011; Ayyash 2017; Alatas 2006, 2014; Hannoum 2003), pero esta discusión parece no haber impregnado aún el pensamiento académico latinoamericano y español, en vista de la ausencia de trabajos que la aborden desde esta perspectiva. La nueva forma de releer su obra debe estar atravesada por un diálogo entre diferentes epistemologías y formas de pensar y representar la historia universal. El pensamiento de Ibn Khaldūn no es algo extraño, al contrario, forma parte de las bases profundas de las filosofías mediterráneas, pero la fuerza de la occidentalización y de las reappropriaciones de las universidades eurocéntricas ha hecho verlo como un pensador foráneo, al igual que son vistos

los antepasados andalusíes. Pensar de nuevo el mundo obliga, como diría Syed Farid Alatas (2014), a abrirse a otras formas de conocimiento o, en palabras de Sousa Santos, a ampliar el canon de la ciencia (Sousa Santos, Meneses y Arriscado Nunes 2005).

La filosofía de la historia de Ibn Khaldūn no debería resultar extraña en el contexto de las sociedades del sur de Europa o en el contexto de las discusiones que nacen del paradigma Al-Ándalus, pues se trata de un pensador que comparte, hasta cierto punto, la misma experiencia histórica de gran parte de las sociedades del sur de Europa y del norte de África (una historia de migraciones, de cruce, contactos y destierros). Ibn Khaldūn no es, para los andaluces y los ciudadanos del sur de Europa, un extranjero, sino un saber *extranjerizado*. Al igual que la propia sociedad andalusí, Ibn Khaldūn ha sufrido, a través de las miradas académicas eurocéntricas y españolas, un proceso de extranjerización, esto es, de construcción como alteridad lejana a la propia experiencia andaluza y del sur de Europa.

Hacia una filosofía khaldūniana de la historia mundial

En diferentes trabajos se ha destacado, en las últimas décadas, que el mundo árabe ha sido el depositario de la filosofía griega y el responsable del legado filosófico antiguo (Vernet 2006) y de su reinterpretación y entrega a los reinos cristianos conquistadores que, en la recepción del pensamiento clásico árabe y oriental, encontraron lo que después se llamó el Renacimiento europeo. Son fundamentales las obras de Emilio González Ferrín (2006, 29) y Enrique Dussel (2016, 20) por su esfuerzo interpretativo de Al-Ándalus y del mundo musulmán como primer renacimiento del sur de Europa. Ese reconocimiento permite afirmar la importancia de abordar un diálogo serio y respetuoso con la obra de los pensadores mediterráneos, andalusíes y norafricanos. A continuación se presentan algunas reflexiones y discusiones de primer orden que contribuyen a interpretar la filosofía de la historia encarnada en los *Prolegómenos* más allá de los legados coloniales y eurocéntricos.

1. Como señala Cheddadi (2005), Ibn Khaldūn “desarrolla el espíritu de la historiografía griega tal como aparece en Tucídides o en Polibio”. En la misma línea, González Ferrín (2018, 45) afirma que a “Ibn Khaldūn [se le] considera heredero de pensadores andalusíes como Averroes, a quien cita repetidamente en sus obras”. Por lo tanto, debemos entenderlo como parte del legado del pensamiento clásico oriental árabe y griego.
2. Sobre su obra, hay que destacar que trascendió las formas de la narración histórica de los cronistas griegos y árabes de su tiempo, pues no se limitó a narrar acontecimientos de sus propias sociedades o de las autoridades a las que servían, sino que inauguró una forma de comprender la historia de los árabes que se explica en diálogo y recíprocamente con la historia del resto de las sociedades con las que el mundo árabe y musulmán convivía, como los amazigh (por él llamados *bereberes*) o los reinos feudales (por él llamados *francos*). En palabras de Jerónimo Páez López (2006, 38): “Ibn Khaldūn no concibe la posibilidad de escribir una historia de los árabes y de los bereberes que no se sitúe en relación con la de otros pueblos, espacial y temporalmente”.
3. La concepción de Ibn Khaldūn de la historia universal responde a lo que el filósofo y arabista Manzano Rodríguez (2010) llama el humanismo jalduní, es decir, un análisis detenido, una explicación fundamentada en planteamientos racionales y científicos que, además, sitúa a la humanidad y a las sociedades en el seno de la investigación, al mismo tiempo que las considera responsables de su propio devenir.
4. Reconozco, con el académico mexicano de origen argelino Zidane Zeraoui El Awadque, que la obra de Ibn Khaldūn representa, en primer lugar y antes que nada, un tratado de epistemología. En palabras de Zeraoui El Awad (2004, 425): “El primer paso dado por Ibn Khaldūn fue de orden epistemológico: darle a la historia un lugar en el saber humano”. Para los historiadores y los cronistas de la época,

tanto árabes (Shatzmiller 2006, 362-365; Muhammad 2012) como cristianos (Ríos Saloma 2008, 179), la historia y los relatos de los acontecimientos del pasado estaban mucho más insertos en el ámbito del poder político que en el de la filosofía. Así fue, además, para los filósofos de la antigua Grecia y el Imperio romano, y así fue en el occidente medieval y el Renacimiento europeo y la Ilustración hasta Hegel, el gran filósofo de la historia en el mundo occidental. Ibn Khaldūn representa una sistematización epistémica del lugar que se ha de otorgar al conocimiento del pasado para la comprensión del mundo presente.

5. La reflexión histórica de Ibn Khaldūn está repleta de explicaciones y comentarios que tratan de afirmar reglas compartidas en los diversos ejemplos que plantea y apoyadas en números, datos que acompañan su razonamiento relacionando los hechos entre sí a través de causas y efectos, y haciendo analogías entre el pasado y el presente (Zeraoui 2004, 426).
6. La historia universal de Ibn Khaldūn, concretamente sus *Prolegómenos*, incorpora una filosofía de la historia no evolucionista ni lineal, sino cíclica, argumento que será retomado siglos más tarde por Arnold J. Toynbee en su enciclopédica obra *Estudio de la historia* (Toynbee, 1970). La concepción de Ibn Khaldūn corresponde a una experiencia histórica y social de crisis, de cierre del tiempo árabe, pues pudo percibir en primera persona cómo el mundo árabe se fue contrayendo en sus fronteras tanto occidental (pérdida de Sevilla y declive de Al-Ándalus) como oriental (el sitio de Damasco por parte de los mongoles de Timür-i Lang). La experiencia histórica de derrota y fragmentación, y el estudio histórico de la formación, el desarrollo y el ocaso de la civilización árabe, le dio al autor una mirada de ciclo histórico que impregnaría sus obras y su forma de comprender e interpretar el desarrollo histórico.
7. La filosofía de la historia de Ibn Khaldūn toma en consideración el medio físico, la naturaleza y la geografía

sobre las concepciones de la geopolítica, la economía y las reglas que rigen a las sociedades. Como señala Giovanni Patriarca (2019, 142): “En su doctrina, el contexto geográfico y ambiental está profundamente ligado a un ideal estrictamente antropológico”. Esto produce, en la explicación histórica, una complejidad nueva en la comprensión de los fenómenos sociales y los acontecimientos. Esta visión de la historia, según la cual el desarrollo de las sociedades humanas se inserta en determinado medio físico, en cierto ecosistema y contexto ambiental, determina una cosmovisión y una comprensión de las sociedades en las que el desarrollo humano no está desvinculado de su acción sobre el medio natural, tal como ha pasado en los enfoques occidentales de comprensión del desarrollo histórico de las sociedades humanas.

8. Ibn Khaldūn desarrolla una relación muy especial entre economía e historia que diversos autores, como Zeraoui El Awad (2004), Sousa Santos (2018) o Viguera Molins (2006), proponen como antecedente de la comprensión materialista de la historia, tal como siglos más tarde la desarrollarían Marx y Engels. Para Ibn Khaldūn, el papel de las diferentes formas económicas condicionaba los tipos de organización social, por lo que, al estudiar determinadas estructuras sociales, había que analizar su funcionamiento económico y las formas de aprovechamiento que producían (Zeraoui 2004, 426).
9. Ibn Khaldūn es un pensador de las crisis hegemónicas, de los momentos de fragmentación, de las decadencias cambiantes. Según Zeraoui El Awad (2004, 432), para Ibn Khaldūn “el estudio de la historia universal en general y de la historia del pensamiento político, en particular, debe iniciarse con el análisis de los centros de poder en cada momento histórico y entender las causas de su surgimiento, auge y decadencia y los períodos de transición de un centro hacia otro”. Analiza los ciclos de hegemonía y la crisis de los sistemas históricos. Ibn Khaldūn es un

autor que permite extraer lecciones del proceso de crisis que vivió el mundo árabe-musulmán a partir del siglo XIII. Al igual que Wallerstein, descifra la crisis de los imperios ibéricos en la formación del nuevo sistema-mundo, o como Braudel, interpreta la crisis del mundo mediterráneo para abordar la nueva fase hegemónica en el Atlántico. Además, hay constancia, por las referencias de Braudel a la obra de Ibn Khaldūn, de que el historiador francés conocía bien la obra del tunecino.

Desplazar la geografía de la razón: prolegómenos transmodernos y conclusiones provisionales

La obra de Ibn Khaldūn ofrece una particular y fértil forma de comprender los procesos históricos en relación con los largos ciclos o, en palabras de Fernand Braudel, la historia de larga duración. Una de las críticas más contundentes a la teoría social occidental y eurocéntrica es que asume su lugar de enunciación y su experiencia encarnada como un lugar abstracto y neutro desde el que se genera un saber objetivo exento de toda subjetividad. La objetividad occidental es una forma más de subjetividad. En este sentido, el pensamiento de Ibn Khaldūn obliga a desplazar la geografía de la razón para pensar no sólo la historia del mundo árabe y musulmán, sino también el desarrollo de otras formaciones sociales e históricas.

Si Hegel, Marx y Hobsbawm han permitido (o eso creíamos) analizar y pensar históricamente sociedades no occidentales, “¿por qué no iba a ser conveniente explicar el mundo en relación con las propuestas de análisis histórico de Ibn Khaldūn?” (Alatas 2006, 791). Además, Ibn Khaldūn ofrece una comprensión de la historia mundial desde el otro lado de la geografía de la razón, es decir, desde un locus de enunciación diferente al de la modernidad occidental hegemónica (Grosfoguel 2016, 163). De acuerdo con el escritor keniata Ngũgĩ wa Thiong'o (2017, 32), es importante “desplazar el centro desde el que se piensa

el mundo, moviéndolo de su limitada base en Europa a una multiplicidad de centros”.

La propuesta que, desde las diferentes teorías poscoloniales y descoloniales, convoca al horizonte compartido de la transmodernidad, la desarrolló Enrique Dussel, el filósofo argentino exiliado en México, desde los acontecimientos de mayo del 68, y en las décadas siguientes fue siempre muy crítico con los discursos de la posmodernidad y el relativismo cultural, pues la posmodernidad suponía una crítica radical a los legados de la modernidad, pero era aún eurocéntrica. La transmodernidad, según Dussel (2016, 24), interpela a pensar la modernidad desde una fase de superación, así como desde una dimensión de exterioridad enunciativa. La modernidad occidental se ha construido, al menos desde hace cinco siglos, en relación con la negación de todas las culturas y las tradiciones filosóficas no occidentales. La modernidad occidental y la filosofía europea se han constituido en el despliegue del epistemicidio, de la islamofobia, del racismo epistémico y la colonialidad del saber. La superación de la modernidad no sería, en ningún caso, su negación, sino un nuevo diálogo intercultural e intracivilizatorio de todas las culturas antes negadas por la modernidad. Hoy en día, la crisis de la modernidad occidental deja al desnudo construcciones y lugares por disputar. La transmodernidad se presenta como la posibilidad de un encuentro cultural que piense de nuevo el mundo desde diferentes centros, experiencias y posiciones epistémicas y ontológicas. Dialogar y reconocer las ausencias y las emergencias, como muestra Sousa Santos (2006), permitirá una nueva comprensión colectiva de la historia mundial. La filosofía de la historia de Ibn Khaldún constituye uno de los prolegómenos a este nuevo diálogo intelectual en que se recuperan las tradiciones teóricas negadas, se reinterpreta la tradición de los vencidos, una historia mundial a la que el conjunto de sociedades, civilizaciones y culturas del mundo contribuya desde sus propias formas de representar el mundo, el pasado y el encuentro con los demás. El paradigma Al-Ándalus está convocado a esta discusión. Reformular las ciencias sociales y la historia es otra

manera de disputar Europa. Pensar desde el sur y junto a la obra de Ibn Khaldūn para seguir explorando las posibilidades teóricas del paradigma Al-Ándalus es otro modo de abrir un diálogo que incorpore el sur de Europa, el norte de África y el Atlántico oriental al sueño de un mundo más allá del colonialismo, el racismo, el capitalismo y el imperialismo contemporáneo. ♦♦

Referencias

- ALATAS, Syed Farid. 2006. "Ibn Khaldūn and Contemporary Sociology". *International Sociology* 21 (6): 782-795. <https://doi.org/10.1177/0268580906067790>
- ALATAS, Syed Farid. 2014. *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2650444>
- AYYASH, Mark Muhamnad. 2017. "Rethinking the Social-Political through Ibn Khaldūn and Aristotle". *Interventions* 19 (8): 1193-1209. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2017.1347054>
- BOATCA, Manuela. 2006. "Semiperipheries in the World-System: Reflecting Eastern European and Latin American Experiences". *Journal of World-Systems Research* 12 (2): 321-346. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2006.362>
- BRAUDEL, Fernand. 2015. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II. Tomo 2*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- CAIRO, Heriberto y Ramón Grosfoguel. 2010. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos para América Latina.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa: pensamiento pos-colonial y diferencia histórica*. Traducido por Alberto E. Álvarez y Araceli Maira. Barcelona: Tusquets.
- CHEDDADI, Abdesselam. 2005. "Reconnaissances d'Ibn Khaldūn. (Entretien avec Abdesselam Cheddadi)". *Esprit*, noviembre de 2005.
- DAVIS, Natalie Zemon y Patricia Muñoz Luna. 2013. "Descentralizando la historia: relatos locales y cruces culturales en un mundo globalizado". *Historia Social*, núm. 75, 165-179. <https://www.jstor.org/stable/23496321>

- DUSSEL, Enrique. 2008. "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad". *Tabula Rasa*, núm. 9, 153-197. <https://doi.org/10.25058/20112742.344>.
- DUSSEL, Enrique. 2016. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Barcelona: Akal.
- FALS-BORDA, Orlando. 1987. *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos*. Bogotá: C. Valencia.
- FILIGRANA, Pastora. 2020. *El pueblo gitano contra el Sistema-Mundo: reflexiones de una militancia feminista y anticapitalista*. Barcelona: Akal.
- GALCERAN, Montserrat. 2016. *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Javier. 2019a. *Descolonizar Europa: ensayos para pensar históricamente desde el sur*. Madrid: Brumaria.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Javier. 2019b. "¿Qué significa descolonizar Europa? Historia, cultura y descolonización de las ciencias sociales. Entrevistas a María Paula Meneses". *Revista Internacional de Pensamiento Político* 14: 557-565. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.4836>
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Javier. 2020. "Immanuel Wallerstein y la teoría del sistema-mundo". *Illes i imperis*, núm. 22, 321-329. <https://doi.org/10.31009/illesimperis.2020.i22.20>
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Javier. 2021a. "Descolonización del conocimiento y pensamiento andaluz descolonial". *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, núm. 20, 289-312. <https://doi.org/10.12795/anduli.2021.i20.16>
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Javier. 2021b. "Más allá del medievalismo y el araboísmo: Al-Ándalus en perspectiva poscolonial". *Estudios de Asia y África* 57 (1): 61-94. <https://doi.org/10.24201/eaa.v57i1.2653>
- GARROT GARROT, José Luis. 2008. "Recepción de Ibn Jaldún en la historiografía española". En *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, coordinado por José Luis Garrot Garrot y Juan Martos Quesada. Madrid: Ibersaf.
- GILROY, Paul. 2014. *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Traducido por José María Amoroto Salido. Barcelona: Akal.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio. 2006. *Historia general de Al Ándalus. Europa entre Oriente y Occidente*. Córdoba: Almuzara.
- GONZÁLEZ Ferrín, Emilio. 2011. "Historiología del islam y Al-Ándalus, entre el post-orientalismo y la Historia Oficial". *Imago Crítica*, núm. 3, 57-73.

- GONZÁLEZ Ferrín, Emilio. 2018. "La embajada de Ibn Jaldún ante la corte de Pedro I". En *Leones y doncellas: dos patios palaciegos andaluces en diálogo cultural (siglos XIV al XXI)*, editado por José Antonio González Alcantud, 45-57. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- GROSFOGUEL, Ramón. 2011. "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos". En *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer. V Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales*, 97-108. Barcelona: Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona.
- GROSFOGUEL, Ramón. 2013. "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemocidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa*, núm. 19, 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- GROSFOGUEL, Ramón. 2016. "Del 'extractivismo económico' al 'extractivismo epistémico' y al 'extractivismo ontológico': una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo". *Tabula Rasa*, núm. 24, 123-143. <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- HANNOUM, Abdelmajid. 2003. "Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldun Orientalist". *History and Theory* 42 (1): 61-81. <https://doi.org/10.1111/1468-2303.00230>
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1953. *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 2012. *Principios de la filosofía del derecho*. Bogotá: Sudamericana.
- JALDÚN, Ibn. 1987. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- LANDER, Edgardo. 2000. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- MANZANO Rodríguez, Miguel Ángel. 2010. "Ibn Jaldúnn o la interpretación histórica de la sociedad". En *Teoría del humanismo IV*, editado por Pedro Aullón de Haro, 273-292. Madrid: Verbum.
- MÁRQUEZ Villanueva, Francisco. 1994. *El concepto cultural alfonsí*. Barcelona: Bellaterra.

- MARTÍNEZ Carrasco, José Carlos. 2014. “Granada y Constantinopla en la baja Edad Media: una historia comparada”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, núm. 26, 437-456.
- MARTÍNEZ Enamorado, Virgilio. 2006. “Viajeros, comerciantes y mercancías”. En *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios. Exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006*, vol. 2, t. 2, 131-132. Sevilla: Fundación José Manuel Lara. <http://hdl.handle.net/10261/25164>
- MENESES, María Paula G. 2011. “Epistemologías del Sur: diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias”. En *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)*, 31-41. Barcelona: Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona.
- MORAL Molina, Celia del. 2012. “Luces y sombras de las relaciones entre Ibn al-Jatib e Ibn Jaldun a través de su correspondencia personal”. En *Ibn al-Jatib y su tiempo*, coordinado por Celia Moral Molina y Fernando Nicolás Velázquez Basanta, 205-221. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- MUHAMMAD, Muhsin Ismail. 2012. “El método histórico de Ibn al-Jatib”. En *Ibn al-Jatib y su tiempo*, coordinado por Celia Moral Molina y Fernando Nicolás Velázquez Basanta, 71-83. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- PÁEZ López, Jerónimo. 2006. “Ibn Jaldún y su época. Auge y declive de los imperios”. En *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios. Exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006*, vol. 1, t. 1, 28-31. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- PATRIARCA, Giovanni. 2019. “El eterno retorno de la Asabiyah. Ibn Jaldún y la teología política contemporánea”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, núm. 76, 139-153. <https://doi.org/10.6018/daimon/281091>
- RASHID, Mahdi Mohamed-Saleh. 2015. *Ibn Jaldún: el colapso de una civilización*. Madrid: Fragua.
- RÍOS Saloma, Martín. 2008. “Ibn Jaldún y sus contemporáneos cristianos: un ensayo de historiografía comparada”. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, coordinado por José Luis Garrot Garrot y Juan Martos Quesada, 179-194. Madrid: Ibersaf.

- SALAMA, Mohammad R. 2011. *Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldūn*. Londres: I.B. Tauris. <https://doi.org/10.5040/9780755608089>
- SHATZMILLER, Maya. 2006. "Ibn Jaldún y los historiadores del siglo XIV". En *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los Imperios. Exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006*, vol. 1, t. 1, 362-365. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- SOLA Castaño, José Enrique. 2006. "El Mediterráneo, centro dinámico del siglo XIV". En *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios. Exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006*, vol. 1, t. 1, 40-49. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- SOUSA Santos, Boaventura de. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. La Paz: Tricícle.
- SOUSA Santos, Boaventura de. 2010. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- SOUSA Santos, Boaventura de. 2016. "Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul". *Sociologias* 18 (43): 24-56. <https://doi.org/10.1590/15174522-018004302>
- SOUSA Santos, Boaventura de. 2018. *Na oficina do sociólogo artesão. Aulas 2011-2016*. São Paulo: Cortez.
- SOUSA Santos, Boaventura de. 2019. *El fin del imperio cognitivo: la afirmación de las epistemologías del Sur*. Traducido por Álex Tarradellas. Madrid: Trotta.
- SOUSA Santos, Boaventura de; Maria Paula Meneses y João Arriscado Nunes. 2005. "Introduçao: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo". En *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, organizado por Boaventura de Sousa Santos, 21-121. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- THIONG'o, Ngugi Wa. 2017. *Desplazar el centro: la lucha por las libertades culturales*. Barcelona: Rayo Verde.
- TOYNBEE, Arnold J. 1970. *Estudio de la historia*. Vol. 3. Madrid: Alianza.
- VÉLEZ León, Paulo. 2017. "Sobre la noción, significado e importancia de la Escuela de Toledo". *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6 (7): 537-579. <https://disputatio.usal.es/vols/vol-6-no-7/velezleon-toledo/>

- VERNET, Juan. 2006. *Lo que Europa debe al islam de España*. Barcelona: El Ancantilado.
- VIGUERA Molins, María Jesús. 2006. "Perfil histórico y aportaciones culturales de Ibn Jaldún". En *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV: auge y declive de los imperios. Exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006*, vol. 2, t. 2, 29-79. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1979. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVII*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, Immanuel, coord. 1996. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI.
- ZERAOUI, Zidane. 2004. "Repensar la historia del pensamiento. Los aportes de Ibn Jaldún". *Espacio Abierto* 13 (3): 405-434.

Javier García Fernández es historiador, investigador en ciencias sociales y humanidades, doctor en el Programa de Estudios Pos-coloniales y Ciudadanía Global del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, bajo la dirección de Boaventura de Sousa Santos. Actualmente es investigador posdoctoral del Programa Margarita Salas del Ministerio de Universidades del Gobierno de España. Es investigador asociado a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. Entre el 1 de enero y el 31 de agosto de 2022, fue investigador visitante en la Universidad de California, Berkeley. Es autor del libro *Descolonizar Europa. Ensayos para pensar históricamente desde el Sur* (2019, Brumaria) y, junto con Ramón Grosfoguel y José Antonio Pérez Tapias, editó *Descolonizar las ciencias sociales y las humanidades. Perspectivas desde Andalucía y el sur de Europa* (2021) y *Más allá del arabismo y el medievalismo: Al-Ándalus en perspectiva poscolonial* (2021).

<https://orcid.org/0000-0001-7994-5477>
j.garcia.fer1987@gmail.com