

Luis Vivanco Saavedra

LA CULTURA ÁRABE Y SU HISTORIA EN IBN JALDÚN

Fundación Ediciones Clío Academia de Historia del estado Zulia Centro de Estudios Históricos de la Unviersidad del Zulia

Maracaibo – Venezuela 2024

Este libro es producto de investigación desarrollado por sus autores. Fue arbitrado bajo el sistema doble ciego por expertos.

La cultura árabe y su historia en Ibn Jaldún.

Luis Vivanco Saavedra (autor).







- @Ediciones Clío
- @Academia de Historia del estado Zulia
- @Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia

Enero de 2024

Maracaibo, Venezuela 4ta edición

ISBN: 978-980-451-002-1 Depósito legal: ZU2024000020

Diseño de portada:

Diagramación:: Julio César García Delgado

Esta obra está bajo licencia: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad de los autores

La cultura árabe y su historia en Ibn Jaldún/ Luis Vivanco Saavedra (autor).

1ra edición digital — Maracaibo (Venezuela) Fundación Ediciones Clío / Academia de Historia del estado
 Zulia / Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia. 2024.

358p.; 22,8 cm

ISBN

1. Cultura árabe, 2. Historia, 3. Ibn Jaldún, 4. Historiografía islámica.

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución sin fines de lucro que procura la promoción de la Ciencia, la Cultura y la Formación Integral dirigida a grupos y colectivos de investigación. Nuestro principal objetivo es el de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural con la intención de Fomentar el desarrollo académico, mediante la creación de espacios adecuados que faciliten la promoción y divulgación de nuestros textos en formato digital. La Fundación, muy especialmente se abocará a la vigilancia de la implementación de los beneficios sociales emanados de los entes públicos y privados, asimismo, podrá realizar cualquier tipo de consorciado, alianza, convenios y acuerdos con entes privados y públicos tanto de carácter local, municipal, regional e internacional.

La cultura árabe y su historia en Ibn Jaldún es un estudio sobre la historiografía y filosofía de la historia en el Islam, desde la época preislámica hasta Ibn Jaldún en el siglo XV. Analiza la sociedad árabe preislámica y los aportes del Islam temprano que sentaron las bases para el desarrollo de la historia como disciplina. Examina los géneros historiográficos islámicos clásicos y culmina con el pensamiento histórico-filosófico de Ibn Jaldún en los Prolegómenos a la Historia Universal.

Atentamente;

Dr. Jorge Fymark Vidovic López

https://orcid.org/0000-0001-8148-4403 Director Editorial

https://www.edicionesclio.com/

Fondo Editorial de la Academia de Historia del estado Zulia

El Fondo Editorial de la Academia de Historia del estado Zulia, busca promover las publicaciones sobre Historia local y Regional e Historia venezolana, especialmente las investigaciones que aportan conocimientos inéditos o enriquezcan la producción científica sobre distintas temáticas de la Historia.

Se persigue que la Academia de Historia del estado Zulia, genere una producción editorial propia, desarrollada fundamentalmente por historiadores, con altos niveles de calidad e innovación, tendientes a satisfacer las necesidades de acceso al conocimiento y consolidar una producción editorial para ofrecer a la colectividad en general, como aporte a sus objetivos y fines institucionales.

El proyecto nace de la confluencia de dos circunstancias que justifican su carácter netamente académico: la convicción de que todavía es posible hacer un libro de calidad, tanto en contenidos como en presentación formal, y la participación de prestigiosos historiadores en el desarrollo del proyecto a fin de garantizar un marco de seriedad y rigor científico

Juan Carlos Morales Manzur

Director del Fondo Editorial

Índice general

Introducción	9
Capítulo I. Los aportes de la cultura árabe preislámica a la historio-	
grafía musulmana	31
1.1. Características históricas de la Arabia preislámica. Primitivas elaboraciones literarias y antehistóricas	.34
1.2. Rasgos de la cultura preislámica adoptados y adaptados por el naciente Islam	.51
Capítulo II. Desarrollo de las ciencias en el Islam	59
2.1. Situación de las primeras comunidades musulmanas. Perfeccionamiento de los conocimientos heredados de la tradición preislámica. Elaboración de las primeras obras intelectuales. Nacen las ciencias tradicionales del Islam. La historia como ciencia tradicional. Problemas de parcialización en la elaboración historiográfica	.59
2.2. Las ciencias islámicas como ciencias prácticas. Conceptos de ciencia en el Islam. La sabiduría (<i>Hikma</i>) como ideal de la cultura	.68
2.3. Incidencia de los elementos tratados en la elaboración historiográfica. Presencia de las <i>ciencias racionales. Ciencias tradicionales vs.</i> Ciencias racionales y el problema de la aplicación social del conocimiento	72
Capítulo III. El <i>hadîth</i> y la escritura de la historia en el Islam	
Capítulo IV. Autores, obras y géneros de historiografía musulmana antes de Ibn Jaldún	93
4.1. El género biográfico y los relatos episódicos1	

4.2. Historias y crónicas de gobiernos, reinados y dinastías. La producción analística (dhayl). Historias "universales", que abarcaban todo el Islam e inclusive parte del mundo no islámico conocido	.117
4.3. Historias regionales y de ciudades. Noticias sobre sectores sociales ilustrados, notables y gobernantes de cada localidad, así como sobre las particularidades étnicas y genealógicas de las figuras principales de dichos relatos. Relatos históricos relacionados con lo apologético	.124
4.4. Obras de preceptiva, metodo y filosofía de la historia	.128
4.5. Género del rihla (viajes). El interés etnográfico, científico y filosófico. El prestigio del conocimiento de primera mano. El recurso de la fantasía y el imaginario	136
4.6. A modo de conclusión de esta parte	
Capítulo V. El pensamiento historiografico de ibn jaldun	149
617 1 ·/ 1	
5.1. Introducción al personaje	.149
5.1. Introducción al personaje	
• /	.156
 5.2. Recuento sobre la vida de Ibn Jaldún y la difusión de sus ideas 5.3. Las Obras de Ibn Jaldún y sus <i>Prolegómenos</i> 5.4. Sobre la construcción de la <i>historia como conocimiento</i>, y las leyes 	.156 <i>182</i>
5.2. Recuento sobre la vida de Ibn Jaldún y la difusión de sus ideas	.156 <i>182</i>
 5.2. Recuento sobre la vida de Ibn Jaldún y la difusión de sus ideas 5.3. Las Obras de Ibn Jaldún y sus <i>Prolegómenos</i> 5.4. Sobre la construcción de la <i>historia como conocimiento</i>, y las leyes 	.156 182 187
 5.2. Recuento sobre la vida de Ibn Jaldún y la difusión de sus ideas 5.3. Las Obras de Ibn Jaldún y sus <i>Prolegómenos</i> 5.4. Sobre la construcción de la <i>historia como conocimiento</i>, y las leyes de la <i>historia como proceso</i> en los <i>Prolegómenos</i> 	.156 182 187 .268
5.2. Recuento sobre la vida de Ibn Jaldún y la difusión de sus ideas	.156 182 187 .268 295

Introducción

El presente trabajo intenta ser un estudio acerca de la historiografía y la filosofía de la historia en el Islam desde el periodo preislámico hasta el siglo XV, o sea, la época contemporánea de 'Abderrahmán Ibn Jaldún.

Se ha dividido este estudio siguiendo, básicamente, un criterio cronológico. Comenzará desde las épocas más antiguas de las que se tiene noticia del pueblo árabe, ámbito donde nacería el Islam y en el cual, primeramente, se expresarían sus realizaciones culturales. Considerando los aportes de dicha etapa, ella podría denominarse pre-historiográfica. Luego se examinarán los demás periodos y géneros de la historiografía propiamente islámica, así como el carácter de algunos temas y problemas presentes en ella. Las etapas de estos periodos corresponden a lo que puede denominarse la era clásica del Islam, la cual duró principalmente del siglo X al siglo XV. En esta última centuria el ámbito islámico, fragmentado cultural y políticamente, diluyó su desarrollo global en desarrollos locales y regionales. Culminará este trabajo con el estudio del ideario teórico-filosófico de Ibn Jaldún con relación a la labor del historiador y el sentido de la historia, (entendida aquí ésta como acontecer de hechos en el tiempo) y la relación que él establece entre la disciplina de la historia con la Nueva Ciencia que él desarrolló en su principal obra, los *Prolegómenos a la Historia Universal*¹. Durante los nueve siglos, desde la hégira hasta el siglo XV, con variadas épocas de auge, contracción, expansión y retroceso, el Islam produjo una vasta civilización, la cual abarcó todas las zonas posibles del conocimiento humano de su tiempo. Entre los logros de dicha civilización, está la elaboración de una nutrida producción de obras de historia, que no sólo se evidencia en la realización de obras narrativas, o de anales y crónicas, sino que también se explayó en

¹ A lo largo de este trabajo se hará referencia a esta obra simplemente como *Prolegómenos*.

otros géneros como la biografía, la historia local y regional, estudios histórico-geográficos-etnográficos, y obras de preceptiva sobre el trabajo del historiador. La historiografía islámica comprende, pues, una producción versátil y amplia, de la cual un estudioso como Víctor Sanz ha podido decir

"... ninguna otra historiografía puede comparársele hasta el Renacimiento, desde este punto de vista cuantitativo: más de tres mil obras entre los siglos IX y XIII. Y esto, sin contar con que, a las obras puramente históricas, debe agregarse una enorme cantidad de desarrollos historiográficos en obras que primordialmente tratan de otros temas. Lo que demuestra la afición generalizada hacia esta rama del saber, atestiguada por la popularidad de que gozó la novela histórica. Además, ofrece una extraordinaria variedad, siendo frecuente que el autor incursione en diversos campos del conocimiento."²

Así pues, en su mayor extensión, incluyendo las partes que rebasan el presente trabajo, esta investigación trata de cómo esa historiografía islámica narrativa original fue estableciéndose como un estudio más disciplinado y profundo. Dicho estudio empezó a abarcar dentro de sí nuevos conjuntos de preguntas que dentro de él se iban generando, tanto hacia sí mismo como hacia el objeto que estudiaba, pasando así de una etapa historiográfica narrativa a una etapa historiográfica pragmática³. Estas etapas, cada vez más trabajadas, fueron poco a poco delineando planteamientos y alcanzando conclusiones que constituirían los esbozos o insumos necesarios para la construcción de una teoría de la historia. Entre dichos insumos estuvo la elaboración de una preceptiva metodológica sobre cómo investigar en historia, y una preceptiva literaria acerca de cómo vaciar estilísticamente los contenidos históricos en un texto formalmente aceptable dentro del contexto cultural. Y por último, a través de una toma de distancia, implítica o presente en la reflexión hecha obra, esa teoría alcanzó, al menos en un autor, 'Abderrahmán Ibn Jaldún — cuya obra será objeto del desarrollo final de esta investigación— las dimensiones de una reflexión filosófica sobre la historia.

² SANZ, Víctor: La Historiografía en sus Textos. Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1985; p. 277.

³ Esta clasificación en historiografía narrativa y pragmática, que luego se seguira comentando, ha sido tomada de Manuel García Aparisi, en su obra Diccionario de Historia Universal (Ediciones Rioduero, Madrid, 1979, p. 188).

Antes de seguir adelante, quisiéramos citar a dos autores de los más renombrados entre quienes han estudiado a Ibn Jaldún. Ellos son Muhsin Mahdi y Aziz al-Azmeh. La obra del primero sobre Ibn Jaldún es ya clásica, y puede decirse que, por su fecha de publicación (1957), pertenece a una generación anterior a la actual en los estudios jaldunianos. Así comienza ese autor su obra:

"En ningún otro campo ha llegado tan lejos en sus consecuencias la rebelión del pensamiento occidental moderno contra la filosofía clásica como en el campo de la historia. El caso entre los antiguos y sus críticos modernos en su forma extrema puede ser formulado como sigue: Para los antiguos, 'el conocimiento histórico es imposible'; mientras que para sus críticos modernos todo conocimiento es histórico. Para los antiguos, la historia significa la descripción y explicación de eventos reales que son útiles tanto como ejemplos para los hombres de acción, o como material para las ciencias prácticas y teoréticas. Ya que el fin de la filosofía o de la ciencia es la demostración de conclusiones necesarias y explicativas que reclamen validez universal, la historia es, en el mejor de los casos, la más humilde de las ciencias porque sus conclusiones son necesariamente relativas a eventos particulares. Para sus críticos modernos, la filosofía por excelencia es la filosofía de la historia o la 'filosofía completa concebida desde un punto de vista histórico.' Los críticos modernos de la filosofía tradicional afirman, no sólo que todos los *hechos* son históricos, sino también que toda *realidad* es histórica

Así, la cuestión entre los antiguos y los modernos parece hacer destacar la cuestión más profunda de la naturaleza del conocimiento científico y el Ser."⁶

El segundo autor que citaremos es uno de los últimos intelectuales que ha trabajado sobre Ibn Jaldún: Aziz al-Azmeh. Estas son sus palabras:

"Uno de los principales lugares comunes de la erudición de nuestra época es que la absoluta diferencia introducida por el pasaje del tiempo entre nosotros y los autores del pasado es un hecho de sobresaliente importancia

⁴ El autor que citamos está citando a su vez aquí a R. G. Collingwood (*The Idea of History*, Oxford 1946, p. 6). Hay edición de esta obra en español por Fondo de Cultura Económica: Collingwood, R. G.: *Idea de la Historia*, México, 1969).

⁵ COLLINGWOOD, R. G., ob. cit., P. 7.

⁶ MAHDI, Muhsin: Ibn Khaldun's Philosophy of History. Londres. George Allen and Unwin Ltd. 1957, p. 7, traducción nuestra.

en nuestra evaluación del discurso del pasado. Las dos grandes corrientes de la concepción histórica que predominan en nuestra época — la historia como un proceso evolutivo, y la historia como una sucesión en el tiempo de estructuras sin cimientos— están en desacuerdo en todo excepto en que la historia labora para producir una diferencia. Sin embargo, a pesar de un acuerdo explícito general, el pasado es a menudo destemporalizado en la práctica histórica corriente. Esto fue notado por Arnaldo Momigliano en una memorable conferencia sobre "Polibio entre los ingleses y los turcos" (Conferencia en memoria de J. L. Myers, Oxford [1974], p. 13): 'Debemos ser libres de hacer nuestras propias preguntas, de construir nuestros propios modelos del pasado y hacer nuestra propia evaluación de él. Esto significa que no podemos ya aceptar a Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Polibio, Tácito y Amiano como guías de sus respectivos periodos. Debemos medir el tamaño exacto hasta de los más grandes de nuestros predecesores; debemos entender desde cual punto de vista y con que limitaciones escribió; y por último, debemos subordinarle a nosotros...'

Ibn Jaldún ha probado ser quizás el gran predecesor más resistente a este acto de subordinación..."⁷

Puede pensarse que ambas citas dicen más del estado intelectual de nuestra época que de los temas —la historia, lo histórico— a las cuales ellas se refieren. Ambas citas se refieren a distinta clase de problemas en la concepción el ejercicio del historiador y su objeto de estudio. Pero la segunda cita, además, se refiere especialmente a Ibn Jaldún, cuando señala que él ha sido probablemente el historiador más resistente a subordinarse a una contemporaneidad. Y si bien, al-Azmeh quiere apuntar en su obra a los medios para comenzar a realizar dicha subordinación, es de esperar que Ibn Jaldún siga resistiéndose a la misma.

Pues el presente trabajo se construye no tanto como una tentativa de subordinar el pensamiento de Ibn Jaldún y sus epígonos que le precedieron o fueron sus contemporáneos (pues resalta a nuestro juicio que no es la nuestra una época especialmente privilegiada para subordinar a otras anteriores), sino con la de comprender sus obras, en una especie de diálogo, en el cual, necesariamente, ni las épocas pasadas pueden subordinar las presentes, ni viceversa. El diálogo con el pasado comienza, precisamente

AZMEH, Aziz al-: *Ibn Khaldun, an Essay in Reinterpretation*. Frank Cass & Co., Ltd. Londres, 1982, p. ix, traducción nuestra. En adelante, esta obra será citada como *Essay*.

con una situación básica de respeto, que se traduce, primeramente, por no tergiversar ni las palabras propias en beneficio de una visión retrógrada, ni las palabras del otro, en beneficio de una visión presentista. En este sentido, sostenenos que todo análisis del pasado debería intentar decir algo de aquello del pasado que ha llegado al presente, algo de este presente que analiza a aquel pasado, y algo que trasciende a ambos, pasado analizado y presente, y se proyecta como una permanencia y trascendencia propia que es el fruto más preciado, a nuestro juicio, del análisis histórico.

Así, por ejemplo, en la obra Caída y Declinación del Imperio Romano de Gibbon, sus contenidos nos presentan al menos tres cosas: una visión informativa y un rico análisis e interpretación de lo que fue Roma en sí, una muestra de los ideales del iluminismo inglés, representado por Gibbon, aplicados al trabajo histórico, y por último, un saber que trasciende no sólo el conocimiento sobre Roma o sobre Gibbon y su tiempo y las ideas de ambos, sino que se presenta como una reflexión sobre lo humano que alcanza y trasciende a todo tiempo, y por ello logra que dicha obra haya sido calificada por la posteridad como un clásico. Asimismo, la obra Vidas Paralelas, de Plutarco, es, por un lado, un mostrario de los hechos ejemplares de las vidas de personajes famosos, por otro lado, un mostrario de las opiniones y los métodos y el estilo de Plutarco sobre aquello que estudia. Pero dicha obra también alcanza, en ciertos momentos, una calidad que la proyecta como una visión más profunda sobre el hombre y la existencia, y por ello ha podido ser elevada al nivel de una referencia permanente para los hombres que han existido después de la época que la produjo. Así, ciertas obras históricas tienen de valioso no sólo aquello que nos muestran sobre su objeto de estudio o sobre su autor y su modo de hacer ciencia sino, además, sobre asuntos y aspectos que van más allá de lo meramente específico de su objetivación. En este sentido, podría juzgarse que dichas obras históricas alcanzan también un nivel filosófico, al menos como la expresión de una tentativa de interpretar lo humano a través y desde la perspectiva empírica de lo dado, es decir, del hecho histórico como el relato que vacía una realidad ocurrida y constituida como objeto de lo histórico. Relato que sirve de base al metarrelato de la reflexión sobre lo histórico, la cual se erige sobre la tentativa de crear un conocimiento de carácter más regular y sistemático,

o la de alcanzar una comprensión más esencial de los fenómenos que constituyen la experiencia humana, y a esta experiencia misma. La primera tentativa tendría que ver con el esfuerzo de crear una *ciencia* de la historia, y la segunda, con la de crear una *filosofia* de la historia. Y el esfuerzo intelectual de Ibn Jaldún tuvo que ver con ambas tentativas.

Todo lo dicho pide que empecemos tratando de definir algunos de los términos que serán de uso más frecuente en este estudio. El primero es el de historia, término que puede tener, al menos, dos acepciones, y del cual ya más adelante se dice que han sido dadas muchas definiciones, algunas de ellas excelentes, y del cual, a modo escueto hemos dado antes una caracterización, que se usara mucho en este trabajo. La primera acepción de historia, que anteriormente se ha dado brevemente, es la de historia como acontecer de hechos en el tiempo, no hace falta decir "hechos humanos", toda vez que sería craso, primario y pedestre suponer que de quien trata dicha historia es de venados u hormigas, ni mucho menos que quien esto escribe sea un animal distinto de los racionales. A pesar de lo cual, muchos intelectuales reñidos con el sentido común insistirán en poner "hechos humanos", cuestión verdaderamente estúpida, pero que es forzoso tolerar como tributo al derecho de los otros a afirmar sandeces. La segunda acepción concibe la historia como un estudio, o una disciplina de estudio, con sus métodos y su objeto, que sería, primeramente, la historia comprendida en el primer sentido que hemos dado. Es decir, historia en este segundo sentido sería la tentativa de comprensión de los hechos acontecidos. La mediación entre esos hechos y el estudio que de ellos se realiza es el texto o el testimonio narrativo, que es como la materia prima del relato histórico, y su primera causa material. De todos modos, a menudo en este estudio aparecerá el término historia sin aclaración de si se refiere a la primera o la segunda acepción. Ello es así para no ser más repetitivos de lo mucho que aquí se ha sido, poniendo a cada rato la apostilla de: "historia, entendida como estudio" o "historia, entendida como acontecer de hechos". Por ello, se recomienda al lector atenerse —como en todo texto— al contexto.

Habría que explicar por qué no utilizamos acepciones más frecuentes como la de *historia como conocimiento* e *historia como proceso*. La razón es que ambas acepciones, más que describir lo que puede ser la historia en sí,

proyectan ciertas preconcepciones sobre ella, de las que es recomendable ser crítico. Historia como proceso aludiría a un acontecer que va de un punto que podemos llamar A, a un punto que podemos llamar B, siendo B consecutivo, mediata o inmediatamente de A. El problema es que, la etimología del término proceso suele traicionar su literalidad, que enuncia la idea de "avanzar hacia adelante" como un avanzar en pos de un destino definido, una meta que suele ser vista como óptima, inevitable, superadora o causa final, según desde el punto de vista que se la mire. Así, un simple 'avanzar en el tiempo, que no vacilamos en conceder como idea inocente hasta cierto punto, se transforma en un 'avanzar hacia un objetivo', que suele ser un objetivo planteado por encima de la situación anterior. La idea de que el punto B aludido en ejemplo anterior, representa una mejoría con relación al punto A suele ser una derivación de dicha concepción de proceso. Y así, de esta idea de *proceso*, puede saltarse a la de *progreso*, lo cual nos parece que traiciona la intención de asignarle "misiones" o "sentidos", sobre todo un sentido ya hecho a la historia, que, aun si se tratara de discutir sobre ello, es claro que mientras sea discutible y nada definitivo, no se pueden usar dichas calificaciones con relación a lo histórico. El problema básico aquí es el de evitar toda carga valorativa sobre la definición. La historia, ciertamente, puede tener todas las cargas valorativas que cada uno de sus lectores y cultores prefiera, pero siempre, por ello, serán cargas asignadas, y no inherentes a la concepción de la historia, la cual, si tiene un compromiso, es cierta y primeramente, el de poder aportar una definición útil que pueda ser trabajada lo más absolutamente posible, gracias a su flexibilidad y su formalidad suficiente.

En cuanto a la segunda acepción de la historia *como conocimiento*, diremos que, siendo la misma categoría de 'conocimiento' algo que está en un estado bastante crítico, no sólo ahora sino desde hace tiempo, asignar a una disciplina que ella es un 'conocimiento' así de fácil, es, no sólo presuntuoso sino absolutamente ignorante de las más mínimas prevenciones gnoseológicas que han preocupado desde hace más de un siglo a la epistemología, especialmente a aquella referida a las ciencias sociales. Se trata, evidentemente, de un problema muy vasto para abarcarlo aquí en esta introducción, pero, en todo caso, afirmamos que de la historia, en esta acepción,

se puede decir que ella es un estudio, un examen, un análisis, (porque todo ello entraña intención, sin señalamiento de resultados obligatoriamente cognoscitivos), y sobre todo una intención de construir los contenidos que refieren o relatan algo (uno o un conjunto de hechos) que se concibe como lo pasado. Si se quiere usar la palabra conocimiento en relación a la historia, afirmamos que, a lo más que puede llegarse en este sentido es a decir que la historia *quiere ser* o *intenta ser* una construcción de contenidos expresados formal y convencionalmente como "conocimientos" sobre un pasado. Con todas las prevenciones de provisionalidad e irresolución que son inherentes a todo aquello que se presenta como "conocimiento" de la realidad. Sobre este punto de cómo es concebida en este trabajo la historia y el pasado, se tratará más adelante con cierta mayor profundidad.

Otro término que se utilizará aquí es el de historiografía. La historiografía en sí, designa de manera general a la "historia de la historia"⁸, es decir, el relato acerca de cómo se ha escrito la historia como estudio. Así, si la historia como estudio es un conjunto de elaboraciones acerca de la historia como hechos sucedidos, la historiografía será una elaboración acerca de cómo ha sucedido en el tiempo la redacción de dichos hechos. De hecho, la mayor parte de las veces que se hará referencia al término "historiografía" en el presente trabajo será en el sentido del trabajo de elaborar un texto histórico, con todo lo que ello implica: utilización de métodos, manejo de las fuentes, manifestación de un estilo, ideologías o doctrinas involucradas directa o indirectamente en la elaboración de la historia como estudio, etc. Es decir, se utilizará principalmente el término historiografía para referirse a como se elabora la historia como contenido. Pero la historiografía se divide también en ramas que aluden a etapas de elaboración y análisis del relato histórico. Estas ramas son la historiografía narrativa y la historiografía pragmática. La historiografía narrativa, busca levantar en un texto la relación estructurada de cómo sucedieron los hechos. Es un "relato o indagación de lo ocurrido"9, sin mayor disquisición. La historiografía pragmática se hace distintas preguntas acerca del contenido histórico, pero, en cierto modo, no puede prescindir de la primera etapa, y aunque pareciera presuponerla,

⁸ SANZ, V., ob cit., p. 13.

⁹ SANZ, V., ob cit., p. 14.

no por ello la envuelve como un nivel inferior de realización intelectual. Asimismo, la teoría de la historia implica una cientifización de la misma, un colocar a la historia en una consideración más formal como estudio para obtener un conocimiento exhaustivo acerca de la realidad que se enuncia en el contenido histórico. Y, por último, la filosofía de la historia es o puede ser, primeramente, la pregunta por el sentido de lo histórico; tanto el sentido de lo ocurrido como acontecer del hombre, como el sentido de levantar un texto sobre eso ocurrido, y como debe ser considerado el conocimiento que se expresa a través de un material intelectual así. De este modo, historiografía, filosofía de la historia y teoría de la historia constituyen distintas ramas del saber histórico. Hay que aclarar que no se plantea en la presente investigación que una historiografía deba cumplir las etapas nombradas (de narrativa a pragmática), como si se tratara de un proceso evolutivo u obligatorio. Ni tampoco se plantea que de las últimas etapas historiográficas pueda derivarse o aún construirse una teoría de la historia, ni que esta última sea la etapa previa a la edificación de una filosofía de la historia. No se dice que esto tenga que ser así, sino que ello fue así en el caso de la historiografía musulmana.

Dicha historiografía pudo originarse desde lo más elemental, como lo es el mito, las leyendas, y los cuentos relatados ante la fogata en la noche del desierto, desde las más lejanas épocas. Y pudo luego erigirse como un estudio más técnica y formalmente disciplinado, cuando cambiaron las coordenadas culturales de la sociedad que creaba y transmitía esos contenidos. Y pudo, con el aumento de la complejidad de la sociedad islámica, ser incluido en el conjunto de ciencias de la civilización islámica. Aquí el término ciencia debe entendido en el sentido de contar con métodos minuciosos y ordenados de análisis y disquisición, los cuales se expresaron en la elaboración de numerosas obras por otros tantos autores. Y generó no sólo una reflexión sobre el objeto estudiado (el hecho histórico) sino, además, sobre el mismo estudio que se realizaba, generándose así varias obras de preceptiva y metodología de la historia como conocimiento. Y, por último, se generaron en tal sociedad, mentes que sintetizaron los aportes de la historiografía, y separaron corrientes y métodos, distinguiendo lo más acertado de la ciencia de la historia, de lo menos acertado en ella. Tal disquisición se hizo, en muchos casos, con criterios derivados del estudio de los hechos históricos, y de los supuestos principios y leyes que algunos historiadores podían postular acerca del acaecimiento característico de dichos hechos. La construcción de dichas disquisiciones, contribuyó a la formulación de contenidos teóricos con respecto a la historia como estudio y como acaecimiento de hechos. A partir de dicho momento de teorización, se pudo empezar a generar pensamientos acerca de la historia como suceder de hechos. Por tratarse de unas reflexiones que trataban sobre el sentido de la historia, sobre como sucede el conocimiento histórico, y sobre el destino de los pueblos en el devenir histórico, alcanzan, a nuestro juicio, el grado de una filosofía de la historia.

Todo ese proceso descrito no se alcanzó ni en una ni en dos generaciones, sino que fue resultado de siglos de maduración y pensamiento. La génesis cultural de la Arabia preislámica se pierde en la noche de los tiempos, y en la primera parte del presente trabajo se ha tratado acerca de esa sociedad preislámica, con sus características y aspectos resaltantes que sumaron un aporte a un sucesivo cúmulo de elementos que irían conformando el quehacer historiográfico en el tiempo.

Ahora bien, se ha hablado de desarrollo historiográfico, de teoría de la historia y de filosofía de la historia. Conviene aclarar que se quiere decir con dichos términos. La diferencia entre ellos es sutil a veces, pero se intentará exponerla de una manera sencilla, breve y general, evitando mayores sutilezas, y tratando de llegar a lo más general posible, y a aquello que, por ambiguo, mantiene constante su carácter de provisionalidad.

El concepto de historia, entendida ésta como la elaboración oral o escrita hecha por uno o más hombres acerca de hechos sucedidos en un pasado, puede encontrarse en muchos autores¹⁰ que, añadiendo más o menos a lo dicho en las tres líneas anteriores, han expresado contenidos básicamente coincidentes. Podría concordarse en mayor parte con dicho concepto, mas señalando al respecto que se tratará principalmente aquí con esa acepción de historia como *contenido* intelectual elaborado por el hombre, a diferencia de la historia concebida como el acontecer de cosas que sucedieron en

¹⁰ Cfr. KAHLER, Erich: ¿Qué es la historia?, Fondo de Cultura Económica, México, 1966; p. 15ss; RAMA, Carlos: Teoría de la Historia, Editorial Tecnos, Madrid, 1974; Capítulo VI; SHOTWELL, James: Historia de la Historia, Fondo de Cultura Económica, México, 1940, pp. 15- 25; et al.

el pasado¹¹. Sin embargo, se matizará también este concepto, porque no se concibe en la presente investigación a dicho concepto de la historia como estudio al modo de un mero estudio del pasado, o sea, el tratamiento a una otreidad vista como objeto o como algo extraño a cada persona. Al contrario: se quiere concebir la historia como el estudio del presente, es decir, el estudio de todo aquello que constituye a los seres humanos, y que se presenta ante ellos como realidad sentida intuitiva y socialmente. Pero, principalmente, se trata de estudiar aquella región de la realidad que, siendo parte de cada persona, la ha precedido. En esta concepción, el pasado no es visto como algo "ido", sino presente: cada persona esta conformada por todos los "pasados" que la constituyen, y que en ella se presentizan. El objeto que estudia la historia no está fuera del sujeto que la estudia, sino dentro de él. Generalmente se ha dicho lo contrario: que en historia el sujeto es parte del objeto de estudio. Se quiere decir que el objeto es parte del sujeto que lo estudia. Aquello "pasado" es también algo que me constituye como ser humano. No es "otra cosa", algo "allá atrás en el tiempo", sino que está conmigo aquí, de manera consciente e inconsciente, explícita e implícita, expresa y tácitamente. Aun si, naciendo en el occidente latinoamericano actual, una persona ignora quiénes fueron los griegos y los romanos, ellos no son menos constituyentes de lo que ella es. Romanos y griegos son parte de esa persona, aunque no ella no se dé cuenta de ello. Y por ello, historia es autoconocimiento, conocimiento de la propia realidad de cada cual. Lo que hicieron los fenicios, los egipcios, Genghis Khan, Galileo o Napoleón, no son cosas "allá en el pasado": son parte de los humanos actuales, son la realidad presente de cada persona, y continúa siendo la realidad que constituye e inserta a los nuevos seres que van naciendo. Sólo no es la historia de una persona aquello que no tiene ninguna relación con su realidad. Pero, en este mundo, toda realidad humana existente se relaciona con las demás,

Alguna escuela, tendencia o doctrina, se refiere con respecto a la historia como contenido, a historia como conocimiento; y en el caso de la historia como el sucederse de hechos en el tiempo utilizan la expresión historia como proceso. Nos parece que ambas categorizaciones presuponen más cosas que las que están dadas a la inferencia. No se puede asumir tan velozmente a la historia como conocimiento sin una previa problematización de dicho conocimiento, ni se puede asumir tan velozmente la idea de proceso como una determinación histórica (aunque podría concederse entender a la historia como proceso, siempre que dicho andar hacia delante, adelantarse, signifique el avance inexorable del tiempo, desde un presente que se hace pasado a un tiempo futuro que a su vez se hace presente. En este sentido nos aparece clara la idea de la historia como proceso).

ya sea en el espacio que se llama pasado, ya en el espacio llamado presente, ya en el espacio llamado futuro. Por lo tanto, en un país como Venezuela, la historia de la China de los Tang o de los reinos africanos antiguos, a todos, no es menos relevante que lo que pasó en Carabobo o los problemas que sucedieron con la Compañía Guipuzcoana o las reformas educativas venezolanas de las décadas de los cuarenta y cincuenta. Si, como establecen algunas, si no la mayoría de las corrientes de la física actual, todo se relaciona con todo, entonces no hay historias locales o individuales salvo como un modo de referencia nominalista hacia aconteceres aislados, mas no como realidad esencial y absoluta. Pues las interrelaciones entre los seres existentes en el mundo son de una complejidad virtualmente infinita y en gran parte insondable, que hermana a todos los seres existentes en el mundo como realidad que puede experimentarse.

Resumiendo pues, lo que la historia es para cada quien se refiere en buena parte a la inquietud por conocer su realidad presente, hecha de muchos "pasados", de muchos contenidos genéticos e inconscientes, pero también de "recuerdos" sociales, familiares, nacionales y "universales" (es decir: relativos a la historia universal; la comilla es porque el mismo planteamiento de universalidad parece prestarse a discusión, pero no se puede ahora incursionar en dicho aspecto). Y una vez dicho esto (que no es del todo incompatible con lo que dicen varios autores sobre la historia como "estudio de los hechos pasados") habría que añadir algo con relación a la pregunta de para qué estudiar la historia, entendida esta como reflexión sobre un pasado. Una pregunta que se refiere tanto a la utilidad como al sentido de la historia, entendida como los hechos pasados. La contestación es que la historia es útil para conocerse cada uno a sí mismo. Habría que establecer luego por qué es útil o bueno conocerse cada uno a sí mismo, pero, como no se puede aquí iniciar una larga discusión o reflexión acerca de esto, se postulará un aserto con el cual se puede estar en acuerdo o desacuerdo, y por lo tanto, su tratamiento puede dejarse para futura discusión: Conocerse a sí mismo ayuda a vivir.

Se ha introducido aquí un supuesto netamente valorativo y tajante: es preferible vivir a no hacerlo. Asimismo, se ha vuelto a introducir otro postulado que habría que demostrar, pues así como es de fácil *creer* en él, es

difícil demostrarlo, y es el postulado de que la vida es difícil, vivir es difícil. Si ello es así, si se admite dicho postulado como plausible (y parece fácil mostrarlo, aunque sería difícil *demostrarlo*), y si se está asimismo de acuerdo con que, aun siendo la vida difícil, es preferible vivir que no hacerlo, se puede concordar en que la historia sí es útil, en cuanto que ayuda a conocerse, y dicho conocimiento — desigual e incompleto — ayuda a vivir.

Luego, tratando de definir lo que es historiografía en un significado más o menos laborable, se diría que ella es, en un primer sentido, el relato histórico mismo: la exposición descriptiva del hecho histórico, esto es, de los hechos realizados por el hombre¹². Pero, en un segundo sentido, la historiografía también es el modo como se ha escrito la historia, es decir, cómo ha sido el trabajo del historiador y su producto: cómo se ha redactado la historia, qué pareceres o prejuicios o tendencias o parcialidades o gustos o creencias pesan en ella, y hasta qué punto lo hacen. Se trata de una apreciación crítica en la cual quien hace la crítica no sale tampoco indemne, porque toda evaluación implica asumir una postura para juzgar lo otro, y ese juicio puede ser como un espejo que revele tanto del observado como del observante. Así, pues, la historiografía toma la tarea de evaluar la elaboración del relato histórico, o, más exactamente, del mismo texto histórico. Se habla aquí de texto (refiriéndose a un contenido escrito), porque este constituye un sustrato material sobre el cual se ha vertido principalmente la reflexión histórica. Y ello ha sido así por ser ese sustrato material escrito algo cuya naturaleza permite un tratamiento más exhaustivo y menos frágil que otros medios como el de la historia oral u otras clases de evidencias arqueológicas. su tratamiento). Así pues, la reflexión histórica se vacía en este vehículo particular, que es el *texto*, el cual puede ser una tabla de piedra o arcilla, un trozo de madera o un hueso, o un pergamino o papiro, o simplemente un papel o un libro. Ahora bien, si la información histórica es lo que se vacía, se "echa" en un objeto material o al menos sensible, como lo es el texto, ¿por qué se le llama aquí sustrato? No pareciera estar por debajo, sino, precisamente, como consecuencia de cosas anteriores. Si se refiere a la historia como estudio, se podría pensar que el sustrato o substancia de la misma son los hechos históricos susceptibles de ser tratado por medios como la tradi-

¹² GARCÍA APARISI, M., ob. cit., p. 188.

ción oral, los monumentos y el texto escrito. Pero si se habla de la historiografía que sólo se refiere a contenidos escritos, entonces puede afirmarse que el texto es su sustrato (en el sentido del término griego hypokeimenon, lo que subyace firme a una cosa), puesto que el o los textos (documentos, notas, la noticias, etc.) son lo que está como primera instancia cuando se empieza a trabajar en ella. Es decir, en lo referente a la historia como estudio, el sustrato que surge como evidente a la elaboración de la misma es el hecho histórico, materia de todo lo que el historiador elaborará posteriormente¹³. Pero en lo referente a la historiografía, como trabajo o labor del historiador, su sustrato, entre otros, es, principalmente el texto escrito. Es con los textos que luchan los historiadores posteriores y otros intérpretes. A ellos temen hacerles decir lo que no dicen. Pero, por otro lado, es de él que desean que diga todo lo que puede decir. Ello haría concebir la obra del historiador especialmente el historiador que construye sobre lo que han hecho otros como una obra de extracción, de sacar el sentido y realidad de esas líneas y palabras de las cuales el tiempo y otras distancias marcan una separación. No se debe olvidar que el historiador, normalmente, no trabaja con hechos, sino con el relato y los textos sobre hechos.

La obra del historiador entraña, pues, toda la complejidad de una tarea interpretativa. El historiador que se enfrenta con un contenido o un texto que no ha sido trabajado antes, se encuentra con algo como un rompecabezas: noticias de hechos que tiene que recomponer relacionándolos. A menudo opta por un relato que se presenta de modo afín a la realidad, evocando la cualidad casi anárquica de la misma. En un relato así la digresión es frecuente (aunque no necesariamente es la digresión una característica solamente de dicho relato, ni todos esos relatos protohistóricos contengan digresiones). El relato de Heródoto es un buen ejemplo de ese tipo de relato en el cual existe un hilo narrativo, expresado a veces de forma desordenada y con la presencia de muchas digresiones. Tales características resaltan sobre todo si se le contrapone al relato de Tucídides, mucho más "formal" y

¹³ Aquí surgiría el problema de la veracidad del hecho histórico, es decir, de cuanto hay de verdadero o no en él, comenzando por el mismo hecho en su existencia, expresado en la pregunta de si aquello que se da como hecho sucedió o no, y en el primer caso, la pregunta de cómo sucedió el hecho en cuestión. Son preguntas críticas que se debe hacer el historiador al comienzo de su labor. La temática sobre la elaboración historiográfica merecería una explicitación o un tratamiento más exhaustivo que no puede ser realizado en esta introducción.

"científico", es decir, mucho más apegado a las reglas escolásticas de la metodología de la historia contemporánea. Por su especificidad y "objetividad", la obra de Tucídides, suele ser ensalzada por las mentes académicas actuales muy por encima de la obra de su antecesor de Halicarnaso. Pero cabría preguntarse si tal alabanza no se deberá a que la contemporaneidad ve en Tucídides un precursor de rasgos que a ella la caracterizan.

Así pues, se le puede llamar al texto, *sustrato* por lo que viene a significar después de su aparición: él se convierte en la materia de la interpretación, discusión, refutación o rehabilitación de una posteridad.

Es, pues, con el texto, con su creación y modo de configuración, que trata primeramente la historiografía. Ella incluye la tarea de levantar el texto sobre los hechos, vaciándolos en palabras, ideas y relaciones. Puédese hablar entonces de una historiografía narrativa. Ella, como historiografía en sí, consiste en la construcción del texto de historia, y en el caso de ser narrativa, dicha construcción se caracteriza por realizar un vaciamiento de información sobre hechos hilados en el tiempo por una relación que se asume como causal. En la historiografía narrativa, los hechos se presentan como las cuentas de un collar, siendo el hilo que las une, el "hilo" que da cohesión y secuencia al relato histórico porque expresa la relación de unos hechos con otros. Pero el símil no es muy bueno, porque un collar sugiere una relación lineal, y en la historia las relaciones son multilineales. Una metáfora mejor sería la que presenta a la historia como una telaraña de relaciones, con la aún más inquietante conclusión con relación a la historia, que en ésta, a diferencia de una telaraña común, no todos los hilos que relacionan los fenómenos son inmediatamente visibles, y pueden tener una muy desigual relevancia. Precisamente, dicha multilinearidad es la que dificulta en historia que se puedan asignar causalidades, o cuando menos que se asignen a la ligera.

La historiografía narrativa se limita a narrar los acontecimientos, cosa nunca desdeñable si se sabe hacer bien (¡y cuan pocos lo saben hacer bien hoy en día!). Pero, en un nivel más profundo o más trabajoso, está la historiografía pragmática, que va más allá de la historiografía narrativa, en cuanto que no trata solamente de registrar o describir causas de los hechos, sino de descubrir a que obedecen dichas causas que originaron los hechos históricos con la finalidad de sacar consecuencias prácticas. Ella se pregunta

cuál es o como opera, por decirlo así, el mecanismo que hace funcionar a dichas causas. Es la historiografía que apreciaban sabios como Maquiavelo, Guicciardini, Hobbes y Voltaire. Es la historia *magistra vitæ*, pero no una "maestra" que lleva a unas profundidades de abstrusa psicología existencial, sino una maestra casi "técnica", que hace ver cuáles cosas del mundo actúan con otras para producir los fenómenos visibles que componen la historia: los orígenes directos y tangibles de las guerras, los acuerdos, las paces, el auge de los imperios y su caída. Y las consecuencias prácticas aludidas, lo son por cuanto apuntan no a una utilidad inmediata referida a los destinos e intereses de unos individuos, sino a los del cuerpo social en pleno. Las consecuencias de los hechos históricos, en este caso, corresponden a lo que les suceda a todo un conjunto de individuos, no sólo a uno. La suerte de la nación priva sobre la suerte de sus constituyentes.

Podría pensarse que ese grado de la historiografía no se acerca mucho a una reflexión profunda, pero sí lo hace, porque pregunta por causas, pregunta el por qué de las cosas en historia. Todavía no va, ciertamente, a una "metafísica" de lo histórico, a una especulación sobre sus posibles destinos trascendentes y sobre las causas finales de lo histórico. Está, más bien, en una "física" de eso histórico: en el origen y resultado de las acciones humanas básicas¹⁴, acciones cuyo origen y pertinencia son colectivas.

En cuanto a la *Teoría* de la historia, Ella, como toda teoría, quiere recoger la síntesis de las leyes que emanan de los fenómenos. Pero, ¿emanan leyes de los fenómenos históricos? La consideración de dicho punto es un asunto o problema que ha sido tratado por algunos estudiosos de la historia que han escrito sobre teoría histórica. Otros problemas de la teoría histórica, muchos de los cuales crearon polémica *in illo tempore*, son los de si la historia es ciencia o arte, de si existe una ley de progreso que se deduce de la historia, de si la historia tiene leyes como las de las ciencias naturales, etc. La teoría trata de fijar un protocolo sobre qué es lo que va a decirse sobre algo, y cuáles son las exigencias que debe satisfacer un decir para que pueda ser tomado como conocimiento. En el caso de la historia —y también en el de otras ciencias— entre esas exigencias, que funcionan a modo de presupues-

¹⁴ Es decir, aquellas referidas a la supervivencia de un grupo de gente, la constitución de la misma como un grupo social más o menos organizado, la promulgación de normas básicas comunes a tal grupo, etc.

tos al ejercicio del conocimiento, está la de cierta coherencia, cierta posibilidad de comprobación o verificación de los resultados obtenidos, y ciertos acuerdos convencionales acerca de qué cosas pueden considerarse dato a analizar en calidad de objeto de estudio histórico, y qué cosas caen fuera de esta operatividad. La teoría, en este caso, recoge muchas veces los resultados del trabajo de los historiadores. De la actividad continua de los historiadores —de su práctica— se originaría la teoría, que a su vez orientaría las prácticas siguientes de los historiadores del porvenir. Que en alguna parte debe romperse el hilo es evidente, porque si todo fuera repetir la práctica y confirmar la teoría, la ciencia no avanzaría nunca. Pero, puede pensarse que toda experiencia es también experimento en el sentido que ella junta algo anterior con algo nuevo. Yendo a un ejemplo precisamente de la historiografía, podría pensarse que no es necesario otro estudio histórico más acerca del fenómeno de la guerra de independencia: ¡se ha escrito tanto acerca de eso! Pero, sin embargo, siempre hay la posibilidad de que el investigador, luego de abarcar todo lo hecho por sus colegas anteriores en esa misma trinchera, plantee algo nuevo, un punto de vista no antes esgrimido, una perspectiva diferente, que haga apreciar las cosas de mejor manera, ampliando nuestra visión del pasado con criterios más ricos de análisis. De tal modo que, si dicha labor tiene éxito, en las futuras investigaciones sobre ese objeto de estudio, dicha experiencia del historiador que ahora se involucra con tal tema, no podrá ser ignorada: pasa a ser parte de la consideración teorética acerca de ese fenómeno histórico. En ese sentido, la teoría es esencialmente problemática: porque se ocupa de los problemas del historiar, porque ella quiere mostrar "la multiplicidad de puntos de vista y la riqueza de panoramas y sectores que presenta el conjunto de la historiografía"15. Su ignorancia puede ser grave defecto en quien emprende la tarea de historiar. Y no se la puede dejar igual que como se la encontró: si después de emprender la tarea de estudiar un fenómeno histórico, la teoría acerca de dicho tema no ha salido enriquecida aunque sea en mínima parte con un nuevo aporte, entonces ese dicho estudio no contribuye en nada a la historiografía 16. En este

¹⁵ RAMA, Carlos: Teoría de la Historia, Editorial Tecnos, Madrid, 1974, p. 13.

¹⁶ Es el caso de muchísimos trabajos monográficos sobre temas históricos, los cuales, a pesar de ser algunos de ellos entretenidos y a veces bien escritos, no significan ningún aporte historiográfico, en cuanto que sólo recogen lo que historiadores anteriores han escrito tomando y recortando conte-

sentido, la teoría de la historia aporta a quien se dedica a ésta el conocimiento de los métodos para aproximarse a lo histórico, así como los hábitos para alcanzar su objetivo de "desarrollar las actitudes fundamentales propias del historiador" especialmente en lo referido, como dice Carlos Rama, a "la adhesión a la verdad científica y al espíritu crítico" 18.

Sucede, además, que teorizar es casi un paso natural en todo ejercicio o costumbre de pensar: mientras más se conoce algo, o simplemente mientras más se tiene familiaridad con algo, más se quiere descubrir los principios que lo guían o lo rigen o sobre los cuales puede estar construido. Casi podría decirse que familiarizarse con algo, es un primer paso de teorización. Sin dar ese paso, que desea saber las causas más profundas de porque ocurren los fenómenos como lo hacen, y también la relación de esas causas entre ellas, no puede conocerse bien algo, no puede hacerse ciencia de algo. En el caso del saber histórico, puede afirmarse que en la dedicación al mismo se descubren dos cosas de un modo paralelo: mientras más se estudia la historia como acaecer de hechos, quienes la estudian más se pueden sentir incitados a reflexionar sobre las relaciones y causas que ocurren en dicho acaecer; pero mientras se está haciendo este estudio y esta reflexión, también acuden al entendimiento ideas sobre métodos y recursos para afinar y mejorar nuestro estudio; es decir, mientras más se investiga sobre la historia como acaecer de hechos, más se puede estar en posición de aumentar el propio saber acerca de la historia como estudio.

Y así se llega a la tentativa de definir la filosofía de la historia.

Se han visto en las páginas anteriores conceptos referidos a la historiografía y sus distintas ramas, y referidos asimismo a la teoría de la historia. Y al irlo haciendo se ha descrito cada paso como un avance a una mayor profundización. Mas no necesariamente está implicada una profundización en cada paso. Ayuda más a comprender el alcance de esos conceptos la idea de verlos como perspectivas distanciadoras del objeto que tratan. Cada uno

nidos de libros anteriores, sin mayor originalidad, y sin contribuir en nada nuevo a la historiografía. ¿Pueden de esto que se ha dicho surgir algunas sospechas de por qué en la contemporaneidad las obras de historia son tenidas por aburridas, y el discurso histórico por estéril? (Cfr. FONTANA, José: *La Historia*. Salvat Editores, Barcelona, 1973; pp. 21ss. y passim)

¹⁷ Ibíd.

¹⁸ Ibíd.

de esos conceptos representan una toma de distancia, desde lo cercano e inmediato, hasta lo lejano y mediato. Cada perspectiva trata de tomar distancia con el objeto que tienen ante sí. De modo parecido a como, para ver o mejor apreciar una obra pictórica, uno, en vez de acercarse a ella, se aleja de la misma, sobre todo si el pintor es impresionista. Una cosa bastante dialéctica es esto, porque quien estudia un fenómeno quiere acercarse a él, y para hacerlo, pone esa distancia. Y mientras más en lo hondo quiere conocerlo, más distancia pone entre él y ese objeto que, presuntamente se le presenta como algo otro. Sucede como quien, para ver la camisa manchada que lleva, y de la cual todos le hacen observaciones, llega a quitársela para verla fuera de él, lejos de él.

La conciencia parecería que no supiera re-encontrarse con aquello que constituye el mismo ser del amo de la conciencia, sino echándolo fuera de ella. Y así, cada etapa de reflexión, desde la historiografía narrativa hasta la teoría de la historia, consiste en un poner una mayor distancia con aquello sobre lo cual quiere pensar, el contenido del saber histórico. La reflexión que toma más distancia con relación a dicho contenido sería la filosofía de la historia.

Y quizá por ello los alcances de quienes han perpetuado la tradición como filósofos de la historia, o al menos, filósofos o pensadores *especulativos* de la historia —Hegel, Spengler, Toynbee, Fukuyama, etc.— se alejan tanto de la humilde tarea del historiador, al punto de ignorar, o aun, tergiversar sus logros.

Es fácil considerar a la filosofía de la historia como sinónima de la teoría de la historia, si se la concibe sólo como una reflexión sobre los problemas teóricos de la historia. Actualmente así la suelen considerar en muchos ámbitos, confluyendo ambas, teoría de la historia y filosofía de la historia, en un pensamiento epistemológico sobre el conocimiento histórico. Por otro lado, el pensamiento filosófico acerca de la historia, algunos de cuyos representantes han sido mencionados en un párrafo anterior, consiste, como se ha dicho, en una *especulación* acerca de cosas como el destino de los pueblos o de un determinado pueblo, o la posibilidad de la realización de una trascendencia espiritual de la humanidad, que concluiría en el fin del mundo (y fin de la historia). Algunas de dichas perspectivas no son exclusivas de un

autor, sino que, más bien, ha sido tal autor quien ha expresado, con relación a la historia, las expectativas de un pensamiento teológico o trascendente de mayor envergadura, como en el caso de San Agustín y su pensamiento acerca de la historia, el cual puede decirse que expresa, si no *la* visión cristiana de la historia, al menos *una* de ellas, de tantas que han podido tener autores del pensamiento cristiano en dos mil años.

Pero, no es en esta especulación que no tiene contacto ni toca fondo en la labor y método de los historiadores, a la que se quiere referir con el término 'filosofía de la historia', al menos tal como ella pudo existir en el Islam. Ni tampoco está referido ese término aquí sólo a una especulación epistemológica acerca del carácter del conocimiento historiográfico, una preocupación que llega a caer en una especie de escepticismo cuyos señalamientos son tan acerbos como estériles, porque señala el camino transitado como erróneo, pero sin indicar cual camino recorrer.

La filosofía de la historia que se conceptúa es una preocupación por las causas inmanentes del hecho histórico. Tiene, evidentemente, afinidad con una epistemología del conocimiento historiográfico, pero no se quiere quedar simplemente en una preceptiva metodológica. Como la historiografía pragmática, quiere estudiar y tomar en cuenta las posibles causas existentes en el acontecer de los hechos históricos, pero más para conocer como se construye el saber histórico y como se da la particular epistemología de la historia. La filosofía de la historia se erigiría así en una filosofía del saber histórico; constituiría un nivel de discusión filosófica sobre la posibilidad misma del conocimiento en el contenido histórico, y sobre la calidad de dicho conocimiento en el contenido histórico, y sobre la calidad de dicho conocimiento en el contenido histórico, y sobre la calidad de dicho conocimiento en el contenido histórico en este conocimiento, es precisamente la que apunta a sacar conclusiones de los hechos ocurridos en un lejano pasado, para elucubrar qué cosas continuarán ocurriendo en el futuro. Es un pensamiento filosófico semejante al descrito el que fue alcanzado en el Islam, en la obra del historiador 'Abderrahamán Ibn Jaldún, con

Se acotará aquí señalando que, en este campo de la discusión filosófica sobre el conocimiento histórico ha habido, en el pasado y en el presente, un gran abanico de opiniones de la naturaleza más opuesta; desde aquella que niega toda posibilidad de conocimiento al contenido histórico, a la historia como estudio, hasta aquella que postula que todo conocimiento es histórico. (Cfr. MAHDI, Muhsin: Ibn Khaldun's Philosophy of History. Londres. George Allen and Unwin Ltd. 1957, p. 7ss; CROCE, Benedetto: La historia como hazaña de la libertad, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 25ss; COLLINGWOOD, R.G. Idea de la Historia. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pp. 5ss).

el cual culminará la presente investigación, examinando las bases epistemológicas y los aportes del pasado islámico y preislámico sobre las cuales pudo edificar su pensamiento. Comprendiendo a grandes rasgos y señalando los detalles específicos de las etapas históricas que comprenden esos pasados preislámico y protoislámico, se podrá tener una mejor idea de cómo surgió el pensamiento historiográfico en el Islam, y comprendiendo mejor este pensamiento, se podrá tener un mayor acceso a la comprensión de la teoría y la filosofía de Ibn Jaldún.

Así pues, el presente trabajo comenzará tratando sobre los elementos generados por la sociedad preislámica y la sociedad protoislámica, los cuales contribuyeron a la elaboración de una historiografía islámica y una filosofía musulmana de la historia en Ibn Jaldún. El primer capítulo tratará sobre la sociedad preislámica. Los capítulos posteriores tratarán sobre elementos importantes de la sociedad islámica inicial —como el *Hadîth*— que coadyuvaron no sólo a generar el contexto para la elaboración de la historiografía islámica, sino que, además, le suministraron normativas críticas derivadas de las doctrinas religiosas, las cuales ayudaron a formalizar y estructurar los contenidos históricos como un material funcional y útil para la conformación de la identidad de la nueva sociedad musulmana. Luego se revisarán los diversos autores y géneros de la historiografía islámica clásica, notando los puntos más especiales y resaltantes con relación a lo que sigue, que es el tratamiento sobre la figura de Ibn Jaldún y sus ideas, con los cuales finalizará esta investigación.

Es de esperar que este texto, a pesar de las deficiencias que él pueda tener, debido en parte a lo difícil de acceder a la información necesaria para su elaboración, sirva, sin embargo, para llenar un vacío en el campo tanto de la historia de la historiografía islámica y preislámica, como en el campo del estudio de la filosofía de la historia comparada. En el interés de conocer otros modos de construir conocimientos pueden alumbrarse nuevos caminos para plantear preguntas como a un espejo, sobre la propia cultura y sobre quiénes son los que miran al otro. Las tentativas de respuesta a dichas preguntas muchas veces se encuentran en la interrogación por aquel tiempo o aquella civilización o aquel otro que precede. Se trata, pues, de intentar una mirada al otro, que no sólo pueda ilustrar sobre él, sino también sobre

lo que son quienes hacen la pregunta, pues en el otro, y en el modo de conocer propio del otro, se pueden hallar pistas para conocer quién se es. En este sentido, creemos que lo que se ha hecho en estas páginas puede servir de guía, información e invitación para todos aquellos deseosos de conocer sobre el amplio tema de la historiografía y la filosofía de la historia en el Islam.

Capítulo I

Los aportes de la cultura árabe preislámica a la historiografía musulmana.

"El beduino es el cazador primitivo. Los rasgos básicos de su caácter son la indolencia y la independencia. Se mantiene en continua tensión y vigilancia y soporta el asedio y la tiranía de la necesidad. Por tanto, no tenemos nada que ofrecer a los beduinos que sea equivalente al valor de robarnos."

Dominique Vivant Denon, 1798²⁰

Pocos hechos en la evolución de la humanidad son tan sorprendentes al lector de la historia, como el de la rápida eclosión de la civilización islámica. En tres generaciones el pueblo árabe salió de una situación de semibarbarie, para alcanzar una posición políticamente dominante y de creciente poder frente a muchos de los imperios y civilizaciones de su tiempo.

Los historiadores han descrito con cierto detalle lo poco que se conoce del estado de los árabes al momento del comienzo de la predicación del Islam. Dicho pueblo yacía entonces en una situación de patente rezago con relación a las otras civilizaciones del orbe cercano. Inclina a la admiración y la reflexión pensar el esfuerzo que significó que él se sobrepusiera a sí mismo para salir de esa situación en el curso de un siglo y se reinventara como una nueva sociedad con nuevos proyectos, y sobre todo con una acelerada expansión en todos sus órdenes.

Dicha expansión les llevó no sólo a erigir un vasto dominio desde España hasta la India, sino, además, a traducir y asimilar obras, ideas y conceptos de otras civilizaciones con las que contactaron. Ello, a su vez, les llevó a construir

²⁰ Citado en: James C. SIMMONS: Peregrinos Apasionados. Viajeros por el mundo de los desiertos árabes, Mondadori Omnibus, Madrid, 1989; p. 24.

sistemas de derecho y de pensamiento religioso, a elaborar conocimientos en todos los campos del saber de la época, y a erigir una civilización compleja, logrando en poco tiempo poseer elementos como impuestos, un ejército, las normas de conducta propias de una urbanidad, un sistema educativo, una gramática formalizada y recogida en reglas fijas, normas de salud, higiene y vestimenta, culinaria, farmacia, procedimientos administrativos, y modos de elaboración historiográfica y biográfica, entre otros.

Tal logro en la vida del pueblo árabe ocurrió a partir de la difusión y seguimiento de la religión islámica. Y para explicar la formidable dinámica de la misma hay que conocer los aspectos principales de la situación cultural de los árabes anteriores a la civilización Islámica, pues fueron ellos quienes la produjeron. Y aunque en sus aspectos esenciales la civilización árabe musulmana se estableció en oposición a muchos aspectos de la cultura arábiga que le había precedido (puesto que se planteaba como esencialmente superior a la primera), tomó de aquella, sin embargo, una gran cantidad de elementos que influyeron y aún continúan influyendo en el modo de vida árabe actual.

En nuestra contemporaneidad hay pocos ejemplos de desarrollos semejantes. El ejemplo de Japón presenta un caso similar: una sociedad que pasó por un cambio tan radical entre sus costumbres y su organización de un momento y las que adoptó en otro momento posterior. Sin embargo, el esfuerzo de dicha nación del extremo oriente palidece ante la hazaña de los árabes, quienes no sólo alcanzaron metas más extensas, tanto en lo económico como en lo cultural, sino que, además, como ya se ha dicho, conquistaron un territorio tan vasto, que hoy en día abarcaría veinte naciones. En todas las regiones aludidas la llegada del Islam²¹ significó, en perspectiva, un progreso de las condiciones de vida de los pueblos sobre los cuales imperó.

Todo este gran esfuerzo fue comenzado durante las primeras décadas del Islam, desde 622, año de la hégira, hasta mediados del siglo XI. Puede considerarse ese periodo como la "edad de oro" de la civilización musulmana clásica²², pues fue entonces cuando se fijaron los patrones de conducta,

²¹ En los temas que siguen a menudo haremos referencia a términos como "Cultura Islámica", "Civilización Islámica" (o "del Islam"), "Civilización Musulmana, e "Islam" sin más, para evitar repeticiones muy seguidas, aunque no sean términos exactamente sinónimos.

²² A lo largo de este estudio hemos utilizado, para referirnos al período del Islam que corresponde a los

leyes y reglas generales que concernían a la vida musulmana civilizada, y que fungirían de modelos a los tiempos por venir, incluyendo los actuales.

¿Cómo fue posible un esfuerzo tal, rayano en el portento? ¿Qué aportes de la Arabia preislámica prepararon las condiciones para los avances que se darían posteriormente con el advenimiento del Islam?

En cuanto a la primera pregunta, habría muchas tentativas de respuesta que podrían contribuir a aclarar cómo fue posible la eclosión de la civilización árabe islámica. Pero, como otras muchas respuestas relativas a las causas de ciertos fenómenos históricos —como la caída del imperio romano, o el ascenso de Napoleón I, o el desarrollo del feudalismo— se trata de algo que no se puede explicar con una sola causa, pues en dichos fenómenos intervienen incontables elementos causales, muchos de los cuales son anónimos e insondables.

El fenómeno del ascenso del pueblo árabe a las regiones cimeras de un protagonismo histórico determinante frente a otros pueblos es hijo de numerosas causas. Una de las principales es, ciertamente, el hecho de la predicación exitosa del mensaje islámico por parte del Profeta Mahoma o Muhammad²³. Mas también hubo muchos elementos de la cultura preislámica que coadyuvaron al desarrollo de la sociedad islámica, al menos en sus comienzos. Dichos elementos influyeron de manera indeleble en la cultura árabe islámica, y aún en las culturas islámicas no árabes, como la de los persas y turcos, quienes más tarde se destacaron en el liderazgo del mundo islámico, una vez que los árabes entraron en un proceso de decadencia, o mejor dicho, de receso o eclipse de su cultura.

Es verdad que mucho de la cultura árabe preislámica no fue integrado de una manera completa al acervo cultural del Islam, ni fue conservado por los

siglos VII al XV de nuestra era, los términos "era clásica", "edad clásica", o "período clásico". La "Edad de Oro" dentro de ese período clásico, a la cual se ha hecho alusión en el texto, comprendió los siglos VIII al XI. En los restantes siglos XII al XV sobrevino un proceso de decadencia, especialmente en el ámbito árabe del Islam, que cedió lugar a la hegemonía de otros pueblos islamizados como el de los persas y los turcos. Estos últimos, principalmente desde el siglo XVI, y hasta el siglo XX, fueron quienes guiaron la vida política y cultural de los pueblos islámicos occidentales (entre ellos, los árabes), reinando en el resto del ámbito geográfico del Islam la desunión, el atraso y la capitulación ante la expansión colonialista europea y asiática que subyugó a la mayor parte de los pueblos musulmanes del resto de Asia.

²³ Aunque la transliteración Muhammad se aproxima más a la fonética del nombre del Profeta del Islam, y es la preferida por muchos arabistas, nosotros utilizaremos aquí la transliteración castellana tradicional de Mahoma, la cual es más conocida y más fácil de pronunciar para el lector común.

musulmanes. Pero lo que fue integrado influyó indeleblemente en el marco referencial de la civilización musulmana. En este capítulo se hará referencia a los aportes desarrollados en la etapa preislámica que incidieron en la sociedad islámica posterior a ella, o fueron perfeccionados en dicha etapa islámica.

1.1. Características históricas de la Arabia preislámica. Primitivas elaboraciones literarias y antehistóricas²⁴

"Esta nación no desmerece en nada el cuadro que nos han legado de ella los viajeros y escritores. Es pacífica, orgullosa y valiente."

Napoleón opina sobre los beduinos, 1798²⁵.

La era preislámica abarca todos los tiempos anteriores a la predicación del profeta Mahoma, y ha sido llamada tradicionalmente por los árabes "era [o época] de la ignorancia" (*Yahiliyya*). Al profundizar sobre los aportes de dicho periodo y comunidad a la elaboración historiográfica musulmana posterior, débese recordar que la elaboración del conocimiento histórico, por tratarse de un esfuerzo intelectual de carácter *idiográfico*²⁶, es realizada de distinta manera por cada pueblo, según sea su medio, sus experiencias, y el modo particular en que se desenvuelve. Sin embargo, también se puede aseverar que la elaboración historiográfica árabe preislámica deja ver rasgos y características afines a las elaboraciones historiográficas de otros pueblos (por ejemplo, en la fabricación de leyendas o historias legendarias, así como el señalamiento y registro de secuencias genealógicas, la presencia de mitos y moralejas, etc.)²⁷.

²⁴ El término antehistórico, aquí utilizado, alude a aquellos escritos que, sin ser aun netamente de historia, expresan planteamientos o contenidos afines a los de las obras históricas, y preparan técnica o epistemológicamente el terreno de la elaboración historiográfica propiamente dicha que vendrá después.

²⁵ Citado en SIMMONS, J., ob. cit., p. 24.

²⁶ El término idiográfico, que se forma con la raíz griega idios, que significa "peculiar" o "personal", alude, en el uso que queremos darle, a aquellos estudios o ciencias que se interesan por lo particular como tal, especialmente en el caso de la historia. En este sentido, Von Windelband distingue a la historia como ciencia idiográfica, en oposición a las ciencias naturales, a las cuales denomina nomotéticas, es decir, relativas a hechos de carácter general o colectivo. (Cfr. RUNES, Dagobert D.: Diccionario de Filosofía. Editorial Grijalbo. Caracas, 1994; pp. 184 y 388).

²⁷ Entre los pueblos en los cuales sucedió lo referido estuvieron los persas, los griegos, los indostanos, los chinos, los aztecas, los quechuas ("incas"), y otros. En todos estos pueblos, y muchos otros no nombrados, sucesos y personajes históricos fueron incorporados a las tradiciones mitológicas o a las leyendas, así como era importante el recuento genealógico, que frecuentemente ligaba a personajes

Antes del Islam, los árabes estaban, por decirlo de una manera plástica, a la vera de los principales acontecimientos históricos de la región y alejados de la marcha de los grandes poderes políticos periféricos. Habían sido protagonistas de episodios aislados de guerra o comercio con los babilonios, los hebreos, los egipcios, los asirios, los persas, los griegos, los romanos, y por último con los bizantinos y el nuevo imperio sasánida, el último gran imperio de la antigua Persia. Todos estos pueblos citaban ocasionalmente en sus registros, anales, o correspondencias oficiales, el encuentro con y la presencia de los árabes como gentes fronterizas, aliados incómodos o enemigos ocasionales y molestos, aunque no fatalmente peligrosos. Para todos estos vecinos, los árabes eran una gente marginal en el pleno sentido de la palabra, es decir, seres fronterizos en el lindero desértico. Éstos habían logrado adaptarse al desierto, convirtiéndose en un pueblo que se desenvolvía en dicho espacio como en un medio propio, aunque a menudo su vida estuviera al borde de la existencia. Eran vistos como una especie de habitantes naturales de los desiertos, como las rocas y dunas de estos lugares rechazados por los sedentarios.

Se ha dicho "los desiertos", así en plural y no en singular, pues hay varias clases de ellos, cada cual con una fisonomía geográfica particular, que puede ser reconocida y constituye un dato muy importante para quienes viven en él trashumantes. Pero a pesar de su variedad, los desiertos conservan una característica común muy importante: su especial inhospitalidad a la vida humana.

En medio oriente, las tierras esteparias y los desiertos predominan sobre las tierras cultivables y boscosas, al punto que muchas áreas pobladas están ceñidas por el mar o por el desierto mismo, que en no pocas partes llega hasta el mar. En este sentido, Desmond Stewart dice:

"Un mapa realista mostraría al mundo árabe como un archipiélago: cierto número de islas fértiles esparcidas en un vacío de arena y mar que empieza en Marruecos, pasa por la planicie costanera de Argelia y la angosta periferia de Libia, hasta el pequeño valle del Nilo; y se prolonga hacia el oasis de Siria y Arabia y finalmente a Irak, la isla más grande. Bahrein, Adén, y los oasis de Siuah y Dajla son tan diminutos como las islas madrepóricas del océano Pacífico. En dicho mapa, el desierto, como el mar, tan pronto se separa como se une." 28

importantes del pasado con figuras divinas o semidivinas.

²⁸ STEWART, Desmond: Redactores de LIFE: El Mundo Árabe. Editado por Offset Multicolor. México,

Pero a pesar de este predominio de una naturaleza agreste, lo que empobrece el sustento no es una mala calidad del suelo o la tierra en sí, pues ésta —salvo en las áreas de pura arena— es fértil, sino la ausencia del preciado recurso del agua. Esta existe en cantidades muy limitadas, pero si se administra con prudencia, puede no sólo satisfacer las necesidades del hombre y de sus especies domésticas, sino que, además, puede ser suficiente para alcanzar una producción agrícola generosa en cuanto a calidad y cantidad²º. El manejo inteligente del agua corresponde a una ya antiquísima tradición de la región, continuada hasta hoy, y desarrollada especialmente en varios lugares de medio oriente como el valle del Nilo, la represa de Marib, las llanuras regadas por el Tigris y el Eufrates, y otros lugares menores, como el valle del Jordán, los valles del Líbano y algunos oasis cultivados, como el del entorno de Damasco.

Pero no siempre fue medio oriente una zona de recursos escasos y espacios áridos en su mayoría. Al menos en el cuarto periodo glaciar (que abarcó de 120.000 a 10.000 años antes de Cristo) las regiones de Arabia y el Sahara estaban cubiertas de amplia vegetación y contenían numerosos ríos y lagos³⁰.

Se han hallado en Medio Oriente restos de hombres de neanderthal y presapiens, y evidencias de culturas chelenses y acheulenses (paleolíticas),

^{1963,} pp. 9-10.

Sobre consideraciones que tienen que ver con la geografía económica del medio oriente, hemos encontrado opiniones muy diversas, y hasta contradictorias. Notamos a continuación dos de autores muy autorizados. Para Sidney Nettleton Fisher (The Middle East. A History, Alfred E. Knopf, New York, 1959, p. 7), medio oriente posee condiciones para producir una "propicia vida agrícola", refrendando luego que dicha lugar "bendecido con un clima cálido, un suelo fértil, plantas y animales nativos adecuados para la alimentación, aguas disponibles para una irrigación controlada, y variados recursos minerales, fue un área del mundo favorable para la propagación de la humanidad, para el aumento del nivel de vida del hombre, y para el crecimiento de una sociedad organizada", mientras que para William R. Polk (The ArabWorld, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975, p. 1), la "pobreza interna" del medio oriente ha sido un factor de primera importancia en esa zona, de la cual "quizas la más significativa característica física sea la carencia de precipitaciones suficientes para sustentar la agricultura en la mayor parte del área" (traducción nuestra). Pensamos que ambos juicios son extremos, pero no podemos dedicarnos a una detallada disquisición que se sale de los ámbitos de esta investigación. No es un misterio que medio oriente es una zona de difíciles condiciones, desde el punto de vista económico de sus recursos naturales, pero tampoco es menos cierto ni desconocido que el hombre desde su más remoto pasado ha podido dominar esas condiciones para crear civilizaciones asombrosas y naciones pujantes que aún hoy son miradas como ejemplo de su dominio sobre sus recursos naturales cuando estos son precarios.

³⁰ Cfr. FISHER, S. N., ob. cit., p. 8.

especialmente en Palestina y Siria³¹. Algunos de estos últimos hallazgos han sido datados por Zeuner como correspondientes a 230.000-180.000 años de antigüedad³². Del paleolítico medio se han encontrado también numerosas industrias líticas cercanamente relacionadas y muy afines a las culturas musteriense y levaloisiense, aunque no idénticas a ellas, y a las cuales les ha sido dado en consecuencia el nombre de culturas levaloiso-musterienses. Ya para la época correspondiente a estos hallazgos el clima estaba cambiando a seco y cálido, y aunque había grandes lagunas y pantanos donde abundaban animales como cocodrilos, ya empezaban a escasear los ríos permanentes³³. En las tierras que sirven de puente entre Europa, Asia y Africa, como por ejemplo, Palestina, se han encontrado restos de grupos humanos resultantes de la mezcla entre neanderthales y homo sapiens³⁴, los cuales habrían por lo tanto experimentado una etapa de convivencia, hecho que también parece haberse constatado en otros lugares del mismo medio oriente y de Europa, como en los hallazgos de Shanidar en Iraq, y los de la cueva de Krapina en Yugoslavia.

Alrededor del año 15.000 a. C., a medida que el cuarto periodo glacial iba acabando, las bien irrigadas regiones de medio oriente y el norte de Africa estaban habitadas por pueblos mediterráneos ya en la etapa del homo sapiens. Durante los diez milenios del periodo mesolítico, la capa de hielo retrocedía hacia Escandinavia, y Arabia y el Sahara empezaron a desecarse a una velocidad geológicamente muy rápida. Sus habitantes tuvieron que irse desplazando hacia el norte, hacia las costas o hacia las tierras altas. Los que se ubicaron en el este de Norafrica, en la cuenca del Nilo, fueron denominados convencionalmente por la posteridad como pueblos camíticos (por Cam, hijo del patriarca Noé) y los de Arabia, que emigraron a las costas meridionales del golfo Pérsico y a las montañas del Yemen, han sido denominados también convencionalmente con el nombre de semitas³5. Es-

³¹ Cfr. KINDER, Hermann y HILGEMANN, Werner: *Atlas histórico mundial*. Tomo I. Ediciones Istmo. Madrid, 1980; p. 12s.

³² Cfr. ALBRIGHT, William Foxwell: *The Archaeology of Palestine*, Penguin Books, Hammondsworth, Middlesex, 1956; p. 52.

³³ ALBRIGHT, W. F., ob. cit. pp. 54-55.

³⁴ ALBRIGHT, W. F., ob. cit., pp. 55ss.

³⁵ Las denominaciones de "semitas", "camitas", y la menos común de "jaféticos" o "jafetitas", que suelen ser adscritas a ciertos pueblos, se originan de los nombres de los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet, quienes habrían sido a su vez los patriarcas engendradores de otros distintos pueblos del orbe. El adjeti-

tos desplazamientos y las luchas y esfuerzos que ocasionaron intervinieron como causa del avance de esos pueblos hacia una etapa neolítica, con todo lo que dicha conceptualización implica (cerámica y alfarería, agricultura, fundición de metales, centros poblados, organización social más amplia, numerosa y compleja, etc.)³⁶.

Además de estos pueblos semitas y camitas nombrados como habitantes de Medio Oriente, también hubo otros que no pertenecían a estos grupos, los cuales han recibido varias denominaciones (pueblos mediterráneos, pueblos jaféticos, etc.) pero muchos de los cuales son de origen desconocido (como los sumerios). Ya en la antigüedad más reciente (dos milenios antes de Cristo) aparecieron otros pueblos de origen indoeuropeo en medio oriente, como los medos, los hititas, los cimerios, etc. En los primeros siglos antes y después de Cristo, aparecieron dos pueblos de origen indoiranio que continúan teniendo una presencia numerosa en dicha región: los armenios y los curdos. Pero el tronco étnico más numeroso fue el semita. A este tronco pertenecen gentes que habitaron en Siria, Palestina, Fenicia, Arabia y Mesopotamia. Hoy, sus descendientes principales son los árabes y los judíos, aunque el término "judío" puede connotar cierta ambigüedad, toda vez que por un lado designa al creyente de una religión, y por otro lado designa al individuo perteneciente a un antiguo pueblo semita³⁷. En

vo "semítico" fue empleado por primera vez por A. L Schlözel, en 1781, en el tomo VIII del Repertorium für biblische und morgenländische Literatur de J. G. Eichhorn (Leipzig, p. 161). Pero dicha denominación se circunscribía a un criterio puramente lingüístico, y designaba las lenguas cuya afinidad había ya sido percibida desde la Edad Media por eruditos judíos. Estas lenguas eran la hebrea, la aramea y la árabe. La apelación misma tiene su origen en La Tabla de las Naciones (Génesis, cap. 10) en la que su autor, conocido con el nombre genérico de el Hagiógrafo expresa su opinión sobre diversos pueblos descendientes de Noé, basado en nociones geográficas, políticas, raciales y otras predominantes en su medio y época. Subsiste el problema de si existió en realidad un pueblo semita único, y algunos autores considerarían a los semitas como una rama de los camitas, emigrada del norte de Africa al Asia occidental. Sobre el origen de los semitas, pues, sólo hay conjeturas plausibles, y como tales las presentamos. (Cfr. GRAU, M., artículo "Semitas" en la Gran Enciclopedia Rialp, Vol. 26, Ediciones Rialp, Madrid, 1973; p. 565, y CAQUOT, A., artículo "Sémites" en la Enciclopedia Universalis, Paris, 1989, pp. 865-868).

³⁶ Cfr. PADILLA BOLÍVAR, A.: Atlas de Arqueología, Ediciones Jover, Barcelona, 1971; Serie A, Nos. 6 y 7.

Algunos autores, para obviar esta ambigüedad, utilizan el término judío para referirse a una connotación religiosa y hebreo para referirse a una connotación étnica. Pero encontramos que este uso alterno no elimina la ambigüedad, sino que la refrenda, y sólo posee cierta utilidad cuando se está hablando de épocas muy antiguas, como el pasado bíblico, en el cual los judíos eran uno de los pueblos descendiente de los hebreos (el que pertenecía al reino de Judá, vecino y rival del reino de Israel), o cuando se está haciendo referencia meramente a un sentido lingüístico, y aún allí habría cierto equí-

este caso, se alude a dicho término en este segundo aspecto, es decir, a los descendientes, específicamente, de los hebreos.

De hecho, la clasificación de *pueblos semitas*, tiene también hoy una connotación lingüística. Ella agrupa a varios distintos pueblos que habitaron en Medio Oriente desde la antigüedad, entre los que se contaban también los acadios, los arameos, los babilonios, los asirios, y otros, muchos de los cuales se extinguieron o difuminaron su sangre en la mezcla, voluntaria o no, con pueblos invasores que les sucedieron. Todos estos pueblos semitas tuvieron su origen en aquellos habitantes más antiguos de Medio Oriente antes señalados que se radicaron en el sur de la península arábiga, principalmente la zona montañosa que hoy ocupan los dos Yemen³⁸. Esa fue la zona originaria de los "semitas"; es decir, de allí emigraron sucesivamente los conjuntos de personas que dieron origen a distintos pueblos de Medio Oriente, como los hebreos, los árabes, los cananeos, los acadios, los amorreos, los caldeos, y otros pueblos semíticos ya nombrados.

La ocurrencia del fenómeno migratorio en medio oriente siempre fue y ha sido muy frecuente y común, y ya textos antiguos de la región lo describen, como la Biblia, cuando narra la separación entre Lot y Abraham³9, en la que cada cual emigró hacia distintos puntos cardinales para evitar la competencia entre sus respectivos grupos. Entonces, como ahora, la emigración estaba motivada, como casi siempre lo ha estado a lo largo de la historia, por una búsqueda de mejores condiciones de vida. Pues si bien la zona en que habitaban estos pueblos en el sur de Arabia contaba con recursos, éstos no eran ilimitados. Por ello, dicha región no podía sostener una población muy

voco, puesto que hubo pueblos que utilizaron el hebreo sin ser netamente o "técnicamente" hebreos o judíos, como por ejemplo, los moabitas. La famosa "Estela Moabita", descubierta en 1868, es el más antiguo documento en lengua hebrea, pero no es de origen israelita ni judío, sino, como su nombre lo indica, moabita. De hecho, es un texto que celebra la victoria de Mesha, rey de Moab (II Reyes, iii, 4) sobre Israel después de la caída del rey Omri. Que la muestra más arcaica del idioma hebreo sea un documento de un pueblo palestino supuestamente espurio (Génesis, xix, 30-38), es fuente de molestia para no pocos sionistas actuales...

³⁸ La expresión "los dos Yemen" se refiere aquí a las otrora existentes República Arabe del Yemen (pro-occidental) y la República Democrática Popular del Yemen, (pro-soviética) conocidas también como Yemen-Adén y Yemen-Sana (por el nombre de sus respectivas capitales), los cuales en 1990 se unificaron, formando la actual República del Yemen. Pero se mantiene aquí el plural porque él alude a zonas geográficas tradicionalmente diferentes.

³⁹ Génesis, 13, 5-12.

elevada ni constantemente creciente. Muchas de sus gentes emigraron de allí y se radicaron en otras zonas fértiles del área. Es en medio oriente donde se han encontrado las evidencias más antiguas de centros poblados organizados, pudiéndose afirmar hasta el momento que fue allí donde se inventó la ciudad como concepto que propulsó el advenimiento de la civilización⁴⁰.

Pero, así como muchos pueblos semitas de medio oriente eligieron habitar en centros poblados y sus cercanías, otros habitantes y pueblos prefirieron permanecer en las zonas agrestes, y contentarse con el nomadismo, la dura vida desértica y lo poco que esta les ofrecía. Entre estos pueblos estaban los árabes, o al menos, las principales tribus árabes, que durante milenios se aferraron a su nomadismo, combinándolo con otras actividades que les permitían una vida precaria pero con ciertas expansiones y garantías. Al principio, vivían de un magro pastoreo y de una escasa recolección. Pero hacia el año 1200 a. C. se generalizó entre ellos la cría del camello, animal que por sus peculiares condiciones de adaptación y utilidad, no sólo hizo posible para los árabes nómadas o beduinos, una existencia mejor y más segura, sino también la existencia entre ellos de un modo de vida que les permitía circular y comerciar en mucha mayor escala que antes.

La nueva situación permitió una mayor autoconfianza, la cual se tradujo en un sentido de orgullo y en el establecimiento entre ellos de una cultura fincada en un código de honor y de conducta que hizo ejemplar la figura del hombre del desierto. Ya esa fama de los árabes había trascendido tanto hacia el siglo V a. C., que el griego Heródoto, al describirlos, dice que "Respetan los árabes la fe prometida como el que más"⁴¹, y refiere en detalle el minucioso rito con el que dicho pueblo contraía sus juramentos. Siglos más tarde, el filósofo musulmán de la historia Ibn Jaldún, iba a estudiar no sólo los recursos con las cuales el hombre se sobrepone a una naturaleza hostil,

⁴⁰ Cfr. KENYON, Dame Kathleen M., Desenterrando a Jericó, Fondo de Cultura Económica, México, 1966; BARNETT, Lincoln, The Epic of Man, Editores de Life y Golden Press, New York, 1962; SIL-VERBERG, Robert, Lost cities and vanished civilizations, Bantam Books, New York, 1962; GORDON CHILDE, Vere, Nacimiento de las civilizaciones orientales, Ediciones Península, Barcelona, 1968; CO-TTRELL, Leonard, Digs and Diggers, Pan Books, London, 1966; HOERNES, Moritz Prehistoria II: La Edad del Bronce, Editorial Labor, Barcelona, 1934; KRAMER, Samuel Noah, La historia empieza en Sumer, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985; HAMBLIN, Dora Jane The first cities, Time-Life Books, New York, 1973, entre otros.

⁴¹ HERÓDOTO: Los nueve libros de la historia. Editorial Cumbre. México, 1978; p.159, (Talía, 8).

sino también la influencia de esta naturaleza hostil en la forma de ser de una cultura, y el peculiar modo en que los árabes establecieron unas relaciones de dependencia con su medio geográfico, asignando a ese impulso por la sobrevivencia el papel de uno de los móviles de la acción histórica.

Como ya se ha dicho, los pueblos árabes estaban siempre en la periferia de los grandes imperios que existieron desde la antigüedad en medio oriente. Pero, a pesar de que podría pensarse que esta presencia marginal era incidental y subsidiaria de las grandes culturas de la zona, la verdad es más compleja: los pueblos del desierto venían a cumplir una labor importantísima como facilitadores del tráfico e intercambio comercial entre oriente y Occidente, así como entre el sur (Arabia, Africa) y el norte (Asia, Europa).

Medio oriente era, y es, precisamente, un lugar geográfico en el "medio" o en la encrucijada de tres continentes. Como paso obligado entre distintas y diversas zonas del este y el oeste, así como entre el norte y el sur, el flujo de pueblos y mercancías era constante. Las gentes del desierto vivían no sólo de los escasos medios que ese ambiente geográfico les proveía, sino también de ayudar, manipular, estorbar, robar o aprovechar ese tráfico intenso. Y fue ese continuo contacto con diversas culturas el que contribuyó a difundir ideas y conceptos que enriquecieron la forma de pensar y de concebir el mundo en dicha región. Este proceso de tráfico e influencia de ideas, entre distintas culturas del orbe, no fue desconocido en occidente, pues éste mismo fue grandemente influido por un conjunto de ideas judeocristianas, la cuales fueron a su vez resultado de la decantación milenaria de ideas de culturas anteriores que persistieron a las vicisitudes del devenir histórico, o desaparecieron al ser conquistadas por otros pueblos o se desvanecieron en las mareas de la historia.

Podría pensarse que sería plausible plantear un determinismo geográfico con respecto a la supervivencia del pueblo árabe en el desierto o con respecto a las mismas características peculiares de su modo de vida. Aunque no se afirma aquí un determinismo absoluto, si es necesario enfatizar el peso de las influencias y condicionamientos del clima y la geografía en los pueblos que vivían en el desierto. Pues si por un lado, lograron sobreponerse a las condiciones duras del medio, llegando a constituir una presencia constante durante siglos, por otro lado, la misma situación de dureza de su ambiente

les impuso una serie de conductas necesarias para su supervivencia en el mismo. Principal entre dichas conductas fue la del nomadismo.

Al no poderse instalar ni echar raíces en un lugar determinado, el elemento árabe —como la mayoría de aquellos otros que practican la trashumancia— vino a carecer de una clave identitaria que para otros pueblos es básica: la del suelo natal. Mientras otros pueblos exaltaron su relación y nexo con la tierra y el medio geográfico a través de formas rituales y legales (como en el caso de ciertos gentilicios que aluden a un punto determinado de una geografía), para el hombre del desierto, el paisaje y el mismo espacio constituyó un término cambiante⁴², precario, inhóspito y peligroso.

Las relaciones entre los hombres en un medio como el descrito se establecieron de una manera abstracta. Lo más importante como raíz de la persona, como clave identitaria, no era el medio geográfico, el suelo, sino las relaciones de un individuo con sus semejantes: su familia, su genealogía, su pertenencia a tal grupo clánico o a tal tribu.

Hoy se sabe que dichas relaciones, que son las comunes del parentesco (más o menos lejano, según los miembros involucrados y las instancias participantes) son de carácter biológico, y por lo tanto, concretas y materiales. Pero desde la antigüedad hasta nuestro siglo, dichas relaciones se establecían sobre un hecho ideológico, y lo que es mas: sobre una creencia. Por un lado, el individuo sabía que pertenecía a un grupo en el cual podía constatar el afecto, el cuidado y el sentido de pertenencia entre los miembros, pero por otro lado, todos esos sentimientos son eso: sentimientos, afincados sobre un parentesco que tradicionalmente ha sido un hecho aceptado como tal, pero nacido de una creencia. Se dirá que dicha creencia es muy razonable, que nace de una confianza básica existente en todo grupo humano a lo largo de la historia, y con ello no se hace más que caer en uno de los puntos al que se quiere ir: que el parentesco es un nexo basado en una creencia razonable, en un hecho confiable. Se trata de un aspecto relevante en relación con la composición pre-historiográfica, puesto que es pertinente a la importancia que para la cultura preislámica, y más tarde para la islámica, tenía la construcción de la estructura genealógica de personas, familias y

⁴² Recuérdese a este efecto el caso de los desiertos arenosos con sus dunas, que cambian de lugar, afectando literal y dramáticamente la conciencia acerca del espacio rodeante.

grupos. La idea de parentesco es un elemento cohesivo de dicha construcción genealógica. Sólo en nuestro siglo la biología ha podido dar constancia de una correlación factual entre el hecho del parentesco y algo que puede *observarse* con carácter de exactitud y repetibilidad en un laboratorio. Es decir, sólo en nuestra época el parentesco ha podido ser afirmado de una manera científica como un hecho que permite deducir que un grupo humano posee una relación efectivamente biológica entre sus miembros, la cual les hace herederos de un pasado genético común y específico⁴³.

Si este señalamiento parece demasiado "científico", basta recordar que una de las ciencias sociales considerada más necesaria y relevante a nuestras vidas, que es el Derecho, hoy contempla la validez de dichas pruebas biológicas como argumento más poderoso que la simple creencia. Pero lo que la ciencia actual puede comprobar no invalida del todo los argumentos de la tradición, puesto que la intención del aporte científico no es descalificar a dicha tradición, sino más bien subrayar la condición actual de demostratividad del hecho del parentesco; una condición que no puede ser ignorada. Antes que implicar un rechazo a la tradición, el aporte científico a este problema de la naturaleza del parentesco, frecuentemente refrenda la razonabilidad de la tradición en la mayoría de los casos. Una razonabilidad mostrada durante los miles de años que los hombres han construido su sociedad honrando la idea o la creencia en esos nexos de parentesco, no menos reales por ser entonces menos comprobables, y dándolos como hechos fehacientes, confiables y eficaces para la ley y la construcción de la vida social armónica. Las relaciones de hermandad, de paternidad, de filiación, se establecen, según lo afirmado, principalmente basadas en una creencia, la cual se reafirma por la convivencia de los seres unidos por el parentesco, y por la utilidad del mismo como elemento protector e identificador. Entre los árabes y en general entre todos los semitas y otros pueblos del medio oriente, la importancia de estas relaciones familiares siempre tuvo especial énfasis.

Uno de los hechos que comprueban esta importancia, que se hacía trascendente cuando el nexo involucraba elementos sobrenaturales, puede verse en el hincapié que se nota en los textos de las antiguas escrituras en

⁴³ Dicho de otro modo, hoy, las pruebas de sangre, ADN, y otras, permiten establecer como un hecho científico el parentesco biológico entre personas, parentesco que en épocas precientíficas era asumido como supuesto empírico.

identificar la ascendencia de los profetas y protagonistas de las historias religiosas. E inclusive en el cristianismo, que vino a constituir una escisión del judaísmo y del semitismo cultural de la religiosidad hebrea, sus principales escrituras, los Evangelios, comienzan con la exposición de la genealogía de Jesús. Aunque Jesús nació en Belén, su nacimiento allí fue algo casi accidental o puramente incidental (y de hecho, su "patria" fue Nazaret) pero a Jesús menos lo llamaron como "Nazareno" o "Galileo" que como "Hijo de David", lo que reafirma su condición genealógica no sólo como determinante, sino como clave definitoria de su identidad.

Se ha aludido al ejemplo de las Escrituras cristianas por tratarse de una lectura oriental quizá la más cercana a nuestra cultura y tradición. Pero a lo largo de otras escrituras sagradas de oriente, como los poemas de Gilgamesh, o el mismo viejo Testamento, así como las proclamas de reyes y emperadores asirios, persas, babilónicos o egipcios, la importancia de la genealogía resalta y predomina sobre la importancia dada, en dichos documentos, a lo geográfico. Este último elemento funge como área de dominio del hombre, pero no como un ente que le imponga necesariamente al hombre un estatuto definitorio de su identidad.

Entre los árabes, esta característica aludida: fincar la identidad más en las relaciones de parentesco que en las claves geográficas, llevó a que no surgiera una idea clara de lealtad o pertenencia a un lugar o una tierra determinada como la que existía en relación con la pertenencia a una familia, clan o tribu determinada. Esto último fue siempre lo más importante. Por ello, la idea de "Patria" fue siempre algo extraña a la mente árabe, y el surgimiento de esa misma idea en tiempos modernos se ha debido más a la influencia de los nacionalismos europeos del siglo pasado y del presente, que a causas netamente internas al mundo árabe. Los judíos —por citar el caso de otro pueblo semita— siempre conservaron la evocación de una relación de pertenencia con un territorio (la "tierra prometida"). Pero esta evocación no pasó de ser un sentimiento emotivo y religioso, que el sionismo moderno supo capitalizar al entroncarlo con un movimiento político contemporáneo de carácter ideológicamente redentorista y colonizador, basado más en modelos del socialismo, ya utópico, ya "científico", o en el cooperativismo, que en un ideal místico religioso como el que guiaba antes del sionismo a muchos judíos devotos a un

"regreso" a la Palestina, por ser tal país el ambiente geográfico que correspondía a la patria sentimental, tradicional y religiosa del Israel antiguo.

Y, sin embargo, en esa misma creación moderna que es el Estado de Israel, el status del cual depende la ciudadanía todavía es decidido principalmente con base en claves de carácter familiar y étnico, y no sobre las bases comunes en las que generalmente se asienta el derecho de ciudadanía en la mayoría de los demás países del mundo, las cuales toman más en cuenta la relación de la persona con el territorio. En el caso de Israel, como en el caso de los antiguos árabes, no cuenta tanto el territorio de origen a la hora de definir a la persona como "ciudadano", en el sentido de ser un miembro reconocido de la comunidad, sino sus nexos familiares, sus ancestros y ascendientes dentro del grupo en que él se desenvuelve. Como ese nexo ha sido, tradicionalmente, reglamentado por los estamentos dedicados a la cura y vigilancia de las prácticas religiosas, se da el curioso caso de que en el moderno Estado de Israel, que nació definida y decididamente laico (quizá uno de los Estados actuales de constitución más laicista) quien define y decide el status de ciudadanía del Estado, son las autoridades rabínicas, es decir, un estamento religioso. Esta paradoja no ha dejado de ser notada por intelectuales judíos contemporáneos, dentro y fuera de dicho Estado.

Así pues, los elementos claves sobre los cuales se estableció la identidad personal y colectiva de los pueblos árabes, sobre todo los del desierto, fue su genealogía y su pertenencia a grupos familiares, clánicos o tribales determinados, pero no su pertenencia a un colectivo "árabe". El apodo "árabe" no designaba nada definido. Como lo señala Kaldone G. Nweihed, la palabra árabe es un adjetivo, no un substantivo⁴⁴, y se le aplicaba principalmente al nómada del desierto, y a ellos se refiere el citado autor cuando aludiendo a los árabes en su obra, señala, además, con lógica que

"Un pueblo migratorio no se molesta en elegir un nombre único para una tierra fija; pues la que más le agrada sería la suya. Un pueblo sedentario vive agradecido de su tierra y comienza a cantar himnos en su honor. El uno impone su nombre sobre su morada, el otro lo deriva de ella."45

⁴⁴ NWEIHED, Kaldone G., Arabia. Una Reseña de la Historia Moderna de una Tierra y una Nación. Ediciones Panárabes. Buenos Aires, 1959; p. 26.

⁴⁵ Ob. cit., p. 29.

El Islam contrastará desde un principio con esa sociedad tribal preislámica, pues, como señala William R. Polk, el Islam fue siempre una cultura urbana. No fue el desierto la matriz de la civilización islámica, pues "llamar árabe a un musulmán de la edad media islámica habría sido un insulto" 46. En este punto, parece oportuno referirse nuevamente a la obra de Nweihed, donde éste hace varios señalamientos con relación a la lealtad de un "nacionalismo tribal" como él lo llama, en oposición a un nacionalismo territorial, y dice lo siguiente:

"El nacionalismo tribal ha sido a través de los siglos una lealtad portátil y hereditaria transmitida de generación en generación dentro del marco de ciertas costumbres y tradiciones que ningún extraño podría adquirir. Antes del despertamiento religioso del alma humana, tales costumbres o tradiciones se conservaban por medio de ritos semisalvajes que dieron lugar al totemismo. La revelación divina comprendida primero por la raza hebrea condujo al establecimiento de ciertas normas y la adopción de un código moral dentro del aro de una teocracia. El hecho de nacer dentro de esta teocracia otorgaba automáticamente el derecho a la ciudadanía tribal, más no así necesariamente el hecho de nacer sobre la misma tierra de padres ajenos a la tribu y a su código privado. En otras palabras, la ciudadanía tribal es algo que es o no por nacimiento. Ningún decreto podría "nacionalizar" al forastero."⁴⁷

Nweihed extrapola esta situación al tiempo actual, donde el hecho del nacimiento en un entorno de relaciones sociales determinadas sigue siendo clave para definir el estatus de ciudadanía de la persona:

"Los elementos de nacionalismo en lo que constituye el Medio Oriente siguen siendo hoy mismo con relativa diferencia de cuantía, derivados de lealtad tribal o sectaria; mejor dicho, una lealtad de sangre donde el nacimiento del individuo determina hasta su muerte, su afiliación social y política. (...) Sin comprender cabalmente este factor intrínseco nunca se podría reclamar más que un conocimiento superficial del Medio Oriente. Casualmente, las dos naciones que están en pugna allí—la árabe y la judía— se prestan dos ejemplos clásicos de la lealtad tribal, o el nacionalismo portátil. Dondequiera sobre la tierra que el suelo es pobre y carece de una seguridad que pueda ofrecer al hombre en garantía, este ha apelado al ejecutivo de su familia, clan o tribu, sin poner condición; presto a dar por ella cuanto le pida siempre que le sea permitido compartir su suerte." 48

⁴⁶ POLK, W. R.., Ob. cit., p. 2.

⁴⁷ Ob. cit. p. 28.

⁴⁸ Ob. cit., p. 29.

El mismo autor deduce lo siguiente

"Para que el hombre vuelva con su lealtad hacia la tierra, tiene que poder sacarle a ésta más provecho de lo que ofrecería su asistencia a su ambiente tribal. Las tierras arables establecen un modo de vivir sedentario; y entre más fértiles se vuelven, más amparo es lo que pueden ofrecer. La tierra fecunda y amplia, además, llama al hombre a gritos e incorpora al recién llegado. El imperio romano después de conquistar las tierras de más bonanza al mundo antiguo —exceptuando la India y China— propagó un cosmopolitismo sedentario, donde los países latinos desarrollaron una lealtad a sus tierras y campos dentro de ciertos conceptos geográficos. Este concepto se desplegó más aún en América."

Tenemos entonces que, en el caso de los árabes nómadas, su verdadera patria era el mundo de relaciones sociales en las cuales crecía, y en las cuales aprendía quién era amigo, quién podía cooperar y quién era un enemigo. El medio humano que le sostenía, que preexistía a él y que le respondía solidariamente, era el mundo de su ciudadanía, constituyendo todo lo demás una naturaleza hostil, mutable y poco confiable.

Asimismo, la forma de vida nómada hizo apreciar los bienes inmateriales por encima de los ya escasos bienes materiales. Esto se explica fácilmente: un pueblo nómada no puede dar valor a aquello de lo cual está más llamado a prescindir, como son los bienes materiales, puesto que su existencia se funda en el traslado y la movilidad, y la posesión de cosas es, en tales circunstancias, un estorbo, más que una ayuda o un patrimonio. Por lo tanto no puede poner una valoración efectiva en ese tipo de cosas, sino que debe asignarla a otro tipo de cosas, que en este caso, mientras más ligeras y fáciles de llevar consigo sean, más se prestarán a la vida que él lleva. En este caso, lo que, además de otras cosas, se valoró de manera principal, fue el bien abstracto de la lengua misma de la comunidad. Ello se tradujo en un cultivo de la lengua árabe, la cual alcanzó una gran perfección, merced de su cuidado a través del arte de la poesía. Es difícil encontrar el caso de otro pueblo en estado semisalvaje que haya producido una poesía de tal sublimidad⁵⁰.

⁴⁹ Ibíd.

⁵⁰ Puesto que por su modo de vida los árabes no podían estar poseyendo ni trasladando cosas como muebles, libros, y objetos de engorrosa mudanza, trasladaron su sentido de posesión –o quizá "de propiedad"- al cultivo de la palabra, con sus imágenes, figuras, metáforas, símiles, giros de ingenio, etc. El manejo hábil de la palabra llegó a ser asunto de vida o muerte.

A tal punto era importante este cultivo de la lengua y la expresión, que cada tribu tenía grupos de "parlamentarios", especialmente seleccionados entre aquellos dotados de facilidad y maestría en la palabra. Por ello, la lengua árabe alcanzó, como lo ha dicho Juan Vernet, "... rigidez de la morfología –en este aspecto el árabe es una lengua matemática— [...] fluidez de la sintaxis, ... [y una] inmensidad del léxico."51. Generalmente encabezados por un poeta principal de la comunidad, estos parlamentarios solían enfrentar a grupos afines de otras tribus, a veces para buscar acuerdos, a veces para evitar una guerra, o aún para insultarse con estilo. Los derrotados en estas "justas" poéticas –que podían durar horas y días— solían guardar rencor durante décadas por esa derrota. También a veces se mataban o mataban a sus contendores. Muchas guerras fueron evitadas por dichos poetas políticos, pero otras tantas guerras y muertes fueron azuzadas o provocadas por ello. Hasta ese nivel llegaba entre los árabes preislámicos la pasión poética.

Las imágenes poéticas y las metáforas eran tenidas por joyas preciadas. El talento poético era esgrimido en competencias, a modo de juegos florales de la época, y defendido hasta la muerte y el suicidio. A pesar de la rigidez y dureza del código beduino con relación a la guarda y custodia de las mujeres, muchas de ellas se entregaron a quienes supieron conquistarlas con la inspiración de unas estrofas tan apasionadas como sublimes⁵².

Si aunamos a esto de haber alcanzado la posesión de un medio de comunicación sofisticado y completo, el hecho de haber desarrollado —al igual que otras culturas semíticas— una escritura, se tiene aquí la razón de por que no hemos dicho de los árabes preislámicos que eran bárbaros o salvajes, sino sólo "semibárbaros". Pues ningún pueblo que ha alcanzado tal maestría en la creación de un idioma tan formalmente complejo, con todo lo que ello supone en cuanto a la posibilidad de un desarrollo cultural más amplio, y de un cambio en la perspectiva del mundo y la visión de sí mismo y de la vida, ningún pueblo, repetimos, que ha llegado a tal logro puede ser tachado como absolutamente bárbaro⁵³.

⁵¹ VERNET, Juan: Literatura árabe. Editorial Labor. Barcelona, 1972; p. 10.

⁵² Sobre las carácterísticas históricas de la poesía árabe se ha escrito mucho. Ver ARSLAN, Emir Emin: Los Arabes. Reseña histórico-literaria y leyendas. Editorial Sopena, Buenos Aires, 1943, GABRIELLI, Francesco, La Literatura Arabe. Editorial Losada. Buenos Aires, 1971, y VERNET, Juan, ob. cit.

⁵³ Se entiende aquí este adjetivo en el sentido de 'inculto', 'ignorante' y 'burdo'.

En cuanto a la importancia del parentesco y las relaciones sociales, ya aludida anteriormente, uno de los aspectos más interesantes en relación con ambos fue el del cuidado de la memoria de las genealogías y el recuento de las generaciones originales de cada clan y cada tribu. Se trataba este ejercicio de una enumeración de los componentes de cada familia dentro de respectivas generaciones, nombrando sus parentescos, las épocas y años de vida, y a veces algunos otros rasgos dignos de mencionar. Esta enumeración podía alcanzar largas listas, a medida que se iba más y más atrás en el tiempo. El mérito de conocer estas genealogías es mayor cuando se piensa que eran aprendidas de memoria. Ello no sucedía porque no hubiera cómo escribir, puesto que ya se ha dicho que los árabes poseían escritura antes de Mahoma. Sin embargo, quienes sabían escribir era poquísimas personas, quizá un puñado por cada mil habitantes. Además, no sólo era encarecido el ejercicio memorístico, sino que el mismo modo de vida de los árabes, sobre todo los del desierto, hacía difícil poner en práctica una actividad como la de fabricar libros, y menos acumularlos, y transportar bibliotecas, pues para el beduino el vivir ligero de carga era casi una obligación vital.

Así vemos, casi como en una conjunción dialéctica, que factores como la vida en el desierto y sus durezas, los cuales coartaban la expansión de los horizontes materiales y culturales del beduino, limitando su educación, y estancándole en una estéril medianía sin crecimiento, esos mismos factores —decimos— hicieron que el beduino valorara bienes abstractos como el de dominar una lengua compleja y rica, trabajada con esmero para poder ejercitar con ella la poesía y la retórica. Con ello podían cuidar la posesión de unas tradiciones orales de leyendas, anécdotas e historias que enriquecían su existencia, y reforzaban su dignidad y su identidad, todo lo cual redundaba en el crecimiento y desarrollo de su cultura.

Dicho de otro modo, el desierto y la vida en un medio hostil, por un lado mantenían el alma del beduino en un estado de "pureza", de incontaminación frente a los males comunes de toda cultura que está sujeta a un proceso casi natural de crecimiento y florecimiento. Pero esa pureza se hacía concomitante con una pobreza e inmovilidad cultural que no les permitía a los árabes elevarse al nivel de otros pueblos semitas que habían llegado a constituir importantes civilizaciones (como los asirios y los babilonios, por ejemplo).

Utilizando una expresión de Carlos Marx, diremos que la cultura árabe presentaba "áreas de desarrollo desigual". Por un lado existía una notable literatura poética, así como tradiciones orales importantes de relatos de cuentos, anécdotas y hechos del pasado. Esa poesía esmerada y de conceptos y visiones muy sutiles, ha sido admirada aún en nuestro siglo no sólo por los cultivadores o conocedores de la literatura árabe, sino, además, por otros muchos que la conocen en traducción⁵⁴. Pero esa misma cultura que producía esa poesía sublime y admirable, vivía en un estado de luchas intestinas y al borde del hambre y las miserias más abyectas. Y aunque los árabes poseían escritura, no tenían una disciplina de recoger o registrar en forma escrita textos que relataran su pasado, ni mucho menos textos contentivos de medios o métodos para examinar dichos hechos y cotejarlos para fijar su exactitud, eliminar discrepancias y hacerlos concordar.

La relación entre las elaboraciones literarias —específicamente las de la poesía tal como se la cultivaba entre los antiguos árabes— y la predisposición a la elaboración historiográfica puede establecerse en el hecho de que dicha poesía recurría a contenidos históricos como parte de su expresión, y recurría a la recitación de genealogías, como ya se ha dicho. En este sentido, una poesía épica como la que estaba en boga entre esta antigua gente podía predisponer el ánimo intelectual para la composición eventual de obras de carácter netamente historiográfico. Por otro lado, ambas, la poesía y la obra de historia, se relacionan como composiciones de obras que trascienden de la ficción y lo puramente imaginario a la versión de lo real, con los artificios y recursos con que se vierte la ficción y lo imaginario. Se trataría entonces de aplicar los mismos recursos a otro uso literario, con una intención trascendente, afin a aquella postulada por Heródoto al comienzo de sus Nueve Libros de la Historia cuando señala que expondrá unos hechos para que no queden olvidados. Esa intención: la de hablar, escribir y registrar unos hechos con el deseo que trasciendan al porvenir, era la misma intención de muchos de los poetas preislámicos⁵⁵, pero a través de un diferente tipo de obra, y con otros elementos.

⁵⁴ Aunque, como bien lo han dicho muchos, principalmente el Emir Arslan, y mucho antes de él, Silvestre de Sacy, a quien se refiere Arslan en su comentario sobre la poesía de los árabes (cfr. Ob. cit, pp. 53ss), es muy difícil transmitir en la traducción la gran riqueza de sentidos y connotaciones que tienen los numerosos sinónimos, giros y recursos que emplea la poesía árabe.

⁵⁵ Y era, de manera parecida, la intención de algunos prohombres griegos y romanos -como Alejandro

1.2. Rasgos de la cultura preislámica adoptados y adaptados por el naciente Islam

Hemos visto reseñados en páginas anteriores algunos rasgos y características de la elaboración de contenidos informativos y literarios por parte de la sociedad beduina, los cuales, llegado el momento iban a ser aprovechados por el Islam, tanto en su calidad de aporte fundamental como dato o noticia, como en calidad de aporte metódico, propedéutico o técnico. En el primer caso, es decir, como información, el Islam incorporó varios contenidos de las tradiciones que le precedieron, sin descalificarlos, sino matizando y reinterpretando sus contenidos.

Para comprender este fenómeno, podemos señalar el modo parecido que tenían los griegos y romanos de concebir las tradiciones y leyendas de carácter más o menos histórico, y la manera como fueron consideradas por los primeros cristianos, especialmente por san Agustín, quien tomó sobre sí la tarea de pensar sobre el aporte historiográfico de los pueblos anteriores al cristianismo y definir la actitud cristiana hacia ese aporte. La solución de Agustín (expuesta en su célebre obra *De Civitate Dei*) fue admitir los aportes de los pueblos paganos, específicamente en el caso de la información histórica. E inclusive él iba más allá, al admitir una calidad alegórica de la elaboración historiográfica, pero salvando la libertad de los cristianos de reinterpretar esos datos en cuanto se referían a temas específicamente paganos.

Así pues, si bien San Agustín veía grandes valores morales en la historia romana, rechazaba por otro lado la leyenda del origen divino de los primeros reyes de Roma, y la explicación de esto es fácil: dicho rechazo es coherente con la actitud cristiana de admitir sólo una verdad revelada a la humanidad, primero a través del pueblo elegido de Israel, y proclamada por los Profetas, y luego por la culminación del mensaje en la venida de Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre. Por ello, no cabían más dioses que pudieran intervenir en la vida de las personas ni en la historia humana. De allí que San Agustín llegue a rechazar en obras de la literatura pagana romana y griega aquellos contenidos en que no sólo se mencionan a otros dioses, sino que, además, se les retrata en actitudes y conductas dudosas o reprobables.

Y en esto, el reproche de San Agustín es afín al reproche de Platón a la obra de Homero⁵⁶.

De un modo semejante, pues, la historiografía musulmana posterior admitió los contenidos aportados por una tradición historiográfica preislámica, tamizando dicho aporte en un esfuerzo crítico para limpiarlo de contenidos reprobables o al menos para distinguir en él claramente los aspectos que consideraba reprochables o inaceptables.

Por ejemplo, las leyendas se aceptaban como vehículos de posibles datos históricos, pero sin olvidar su carácter poético de leyendas, es decir, contenidos pasibles de ser convertidos en ficción. Ello sucedía porque dichas leyendas podían contener y mostrar ideas apologéticas hacia las antiguas idolatrías de los árabes preislámicos. De esta manera, el Islam no desechó ese antiguo legado de leyendas, mitos y cuentos de la Arabia preislámica, sino que lo recibió y lo aceptó como parte folklórica o anecdótica de su cultura, pero teniendo bien en cuenta que se trataba de datos no seguros, manteniendo frente a ellos cierta reserva que, al menos metodológicamente, era muy prudente. Y ello lleva a la orientación principal que iban a tener las primeras ciencias sociales musulmanas, y especialmente las relacionadas con una historiografía. Dicha orientación iba a ser la de buscar el dato más fehaciente y seguro.

En cuanto a los aportes metódicos y técnicos a los cuales antes se ha hecho referencia, y que significaron una contribución más o menos directa a la elaboración historiográfica, están, en primer lugar, la valoración del tiempo como dimensión en la cual se insertan los hechos de manera coherente. Esta valoración se expresa en la datación.

Esta notable característica señalada figuraba inclusive en el caso de las leyendas, muchas de las cuales estaban datadas con bastante exactitud (se informaba acerca del personaje, de sus contemporáneos, de hechos y líderes resaltantes del momento, e inclusive de datos celestes como eclipses o conjunciones de estrellas o hechos importantes, todo con el fin de ubicar lo más adecuadamente posible en el tiempo al relato histórico o legendario).

Recordemos, además, que San Agustín -como muchos otros cristianos de su época- muestra en su pensamiento una gran afinidad con el pensamiento platónico, que conocía y estimaba. Un hilo de platonismo puede distinguirse en muchas de sus obras, especialmente en Sobre la Ciudad de Dios (De Civitate Dei). Por otro lado, el reproche de Platón a Homero también lo había expresado Jenófanes el Teólogo (ca. 570 a.c.-475 a.C.) en su crítica a la visión antropomórfica de los dioses y sus conductas por parte de la cultura griega.

Congruente con esta estructuración temporal de los hechos, estaba la ilación de los protagonistas en las tramas genealógicas que eran definitorias de su identidad, como ya hemos señalado. Por ejemplo, todo varón adulto de cualquier tribu, debía saber bien quiénes habían sido sus antepasados y ancestros, con cuáles tribus y clanes y en qué grado y con qué obligación estaba él relacionado por parentesco con unos y otros. Pero también tenía que saber, como ya antes hemos anotado, con cuáles tribus y clanes debía permanecer hostil o con cuáles se suponía debía mostrar una actitud cooperadora. El conocimiento de todos estos datos genealógicos lleva a un aporte técnico importante de los árabes preislámicos a la elaboración de conocimientos por parte del Islam. Este aporte técnico fue el del ejercicio memorístico, ejercitado como tarea muy esmerada por parte de los árabes, tanto antes como después del Islam.

Hagamos notar de paso que esta destreza y esmero en la recolección, composición y recitación de largas genealogías no sólo estaba referida a seres humanos, sino que también se elaboraban densas genealogías de animales como caballos de raza, los cuales eran muy apreciados por los árabes que los criaban. Dicho registro de dinastías de monturas de pura raza hacía constar el *pedigree* de cada caballo o yegua, los cuales alcanzaban un gran valor, ya fuera como objeto de regalo o de comercio entre tribus, o como objeto de honor y orgullo de quienes se especializaban en el cuidado de equinos finos. Consecuentemente, los miembros de un grupo beduino criador de caballos, no sólo aprendían su propia genealogía de memoria, sino también la de sus purasangres.

En los tiempos actuales, tan prejuiciados en contra de una enseñanza "tradicional", de la cual se señala como uno de sus principales males —si no el principal— el de su memorismo, no es fácil comprender el mérito del ejercicio memorístico. Pero es un mérito que resalta en la situación aludida en párrafo anterior, pues en la sociedad preislámica los libros y las escuelas eran escasísimos y prácticamente no había otra forma de registro más que el puro recuerdo de las gentes. Este énfasis en el recurso a la memoria ha sido ejemplar en los pueblos semíticos⁵⁷.

⁵⁷ Por ejemplo, la primitiva cultura cristiana se edificó sobre una base memorística, pues Jesús nada escribió para la posteridad. Los primeros Evangelios fueron escritos por lo menos una generación después de su muerte. Fueron escritos precisamente porque, por un lado, ya habían fallecido o estaban cercanos

58

De semejante modo, el primitivo Islam pudo aprovechar el aporte técnico de esa tradición de memorización, la cual permitió, precisamente, recoger de manera esmerada y detallada miles de datos y palabras de la vida del Profeta Mahoma y de su primera comunidad. Pero de este aspecto se hablará más en el próximo capítulo. De más está decir que difícilmente la comunidad musulmana hubiera podido iniciar un desarrollo intelectual basado en una minuciosa recopilación de datos que inició como parte de la construcción de su sistema cultural y religioso, si la comunidad preislámica que le antecedió no hubiera tenido previa experiencia en este ejercicio mnemotécnico referido.

Nótese también que en el caso de otras culturas, tanto de oriente como de occidente, ha prevalecido el olvido de los hechos sucedidos en el tiempo (el cual resulta en la carencia de registro de los mismos) y sobre todo, la falta de relación de los mismos con fechas u otros hechos que pudieran ligarlos a un momento definido en el tiempo. La cultura india, por ejemplo, ha conservado una gran cantidad de información con relación a su pasado; pero esa información nunca pudo evolucionar o canalizarse en una construcción historiográfica, precisamente porque dicha cultura no valoraba la temporalidad como para registrar sus hechos con relación a momentos o lapsos que pudieran ser más tarde cotejados con un registro temporal más organizado.

Otros aportes importantes, ya metódicos, ya técnicos, son la posesión de una escritura y de un idioma con reglas sistemáticas que, a la vez que era muy rígido en su estructura (al punto que sólo muestra mínimos cambios superficiales después de 1300 años) era pródigo en la producción de neologismos, sobre todo a partir de formas derivadas de sus verbos. Aunado lo dicho a otras características, la lengua árabe se presentaba como un instrumento flexible para traducir con sutil fidelidad los contenidos de otras lenguas⁵⁸.

a la muerte casi todos los protagonistas y testigos que habían conocido, visto y acompañado a Jesús en vida, y porque ya el mensaje cristiano había traspasado las fronteras culturales del judaísmo para ser un credo en contacto con muchas otras culturas del mediterráneo. Todo ello hizo necesario escribir los textos de la nueva fe. Lo interesante no es que haya habido contradicciones entre uno y otro Evangelio, sino que concordaran tanto, y aún más, que las contradicciones hubieran quedado para el registro de una posteridad. Es admirable todo lo que pudieron recordar los evangelistas, así como el hecho de que en general, predomina una coherencia entre los textos -aún considerando los evangelios apócrifos- la cual apunta a una relación testimonial en la cual se habría recogido lo más seguro y aceptado.

Un poco para equilibrar lo mucho que se ha dicho con relación al idioma árabe, queremos citar

Por último, hay un aspecto que hemos querido aquí señalar, y que fue tratado y criticado por un historiador árabe como 'Abderrahmán Ibn Jaldún en su obra Prolegómenos⁵⁹, siglos más tarde. Dicho aspecto nunca cesó de representar un elemento importante en toda elaboración intelectual de los pueblos árabes, especialmente en disciplinas relacionadas con cuestiones como la historia, la geografía, y los estudios de carácter social. El consiste en la presencia de una toma de partido o parcialidad del sujeto cognoscente, que va más allá inclusive de lo que usualmente ha sido concebido en occidente como "subjetividad". Los historiadores árabes, así como muchos de sus viajeros, geógrafos, investigadores y políticos, se adherían firmemente a prejuicios de antigua data, y no intentaban deslastrarse de ellos, sino que los afirmaban y sostenían con contumacia. Claro está que estamos hablando de una época en la cual el espíritu crítico aún no estaba muy desarrollado, ni en occidente ni en otras latitudes. Pero, como se ha dicho antes, no se trata tanto de una parcialidad inconsciente, sino voluntaria y consciente. Y especialmente se refería esta parcialidad —lo que llamaba Ibn Jaldún "el espíritu de partido" — a la lealtad política o sectaria a unos u otros líderes o caudillos, o a una tribu o grupo en especial. Tal actitud a su vez se contraponía con el desdén o desprecio a aquel a quien se consideraba enemigo propio o de la tribu, como lo dice Gabrielli:

"...junto a la alabanza de sí mismo y de la propia tribu, o de otros personajes dignos de encomio, que constituyen los dos temas del "fajr" y del "madíh" 60,

un comentario sobre el mismo de Jonathan Raban, en su libro *Arabia: A Journey Through the Labyrinth* (Simon and Schuster, New York, 1980), citado en SIMMONS, J., ob. cit., p. 36, que dice lo siguiente: "Vivir en árabe es vivir en un laberinto de falsos giros y dobles significados. Ninguna frase significa exactamente lo que se dice en ella. Cada palabra es, en potencia, un talismán que conjura los fantasmas de toda una familia de palabras de las que procede. La complejidad de la gramática árabe es legendaria. Se trata de un idioma perfectamente construido para no decir nada, con una elocuencia enorme... Por ello no debe extrañarnos que el Corán sea tan notoriamente intraducible."

Visto desde un punto de vista, lo citado -y no son pocos los juicios similares al respecto entre quienes escriben sobre el tema de la cultura árabe- pareciera estar en contradicción sobre lo que se ha dicho acerca de la precisión y exactitud de la lengua árabe; visto desde otro punto de vista, quizá más profundo, la superioridad de dicha lengua estribaría, precisamente, en su capacidad para *decir nada*. No solo indicaría ello flexibilidad, sino una rara disposición para tratar con lo inefable.

- 59 Editados en castellano con el título Introducción a la Historia, Al Muqaddimah. Edición del Fondo de Cultura Económica. Traducción de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, Mexico D.F. (México). 1977. En lo que sigue, cuando hablemos de dicha edición de los Prolegómenos, nos referiremos a ella como Introducción.
- 60 Los aludidos *fajr* y *madíh*, corresponden a las partes de las poesías consagradas, respectivamente, a los "versos de vanagloria" y a los "versos de encomio".

abunda en la antigua poesía el "hichá", la sátira o vituperio del enemigo, personal o colectiva; y aquí tocamos una de las más antiguas fuentes inspiradoras de esta producción, donde la intención literaria surge sólo secundariamente tras la finalidad primaria, práctica, política o aun sagrada. El reverso de la medalla del encomio, y de los ideales que representa, es esta invectiva que no conoce límites para la violencia y en ocasiones la vulgaridad del ataque, con tal de injuriar o aniquilar al adversario. De valor artístico mínimo o nulo, a menudo oscuro por la multitud de alusiones a personas y hechos, trabajosa o fantasiosamente reconstruidos por los comentaristas, el "hichá" de la antigua Arabia, pese a todo, es importante históricamente como espejo de eventos políticos y condiciones sociales y también como documento de evolución literaria, por el acentuado carácter sagrado de su origen, cuando se lo concebía como verdadero "carmen" imprecatorio para la sujeción del enemigo, de donde se habría desarrollado, según una conocida teoría científica, buena parte de la restante poesía artística (no diríamos que toda)."61

De modo parecido se expresa Mounah A. Khouri, cuando señala las cualidades de la poesía árabe en el sentido al cual se hacía referencia al citar a Gabrielli:

"La tercera sección [de las tres principales divisiones temáticas de las odas preislámicas] es el tema principal del poema, el cual el poeta puede dedicarlo ya sea a alabar sus propias virtudes o a glorificar a su tribu e insultar a sus enemigos. Las cualidades que más inspiraban alabanza eran el honor, la lealtad, la generosidad, el coraje, la justicia, la hospitalidad, y la solidaridad tribal. Dondequiera que su pueblo fuera, el árabe del desierto estaba comprometido a seguirlo." 62

El ejemplo de la parcialidad a la que se ha aludido en páginas anteriores que me parece más significativo a este respecto es un trozo de un poeta preislámico citado por la autora mencionada:

"Soy de Ghaziyya [Una tribu]: si ella yerra, entonces yerro con ella;

Y si Ghaziyya fuera bien guiada, ¡con ella iré bien guiado!"63

⁶¹ Ob. cit., pp. 29-30.

⁶² KHOURI, Mounah A., "Literature", en *The Genius of Arab Civilization*. 2nd. Edition. John R. Hayes, Ed. The M.I.T. Press. Cambridge, Massachusetts, 1983; p. 22.

⁶³ Ibídem; "I am of Ghaziyya: if she be in error then I will err;/And if Ghaziyya be guided right, I go right with her!"

Este espíritu de lealtad, que podía funcionar inclusive hasta por encima de un sentido moral o lógico (como lo muestra el verso) parece ser propio de las sociedades basadas en nexos familiares que en un contrato entre ciudadanos libres individuales. Es decir, allí donde la familia sea un elemento fuerte frente a la sociedad civil y política, puede esperarse un tipo de solidaridad como el descrito.

Resumiendo todo lo anterior expuesto, podemos decir que los principales elementos que la elaboración historiográfica islámica tomó de la cultura árabe preislámica fueron los siguientes:

- I. Elementos de contenido: leyendas, mitos, genealogías, elaboraciones poéticas y tradiciones.
 - II. Elementos de carácter técnico, instrumental o metódico:
 - II.1. Existencia de una tradición de ejercitación mnemotécnica.
- II.2. Elaboración de patrones cronológicos basados en hechos, genealogías, secuencias, etc. (y de hecho, la misma importancia concedida a la medición de la temporalidad).
- II.3 Complejidad lexicológica de la lengua árabe, que les permitía fácilmente derivar numerosos vocablos de cualquier raíz para enunciar nuevas ideas y conceptos, e incorporarlos al idioma ágilmente.
- II.4. Posesión de una escritura fonética (alfabética), con reglas fijas, lo cual permitió la elaboración de ingentes cantidades de material informativo para la posteridad.

Fue, pues, con el aprovechamiento de estos elementos recibidos del marco cultural que le precedió, y con el de aquellos que él mismo desarrolló como propios, que el Islam, una vez convertido en un movimiento liderizador de una nueva civilización con un empuje sin precedentes, pudo, además, emprender la tarea de empezar a escribir su historia, construir su historiografía, no sobre un vacío, sino, en parte, con las herramientas que hemos mencionado. Dicha construcción fue necesaria, además, debido a la rapidez de la expansión musulmana, la cual en menos de un siglo llegó a abarcar tan vasto alcance geográfico. Dicha celeridad aportó un vasto acervo de información que necesitó ser registrada en todas sus posibles características y relaciones, no siendo la menos importante de ellas la de su historicidad.

Especialmente si se piensa que el nuevo poder político islámico era notable, además, por sus nuevas características políticas y religiosas, las cuales presentaron una nueva forma de construir el poder político en la historia⁶⁴.

⁶⁴ Algunas de estas nuevas características políticas fueron la tolerancia hacia otras religiones monoteístas, y la facilidad del Islam para incorporar a nuevos elementos sociales como participantes de la comunidad del Estado (o sea, como ciudadanos del Islam) por medio de la conversión a la fe musulmana.

Capítulo II Desarrollo de las ciencias en el Islam

2.1. Situación de las primeras comunidades musulmanas. Perfeccionamiento de los conocimientos heredados de la tradición preislámica. Elaboración de las primeras obras intelectuales. Nacen las ciencias tradicionales del Islam. La historia como ciencia tradicional. Problemas de parcialización en la elaboración historiográfica

La génesis de la primera comunidad musulmana es bastante conocida, y por ello se hará referencia a ella lo más someramente posible, con especial interés en reseñar su relación con la elaboración de modos de conocimiento propios de esa civilización, y en particular, con el proceso de elaboración de una historiografía islámica.

Si asumimos como el inicio formal de la primera comunidad islámica el primer año de la Hégira, podemos decir entonces que la misma empezó a existir desde el año 622 de nuestra era⁶⁵. Para entonces ya hacía tiempo que el Profeta Mahoma había empezado su predicación, con un éxito relativo de conversiones entre sus familiares y amigos. Pero la hostilidad de la Meca había estancado sus esfuerzos e inclusive le había dejado en una situación desventajosa frente a los clanes que capitalizaban las devociones politeístas de la ciudad y se aprovechaban comercialmente de los peregrinos paganos que acudían a ella para rendir culto.

⁶⁵ La hégira, cuyo nombre proviene del árabe hiÿra, que suele ser traducido como "huida", pero que puede ser mejor vertida al castellano como "romper relaciones" o "emigrar", connota la idea de simplemente irse de un lugar, cortando los lazos que con él se tienen. La fecha de la hégira se empezó a tomar como punto de partida del inicio de la comunidad islámica muchos años después de la muerte del Profeta Mahoma. Quien la oficializó como fecha de registro para la datación de la era musulmana fue el segundo califa, Omar Ibn el Jattab. Cfr. CARRA DE VAUX, B., en "Hidjra", art. de la Shorter Encyclopedia of Islam. H.A.R. Gibb, y J.H. Kramers, eds. E.J. Brill. Leiden, 1974; p.139.

Esos clanes, principalmente el de Quraish —con el cual el Profeta estaba inclusive emparentado— veían con preocupación y resentimiento la predicación de una fe monoteísta que amenazaba su fuente de ingresos.

Mahoma sintió que no era el momento de enfrentarse a las gentes poderosas de su ciudad, y aprovechó una coyuntura favorable para salir de la Meca. De la ciudad de Yathrib, al norte de la Meca, solicitaron su concurso para un arbitraje, y organizó la emigración de un grupo grande de sus seguidores. Aunque no fue una "huida" en el sentido de irse escapado y perseguido, sí fue algo sigilosa y oculta (salieron de noche, discretamente) pues la animosidad de los mecanos había llegado a tal grado, que incluso un movimiento masivo de los primeros musulmanes podría haber sido considerado una provocación que levantara actos violentos contra ellos.

Mientras el Profeta estuvo en la Meca, sus directrices fueron en mayor parte de carácter doctrinal, referidas a creencias y casos que se iban presentando en la naciente sociedad islámica. Una vez en Yathrib, el éxito de su predicación fue tal, que miles de conversos se fueron incorporando a la nueva fe. La predicación del Profeta en esa ciudad abarcó un mayor rango, adentrándose en aspectos jurídicos y sociales. Yathrib llegó a ser tan "su" ciudad, que recibió más tarde el nombre de Medina-an-Nabi, que significa "La ciudad del Profeta", pues allí construyó su primera mezquita, allí constituyó su base de operaciones durante un importante periodo, y allí fue enterrado, yaciendo allí hasta hoy sus restos mortales.

La primera comunidad islámica vivió una situación particular al ocurrir en ella el fenómeno del acceso a aquello concebido como una Revelación especial de un mensaje de Dios al pueblo árabe, a través del Profeta Mahoma. Este hecho suscitó, entre otras muchas cosas, la necesidad de realizar la recensión de ese mensaje religioso. Dicho mensaje contaba, entre sus hechos constituyentes, el haber sido recibido en lengua árabe. Por ello, la comunidad al cuidado del mensaje debía erigirse también como comunidad al cuidado de la lengua en que se había recibido dicho mensaje. Ya se ha señalado anteriormente que, gracias al cultivo de la poesía y a otras características particulares de su cultura ya aludidas, los árabes poseían en su idioma, para el momento de la expansión del Islam, un "admirable instrumento de expresión de la nueva civilización", en palabras

de Francesco Gabrielli⁶⁶. Sin embargo, los árabes preislámicos no tenían reglas sistemáticas escritas y generalizadas de su idioma. Prácticamente en cada lugar y en cada tribu se hablaba un dialecto distinto, con acentos también diferentes. El Corán, escrito en el dialecto de La Meca, se convirtió en el Canon o modelo de la lengua árabe clásica. Las reglas de dicha lengua se recogieron en textos para su enseñanza. Todos los musulmanes que recibían escolaridad aprendían el árabe del Corán como la lingua franca oficial del Islam. La sistematización de las características más ventajosas de la lengua árabe (riqueza de léxico, facilidad de acuñar neologismos derivados de raíces en el mismo idioma árabe, etc.) facilitó su uso como instrumento procesar los conceptos complejos de otras culturas no árabes con las cuales el Islam entró en contacto. Antes del Islam no había grupos de intelectuales dedicados a estudiar la lengua árabe. Con el Islam surgieron tales grupos, toda vez que era importantísimo formar un personal erudito en el manejo del plano literal del mensaje sagrado. La impetración a estudiar la lengua era más enfatizada con relación a los creyentes no árabes, pues el Corán, por principio, se considera intraducible. Había por ello que aprenderlo y comprenderlo en su propia lengua. Las reglas de la lengua árabe de entonces (siglo VII) son esencialmente las mismas de ahora. El impulso del Islam hizo que la lengua árabe pudiera servir mejor como instrumento para procesar y adquirir otros conocimientos, y ello fue un factor importante para el avance de la cultura islámica.

Además de lo dicho, se introdujeron elementos de orden y estructura en las ideas religiosas de esa fe naciente. Entre otras cosas, se hicieron cambios y avances radicales en el trato a los objetos de la cultura, y uno de estos cambios fue, por ejemplo, el de la elaboración de libros. Pues antes de Mahoma, casi todo lo encomendado a la escritura se presentaba en inscripciones, piedras, ladrillos, estatuas, y otros tipos de expresiones epigráficas.

Las primeras Revelaciones recibidas por el Profeta fueron dictadas por éste a escribientes que las copiaban como podían —debido a la urgencia del momento— en pedazos de cuero o pergamino, en huesos planos como los omóplatos de ciertos animales, y en las hojas de plantas como la palma. Muy pronto fue evidente que estos medios eran insuficientes y podían ser mejorados. Se establecieron talleres de copistas controlados para transcribir el texto sagrado. Pero, además, ello llevó a buscar mejores formas de escribir, reglas de

⁶⁶ GABRIELLI, F., ob. cit., p. 13.

estilo, técnicas caligráficas, nuevas y mejores formas de ordenar el texto, etc. Una generación después del Profeta, la comunidad por él fundada no sólo podía conservar su mensaje, sino que poseía los medios materiales e intelectuales para poder construir y producir conocimiento en áreas que no habían sido trabajadas en la era preislámica. Y tenía, además, los medios para difundir dichos conocimientos, y empezar a asimilar el de otros pueblos⁶⁷.

Por otro lado, una de las tareas principales de los primeros califas, en la cual se vieron implicados también los primeros esfuerzos intelectuales de la sociedad islámica, fue la de recopilar en forma escrita, por medio de equipos de amanuenses, toda la información de cada uno de estos testigos vivientes del origen del Islam. Lo primero que se recopiló fue el Corán mismo, por decreto del tercer califa "ortodoxo" 'Uthman bin Affan⁶⁸, el cual mandó recoger y escribir las partes o capítulos de ese libro, ya escritos o ya memorizados por devotos. De esta manera, cotejando las partes comunes, se unificó el texto coránico y se eliminaron los contenidos variantes aislados que pudieran considerarse espurios, dudosos o apócrifos⁶⁹. La importancia de esta tarea puede colegirse de lo que expresa un autor erudito al respecto:

⁶⁷ Hemos hablado al comienzo del párrafo de un "trato a los objetos de la cultura", y entre dichos objetos está el de las imágenes bidimensionales y tridimensionales (pinturas, iconos, estatuas, efigies, etc.) las cuales habían sido rudamente realizadas en la Arabia preislámica (los paganos solían adorar piedras -betilos- o árboles) o importadas de lugares como Egipto, Persia, y las regiones helenizadas. Una serie de prejuicios, no de origen netamente ni primeramente religioso, hizo que surgieran prohibiciones contra la elaboración de dichas imágenes. Pero nada hay en el Corán que prescriba dicha elaboración como tal. Este difícil tema del origen de la prohibición islámica a las imágenes, aún hoy en día poco dilucidado, ha sido tratado de manera más detallada en el libro de Oleg Grabar *La Formación del Arte Islámico* (Ediciones Cátedra, cuarta edición, traducción de Pilar Salsó, Madrid, 1986), especialmente en el capítulo 4: "Actitudes Islámicas ante las artes" (pp. 87-109).

Los "califas" fueron los herederos políticos de Mahoma, esto es, los encargados de guiar la comunidad política y socialmente. Poseían cierta autoridad religiosa, toda vez que estaban llamados, como gobernantes temporales, a hacer cumplir las prescripciones islámicas en tierras musulmanas. Pero ni Mahoma los nombró, ni tenían más legitimidad que la conferida por el consenso comunitario. La palabra "califa" significa simplemente "sucesor". Los primeros cuatro califas (Abu Bakr, 'Omar Ibn el-Jattab, 'Uthman Ibn Affan, 'Ali bin Abi Tálib) se les suele calificar como "ortodoxos", por oposición a los que vinieron después de éstos, los califas Omeyas y Abasidas, cuyo poder se originaba de acciones políticas de facto para asumirlo.

⁶⁹ Cuando el Profeta recibía la revelación -y eso podía ser en cualquier momento del día- generalmente tenía cerca especies de secretarios (uno de ellos, su primo y yerno, y más tarde califa, 'Ali bin Abi Taleb) que tomaban nota con la mayor celeridad posible de lo que decía el Profeta, quien a veces en estos casos era presa de una suerte de trance. Normalmente se tomaba nota de todo con orden, pero no siempre era así. Como se ha dicho, al unificar los textos en un sólo Corán, el califa 'Uthmán confió no sólo en lo documentado escrito, sino en el recuerdo de muchas personas que conocían de memoria el Corán en partes o completo.

"Los 6.000 versos que han llegado a nosotros como el Koran [sic] no fueron escritos en vida de Muhammad. Fue el hecho de que muchos de aquellos que habían memorizado los versos hubieran muerto en batalla, el que llevó a los sucesores de Muhammad a recoger sus mensajes. Naturalmente, había diferentes versiones. Muchas de las más famosas fueron recogidas en Koranes "rivales", los cuales se empezaron a diseminar a través del mundo islámico. Las versiones individuales tendieron a ser asociadas con grupos tribales o regionales. Por último, esta situación llegó a ser tan peligrosa que se preparó un sólo texto codificado autorizado y se ordenó la destrucción de todas las otras copias. [...] Sin embargo, la escritura árabe en ese período, al modo de las tempranas notaciones de la música occidental, permitía una considerable interpretación; de hecho, las letras eran apuntes para aquellos que conocían el texto. No sólo no se escribían las vocales (de tal manera que, por ejemplo, la primera parte de esta oración se leería "N sl n s scrbn ls vcls") sino que no se hacía ninguna distinción entre varias consonantes (por ejemplo, entre 'n', 'y', 't', 'th', y 'b'). Por lo tanto, una sola línea podía tener más de un significado. Por ello, dentro del texto oficial un número de diferentes interpretaciones eran igualmente ortodoxas. De hecho, en un comentario típico sobre el Koran uno encuentra después de la mayoría de los versos, «Pero tal—y—tal los lee así y otro los lee así» "70

El texto anterior ayuda a comprender por qué fue inclusive regimentada la dicción y pronunciación del Corán, pues aún en esto hubo criterios diferenciados acerca de como debía leerse o como debía sonar la lectura material del libro sagrado. Estos criterios fueron aceptados y por ello, en los estudios teológicos musulmanes, se habla de siete distintas lecturas o formas de leer el Corán, lo cual no se refiere tanto a la interpretación del contenido, como a la forma de recitarlo en la lectura hecha por los *Qurraía* (plural de *Qari*, "lector"), que es una especie de salmodia.

Más tarde en la historia se entró ya en el problema de la interpretación del contenido, el cual se complicaría aun más cuando distintos pensadores religiosos y sectas enteras sugirieran que el mismo texto del Corán estaba sujeto a un significado interno $(b\acute{a}tin)$ más allá de su expresión externa $(z\acute{a}-hir)^{71}$, y requería por ello de una interpretación alegórica. Pero no analizare-

⁷⁰ POLK, William R., ob. cit., p. 46.

⁷¹ De esta distinción entre el bátin y el záhir en el Corán arrancarían varias líneas de estudio e investigación del pensamiento `esotérico' del Islam, en oposición a un pensamiento `exotérico' o exteriorista de la Revelación.

mos dicho problema que cae fuera de nuestro objetivo. Hay que decir, empero, que los contenidos del Corán que pueden caer bajo discusión acerca del problema lingüístico señalado por Polk, no pasan de un 15% del texto estándar; vale decir que al menos un 85% del Corán en su edición corriente, contiene las palabras que dictó Mahoma a sus amanuenses⁷².

La preocupación del califa 'Uthmán inició una labor que bien pudiera llamarse de evaluación crítica del texto, pues implicaba cotejar todas las fuentes, examinar las variantes, y eliminar las partes inseguras o inciertas, para así establecer el texto que pasó a ser corrientemente considerado como el Corán "canónico"⁷³. Esta labor de establecer un texto unificado y definitivo, que podría parecer rutinaria y no tan difícil en nuestra época, cobra distinta valoración cuando se piensa que se trataba de un trabajo de discernimiento, análisis, comparación, y pensamiento, que estaba siendo llevada a cabo por un pueblo que venía saliendo de una época de desigual desarrollo cultural.

Así pues, surgieron en esa primera comunidad de creyentes un conjunto de personas encargadas de velar por la transmisión y conservación del mensaje revelado. A su vez, esto motivó la elaboración y conformación de varias disciplinas de estudio y la constitución de grupos de intelectuales dedicados a transcribir y cuidar la edición de los contenidos de la Revelación, con los cuales se llegó a componer el texto estándar del Corán.

Estos intelectuales también tenían como tarea preservar y examinar los relatos memorizados y los recuerdos de hechos y dichos de la vida y la conducta del Profeta Mahoma. Ello, porque la recurrencia a la referencia del ejemplo del Profeta se fue haciendo cada vez más corriente y necesaria a medida que pasaba el tiempo y se hacía urgente tener algún recurso orientador para juzgar y decidir sobre casos que no estaban especificados en el texto

A este respecto, los musulmanes están en una evidente ventaja con relación a los cristianos, puesto que cuando leen, oyen o recitan el Corán, están evocando, literalmente, las mismas palabras que el Profeta Mahoma dijo y dictó hace mil trescientos años. En cambio, los cristianos corrientes, sean de la denominación que sean, cuando leen su Evangelio, lo hacen —a menos que utilicen una copia del texto original- en una de las tantas traducciones que se han hecho del texto griego, del cual, por otro lado, las versiones que quedan tienen unas cuantas diferencias entre sí.

⁷³ Sin embargo, es de hacer notar que, tanto en los países islámicos como en los europeos se han editado coranes que tienen ciertas diferencias con la edición común del Corán, aunque generalmente son diferencias en el orden de los capítulos.

coránico, pero sobre los cuales ya el Profeta, durante su liderazgo muchas veces dictó sentencia, sentando precedente.

Así pues, la primera comunidad islámica y, especialmente, las generaciones que siguieron a ésta, plantearon la necesidad de elaborar recuentos de carácter histórico acerca de los hechos de esa primera comunidad. Sobre todo, era necesario construir el relato de los hechos paradigmáticos de la vida del Profeta Mahoma. Era imperioso guardar lo mejor posible para la memoria de las nuevas generaciones lo que había sido la figura del Profeta y el proceso de formación del primer Islam.

Para ello, por un lado, se disponía de la memoria oral de centenares de miembros de esa primera comunidad musulmana, quienes en el contexto cultural de la época, no sólo atesoraban sus recuerdos personales sobre el Profeta y los sucesos importantes del Islam, sino que de hecho solían relatarlos comúnmente. Se impuso la necesidad de registrar los informes y recuentos acerca de la vida de Mahoma y sus Compañeros⁷⁴, sobre todo por el hecho de que, a una generación de la muerte de Mahoma, muchos de los primeros musulmanes habían fallecido o estaban dispersos o debilitados por la edad. El entrenamiento resultante del esfuerzo por recopilar el Corán y definir un texto canónico, fue útil para la realización de otra recopilación de recuerdos sobre los hechos y dichos del Profeta Mahoma. Dicha recopilación conformó lo que se llamó el *Hadîth* o "Tradición" del Profeta, punto al cual se hará referencia en el capítulo 3.

Los ejercicios de recensión, compilación, crítica, organización y otras actividades intelectuales por parte de esas primeras generaciones de eruditos musulmanes, ayudaron a edificar lo que vendrían a ser las ciencias de la cultura musulmana, llamadas "ciencias árabes", "ciencias tradicionales", e inclusive "ciencias *positivas*" (*'Ulúm Wadiyya*)⁷⁵ o *transmitidas*⁷⁶. Estas cien-

⁷⁴ Con el nombre de *Compañeros (Asháb*, plural de *Sahib*, compañero, amigo) se conoce a las personas que, siendo amigas o parientes del Profeta Mahoma, fueron los primeros en creer en su predicación, y tienen un rol en el Islam parecido al de los apóstoles en el cristianismo, en el sentido que fueron ellos quienes, a la muerte del Profeta continuaron la labor de expansión y predicación de la fe, añadiendo a esto que los principales entre ellos asumieron el rol de guías de la comunidad, como sucesores (califas, o, más correctamente, jalifas) del Profeta.

⁷⁵ Cfr. MAHDI, Muhsin: Ibn Khaldun's Philosophy of History. Londres. George Allen and Unwin Ltd. 1957, p. 74.

⁷⁶ En árabe 'Ulum nagliyya, del verbo nagala, que significa "trasladar", transferir, llevar, y en este caso,

cias propias nacían de las experiencias surgidas en la comunidad islámica, e impulsadas por las necesidades del mismo marco referencial de la cultura musulmana desde su origen, y fueron tenidas desde un principio como fuente de conocimiento y sabiduría. Estas ciencias *tradicionales* volverán a ser tratadas en el capítulo 2.3.

La historia, entró —no desde un principio, sino a la larga— en el "sector epistemológico" de las *ciencias tradicionales*. Dichas ciencias abarcaban también estudios relacionados con la religión, la exégesis coránica, el derecho y la jurisprudencia, así como las ciencias del lenguaje, y varias otras ciencias. Las ciencias tradicionales fueron incorporando, a medida que iban apareciendo, nuevas ciencias derivadas de las anteriores o relacionadas con ellas, así como disciplinas que fueron formalizadas o concebidas como ciencias al protocolo de la época, entre las cuales llegó a estar la historia, pero de un modo particular, pues las *ciencias tradicionales* se podían dividir en *religiosas y auxiliares*. Las primeras incluían la "teología" y el derecho; las segundas, la gramática y la historia⁷⁷.

La historia fue, pues, conceptuada como ciencia auxiliar porque había nacido (entre los musulmanes)

"Con el propósito de considerar la vida de Mahoma, las circunstancias de su predicación y las actividades que desplegó, puesto que era presentado por el Corán como ejemplo que todo creyente había de imitar."⁷⁸

Vemos entonces que ya al comienzo de la elaboración historiográfica, ésta poseyó formalmente una finalidad que la planteaba como existente en función de una meta más allá de su mismo objetivo específico, que era, precisamente, el de construir el marco histórico de la revelación, y la alegoría que habría rodeado el hecho histórico de la predicación de Mahoma y el establecimiento de la comunidad islámica. Como dice Ramón Guerrero,

"Comprender y conocer el período de los orígenes del Islam podía favorecer la intelección del sentido de la revelación. Se buscaron, entonces, unos fines edificantes que fueron asumidos de modo distinto, porque a través

transmitir.

⁷⁷ RAMÓN G., Rafael, El Pensamiento filosófico árabe, Editorial Cincel, Madrid, 1985, p. 38. Citado en adelante como Pensamiento.

⁷⁸ RAMÓN G., Rafael, Pensamiento, p. 37.

de ellos se intentó justificar determinadas opciones políticas con el consiguiente menoscabo de otras."⁷⁹

Tal como plantea el autor arriba citado, puede colegirse el problema que sufrió este proceso de historificación en su comienzo: el de manipular, a veces subrepticiamente, a veces abierta y normativamente, los hechos históricos. Esta manipulación podía tener una directríz moral, lo cual se manifestaría en la composición de un relato "ejemplar", enfilado en una dirección didáctica y concordante con los lineamientos de las doctrinas imperantes en la sociedad. Esta intención es discutible, aunque en principio no es de suyo *punica fide*. Pero esta manipulación también podía torcerse en un sentido mucho más reprochable cuando el relato histórico se componía con la intención de apoyar grupos y partidos específicos. Dichos grupos buscaban, en la narrativa histórica, la fundamentación de sus ambiciones o de su poder constituido.

Además del rol reseñado antes con relación a la justificación y legitimación de un sector o poder político, el conocimiento histórico enfatizaba el carácter didáctico contenido en los relatos de los hechos ocurridos y registrados bajo una intención historizante. Es decir, el pasado era visto como fuente de ejemplos para el presente y fuente de estudio para la previsión de lo contingente por ocurrir. En este sentido, podían distinguirse en el pasado dos tipos principales de acciones: las emulables o ejemplares, imitables y las reprobables. Muchas textos de historia del Islam llegarían a mostrar dicha intención pedagógica, moralizante y alegorizante, bajo cuya perspectiva la experiencia era concebida como fuente de lecciones y ejemplos a seguir. Esta alusión puede verse en el título de obras como *Las experiencias de los pueblos* del sabio musulmán persa Miskawayh (siglos X-XI) y la obra de Ibn Jaldún, los *Prolegómenos*, en la cual su título original comienza como *Libro de los ejemplos*.⁸⁰

La intención ética descrita en el párrafo anterior, con relación a la historia, vincula a esta con un quehacer *práctico* dentro de la vida de la sociedad. En los siguientes capítulos se describirá esta orientación práctica del cono-

⁷⁹ Ibíd.

⁸⁰ El título completo de la obra principal de Ibn Jaldún (de la cual los *Prolegómenos* son precisamente eso, una extensa introducción donde se expone su teoría de la historia y de su nueva ciencia) es el siguiente: *Libro de los Ejemplos y Conjunto de Informaciones y Principios de los Días de los Árabes, los Persas y los Bereberes, y aquellos de sus Contemporáneos Dotados de Gran Poder.*

cimiento en la comunidad islámica como uno de los factores que llevaron a incorporar a la historia como una de las más importantes ciencias islámicas.

2.2. Las ciencias islámicas como ciencias prácticas. Conceptos de ciencia en el Islam. La sabiduría (Hikma) como ideal de la cultura

Una vez que comenzó la sociedad musulmana a engrandecerse numéricamente, y a abarcar mayores áreas de expansión y poder, hubo que resolver casos y problemas de las relaciones entre los miembros de la comunidad. Estos problemas ya no se referían a simples asuntos de carácter meramente religioso. De hecho, las primeras producciones intelectuales de la comunidad islámica —incluyendo *El Corán*— o contenían provisiones legales para resolver casos generales o específicos, o fueron ya textos sobre derecho y aplicación e interpretación de la ley a casos especiales. Como se ha dicho en otra ocasión:

"Es característica de la comunidad Islámica su tendencia práctica, que se tradujo desde un comienzo en el énfasis puesto a desarrollar un derecho expedito, más que en elaborar una teología compleja y abstracta. Esta tendencia puede explicarse, entre muchas razones, por la apremiante necesidad de resolver sus problemas y disputas internas de una manera rápida, categórica y satisfactoria. En la elaboración de un cuerpo jurídico intervinieron tanto elementos de la tradición semítica y árabe preislámica, como elementos foráneos, como por ejemplo, ciertas fórmulas del derecho romano"81.

Y algunos años antes se mencionaba en el mismo sentido:

"Esto [la aplicación del mensaje divino a distintas situaciones] y la preocupación de la primera comunidad por las buenas relaciones entre sus constituyentes y la justicia para todos, fueron factores que influyeron para que los primeros desarrollos intelectuales de la sociedad islámica se dieran [...] sobre aspectos de derecho y jurisprudencia."82

Otros autores también se expresan en este sentido acerca de la importancia de la ley y todo lo referido a juridicidad al inicio de la comunidad

⁸¹ VIVANCO, Luis, "Las escuelas jurídicas del Islam. Breve estudio histórico", en *Analogía Filosófica*. No. 2, 1998; p. 106.

VIVANCO, Luis, *Análisis de la crítica de Ibn Jaldún a la filosofía Especulativa*, Trabajo Especial de Grado para optar a la licenciatura de filosofía (inédito), Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, julio de 1996; p. 18.

islámica83. Uno de ellos, Hamilton A. R. Gibb, señala lo siguiente:

"Es característico de las tendencias prácticas de la comunidad islámica y de su pensamiento el que su primera actividad y su forma de expresión más desarrollada residen en el derecho más que en la teología. Pueden ofrecerse diversas explicaciones de este hecho. Podría decirse, por ejemplo, que las necesidades prácticas de la comunidad en formación hicieron necesarias la estabilización y la normalización de los procesos jurídicos mucho antes de que su curiosidad intelectual evolucionase hasta el punto de plantear y resolver problemas metafísicos. [...] desde un punto de vista más sociológico, podría sugerirse que las sociedades orientales, en contraste con la mayor parte de los grupos sociales de Occidente, por regla general han dedicado esfuerzos más sostenidos y satisfactorios al establecimiento de organizaciones sociales estables, con el derecho como uno de sus pilares, que a la construcción de sistemas ideales de pensamiento filosófico."84

Hubo, pues, necesidad de elaborar conocimientos sistemáticos y conjuntos de explicaciones abstractas referidas a ciertos hechos agrupados como comunes. Es decir, fue necesario empezar a elaborar ciencias, al menos en el sentido que la palabra ciencia podía tener en una época previa a la modernidad, y en un medio no occidental. Dicho sentido, especialmente en el caso referido a la cultura islámica, ajena en principio al pensamiento griego, no es el de una ciencia como *episteme*, sino al de una ciencia en un concepto más general como un conjunto razonado de conocimientos fundados en el estudio y relativos a objetos determinados. El término árabe '*Ilm* traduce generalmente la palabra "ciencia", concebida como tal tipo de conocimiento antes mencionado, el cual implica un saber seguro y confiable. Y aunque en el Corán, '*Ilm* tiene, además, la connotación de un conocimiento aprendido sin esfuerzo, a diferencia de aquel signado por una investigación laboriosa⁸⁵, es esta última concepción —la del conocimiento como esfuerzo por

⁸³ Por ejemplo, en ROSENTHAL, Erwin Isaak Jakob, El pensamiento político en el Islam medieval, Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1967; Cf. Introducción.

⁸⁴ GIBB, Hamilton A. R., *Mahometismo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1952; p. 82.

⁸⁵ Cfr. Encyclopédie de l'Islam. Bernard Lewis et al., eds. Brill-G.P. Maisonneuve, Paris, 1975. Art. "'Ilm", tomo 2, p. 1161. La autoría del artículo es de los redactores de dicha enciclopedia. El sentido aludido de 'Ilm como una aprehensión sin esfuerzo, guardaría cierta semejanza con la concepción de intuición. Aunque puede decirse que la intuición no involucra esfuerzo por parte de quien la recibe porque primeramente se la comprende como involuntaria y espontánea. Aunque algunas observaciones de Henri Poincare (en su famosa conferencia en París a la Sociedad de Psicología) acerca de uno

saber y comprender algo de una cosa— la más generalizada⁸⁶ en el uso que se le daba en el Islam a dicho término. *'Ilm* implicaría pues un proceso gradual de conocimiento, no algo adquirido sin esfuerzo, sino tras una labor. Y en este caso, dicha labor sería la de una especie de inferencia hermenéutica.

La palabra 'Ilm proviene del verbo 'alama que significa marcar, señalar o hendir el labio, verbo que dio origen a varios vocablos derivados, que significan marca, señal, emblema, signo, etc. Y la relación entre lo que es la ciencia y ese otro origen antes mencionado, es que dicha ciencia se establece como una interpretación de signos o señales. Esta es la tarea hermenéutica impetrada por el Corán (pero también por otras escrituras semíticas como el Antiguo y el Nuevo Testamento). Y esta tarea la ejerce el hombre utilizando su razón.

El conocer no sólo tenía una connotación epistémica, como la construcción de una conceptualización del mundo por parte de la razón, sino, además, una connotación ética. Pues se pide un esfuerzo en conocer y en alcanzar la excelencia en ese esfuerzo, para aplicarlo a la existencia con los demás hombres. La excelencia aludida correspondería al nivel de la sabiduría.

La sabiduría, designada en el Corán con el término árabe *Hikma*, es un concepto que implica la posesión y ejercicio de una facultad interpretativa que permite y prescribe a cada ser humano el derecho y el deber de descifrar e interpretar con el poder de su razón los signos y hechos del mundo y de la naturaleza para hacer juicios, y en consecuencia, construir "ciencia", conocimiento de lo que le rodea. La razón con la cual se acomete ese esfuerzo por saber, y con la cual se construye el conocimiento, la posee todo hombre en cuanto que humano. Ella es un recurso que le permite al ser humano distinguir el bien del mal, y asimilar las inspiraciones e iluminaciones que por distintas fuentes recibe.

Del ejercicio de este tipo de razón nació, pues, "una forma de sabiduría, de *Hikma*, que tuvo su expresión más parlar en las ya mencionadas "Ciencias Tradicionales""87.

de sus descubrimientos mejor conocidos, el de las 'Funciones Fuchsianas', parecerían implicar cierta voluntariedad y cierto esfuerzo que funcionan inconcientemente, y lo que podría ser denominado como 'disponibilidad' del sujeto que recibe una intuición. Pero es este un punto muy denso para aclararlo en la presente nota.

⁸⁶ Este "comprender o saber algo acerca de una cosa" puede entenderse también como tratar de componer respuestas a las preguntas que uno se hace acerca de una cosa.

⁸⁷ Cfr. RAMÓN G., Rafael, "La filosofía árabe medieval", en Revista Española de Filosofía Medieval, No. 1.

La palabra *Hikma*, proviene de una raíz netamente semítica (del verbo árabe *hákama*, que significa "juzgar", cf. hebreo: *Hokhmá*, arameo-siríaco: *Hekmato*), y tuvo también la connotación de "ciencia", e, inclusive "filoso-fía". Dicha palabra ya aparecía en el Corán en varias suras, aludiendo a una "sabiduría" relacionada con el conocimiento de unas verdades espirituales superiores. Pero también aludía al conocimiento resultante de la asimilación de las experiencias de una generación por parte de las que le siguen. Tal conocimiento, decantado y madurado, se constituye en sabiduría entregada por el pasado al presente y al futuro. En este sentido, el Corán menciona a la *Hikma* como "Sabiduría madurada" o "consumada" (*Hikma bâligha*): "Se acerca la Hora, se hiende la luna. Si ven un signo se apartan y dicen «Es una magia continua!» [...] Pero todo está decretado. Ya han recibido noticias disuasivas, *consumada sabiduría* [*Hikma*]. Pero las advertencias no sirven."88

Es constante en el Corán esa alusión a los signos y hechos de la contemporaneidad en que fue revelado como objeto de interpretación. Extraer el sentido de los *signa tempora* permitía actuar en consecuencia⁸⁹, y este 'actuar en consecuencia' puede deducirse que significaba, en el contexto de los textos religiosos aludidos, un actuar hacia la aceptación de la fe. Puede suponerse que la invitación a hacer tal esfuerzo sugería un planteamiento favorable a la fe —al menos en el contexto histórico de Mahoma y otros Profetas anteriores— porque si no, no parece factible que ellos hubieran solicitado algo que diera lugar al surgimiento de una situación equívoca o de perplejidad para el creyente. En la situación hermenéutica aludida antes, el creyente, ante los hechos, y ante el mensaje mismo de la revelación, debía buscar una interpretación que "pudiera servir como modelo práctico para la vida diaria". Al respecto, estas citas del *Corán* son elocuentes:

Editada por la Sociedad Española de Filosofía Medieval SOFIME, Zaragoza, 1994» pp. 134. Citado en adelante como "Filosofía".

⁸⁸ El Corán, LIV,5. Versión castellana consultada: El Corán, edición, traducción y notas de Julio Cortés, Introducción e índice analítico de Jacques Jomier, 4ª edición revisada, Barcelona, 1992.

⁸⁹ Cfr. RAMÓN G., Rafael, "Filosofía", pp. 130-131. Esta impetración a interpretar los *signa tempora* también se puede encontrar en las otras religiones abrahámicas, en varios libros de la Biblia hebrea y en el Nuevo Testamento (Cfr. Mateo, XVI, 1-4, y Lucas XXI, 29-33.

⁹⁰ RAMON G., Rafael, "Filosofía", pp. 133-134.

Él es Quien ha hecho del sol claridad y de la luna luz, Quien ha determinado las fases de ésta para que sepáis el número de años y el cómputo. Dios no ha creado esto sino con un fin. Él explica los signos a gente que sabe. En la sucesión de la noche y el día y en todo lo que Dios ha creado en los cielos y la tierra hay, ciertamente, signos para gente que Le teme.⁹¹

Y entre sus Signos está el haberos creado de tierra. Luego, hechos hombres, os diseminásteis... Y entre Sus signos está el haberos creado esposas nacidas entre vosotros, para que os sirvan de quietud, y el haber suscitado entre vosotros el afecto y la bondad. Ciertamente, hay en ello signos para gente que reflexiona. Y entre Sus signos está la creación de los cielos y de la tierra, la diversidad de vuestras lenguas y de vuestros colores. Ciertamente hay en ello signos para los que saben. Y entre Sus signos está vuestro sueño, de noche o de día, vuestra solicitud en recibir Su favor. Ciertamente hay en ello signos para gente que oye.Y entre sus signos está el haceros ver el relámpago, motivo de temor y de anhelo, y el hacer bajar agua del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta. Ciertamente hay en ello signos para gente que razona. 92

El hombre tiene, pues, la tarea de interpretar el mundo, de leer sus signos y sacar de ello un contenido que, mediada la razón y el juicio, será Sabiduría, *Hikma*⁹³. La *Hikma* se relacionaba, además, con la evidencia material de la fe. La fe era llamada en el Islam 'aqîda⁹⁴ e *Imân*⁹⁵ pero también "La Audición" (*As-Sama*'a), puesto que la fe se basaba en algo concreto, en una Revelación materializada en una Escritura, atestiguada por los componentes de una comunidad, *que la oyeron* de boca del mismo Profeta que se presentó a ellos como voz autorizada. Dicha fe era confirmada por los descendientes de esos testigos, por la confiabilidad en unos testimonios iniciales y el examen de la coherencia de los mismos.

Así pues, la *Hikma, sabiduría* relacionada con las *ciencias tradicionales* del Islam, a diferencia del ideal del conocimiento que advino en la modernidad europea, más que buscar el deslindamiento de campos en los conoci-

⁹¹ Corán, X, 5-6.

⁹² Corán, XXX, 20-24.

⁹³ Cfr. Evangelios de San Mateo, XVI, 1-4, y de San Lucas, XXI, 29-33.

⁹⁴ I'tiqâd: "fe", "creencia", "credo", palabra que tiene relación con los conceptos de nexo, lazo, atadura.

⁹⁵ Imân: "fe", "creencia", palabra que, además, tiene relación con el verbo "creer", y con los conceptos de honestidad, sinceridad, fidelidad y confianza),

mientos formalizados, tenía como finalidad la integración de dichos campos. La *sabiduría*, presente en toda ciencia y conocimiento establecido en la sociedad, también debía ser utilizada para componer y recomponer el relato del pasado. Ella estaría al comienzo de la elaboración histórica, desde la pluma del escritor, iluminando su intelecto ejercitado para la mejor obra. Y también estaría en el destino de la obra, en la mente del lector que la estudiaba, iluminando su captación de las ideas contenidas en el relato. La *sabiduría* era un ideal que debía iluminar su propia búsqueda. La sabiduría misma llevaba al camino a ella misma, el cual sólo podía transitarse con ella. Ella era así medio y fin para el destino del hombre.

2.3. Incidencia de los elementos tratados en la elaboración historiográfica. Presencia de las ciencias racionales. Ciencias tradicionales vs. Ciencias racionales y el problema de la aplicación social del conocimiento

Ante todo lo dicho en estas últimas páginas, el lector podría preguntarse en justicia: ¿qué tiene todo ello que ver con la historia y la historiografía? Una tentativa de respuesta es que estos conceptos y modos de conocimiento prestaron el marco referencial en el cual pudo existir la historia como un saber cuyas bases epistémicas emanaban del contexto cultural de esa contemporaneidad. Pues la historia como conocimiento, se formó, primeramente, como un ejercicio de recopilación, y luego como una forma de conocimiento o ciencia perteneciente al ámbito de las ciencias *tradicionales* de la comunidad islámica%.

Con el tiempo y la expansión del Islam desde la península arábiga al resto del medio oriente y Egipto, los musulmanes tomaron contacto con otras tradiciones de pensamiento, a veces emparentadas o afines al Islam, como la del judaísmo y el cristianismo oriental. Pero también se encontraron con pensamientos distintos al Islam, como el de las corrientes místicas persas, y sobre todo, con la tradición filosófica griega. Fue esta última la que en principio causó más impacto a los musulmanes, primero por tratarse de una forma de conocimiento que se basaba en lo puramente racional y la demostración, y segundo, porque poseía una ciencia propedéutica de la cual se beneficiaron mucho las ciencias del Islam. Esta ciencia propedéutica fue la lógica.

⁹⁶ Cf. RAMÓN G., Rafael, Pensamiento, p. 38.

El pensamiento filosófico griego tomo auge en el Islam, y se estableció un conjunto de ciencias que fueron conocidas como las *ciencias racionales* o *ciencias extranjeras* (por su origen en Grecia). Como entre dichas ciencias destacaba la filosofía, también fueron llamadas *ciencias filosóficas*. En los inicios del Islam, varios sabios árabes, ya cristianos, ya judíos, ya musulmanes, continuaron el estudio de la filosofía griega en el nuevo ambiente del Islam. Esta filosofía greco-árabe recibió el nombre de *Fálsafa*, el cual deriva del término griego *Philosophia*⁹⁷.

Aunque las ciencias *racionales* parecían contraponerse a las ciencias *tradicionales*, ambos conjuntos de ciencias no eran tan excluyentes entre sí. De hecho, a veces compartían un mismo objeto de estudio pero desde perspectivas distintas. Por ejemplo, en ambos conjuntos de ciencias existían estudios dedicados a las matemáticas. Pero en las *ciencias tradicionales*, el conocimiento de las matemáticas servía a fines sociales y prácticos determinados (como la ciencia del derecho sucesoral y de las divisiones de herencia⁹⁸ o las ciencias de la construcción y decoración⁹⁹). En cambio, en las *ciencias racionales* el estudio de la matemática tenía por objetivo —entre otros— la comprobación o demostración de una verdad, la ulterior contemplación de la misma como objeto de conocimiento, y el desentrañamiento de las relaciones matemáticas en los objetos de la naturaleza, como los astros.

Y, sin embargo, a lo largo de la historia del Islam, ambos grupos de ciencias, las *tradicionales* y las *racionales*, tendieron a mezclarse y fecundarse mutuamente. Así, los "científicos" árabes no fueron simplemente repetidores de los griegos o meramente contempladores de verdades, sino que aplicaron las ciencias puras a objetivos prácticos de varias maneras. Hubo desde el inicio de la civilización musulmana un sesgo utilitarista y práctico en la tradición islámica. Los estudiosos de ciencias como la matemática, la

⁹⁷ A quienes cultivaron la Fálsafa, se les llamó en el Islam Falásifa (plural de failúsuf, que significa "filósofo").

⁹⁸ Conocida en árabe como 'Ilm el fará'id, o "Ciencia de la partición" (de las sucesiones).

⁹⁹ Hay que recordar que el arte islámico, por sus especiales características que enfatizan la abstracción, exigía un cuidadoso y avezado dominio de conocimientos en aritmética y geometría. Asimismo, los notables logros de la arquitectura islámica no son concebibles con ausencia de un dominio de la técnica asociada al ejercicio de la ingeniera. Una gran parte de las matemáticas desarrolladas en el Islam se originaron de la continuación de las obras de matemáticos griegos e hindúes por parte de sus homólogos musulmanes, además de lo que éstos descubrieron por sí mismos en áreas como, por ejemplo, el Algebra, desarrollada por Mohammed bin Musa Al Juarismi (muerto en 840).

astronomía y la física, tendían a doblarse en artesanos, técnicos, inventores, proyectistas y fabricantes de implementos que resolvieran problemas cotidianos como el suministro de agua, la construcción de maquinarias, diseño de técnicas agrícolas eficaces, etc. En cambio, por señalar un ejemplo, Arquímedes, quizá el más destacado de los sabios griegos de la antigüedad en la aplicación de la ciencia a la resolución de problemas concretos, se avergonzaba de dichos ejercicios prácticos. Esa actitud habría sido extraña en el Islam, pues el marco cultural impulsaba al aprovechamiento del conocimiento para el progreso de la comunidad. Como dice Ahmad Yahia al-Hassan: "En la civilización islámica la ciencia no constituyó una investigación cultural aislada de la vida cotidiana. Su desarrollo fue el resultado de constantes esfuerzos por satisfacer las diversas necesidades de la sociedad y por mejorar la calidad de la vida"100. Este énfasis pragmático del Islam ya lo habíamos señalado en relación a la atención dada en los primeros tiempos de dicha religión a los temas y problemas relativos a las ciencias del derecho. Refrenda lo dicho con relación a la técnica (como aplicación de la ciencia), el testimonio de una voz del pasado clásico, el juez e historiador toledano Abul Qasim Said El Andalusi (muerto en 1070), quien en su obra "Clasificación de las Naciones" (Tabagát al-Umám) expresaba lo siguiente:

"Los árabes se enorgullecían de sus avances en destreza filológica y en su perfeccionamiento en lexicología y etimología. Sobresalían en poesía y oratoria. En sus contactos y sus viajes a países vecinos desarrollaron el conocimiento de los pueblos y las tierras. Poseyendo una tendencia natural al habla elocuente, ellos eran notables por su habilidad para memorizar poesía, narrar historias, y recontar cronologías. De repetidas observaciones más que de un razonamiento científico y la experimentación, adquirieron algún conocimiento en astronomía, astrología y meteorología, áreas relacionadas con sus modos de vida. En el temprano Islam, ellos se concentraron en las ciencias filológicas y en la jurisprudencia musulmana. La única otra ciencia que era tenida en alta estima entre ellos era el arte de la sanación, [= la ciencia médica] una profesión adquirida por muy pocos, aunque apreciada por la mayoría por lo necesario de sus servicios." ¹⁰¹ (Cursiva nuestra).

¹⁰⁰ AL-HASSAN, Ahmed Yahia: "El Islam y la ciencia", en Mundo Científico, Versión en castellano de La Recherche. No. 17, Vol. 2, 1982; pp. 830-839.

¹⁰¹ Citado en: HAMARNEH, Sami: "The Life Sciences", capítulo de *The Genius of Arab Civilization*. 2nd. Edition. John R. Hayes, Ed. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts, 1983; pp. 173-174.

Puede señalarse, además, con relación al conocimiento histórico y su elaboración en el Islam, que, aunque los musulmanes de los primeros siglos clásicos del Islam conocieron una gran cantidad de autores griegos y sus obras, ya a través de traducciones del siríaco al árabe o directamente del griego al árabe, no hay mayor evidencia o testimonio de que hayan conocido a los historiadores griegos. Vale decir que, una ciencia tradicional como la historia, dentro del esquema islámico de las ciencias que antes hemos descrito, no debió mayores aportes al pensamiento griego, a diferencia de otras ciencias tradicionales como el derecho, el Kalám, que sí se beneficiaron de ciertos aportes del pensamiento griego (principalmente el de la lógica, como ya se ha dicho).

Ibn Jaldún, el autor que más hizo en el Islam por la teorización de la historia, y a quien se le ha denominado modernamente como "filósofo de la historia", afirma que sus realizaciones y descubrimientos (como teórico en ese campo) no los debe a fuentes extranjeras, sino que son de carácter netamente original y endógeno:

"Si el lector reflexionara en el capítulo en que tratamos sobre los gobiernos dinásticos y la monarquía, prestándole la atención debida, encontrará el desarrollo de dichas máximas y una exposición cabal de su contenido [se refiere a las máximas de Aristóteles sobre la política]; exposición simple, detallada, sustentada por una dilucidación y las pruebas más evidentes. Ello es gracias al favor del Supremo que hemos adquirido esos conocimientos; independientemente de las enseñanzas aristotélicas y de la lección del Mubadzan." 102

El sentido que interpretamos de las líneas citadas de Jaldún es el siguiente: la historia como construcción de contenidos que narran y describen hechos de un pasado perteneciente a una comunidad, era un saber que los musulmanes habían construido desde los conocimientos y destrezas adquiridas en la era preislámica. Y como, por otro lado, no existe mayor evidencia de que, en su contacto con las obras griegas, los árabes hubieran conocido las obras helénicas de historia por Heródoto, Tucídides, Jenofonte o Polibio, era claro que su elaboración y desarrollo historiográfico fue principalmente un fenómeno endógeno. Es por ello con justa razón que Jaldún iba a reclamar, siglos más tarde, una originalidad en su teorización historiográfica que no debía, en sus métodos y detalles, nada al aporte griego.

¹⁰² Introducción, p. 148, cursiva nuestra. El Mubadzan era un autor persa que escribió sobre política e historia.

Para culminar esta parte, reseñaremos los puntos más señalados en ella, que son los siguientes:

- 1. En el Islam, las ciencias llamadas *tradicionales* o ciencias *árabes* o aún ciencias *transmitidas*, estaban llamadas a ser recursos culturales constituyentes de la identidad y la formación de la persona islámica. De allí que poseían una marcada inclinación pragmática.
- 2. La historia, como ciencia perteneciente al conjunto de las *ciencias tradicionales*, tenía como función principal construir el relato del origen de la comunidad islámica, la especificación de las personas que fungieron como sus componentes iniciales (comenzando por el Profeta Mahoma mismo), el detalle de las palabras, dichos y discursos de dichos protagonistas, y la datación concienzuda de sus hechos y procesos, la descripción y ubicación detallada de los lugares de los hechos y sus características. Todos estos elementos citados, más otros que fueron añadiéndose en el tiempo, y que debían mucho a la cultura árabe preislámica (como las genealogías y su composición) conformaron a la historia como una ciencia con sus reglas, objetivos y métodos específicos.
- 3. Además, la historia cumplía un rol pragmático dentro de la sociedad, pues, al ilustrar sobre las características de la primitiva sociedad islámica, mostraba ejemplos morales para la formación de quienes la estudiaban, y orientaba sobre la construcción de la acción preventiva, al presentar a través esos ejemplos, de manera a veces menos implícita que en otras, una preceptiva política sobre la conducta a seguir en el porvenir. En este sentido, la historia, como elaboración literaria, vino a adquirir un carácter alegórico y moral.
- 4. Por este mismo rol funcional al servicio de entes que, en mayor o menor medida, le imponían sus lineamientos y objetivos como metas o causas finales, los relatos históricos, potenciados en su elaboración, fueron a menudo sesgados en su contenido. Este fue a veces manipulado o tergiversado a favor de opciones políticas o doctrinales determinadas, en detrimento de una verdad histórica más fiel a los hechos. La parcialidad espontánea del creador literario (ya historiador, ya poeta) que nacían de su libre arbitrio y sus inclinaciones, fue reemplazada por una parcialidad impuesta por la estructura del Estado que se encargaba de velar por los conocimientos e

informaciones producidas en la comunidad. Mas en esto, la producción historiográfica musulmana no hacía sino cumplir en sí misma, procesos que ocurren en otras tradiciones historiográficas que han existido antes y después de él (como por ejemplo, la historiografía medieval occidental y la bizantina).

Capítulo III

El hadîth y la escritura de la historia en el Islam

El principal imperativo para la realización de una elaboración histórica islámica diferente a las del pasado preislámico (de hecho, el imperativo para empezar a hacer algo que *no existía* en el pasado), fue la necesidad de tener un conjunto formal de contenidos confiablemente expresados acerca de los hechos y dichos de la figura del fundador del Islam: Mahoma. El criterio de corrección de dichos contenidos era práctico, en el sentido de que la elaboración histórica, ya fuera de carácter biográfico o referida a la evolución de una colectividad, tenía un trasfondo que podríamos calificar como de un moralismo alegórico, aspecto que ya hemos señalado y recalcado más de una vez en las anteriores páginas. En este sentido, puede decirse que esta forma de elaborar, conformar y organizar los contenidos acerca del pasado de una comunidad se asemeja a los preceptos de Rousseau con relación a la historia, los cuales enfatizaban principalmente el hecho de que la historia, como conocimiento (es decir, como elaboración de una obra contentiva de información acerca de un pasado) tenía una misión formadora del hombre y su conciencia, más que simplemente informadora o informativa acerca del pasado del hombre.

El parecido entre lo señalado con relación a la historiografía islámica y el ideario de Rousseau con respecto al conocimiento histórico se acentúa al tomar en cuenta la afirmación hecha por el sabio ginebrino de que la historia es, en primer lugar, un conocimiento de aprovechamiento moral, y este privilegio de lo moral es tan prioritario, que no importa mucho cuán cierto o no pueda ser algún hecho histórico, con tal de que sea aprovechable moralmente.

Que tal concepción no era extraña para esos tiempos lo puede evidenciar el hecho de que, en el Occidente medieval, las "historias" que circulaban acerca del origen de los reinos, o los relatos de las cruzadas, o las historias de las dinastías principales de tal orbe, eran en su mayor parte un conjunto de relatos alegóricos en los cuales los hechos que aparecían fungían de premisas que apoyaban una moraleja final.

Volviendo a la cultura árabe, fueron especialmente importantes para la preservación documental de ese primer pasado fundamental los testimonios acerca de la figura ejemplar del Profeta Mahoma. El conjunto de recuerdos de cosas dichas y hechas por Mahoma, sus hechos, sus dichos, su forma de comer, de vestir, de rezar, de caminar, su impronta física, su modo de reír, de encolerizarse, sus momentos de tristeza, de trance, etc., todos ellos fueron capturados en inmenso número de detalles, anécdotas, notas y pasajes, rememorados, transmitidos y escritos con devoción por sus contemporáneos en un conjunto de informaciones que llegó a conformar lo que se llamó el *Hadîth* o "Tradición" del Profeta. La necesidad de ceñirse de manera segura y exacta a un texto religioso revelado y a la figura ejemplar del Profeta como guía de la comunidad y modelo de conducta para los creyentes, tal como dicha figura y conducta son presentadas en el Hadîth, llevaron a construir disciplinas y ciencias asociadas a la conservación y crítica de los testimonios, evidencias y documentos del pasado. En principio, se pensaba que dicha tarea de recensión y discriminación eliminaría la posibilidad de que subsistieran informaciones espurias, erróneas o falsificadas acerca del Profeta que pasaran como datos autorizados.

Desde luego, la posibilidad de que surgiera un *Hadîth* forjado o falsificado, existía, y de hecho, sucedió tal corrupción más de una vez. Como apunta un estudioso del Islam:

"A medida que el musulmán individual trató de buscar una autoridad para apoyar sus actos y decidir sus controversias, la elaboración de tradiciones falseadas se convirtió casi en una industria. Un bellaco imaginativo, que más tarde fue ejecutado, confesó que había inventado no menos de 4000 tradiciones. Se decía que para principios del tercer siglo después de la muerte del profeta circulaban alrededor de 600.000 tradiciones. En esta sazón, un grupo de eruditos recogió y registró las que consideraban fidedignas. El criterio que presidió su selección fue la reputación de las personas a través de las cuales podía seguirse la huella del incidente o de la cita hasta remontarse a un compañero del profeta; cada eslabón en la cadena podía comenzar con un "lo escuché de... quien lo oyó de... que a su vez se había enterado

por..." Por supuesto, ni siquiera este método era del todo infalible, pues tenía que fiarse de la memoria de los hombres." 103

Los musulmanes del tiempo ya reconocían el problema de la veracidad del *Hadîth*, y otro autor ha señalado al respecto lo siguiente:

"Pero aquí debemos consignar algo que de primera impresión parecerá paradójico: que para los musulmanes estudiosos son muchísimos los *Hadîth* que pasan por falsos. Incluso entre los que aceptaron los estudiosos medievales son numerosos los que los modernistas no admiten de grado. Nunca había sido establecido un canon absoluto de *Hadîth*; es evidente que hay compiladores que admiten unos como más verídicos que otros, y hay sectas y escuelas que aceptan *Hadîth* no admitidos por otras. Por ejemplo, el epónimo de la escuela jurídica Hanbali, Ahmad Ibn Hanbal, fue un gran colecciónista de *Hadîth*; pero sus normas críticas no fueron consideradas suficientemente rigurosas, por lo que su colección no obtuvo jamás la plena aceptación de las otras escuelas jurídicas.

Esta situación se debe en parte al hecho de ser cada *Hadîth* una historia sin conexión con las demás, transmitida oralmente con la garantía (*isnad*) de una sucesión (*sanad*) de narradores. Para que el contenido de un *Hadîth* sea plenamente aceptado, ha de incluir el nombre de cada uno de los eslabones humanos de la cadena, entre el hombre que lo escribe y el Profeta." ¹⁰⁴

Habría que acotar aquí diciendo que, si bien críticos modernos —como Goldziher— han apuntado a la calidad espuria de muchos *Ahâdith* (plural de *Hadîth*), este defecto se observa más que todo en los *Ahâdith* de carácter doctrinal o político, pero muchísimo menos con los de carácter puramente histórico¹⁰⁵. Es decir, los dichos y hechos de Mahoma que parecen justificar conductas con relación a actos de gobierno o normas de los creyentes, despiertan más dudas que aquellos que se refieren a actos o sucesos acaecidos en un momento o circunstancia determinada, cuya ocurrencia encaja en la evolución de esa primera comunidad musulmana.

En todo caso, es importante, al interés de un estudio sobre la influencia del *Hadîth* en la elaboración historiográfica, hacer un detenimiento en los métodos de para substanciar o sustentar la veracidad de las tradiciones,

¹⁰³ STEWART, Desmond: El Antiguo Islam. Time-Life International. Amsterdam, 1968; p. 39.

¹⁰⁴ WILLIAMS, John Alden: Islamismo. Plaza y Janés. Barcelona, 1961; p. 55.

¹⁰⁵ Cfr. VERNET, Juan: Literatura árabe. Editorial Labor, Barcelona, 1972; p. 72.

punto éste que tiene cierta relación con los temas de la jurisprudencia, y que nos adentra en un interesante aspecto epistemológico acerca de los modos de establecer conocimiento en asuntos que de suyo no pueden ser comprobados de igual manera como se comprueban las afirmaciones en lógica y matemática.

Las ciencias religiosas o tradicionales del Islam se caracterizan por su vocación social y práctica. Saberes como el derecho, la historia y la conformación de los contenidos religiosos del *Hadîth*, se relacionan en cuanto que para los tres, es importante establecer *la veracidad del testimonio de aquellos que asienten y afirman sobre un asunto a través de una declaración*. Todos los aspectos relacionados con un testimonio han de ser estudiados, cotejados, esculcados y ponderados: las palabras de la declaración, el momento de la misma, la situación, condición y consideración del testigo, la calidad del testimonio, e inclusive cosas como el contenido —desde el punto de vista gramatical— de la declaración de dicho testimonio¹⁰⁶. Todos estos aspectos llevan a la evaluación del testigo y su declaración. Como dice (posiblemente haciendo eco a lo que también dice el Baron de Slane) el traductor Feres:

"Para llenar las funciones de testigo, se debe ser de una integridad plenamente reconocida y haberse cumplido fielmente los deberes de la religión. En el caso en que el cadí sospeche de la moralidad del individuo, que viene a servir de testigo, o declarar en justicia, hace recabar secretamente los datos necesarios para esclarecer sus dudas. Si el resultado de esa especie de indagación es favorable, el cadí declara que el testigo es íntegro: el término árabe es "taadil" (justificatio); en caso contrario, rehusa admitir el testimonio de esa persona, a la cual imprime así una especie de mancha, en árabe "tadjrih" (improbatio). Este último término significa más exactamente "herir", además, en el sentido figurado, herir a un hombre en su reputación. Los doctores que compilaban las Tradiciones, no aceptaban a ninguna como auténtica antes de haberse convencido de la probidad, veracidad y piedad de cada uno de los tradicionistas, por quienes esas Tradiciones habían sido transmitidas. Para conseguirlo, entregábanse a largas investigaciones. Se

¹⁰⁶ Recuérdese, acerca de éste último aspecto, como fue importante la pesquisa filológica de Lorenzo Valla en el siglo XIV, cuando impugnó acertadamente la veracidad del famoso documento de la "Donación de Constantino", con lo cual estableció que el contenido del mismo era espurio y por ende inauténtico. Él realizó eso, precisamente, a partir de un cuidadoso análisis filológico del texto latino de dicho documento, el cual logró establecer que no podía haber sido escrito en la fecha en que se decía había sido decretado.

designaba a esta rama de la ciencia religiosa (teología-derecho) por las palabras "tadjrih" o "taadil" (*improbatio y justificatio*)." 107

Así pues, existía toda una disciplina tendiente a buscar la máxima confiabilidad y la mayor seguridad con relación a la firmeza de los testimonios. El *Hadîth* señalaba el rumbo a seguir para el establecimiento de la sanidad y veracidad de las fuentes. Sobre los criterios de *improbatio* y *justificatio* (también conocidos como *ýarh wa-t-ta'dîl*), aludidos en el texto, los cuales son muy importantes para el estudio del historiador, se tratará con más detalle en la parte de este trabajo dedicada a la teoría de la historia de Ibn Jaldún.

Sin embargo, en tiempos modernos, varias voces dentro del Islam se han alzado contra la equiparación del Hadîth con la escritura misma revelada. Argumentan que el mismo fue compilado sin permiso ni del Profeta o de los cuatro primeros califas, y de hecho, hay Ahâdith que virtualmente expresan que el Profeta no quería que se recogiese ninguna de sus palabras (así como hay Ahâdith que dicen que él quería que se recogiera toda palabra suya). Como puede verse, ya este tipo de argumentaciones en torno al Hadîth dejan ver que hay cierta contradicción en todo este asunto. Y precisamente eso es lo que afirman varios eruditos musulmanes de la contemporaneidad: que hay Ahâdith contradictorios, no sólo entre ellos mismos, sino con el mismo Corán. Pero, además, la misma idea de elevar el *Hadîth* a un nivel canónico y regulativo es contradictoria con los mismos principios del Islam y su historia 108. Una de las razones por las que el *Hadîth* es atacado es, como ya se ha dicho antes, por considerársele manipulado, y sobre todo, manipulado políticamente, sesgado para otorgar prestigio o legitimidad a unos grupos de poder en perjuicio de otros.

Actualmente, la crítica y aun el ataque al *Hadîth*, vienen de distintos puntos del pensamiento religioso e intelectual musulmán, desde los partidarios de un Islam militante y contestatario políticamente, como el egipcio

¹⁰⁷ Introducción, p. 141n.

¹⁰⁸ Uno que contribuyó a esta elevación en la consideración del Hadîth fue Abu 'Abd Allah Aš-Šafi'i (m. 204 h./820), fundador de la escuela jurídica shafiita, que llevó éste al rango de segunda fuente de la ley islámica, más obligante que el Corán y el Iýma o consenso, minimizando el rol del Iýtihâd o esfuerzo interpretativo personal, con lo cual inició el cierre de dicho esfuerzo (que era importante, toda vez que implicaba la impetración grave del musulmán de formarse y cultivarse para poder interpretar el mensaje religioso). Pero las razones de este legista son demasiado profundas como para analizarlas tan brevemente en una nota, y exigirían una mayor disquisición.

Sayyid Qutb, hasta críticos más liberales, modernistas o reformistas como Hasan Hanafi y el profesor malayo Kassim Ahmad, quienes se oponen a la sobreestimación del *Hadîth* por considerar que su influencia puede ser dogmática u opresiva en algunos casos, así como entorpecedora de los cambios y progresos necesarios a toda sociedad. Es de notar que, si bien los investigadores que cuestionan el *Hadîth* generalmente concuerdan en que es necesaria una crítica a este mismo, nunca plantean dicha crítica hacia el Corán, pues, como dice uno de ellos, "...la verdadera meta de la crítica es exponer la falsedad y establecer la verdad. En este sentido, el Corán es la crítica por excelencia. Luego, él está por encima de la crítica" 109

Aparte del hecho de que el conjunto de informaciones contenidas en el Hadîth pudieran ser veraces o no, lo importante de este esfuerzo e interés en preservar la memoria de los hechos importantes o testimoniales de esa primera comunidad está en lo que esas tareas significaron como esfuerzo intelectual que preparó un plantel de personas instruidas para labores de carácter investigativo que involucraron la elaboración de reglas de lectura, de organización de materiales, de protocolos de registro de datos e informaciones, de criterios de discriminación y clasificación de todos los datos que empezaban a recogerse, etc. Todo un conjunto de contenidos referidos a sentencias, juicios, dichos, anécdotas, procesos, y otros acontecimientos de la primera comunidad, y sobre todo, de lo que emanaba del Profeta en palabras y actos, empezaron a ser recogidos en forma de crónica o de anales. Esta fue la tarea de esas primeras generaciones, y al hacerlo, al recopilar toda esta información y clasificarla, se comenzó a echar las bases de una elaboración histórica nueva, de estructuración o construcción de un relato estructurado del pasado y de un modo de conocimiento particular referido a hechos sociales. Dicho relato venía a ser bastante diferente de la antehistoria preislámica, es decir, diferente de como se elaboraban las leyendas, cuentos y anécdotas de los árabes antes de Mahoma y de la primera comunidad musulmana.

¹⁰⁹ AHMAD, Kassim: Hadith: A Re-Evaluation. Traducido del original Malayo y publicado originalmente en Malasia en 1995; Monotheist Productions International, Tucson, Arizona, 1997, p. 5. Tuvimos acceso a esta fuente a través de la página web http://www.submission.org./hadith2.htm. Advertimos a los lectores que la información en Internet sobre Hadith es copiosísima, habiendo no menos de 9.000 websites relacionados con información acerca del mismo.

Sobre esta relación entre la elaboración histórica y el *Hadîth*, dice el ya citado Williams:

"... los *Hadîth* nos proporcionan una información preciosa: casi toda la historia de los primeros del Islam y muchos de los preceptos morales del Profeta. La importancia del material transmitido es precisamente la causa de las falsificaciones.

Pero aun las tradiciones que en sí mismas son falsas pueden tener cierto interés, histórico y moral, para las generaciones posteriores si han sido admitidas en las colecciones primitivas; son un reflejo de las opiniones religiosas de los piadosos intelectuales musulmanes de la primera generación, y forman el «Consensus» cuya importancia ha sido vital en la formulación de la ley y la doctrina que las primeras generaciones de expertos consideraron «islámicas», relaten o no acontecimientos históricos. De ahí se sigue que ni siquiera los *Hadîth* de autenticidad dudosa pueden dejarse de lado, mucho menos se puede prescindir de los *Hadîth* en su conjunto, como pretenden algunos extremistas modernos."¹¹⁰

La presencia de dichos, hechos o tradiciones atribuidas al Profeta, que no eran genuinas o seguras motivó el surgimiento de varias figuras destacadas que dedicaron años de erudición al examen y selección de los *Ahâdith* que fueran aceptados como verdaderamente atribuibles al Profeta. Las colecciones del *Hadîth* de estos sabios tradicionistas¹¹¹ se conocen con el nombre de *Musnad*, que proviene de la palabra *Isnad*, de la cual ya se ha hablado anteriormente, y que significa "apoyo". Este apoyo se refiere a que la autenticidad de un *Hadîth* está garantizada por la veracidad de una secuencia de narradores confiables. Los Isnades constituyen, pues, cadenas de autoridades que respaldan el *Hadîth*, y por ello son parte esencial de la transmisión de estas tradiciones.

Además del Isnad, en la composición del *Hadîth* se fueron introduciendo categorías de clasificación correspondientes a niveles de seguridad en la veracidad de las informaciones en ellos contenidas, pudiéndose distinguir entre ellas grados y matices de autenticidad y seguridad. Sin entrar en

¹¹⁰ Ob. cit., p. 56.

¹¹¹ El nombre "tradicionistas", (en árabe: muhaddithún) se refiere, en la cultura islámica, a los eruditos dedicados al estudio del *Hadîth* (cfr. AL AZMEH, Aziz, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, a study in Orientalism. Third World Centre for Research and Publishing. Londres, 1981, p. 7.), citado en adelante como *Modern*.

profundo en este punto, pues ello se saldría de nuestro interés principal en el hecho historiográfico, daremos a continuación las principales formas en que fueron clasificados los *Ahâdith*.

Según el Isnad propiamente dicho, el *Hadîth* puede ser:

- 1. Sano (Sahih), si la cadena de autoridades es irreprochable.
- 2. Bueno (*Hasan*), si la veracidad de los transmisores es motivo de ligera duda o discusión sobre algún eslabón del isnad.
- 3. Débil (*Da'if*) cuando con respecto a la fidelidad de uno o más transmisores a la tradición pueden suscitarse críticas fundadas.

Según la extensión y número de la o las cadenas de transmisores, el *Hadith* puede ser:

- 1. Auténtico (*Mutawátir*), si es transmitido por varias cadenas de autoridades (y por lo tanto se considera universalmente admitido).
- 2. Conocido (*Mašhúr*), si hay tres garantes dignos de fe, o un sólo garante Compañero del Profeta¹¹², cuyo texto sea reconocido por todos.
- 3. Precioso o escaso (*'azíz*, "caro" o "querido"), cuando el *Hadîth* no está muy extendido, aunque posea como mínimo dos garantes fidedignos.
 - 4. Único (ahad), cuando es poco conocido y tiene sólo un garante.
- 5. Extraño (*Garíb*) cuando es muy poco conocido. Si sólo tiene un garante entre los *Seguidores* (musulmanes de segunda generación) se le considera absolutamente *garíb*.

Respecto a lo continuo que pueda ser, el Hadîth puede ser:

- 1. Fundado (*Musnad*, "encadenado") cuando la cadena de transmisores es ininterrumpida, remontándose hasta algún Compañero del Profeta.
- 2. Interrumpido o truncado (*manqatif*) cuando carece de la garantía de un *Seguidor* en la cadena.
 - 3. Transmitido (Mursal, de risala, "enviar") cuando sólo tiene garantía a

El apelativo "Compañero del Profeta" designa a todos aquellos que conocieron en persona a Mahoma, y su testimonio se considera como base de la Sunna, palabra esta que significa "uso" o "tradición", y que alude a los preceptos y la manera de conducirse del buen musulmán, ejemplificada por el Profeta mismo. La Sunna designa, materialmente, el conjunto de textos que recogen el *Hadîth* del Profeta, y sobre ella se apoya la jurisprudencia islámica para precisar mejor el contenido de la *Šaria* o "ley islámica" que dimana del Corán.

partir de los *Seguidores*; es decir, que carece del apoyo del testimonio de uno de los Compañeros del Profeta.

4. Ambiguo (Mubham) cuando uno de los garantes es anónimo.

La clasificación reseñada suele ser aun más amplia, y la que da Ibn Jaldún en los Prolegómenos abarca más de cincuenta categorías de *Ahâdith*. Estas distinciones surgieron a raíz de distinguir en el *Hadîth* los contenidos espurios o no confiables que con el tiempo, se hubieran ido agregando al conjunto de tradiciones del Profeta. Algunos de estos agregados parecían querer justificar con el pretendido ejemplo y sanción de la conducta profética, alguna nueva costumbre o la recaída en costumbres anteislámicas. Estudiosos y eruditos de generaciones subsiguientes depuraron dicho conjunto de tradiciones del Profeta, dedicándose algunos de ellos la mayor parte de su vida al examen de estas tradiciones¹¹³. En esa tarea tuvieron que inventar (en el sentido etimológico de este término, que es afín al significado de "encontrar") los modos de realizar una crítica filológica e histórica que les garantizara la obtención del conocimiento más serio, exacto y confiable.

La clasificación anterior está referida al Islam sunnita, puesto que el Islam chiíta, aun compartiendo varios de los *Ahâdith* con el sunnismo, suele reconocerlos a partir de cadenas y transmisiones diferentes, dando especial importancia a aquellas tradiciones fundadas en el testimonio de 'Alí bin Abi Taleb, el yerno de Mahoma, a quien los chiitas consideran el legítimo heredero espiritual del Profeta. En el chiismo el término *Ajbar* (plural de *Jabar*, "noticia") sustituye al de *Hadîth*¹¹⁴.

Nótese que la comunidad islámica, y lo que podríamos llamar la proto-epistemología presente en la construcción del conocimiento en el Islam, reconocían un valor al carácter de fehaciente como criterio de verificabili-

¹¹³ Las recopilaciones de *Ahâdith* más célebres son las de Bujari (m. 870), la cual es conocida con el nombre de *Sahîh*, que significa "correcto", y la de Muslim (m. 875), también llamada *Sahîh*; luego están las colecciones de Abu Dawûd (m.888), An-Nasa'i (m. 951), At-Tirmidhi (m. 892), e Ibn Maja (m. 951), las cuales, junto con las dos primeras nombradas han recibido tradicionalmente el título de "Los Seis Libros"; después hay otras colecciones como la reducida del Imam Yahia bin Sharaf-ed-Din An-Nawawî (m. 676h. ~ 1277 a.D.), conocida como *Nawawîya*, así como muchas otras compiladas por teólogos como por ejemplo la de Ahmad Ibn Hanbal (m.855).

¹¹⁴ Hemos seguido de cerca en esta clasificación de los Ahâdith, a aquella que da el autor español Felipe Maíllo Salgado en su obra Vocabulario Básico de Historia del Islam, Editorial Akal Universitaria, Madrid, 1987. p. 85s.

dad de un hecho, o de aceptación de éste como plausible o considerable. No se hace aquí referencia meramente a la creencia religiosa, aunque ella participa de alguna manera de dicho criterio, sino al hecho de aceptar como verdadero un hecho del cual no ha habido percepción, pero al cual se ha accedido por medio de testigos confiables, así como al hecho de aceptar como verdadera una afirmación presente que explica congruentemente un pasado al cual no se ha podido acceder.

Para apreciar lo dicho, recordemos que en el Occidente contemporáneo el conocimiento llegó a erigirse como superior a la creencia por tratarse aquél de la aceptación de un hecho presente que aporta una verdad inmediata y perceptible directamente a nuestra conciencia. En cambio la creencia suele oponerse al conocimiento como tal, puesto que ella se define como la aceptación de algo cuya veracidad puede ser comprobada o no. Si las afirmaciones o proposiciones que hace una creencia pueden ser comprobada en algún momento, la creencia duraría hasta dicho momento, en el cual ella sería abolida, y el sujeto que está ante ellas pasaría a una etapa de conocimiento. Pero si las afirmaciones o proposiciones que hace una creencia no pueden ser inmediata o temporalmente comprobadas, ellas tendrían que ser creído (y como tal, reconocidas como fiables) sin esperanza pronta de poder dilucidar su veracidad. En este sentido, la creencia consistiría en un asentimiento de la voluntad en reconocer como veraz un hecho del cual estamos persuadidos, pero del cual (como en el caso de la historia) no hemos sido testigos.

En el Islam la creencia también hace conocimiento. La creencia no está tan en menos frente al conocimiento, puesto que es inevitable tener que apoyar ciertas afirmaciones en ella, al no poder percibir la veracidad evidente de dichas afirmaciones, sino que se obtiene una aprehensión de dicha veracidad de manera indirecta. Por ejemplo, afirmaciones de que la economía china es autosuficiente o inclusive de que la tierra es redonda, son aceptadas comúnmente o académicamente como hechos científicos, aunque dicha aceptación en rarísimos casos corresponde a una aprehensión directa de una verdad o simplemente de una realidad. Más bien se trata, en la vasta mayoría de los casos, de una aprehensión indirecta (a través de fotos, reportes, libros, la televisión, la educación, etc.). Claro que actualmente se acepta como verdadero lo que transmiten los medios más serios, pero se

debería estar claros en que se trata de un conocimiento indirecto, de un asentir a lo que informan otros, lo cual, aunque sea con la mejor fe de ambas partes, no deja de ser un acto de creencia. Y si se añade a esto que se trata de una creencia muy razonable, se puede entroncar en algo con la manera en que la tradición islámica concibe a la creencia: un apoyo razonable, el cual, inevitablemente se debe tomar en cuenta y aceptarlo en la estructura de aprehensión del mundo que se tiene. Ello no obsta para aplicar un rigor crítico al análisis de las informaciones acerca de aquello que se me insta a aceptar como confiable. Pero la opción no es la de excluir aquel dato que no es directamente aprehensible, sino la de examinar toda realidad con la mayor atención posible, tanto la realidad sensible como la indirecta, y aceptar aquello que nuestra razón indica como aceptable y creíble. En este sentido, el solipsismo cartesiano de no aceptar como conocimiento sino aquello que luzca a mi mente como idea clara y distinta, no parece concebible en un modo de plantear la producción de conocimientos como el que se llevaba a cabo en el Islam. Pues para poder vivir uno necesita aceptar muchos datos e informaciones que no son inmediatamente claros y distintos, sino que se las cree porque son confiables, y porque la sensatez impulsa a aceptar el marco cultural envolvente. Esas informaciones son la parte aportada por toda aquella estructura que nos ha sostenido como seres miembros de una cultura. Y otro criterio adicional para asentir a esos datos, es que son confiables porque se puede distinguir entre ellos grados y matices de confiabilidad, lo cual significa que en cierta manera se puede penetrar la conformación de dichos contenidos para saber distinguir en ellos lo erróneo. Es decir, el hecho de que una afirmación pueda ser modificada, porque su verdad es defectuosa, me sitúa ante el hecho de que hay una verdad en dicha afirmación, y que hay algo que no es verdad en ella. Desde el momento en que la información está "abierta" a mi crítica, puedo modificarla, ampliarla, podarla o aún, reducir su valor de veracidad, o al menos su aceptabilidad. La ciencia moderna también reconoce este principio de insuficiencia básica en sus afirmaciones, pues cualquier carácter definitivo las sellaría como inmodificables o inmutables, cerrando el paso al perfeccionamiento de esas mismas afirmaciones. El Islam, al menos en lo que se ha descrito como aspectos fundamentales de ciertos principios epistemológicos de la ciencia islámica, sin rechazar el conocimiento concebido como aprehensión directa de realidades, hechos y verdades, estaría enfatizando también el hecho de que la aceptación de realidades y hechos por medio de la creencia es algo común entre los seres humanos.

Volviendo al caso de la historiografía islámica, fue la necesidad, pues, de guardar la memoria de las palabras y acciones paradigmáticas del Profeta, lo que ayudó de manera fundamental a construir una tradición historiográfica entre los árabes musulmanes, y a darle algunos de los rasgos peculiares que ella tuvo. Ello a su vez fue la base para que muchos otros pueblos que más tarde se islamizaron —como los persas o los turcos, entre otros— adoptaran los métodos y estilos de dicha historiografía para elaborar las historias de sus propios pueblos. La historiografía aplicaría criterios parecidos o paralelos a los del *Hadîth* para verificar sus datos, testimonios e informaciones de manera minuciosa y ordenada. De este modo, la historiografía comenzó sus elaboraciones ayudada por unos elementos proto-epistemológicos nada desdeñables en ese contexto.

En la "Era de la Ignorancia", la educación relacionada con el aprendizaje de una historia de la comunidad consistía en memorizar o conocer relatos semilegendarios sobre la vida de los grupos árabes arcaicos, y sobre algunos de sus personajes célebres. Pero la era islámica desarrolló un nuevo modo de historiar, que se diferenció del anterior por un mayor rigor en el método de preservación de las informaciones recogidas, así como en el hecho mismo de desarrollar métodos y técnicas para comprobar y preservar la información recogida. Ahora los relatos sobre dichos y hechos acontecidos llevaban aparejada una historia paralela de las fuentes concatenadas que habían conservado y transmitido la información. Consecuentemente, el vehículo del contenido histórico iba a ser, en esta nueva historia, el texto de historia, más que el testimonio oral basado en la memoria de las personas. El nivel de verificabilidad exigido de dicha información iba a ser, además, mucho mayor que el de los relatos puramente míticos, legendarios o semilegendarios que existían antes del Islam. Así la historia, como conocimiento, se formalizó y se hizo más disciplinada.

Además, el Islam, al establecer los contenidos epistémicos en la construcción de conocimiento de la comunidad (es decir, los contenidos por medio de los cuales la comunidad podía construir su concepción del mun-

do de manera coherente, así como concebirse a sí misma, e incorporar los demás elementos y conocimientos que le parecieran valiosos o válidos de otros ámbitos culturales dentro de su modo de aproximarse cognoscitivamente al mundo) seguía también, en el caso de la elaboración histórica, la orientación semítica de asociar los hechos del hombre a un momento y a un contexto social específico¹¹⁵.

Y en cuanto al Hadîth, elemento no netamente histórico, pero si historizante, puede afirmarse que su configuración contribuyó a afinar las herramientas y técnicas que permitirían a la cultura islámica modelar nuevos patrones de elaboración de obras históricas y biográficas. El Hadîth asignó una funcionalidad y un propósito a un conocimiento histórico determinado, y estos elementos influyeron en toda la producción historiográfica musulmana posterior. Asimismo, introdujo elementos de crítica y racionalidad, así como de exactitud y rigor en la recolección de los datos históricos y su análisis. No debe ser subestimado su rol valorizador y enfatizador de una orientación de la educación y formación del hombre en el plano del conocimiento histórico. Recogiendo las semillas y los elementos de la devoción preislámica por el cultivo de la memoria de los hechos pasados, el Hadîth conservó dicho acervo y lo mejoró, depurándolo y formalizándolo, preparándolo para enfrentar nuevas tareas dentro de una nueva etapa cultural. Por todas estas características, el tratamiento del *Hadîth* como elemento fundamental del estudio de la elaboración histórica dentro del Islam es insoslayable.

¹¹⁵ Llamamos "orientación semítica" a esta característica por el hecho de que también se observa en la Biblia y algo menos en otros textos escritos de pueblos semíticos de Mesopotamia y del cercano oriente.

Capítulo IV

Autores, obras y géneros de historiografía musulmana antes de Ibn Jaldún

Como hemos visto en páginas anteriores, el estudio de la Historia en el Islam estuvo inicialmente vinculado con el hecho religioso islámico. Esta vinculación se dio específicamente con las disciplinas religiosas fundadas sobre la revelación y la tradición. En este capítulo señalaremos algunas características no tan generales, sino más específicas de las obras de historia en el Islam clásico, así como nos referiremos a algunos autores representativos de la misma, citando, en lo posible, trozos de sus obras para mostrar esas características aludidas.

La elaboración histórica o narrativa histórica, no estaba originalmente definida en la cultura islámica como un estudio distinto y separado. El nombre que se le ha dado en lengua árabe a lo que nosotros llamamos "historia" es *T'arîj*. Esa palabra viene de los verbos *Arraja* y *Ta'rija*, y otros derivados, que tienen relación con el concepto de "fecha" o el verbo "fechar", o inclusive lo significan¹¹⁷. Como *T'arîj* se conocen obras que se basan en eventos fechados, aunque sean de distinto género. Sin embargo, hacia el siglo III de la hégira (IX de nuestra era) el término *T'arîj* empezó a reservarse para obras de tipo histórico, que además de presentar una relación de hechos hilados de manera continua y cronológica¹¹⁸. Pero no todo lo que se conoce por

¹¹⁶ SANZ, Víctor: ob. cit., p. 277.

¹¹⁷ Felipe Maíllo Salgado, en su obra Vocabulario básico de Historia del Islam (Editorial Akal/Universitaria. Madrid, 1987, p. 167) define el término ta'rij como "fecha", "historia" y "crónica", y nos dice que "se aplica a obras de género y tipo diferentes, pero que tienen en común el estar basadas en el evento fechado". Ver también el Diccionario Arabe – Español, de Federico Corriente, Editorial Herder, Barcelona, 1991; p. 9.

¹¹⁸ MAÍLLO, F., ibíd.

T'arîj es propiamente historia. Del mismo modo que un texto en nuestra lengua con el nombre de "historia de los animales" o "historia natural" no necesariamente connota lo que comúnmente concebimos como historia. Ibn Jaldún, por ejemplo, no llamaba *taríj* a su "Historia Universal", sino *Kitáb el 'Ibar*, que significa "Libro de los Ejemplos" (aunque al referirse a la historia considerada ésta como conocimiento, al comienzo de su obra principal, *Prolegómenos*, se refiere a ella como *tarij*, 120).

Otro término para referirse a la historia, especialmente como narrativa histórica, es *jabar*, que originalmente también significaba "reporte", "noticia" o "información". Generalmente, como título de muchas obras, va en plural (=ajbar: "noticias").

Otras obras señeras de la historiografía musulmana tampoco llevaron el nombre de historia u otra mención específica a dicha disciplina. De hecho, tenían nombres de lo más graciosos o poéticos, como *Los leones de la selva*¹²¹, *Praderas de Oro*¹²², *Enseñanza de los ignorantes*¹²³, *Reposo de las almas*¹²⁴, o *El Jardín de Papel*¹²⁵, nombres estos y otros más que revolverían las entrañas a los historiadores modernos y posmodernos, enamorados de la

¹¹⁹ El título completo de la obra principal de Ibn Jaldún (de la cual los *Prolegómenos* son precisamente eso, una extensa introducción donde se expone su teoría de la historia y de su nueva ciencia) es el siguiente: *Libro de los Ejemplos y Conjunto de Informaciones y Principios de los Días de los Árabes, los Persas y los Bereberes, y aquellos de sus Contemporáneos Dotados de Gran Poder.*

¹²⁰ Cfr. Introducción, p. 92, y una de las muchas versiones modernas en árabe: IBN JALDÚN, Abderrahmán: Muqaddimatu-b-nu Jaldúni, wa hiya Muqaddimatu-l-kitába-l-musamma: Kitab-l-'Ibar wa diwánu-l-mubtada'u wa-l-Jabar, fi aiámi-l-'arabi wa-l-'ayami wa-l-barbar, wa man 'assarahum min dzawi-s-sultáni-l-ákbar [La traducción de este título en su extensión la hemos dado en la nota anterior]. Editado por Dar el Kutub el 'Ilmiyye ("Casa de los Libros Científicos" Beirut, Líbano, 1413h/1993, p. 3.]. En adelante nos referiremos a esta edición como Muqaddima.

¹²¹ Escrita por Ibn Al Athir (1160-1234), es un denso repertorio de 7.500 biografías de los "compañeros" del Profeta Mahoma. Estos "Compañeros" son los primeros musulmanes que se unieron a la fe y siguieron al Profeta al inicio del Islam. Poseen un rol en el folklore islámico parecido al que tienen los apóstoles y los primeros cristianos en la historia del cristianismo, y son mirados como ejemplo de una comunidad ferviente.

¹²² Escrita por Al Masu'di (m. 956). Es la crónica de su siglo, narrada de manera muy literaria y anecdótica.

¹²³ Obra del historiador palestino Ibn Hayar Al Ascalani (1372-1449), que fue, por cierto, discípulo de Ibn Jaldún, y maldiciente de su maestro. Su obra es una historia política y literaria de Egipto.

¹²⁴ Obra de Ibn Ali Rawandi (siglo X), escritor persa. Es una historia de los turcos selyúcidas.

Obra de Ibn Abi Dzar (?- 1326), es una historia de la ciudad santa de Fez y de los reyes marroquíes. El nombre alude al de un paseo de la ciudad.

seriedad y apasionados de la sequedad. Y la calidad, más imaginativa que rigurosa, de esa producción histórica, es solo otra evidencia del hecho de que una sección inusualmente grande de la literatura islámica estuvo conectada con la elaboración historiográfica. Y las obras producidas por esta historiografía fueron a veces muy substanciales en tamaño¹²⁶.

Hablar de las primeras obras de historia elaboradas en la comunidad islámica inicial entraña un problema, que es el de plantear —a pesar del interés historiográfico antes mencionado en las comunidades preislámicas— la inexistencia de las primeras obras históricas musulmanas¹²⁷. Estas obras se han perdido por una serie de circunstancias naturales bastante explicables, entre las que resalta como importante la de que estuvieran escritas en materiales perecibles¹²⁸. Sólo después de la introducción del papel (especialmente del papel alcalino, producido a partir del tratamiento de telas de algodón con otros medios) pudieron sobrevivir muestras documentales de elaboraciones historiográficas antiguas posteriores. Sin embargo, podría argüirse que se ha soslayado aquí la raíz del problema de la perdida de esas primeras obras de historia. Esa raíz, digna de tenerse en cuenta, consiste en que no hubo un interés institucional en publicar obras históricas durante ese período, que abarca principalmente el no tan largo —en vista de la duración de otras dinastías— reinado de los Omeyas (660-750). ¿Por qué se perdieron esas obras? Franz Rosenthal, al examinar este problema, nos dice que "hasta fines del siglo VII no hubo ningún procedimiento regular para la publicación sistemática de obras escritas en árabe." 129, pero además, sucedía que "se escribieron relativamente pocas obras que se puedan llamar de historia, y [las que se escribieron] con seguridad no tendrían gran difusión." 130. Cabe preguntarse entonces por qué no tendrían difusión suficiente dichas obras históricas, o por qué se escribieron relativamente pocas obras de estos temas, y finalmente por que se perdieron aun las escasas obras existentes. Seguramente que es imposible contestar satisfactoriamente a estas interrogan-

¹²⁶ BUTTERFIELD, H.: Ob. cit., p. 474.

 ¹²⁷ ROSENTHAL, Franz: "Historiografía Islámica". Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Vol.
 3. Editorial Aguilar. Madrid (España). 1979; p. 483.

¹²⁸ Ibíd.

¹²⁹ Ibíd.

¹³⁰ Ibíd.

tes. En cambio, si pueden lanzarse ciertas hipótesis al respecto, las cuales ya han sido, en mayor o menor grado, esgrimidas por algunos de los estudiosos de este problema en un pasado reciente.

Ya se ha dicho antes en algún momento que la historia en el Islam nace y responde a una funcionalidad social: el aprendizaje del pasado de la fe y sus creyentes, el ejemplo de como la historia muestra y demuestra la verdad de la fe islámica, y como esta fe se refleja en un hacer histórico particular y signado por el triunfo de la verdad. Dicha historia tendría un sentido moral, de manera parecida a como Voltaire y sobre todo Rousseau postulaban una historia moralizante. Ella mostraría el triunfo del bien y por ello sería un apoyo didáctico de la religión, pues el creyente tendría en dicha historia un elemento más de apoyo para su fe.

Pero lo que se ha dicho supone que la historia debía asumir un rol instrumental. Y todo aquello que asume un rol instrumental pasa a compartir la esencia de aquello que lo esgrime como instrumento, y con lo cual ha de ser juzgado. Dicho de otra manera, si la historia era un saber para ser usado con relación a la sociedad, ella se hacía susceptible de ser juzgada por ese mismo uso que se le daba, y junto con quien le daba ese uso, que en este caso, era el Estado o la dinastía Omeya. Si el uso era beneficioso, podía esperarse y comprenderse que la historia fuera aceptada y cuidada como un saber social beneficioso. Pero en esos primeros tiempos, por todo lo dicho en párrafos anteriores, la elaboración histórica no fue plenamente aceptada ni cuidada. Hubo, evidentemente, un momento en que dicho trabajo fue descuidado por la sociedad, tanto por parte de quienes la dirigían como por parte de las reuniones y asambleas comunitarias de la naciente sociedad islámica.

Luego, en la pregunta que hacemos puede afirmarse que subyace un cuestionamiento a la cultura que permitió que dichas obras se malograran, y ello entrañaría el comienzo de una especulación sobre las características problemáticas de esa primitiva sociedad islámica.

Una de las posibles respuestas a dicha pregunta la da el mismo Franz Rosenthal, cuando dice que —aparte del material en que se escribía, que ya lo hemos mencionado como una explicación secundaria parcial— se perdieron "a causa del cambio dinástico *que hizo inaceptables muchas de las*"

obras históricas del período Omeya (660-750)"131. Es decir, el compromiso político de los historiadores con los Omeyas habría causado un prejuicio hacia las elaboraciones históricas referidas a estos gobernantes, o al menos, el rechazo de los posteriores gobernantes Abasidas. Pero entonces habría que decir que gran parte del quehacer historiográfico islámico posterior a este período (así como gran parte de las elaboraciones historiográficas del resto de la humanidad) han estado afectadas de esta relación con el Estado y su poder. Ya sabemos que no siempre los intereses e intenciones del Estado son concomitantes con los de sus ciudadanos (ya señalaba socarrónamente Churchill que "La Constitución de un Estado debe ser de tal manera que no arruine la constitución de sus ciudadanos"), y de hecho, históricamente, han esos intereses han estado a menudo contrapuestos y en conflicto. Y en la medida que la figura del Estado puede contraponerse a la de sus súbditos, los ciudadanos miembros de la comunidad, en medida semejante las elaboraciones históricas producidas bajo esa égida o patrocinio estatal se contrapondrán a las tendencias, intereses o ficciones del colectivo gobernado por ese Estado.

Dicho en términos más simples, la elaboración historiográfica que surgió bajo el impulso canónico y gubernamental de los primeros califas, al ser percibida como una expresión de dichas estructuras de poder *político*, decayó en el interés de la comunidad¹³². Esta es una hipótesis que lanzamos como tentativa para explicar aquello que planteamos como problema inicial de la historiografía islámica: la pérdida de sus obras iniciales. Y dicha

¹³¹ Ibíd. Cursiva nuestra.

Como se ve, la razón de la perdida y descuido de dichas obras, sería algo análoga a la razón del descrédito -largamente inmerecido- en que han caído en nuestra historiografía venezolana todas o la mayoría de las obras de historia escritas por los historiadores de fines del siglo pasado y comienzos del presente, muchos de ellos prohombres del gobierno de Juan Vicente Gómez, y casi todos ellos signados en mayor o menor medida como intelectuales marcados por sus tendencias positivistas (Gil Fortoul, González Guinand, Pedro Manuel Arcaya, Lisandro Alvarado, Laureano Vallenilla Lanz, etc.). Basta esas dos etiquetas de gomecistas y positivistas, para que en las Escuelas superiores de historia se haya hecho innecesario estudiar las, por otro lado, extensas y ricas obras de dichos historiadores. Este es sólo un ejemplo de cómo funcionan los prejuicios en los medios académicos y en una cultura, los cuales bastan para obliterar el recuerdo y la conciencia acerca de todo un momento de creatividad con el cual se está en desacuerdo ideológicamente. Pero los historiadores posteriores no han estado a la altura de poder producir una obra como la historia de Venezuela de González Guinand o la Historia Constitucional de Gil Fortoul. Su gesto de condenar el estilo y el trabajo de dichos historiadores les ha ahorrado el esfuerzo de intentar superarles.

pérdida es aun más notable por cuanto los pueblos semíticos en general y el pueblo árabe en particular, se habían distinguido por la conservación de sus acervos literarios a través del recurso de la memoria. Esa supervivencia de testimonios históricos y literarios antiguos entregados al recuerdo y la memoria hace destacar la pérdida de los posteriores testimonios históricos escritos como un problema que no puede ser explicado simplemente por causa de la calidad del material en que fueron registrados dichos testimonios. Si ellos se perdieron fue primeramente por falta de interés en su conservación. Y la razón de dicha falta de interés es la que aducimos antes al mencionar casi de pasada nuestra hipótesis al respecto¹³³.

En todo caso, es destacable que, ya con los Omeyas, comenzó la tradición "burocrática" de la historiografía en el Islam. En este sentido, se tiene noticia de un encargo del califa Muawiya, quien ya instalado en Damasco, encargó a un tal Abid preparar un *Libro de los Reyes e Historia de los Antiguos*, pero más con intenciones de que el gobernante —en este caso Muawiya— pudiera adentrarse en los usos principescos¹³⁴, que con intenciones de difundir este conocimiento entre la comunidad. Ello confirmaría una naturaleza "oficial" u oficialista del trabajo historiográfico, al menos en esos primeros siglos de la hégira.

Por otro lado, este rasgo oficialista de la historiografía habría sido cónsono con la tradición oriental de escritores cortesanos que elaboraban libros de consulta para los gobernantes, uno de los cuales fue el célebre *Libro de los reyes*, originario de Persia, y que dio inicio a todo un género de obras con títulos idénticos o afines al mencionado, como las tituladas *Espejos de Príncipes*¹³⁵, que estaban mechadas, junto con noticias, ejemplos y referencias

¹³³ Para la aclaración del problema de fondo de este asunto de la obliteración de las primeras obras históricas encargadas por los Omeyas, habría que referirse a ciertos sucesos de la historia islámica que serían largos de narrar aquí. Baste decir que el regimen Omeya -que nació bajo la sospecha o la acusación de ilegitimidad- fue siempre enfrentado y opuesto por los elementos chiitas. Estos, a la larga, ya agotado el poder Omeya, prestaron su cooperación a los pretendientes Abasidas, quienes usurparon el poder a los Omeyas. De modo que el deseo de eliminar la memoria de esa primera dinastía tuvo que ver en este hecho de la desaparición de las primeras obras de historia hechas bajo el Islam.

¹³⁴ FISHER, S. N., ob. cit., p. 124.

¹³⁵ Ibn Jaldún se referiría incidentalmente a uno de estos autores persas célebres, llamado Mubedhán o Mubadzán, al cual nos referimos en la nota 80, y del cual se hará más referencia en el capítulo dedicado al tratamiento de la preceptiva historiográfica en los *Prolegómenos*.

históricas, de consejos políticos que iban desde lo más prudente a lo más inescrupuloso. La cultura griega también produjo obras semejantes¹³⁶. Y si bien, como se ha dicho antes, los musulmanes no tuvieron mayor contacto con las obras de historia de los griegos, sí aprendieron en Aristóteles o en algún otro sabio heleno, como la historia podía contribuir a la ciencia de la política¹³⁷.

Pero, aparte del estilo historiográfico mencionado, más cortesano y más orientado a una *Real politik*, la historiografía musulmana empezó elaborando obras cronísticas, que podríamos llamar analísticas, pero no lo haremos porque, en realidad, la forma analística en sí, propiamente dicha, que en la historiografía islámica tuvo gran importancia, surgiría en su más neta expresión mucho después del inicio del Islam. La forma cronística consistía en recopilaciones de hechos en forma cronológica, un poco como fuente de información para archivos de gobierno. También había composiciones que podrían ser catalogadas como biográficas, pero que en realidad rebasan dicha categorización, toda vez que más bien se erigen como colecciones de noticias sobre hechos y procesos que rodean la vida de un personaje, a veces como resultado de sus acciones, pero otras veces separadas o independientes de sus acciones, aunque ocurriendo en su tiempo, y de alguna manera relacionadas con tal personaje. Podrían llamarse "crónicas biográficas", si se nos perdona esta categorización original.

En este punto, debido a la cantidad de distintos géneros que comprende la historiografía islámica, queremos desglosar la misma no por épocas, de manera cronológica, como había sido nuestro primer impulso, por parecernos más lógico tal procedimiento. Mas luego optamos por presentar cada uno de los principales géneros por separado, pero con su correspondiente desarrollo cronológico particular. Y es que en realidad el recuento sobre esta historiografía no privilegia ningún género en particular, sino que, de época en época, uno o unos géneros se destacaban sobre otros, o mantenían una constante importancia, a tal punto que más bien debería hablarse por cada obra por separado y tratar sólo de las principales. Pero ello significaría, en cierto modo, obviar información u observaciones sobre las obras in-

¹³⁶ SANZ, V., ob. cit., pp. 278-279.

¹³⁷ BUTTERFIELD, H., ob. cit., p. 474.

termedias o menos difundidas que, sin embargo, sirvieron de base para la composición de esas obras principales. Los géneros que destacaremos (por el orden de relevancia que tuvieron sucesivamente, aunque, como hemos dicho, sólo en algunos casos es pertinente la preminencia de esa relevancia) serán:

La biografía: Biografías del Profeta, biografías de los compañeros y colectivas, colecciones de genealogías, diccionarios biográficos, diccionarios biográficos por especialidades (de médicos, de tradicionistas, de filósofos, y otros), etc. Este género lo listamos junto con otro que denominamos *relatos episódicos*.

Historias y crónicas de gobiernos, reinados y dinastías. Anales (*dhayl*). Historias "universales", que abarcaban todo el Islam e inclusive parte del mundo no islámico conocido.

Historias regionales y de ciudades. Generalmente, enfocan en los sectores ilustrados, notables y gobernantes de cada localidad, así como sobre las particularidades étnicas y genealógicas de las figuras principales de dichos relatos.

Obras de preceptiva, metodo y filosofía de la historia. De las primeras dos cosas hay varias. De filosofía de la historia en sí, como estudio del sentido de los hechos históricos y del carácter de ciencia en el conocimiento que construyen los historiadores, solo puede citarse con firmeza la obra de Ibn Jaldún referida a dichos temas, es decir, los *Prolegómenos*. En este capítulo se la menciona, enmarcándola cronológicamente dentro del conjunto de la historiografía islámica, pero el tratamiento a dicho autor y sus ideas se hará en los capítulos finales de este estudio.

Género del *rihla* (viajes). Este género combina varios tipos de elaboraciones, según los diversos intereses que podían tener los viajeros. Hay en ellos noticias etnográficas, políticas, culturales, geográficas, anecdóticas, etc.

Sobre todo, hay que reiterar en la aseveración de que ninguno de estos géneros constituye un compartimiento estanco con relación a los demás: todos se interrelacionan, o mejor dicho, cada obra muestra distintas formas de interrelación de un género con otro. Porque, como se decía en lugar anterior, ninguno de estos géneros está "formalmente" cerrado como una "forma" de-

finida, con patrones a los que debe sujetarse. Ello es así, porque conservan la libertad que posee en sí el producto literario, inclusive cuando desborda de la ficción hacia lo que no es ficción. Y es esta maravillosa libertad y espontaneidad la que les da un aire tan fresco y atractivo, la que hace tan entretenido sus relatos, porque en ellos se mezcla poesía, geografía informal, anécdota, memorias, ejemplos, lecciones de todo tipo, y también historia. Y quizá la raíz de dicho atractivo —muy análogo al atractivo de la historia herodotiana— es que remeda el azar aparentemente caótico de la realidad.

4.1. El género biográfico y los relatos episódicos

Hemos iniciado este comentario con el género biográfico porque ha sido calificado como el más importante de los cultivados por los historiadores musulmanes¹³⁸. Estrictamente hablando, las más antiguas obras relacionadas con la elaboración historiográfica en el Islam de las que se tiene noticia, fueron las de autores anteriores o contemporáneos de quien fue en realidad el primer escritor de una obra señera en dicha historiografía: Ibn Ishaq. De esos otros autores referidos sólo nos han llegado noticias que les mencionan a ellos y a sus obras, pero casi ningún fragmento de éstas, pues como antes se ha dicho, ellas se perdieron. Entre tales autores está Urwah Ibn az-Zubair (650-711), miembro de una destacada familia árabe musulmana, quien según las referencias escribió una obra titulada *Incursiones de los Profetas*, la cual puede ser considerada como una narración de episodios, establecidos en un cierto orden cronológico.

Una generación después de az-Zubair, otro cronista, Urwah al-Zuhri (670-740) escribió una obra sobre "la genealogía de su pueblo", evidentemente continuando el tipo de elaboración protohistoriográfica de la era preislámica, y sintetizando en una misma narrativa la información de tradiciones de distinto origen. Más notable es el hecho de que, según las informaciones al respecto, este al-Zuhri compuso otra obra sobre los reinados de los califas, a modo de historia paralela, la cual aparentemente no fue hecha para la difusión pública sino para su uso privado y su referencia personal.

La obra, pues, de la cual nos han llegado más datos y fragmentos completos, es la de Muhammad Ibn Ishaq, a quien en el anterior párrafo hemos

¹³⁸ Cfr. ROSENTHAL, F., ob. cit., p. 484.

nombrado como el autor de la obra más antigua de la historiografía islámica. Se trata de una biografía, el primer relato formal de la vida del Profeta Mahoma. Se titula *Sirat ar-Rasúl* ("Conducta del Profeta," "Camino de Profeta", o "Biografía del Profeta", traducida por algunos autores como "Claridad").

Ibn Ishaq, (83 D.H./704 D.C.-151 D.H./767 D.C.)¹³⁹, había nacido en Medina, pero era de estirpe oriunda de la región meridional de lo que hoy es Iraq. De hecho, son sus contenidos recopilados o refundidos posteriormente en otras obras antológicas —especialmente en la de Ibn Hišam al-Basri¹⁴⁰— lo único que resta de su obra. Ella trata acerca de detalles y sucesos de la vida del Profeta Mahoma, pero también aporta datos importantes acerca de la historia de la Arabia preislámica, así como fragmentos de la poesía contemporánea al nacimiento del Islam, la cual tenía carácter un tanto apologético, así como ofensivo, a favor o en contra del Profeta respectivamente.

Dicha poesía todavía era entre los árabes a modo de campaña publicitaria, y algunas de sus estrofas de feliz prosodia podían ser aprendidas por miles, a modo de "slogan", ya para atacar a alguien o para ensalzarle.

Aparte de dicha obra, parece que Ibn Ishaq habría escrito una historia de los califas, pero no hay noticia segura acerca de ello, y la obra se ha perdido¹⁴¹. Ya para el momento en que escribía la primera obra mencionada, existían discrepancias y desavenencias entre representantes del sistema "teológico" islámico y los redactores de obras de historia, o los historiadores mismos, si se quiere llamarles así ya. Los desafectos entre ambas partes arrancaban de los celos y recelos de los religiosistas hacia los historiadores y sus trabajos¹⁴². Además, surgió el conflicto entre los mismos historiadores,

¹³⁹ Nicola Antun Ziadeh y Edmund B. Fryde dan como fecha de muerte de Ibn Ishaq el año 768 (Cfr: "Muslim Historiography", en *Encyclopædia Britannica. Macropædia*. Vol. 20, artículo "History", Editada por la Universidad de Chicago, Chicago, 1989; pp.627-628), así como también Francesco Gabrielli (cfr. ob. cit., p. 116).

¹⁴⁰ Nacido en Basora, sur de Iraq, y muerto hacia el año 218 de la hégira (833 u 834 de nuestra era).

¹⁴¹ ROSENTHAL, F.: Ob. cit., p. 483.

¹⁴² Cf. BUTTERFIELD, H., ob. cit., p. 474. Estos recelos son muy comunes ante todo esfuerzo que trata de formalizar un conocimiento o un procedimiento, y un ejemplo del mismo es como a menudo los representantes de una tradición se oponen a analizarla en profundidad, desconfiando de la labor de los investigadores. Especialmente en medio oriente, es curioso el supersticioso miedo a establecer

divididos entre la tendencia a registrar los eventos históricos y la tendencia a componerlos de manera adecuada a las doctrinas correctas de la sociedad. La misma obra de Ibn Ishaq fue atacada por Malik Ibn Anas, uno de los representantes principales del estamento religioso tradicionalista 143, quien le acusó de transmitir *Hadîth* falso 144. Esta acusación ha llegado hasta la actualidad, y de hecho inclusive estudiosos de la historiografía aquí en nuestro país consideran poco escrupuloso a Ibn Ishaq en este asunto de supuestamente introducir tradiciones inventadas o pergeñadas espuriamente en su obra 145. Por otro lado, parte de este ataque se debió, en su tiempo, a la oposición y desconfianza que suscitó la obra de Ibn Ishaq, por la amplitud y despreocupación suya en cuanto a las fuentes que utilizó en su obra. En este sentido, existía también una oposición de los religiosistas (o religionistas) a los historiadores como Ibn Ishaq, que no se debía solamente a prejuicios fanáticos de los primeros, sino a lo que ellos conceptuaban como informalidad metodológica en la obra de éstos, los historiadores.

En todo caso, lo reseñado confirma para ese entonces la independencia de criterio de los eruditos dedicados al estudio y composición de obras de historia, frente a intereses de tipo legal o religioso. Aunque, por otro lado, los estudiosos de la historia, y los dedicados a componer sus obras, necesariamente dependían de datos aportados por los tradicionistas religiosos. De hecho, las informaciones de éstos a menudo eran confiables. Por ejemplo, la exactitud de los datos de la obra de Abu Mihnaf (?-733), el tradicionista más antiguo del que se tiene noticia, ha sido corroborada por investigaciones modernas.

A pesar de los problemas entre ambos grupos —el de la tradición religiosa y el de la tradición historiográfica— ellos, como se ha dicho, compartían

una estadística de las cosas y los habitantes. Contar las familias o la población se ve, en el mejor de los casos, como un acto de soberbia y presunción, y en el peor de los casos, como un gesto que atrae pésima suerte. Que este prejuicio hacia los censos y el conteo de la población es antiguo, ya se puede constatar en el antiguo testamento (cfr. II Samuel, xxiv, 1-15).

¹⁴³ Malik Ibn Anas (m. 179 D.H./795 D.C.), fue el célebre fundador de la doctrina jurídica de la escuela maleki o malequita (llamada así en su memoria). Doctrina asaz conservadora, predominaba en Norafrica, y a ella, incidentalmente, pertenecía Ibn Jaldún como juez que era.

¹⁴⁴ WILLIAMS, J. A., Ob. Cit., p. 57.

¹⁴⁵ SANZ, V., ob cit., p. 279. Aunque hay que decir, en justicia, que el juicio del profesor Sanz se refiere a la obra *Historia de los Califas*, la cual, por otro lado, él la considera como la principal autoridad para el período preislámico y el que le siguió.

materiales en común. Y a la larga, los historiadores tuvieron que apoyarse no sólo en los datos de los tradicionistas, como decíamos, sino también en sus métodos. Ello sucedía porque, por un lado, no tenían recursos heurísticos accesibles de otras fuentes para emprender su tarea, y por otro lado, los eruditos en ciencias religiosas sí los poseían. La adaptación y aplicación de esos principios de análisis y crítica del material a procesar, tal como se implementaba en las ciencias religiosas (como por ejemplo, las reglas estrictas de los tradicionistas para establecer la veracidad y confiabilidad y registro de sus fuentes, y trazar una cadena continua de transmisores autorizados de la información recogida) se asimiló, en mayor parte a otras disciplinas de las ciencias tradicionales, y en este caso, a la historia.

Por otra parte, muchos religiosistas siguieron el ejemplo de Ibn Hišam, quien, a pesar de ser tradicionista, no alteró las características esenciales de la obra de Ibn Ishaq cuando la reelaboró. De hecho, su labor de síntesis y comentario permitió una mejor difusión de la información recogida por Ibn Ishaq. A pesar de ello, los investigadores modernos han conseguido restablecer gran parte del texto original de Ibn Ishaq. Según los estudiosos, la obra de este autor, si bien no apunta a efectos literarios, los alcanza por su sencillez sin adorno, y por darnos una narración realista, escueta, directa, sin estilizaciones literarias, todo lo cual pasó a ser tenido como rasgos modélicos de la elaboración historiográfica. He aquí un breve fragmento ilustrativo del estilo de Ibn Ishaq:

"Khadija y Abu Talib¹⁴⁶ murieron en el mismo año, y con la muerte de Khadija comenzaron las dificultades una tras otra, pues ella había sido un fiel soporte para él [=Mahoma] en el Islam, y Mahoma tenía la costumbre de exponerle sus problemas. Con la muerte de Abu Talib perdió un apoyo y sostén para su vida particular y una defensa y protección frente al resto de la tribu¹⁴⁷. Abu Talib murió unos tres años antes de que Mahoma emigrara

¹⁴⁶ Khadija o, en nuestra transliteración, Jadiya bint Juwailid, fue la primera esposa de Mahoma, y Abu Tálib, fue el tío que le adoptó cuando hubo muerto su abuelo, quien a su vez le había recogido tras la muerte de ambos padres del profeta. Abu Tálib fue también el padre de Ali, yerno del Profeta, de quien trazan los chiítas su descendencia espiritual y política.

^{147 &}quot;La tribu" son los coreichitas, o *Banu Quraish*, la principal de la Meca, a la cual pertenecía el mismo Mahoma, pero que también le era adversa, por dedicarse ellos principalmente al comercio religioso que explotaba las creencias politeístas e idólatras de los árabes preislámicos, creencias a las cuales se oponía Mahoma, y cuyo proselitismo iría a perjudicar el negocio de esa tribu. Mahoma, eventualmente, les enfrentó con armas y presiones, y les dominó, y muchos de sus mejores lugartenientes

a Medina [=hacia 619], y fue entonces cuando los coraichitas comenzaron a tratarle de un modo ofensivo que no hubiesen osado hacerlo en vida de su tío. Un jóven rústico le tiró barro a la cabeza.

Hisham me contó acerca de la muerte de su padre 'Urwa que cuando ocurrió el Apóstol fue a su casa con el barro todavía en la cabeza y que una de sus hijas se lo lavó, llorando mientras lo hacía: «No llores, hijita mía—dijo—. Dios protegerá a tu padre.» Sin embargo, iba diciendo, «los coraichitas nunca me trataron así mientras Abu Talib estuvo vivo...» 148

En su sencillez, el texto citado trasluce la genuina emoción de dolor que debió sentir el Profeta en la ocasión referida. Los detalles son vívidos y reales; no están exagerados ni los gestos, ni las expresiones, ni los sentimientos, ni las palabras. Y, sin embargo, el relato tiene el poder de conmover con la fuerza de un hecho real. Nótese el recurso al testimonio presencial (de Abu Hisham), tratado de manera parecida a la del *Hadîth*. En el contexto se percibe la importancia de los lazos agnaticios como recurso de protección del individuo en la sociedad: mientras estuvo vivo el tío de Mahoma, éste no sufrió molestias, pese a sus ideas. Pero una vez muerto el mencionado tío, quedó, muy literalmente, desprotegido. Esta importancia de la solidaridad familiar y el poder protector de un grupo de consanguíneos sería uno de los aspectos más estudiados por Ibn Jaldún en su "sociología de la cultura" árabe. Y de hecho, es un aspecto que ha trascendido no sólo a las culturas y pueblos musulmanes actuales, sino inclusive a aquellos que fueron marcados por una impronta árabe, como lo fue la nación española, y especialmente, las naciones conquistadas y colonizadas por España precisamente en el momento de su desprendimiento de la cultura islámica, es decir, las naciones hispanoamericanas.

El aspecto citado —la familia como ente protector del individuo dentro de la sociedad— ha sido referido como característica típica o como curiosidad por muchos tratadistas de la historia latinoamericana que no son de nuestro continente. Ellos destacan como la familia cumple aún en nuestras sociedades muchos aspectos que el Estado trata de proveer en otras, pero que aquí no ha podido hacerlo o lo hace torpemente (como procurar un

salieron de ese mismo grupo tribal. Una de las suras del Corán (No. 106) enaltece a dicha tribu.

¹⁴⁸ Este trozo de Ibn Ishaq ha sido traducido por Alfred Guillaume en su obra *The Life of Muhammad*, Oxford, 1955, la cual es a su vez citada por John Alden Williams, (ob. cit. p. 64).

empleo, otorgar justicia, obtener ayuda en malas situaciones, etc.). Precisamente, los intelectuales que son de nuestro continente y nuestra cultura fallan en ver algo que inmediatamente resalta para los de otra cultura, que es esa influencia y poder que tiene la familia y lo familiar en las relaciones sociales del individuo. Y fallan en esa percepción porque, al estar inmersos dentro de esta cultura, no pueden ver lo que ella tiene de distinto, exótico o típico, tan bien como aquellos que ingresan en ella con una distancia ya hecha por venir de otra cultura, al modo de un pez que, estando en el océano, no puede ver el mar.

Volviendo a la obra de Ibn Ishaq, citaremos otro pasaje que nos permitirá referirnos a aspectos que merecen resaltarse en su elaboración. Este es el pasaje:

"Wahb ben Kaysan me contó que 'Ubayd le dijo: El Enviado [= Mahoma] quería orar en el retiro del monte Hira durante un mes cada año para practicar *tahannuth* [ejercicios religiosos] según era la costumbre de los coraichitas (Quraysh) en aquellos días. Cuando hubo completado el mes y regresaba de su retiro, antes que nada quiso ir a la Ka'ba y andar alrededor de ella las siete vueltas, o tantas como quisiera Dios; luego se fue a su casa hasta el año en que por mandato de Dios, en el mes de Ramadán, él se puso en camino hacia Hira como era su costumbre, y su familia con él.

La noche en que Dios le honró con su misión, lo que hizo que se mostrase compasivo con sus servidores, [El arcángel] Gabriel le dio el mandato de Dios. «Se me acercó —dice el Apóstol— estando yo dormido, con un trozo de brocado en el que había algo escrito, y dijo: «¡Recita!» Respondí: «¿Qué he de leer?» Y dije esto únicamente para librarme de él antes de que volviera a hacer lo mismo; pero me dijo:

«¡Recita! En el nombre de tu Señor el Creador, Que ha creado al hombre de un coágulo, ¡Recita! Tu Señor es el más benéfico, el que ha enseñado con el cálamo, que ha enseñado lo que desconocían los hombres.»

Así lo recité, y me dejó. Y desperté de mi sueño, y era como si esos versículos se hubieran grabado en mi corazón.

Ahora bien, ninguna de las criaturas de Dios me era más odiosa que un (extático) poeta o un hombre poseso; no podía ni siquiera mirarlos. Y pensé: «¡Desgraciado de mí! Poeta o poseso. ¡Nunca dirán de mí tal cosa los coraichitas! Me iré a la cima de la montaña y me precipitaré al abismo para

darme muerte y alcanzar el reposo.» Cuando estaba a medio camino del monte oí una voz celestial que decía: «¡Oh, Mahoma, tú eres el Apóstol de Dios y yo soy [el arcángel] Gabriel.» Levante la cabeza hacia los cielos para mirar, y he aquí que vi a Gabriel, con el aspecto de un hombre, con ambos pies en la línea del horizonte, y me dijo: «¡Oh, Mahoma, tú eres el Apóstol de Dios y yo soy Gabriel!» Me detuve para contemplarlo, sin avanzar ni retroceder; quise apartar mi vista de él por todo el horizonte del cielo, y no había punto del horizonte donde no le viese de aquella manera.

»Seguí allí, sin avanzar ni retroceder, hasta que Khadija mandó sus criados a buscarme, y ellos alcanzaron la tierra alta sobre La Meca y regresaron a ella mientras que yo permanecí en el mismo lugar; luego se apartó de mí (el ángel) y yo de él, regresando junto a mi familia. Luego fui hacia Khadija y me senté sobre sus rodillas, apretándome a ella. Me preguntó: «¿qué te ocurre, Abu-Al-Qásim (padre de Qásim) donde has estado? Por Alá, he enviado mis mensajeros en tu busca, y llegaron hasta los montes que rodean a La Meca y regresaron.» Le respondí «¡Desgraciado de mí, poeta u hombre poseso!» Dijo ella: «Me refugio en Alá contra eso, ¡Oh, Abu-l-Qásim! Dios no querrá tratarte de tal modo; Él conoce tu veracidad, tu gran amor a la verdad, tu buen carácter y el amor que tienes a tu familia. Tal cosa no puede ser, oh querido mío [literalmente: hijo de mi tío]. Quizás hayas visto algo.» «Sí, he visto»; se lo conté, y cuando le hube dicho lo que había visto, me dijo: «¡Alégrate, hijo de mi tío, y ten tu corazón tranquilo!¡Por Aquél en cuya mano está el alma de Khadija!, tengo la esperanza de que serás el profeta de este pueblo.» Luego ella se levantó y echó encima de él sus ropas y salió al encuentro de su primo Waraqa ben Naufal ben Asad ben 'Abd-al-'Uzza ben Qusayy, que se había hecho cristiano y leía las escrituras y había aprendido de aquellos que siguen la Torá y el Evangelio. Y cuando ella le narró lo que el Apóstol de Dios le contó que había visto y oído, Waraqa exclamo: «¡Santo, santo! Ciertamente que si me has contado la verdad, oh Khadija, por Aquél en cuyas manos está el alma de Waraqa, que ha penetrado en él el mayor Namus¹⁴⁹ (Ley), que vino de Moises, y he aquí que él será el profeta de este pueblo. Díselo con toda la alegría de tu corazón.» Así pues, Khadija regreso junto al Apóstol de Dios y le contó lo que había dicho Waraqa, y ello calmó algún tanto su ansiedad.

¹⁴⁹ Guillaume, de cuya obra Williams (ibíd.) ha tomado este texto, añade en nota una referencia al historiador At-Tabari, quien señala que este Namus se refiere al arcángel Gabriel, pero como se añade en el texto entre paréntesis, el tal Namus parece referirse a una Ley. A mí me parece bastante claro que dicho término se deriva del vocablo griego nomos (entre los árabes preislámicos no eran extrañas algunos términos de origen griego), y de allí su identificación con Ley, como figura en el texto de Williams entre paréntesis.

Y cuando el Apóstol de Dios... regresó a la Meca... Waraqa fue en su busca, y le dijo: «Hijo de mi hermano, cuéntame lo que has visto y oído.» El Apóstol le narró el asunto, y Waraqa dijo: «Ciertamente, que por Aquél en cuyas manos está el alma de Waraqa, que tú eres el profeta de este pueblo. Ha venido a ti el mayor *Namus*, que vino a Moises. Tu serás llamado mentiroso y te tratarán despectivamente y te expulsarán y te combatirán. Ojalá viva para ver tal día, te ayudaría según la sabiduría de Dios que conoce. » Luego, bajó la cabeza y besó a Mahoma en la frente, y el Apóstol se fue a su casa, animado por las palabras de Waraqa y libre de su ansiedad." 150

Como vemos, se trata de una narración somera, pero que presenta con tal manera natural las reacciones y emociones de los personajes de quienes trata, que es fácil hacerse la composición del lugar y situarse próximo a los sentimientos que en principio mostraban los protagonistas de los hechos. Asimismo, los detalles están estructurados coherentemente con las acciones narradas. Puede notarse la familiaridad con los elementos sobrenaturales que aparecen en la narración, los cuales, a pesar de estar tomados como hechos extraordinarios, entran en la vida de las personas como una vivencia más de la existencia. También puede notarse el énfasis en referirse textualmente a los testimonios y dichos de los protagonistas del suceso que se menciona.

Por los ejemplos y lo dicho anteriormente con respecto al género biográfico, podemos argüir con relación a otra característica de éste, que es la de construir el relato histórico centrándose en lo episódico, es decir, en los actos o hechos, en este caso tanto menores como mayores, que forman parte de un todo que es la estructura de la existencia de una persona. En este sentido, la biografía musulmana tiende a ser mucho más narrativa que descriptiva. Está hecha del relato de *acciones* que llenan (o casi estamos tentados de decir "rellenan") la vida de un personaje. Es un relato de lo que alguien *hace* más que de lo que alguien *es*. Dicho esto, hay que señalar también que la ordenación y estructura episódica es, generalmente, muy escrupulosa y cuidada. Y por ello la biografía resalta como el género más logrado de la historiografía islámica.

Puede decirse que hacia el año 750, la investigación histórica, centrada en un principio en la vida de Mahoma, estaba empezando a diversificarse en otro tipo de obras, como crónicas de gobiernos, recuentos de procesos históricos locales (una protohistoria regional musulmana que llegó a tener después un

¹⁵⁰ WILLIAMS, J. A., ob. cit., pp. 58-60.

fecundo desarrollo) y sobre todo, colecciones de biografías de grupos grandes de individuos resaltantes (como los ya citados compañeros del profeta Mahoma). Estas últimas obras se fueron ampliando hasta llegar a componer verdaderos diccionarios biográficos, a modo de esas obras de referencia comunes en Norteamérica tituladas "quién es quién" (Who's who) y que sirven de rápida información sobre los personajes resaltantes de una sociedad. Esta importancia de la biografía desde los comienzos de la historia islámica se debe a que la vida de Mahoma era como el eje que marcaba o delimitaba los relatos históricos, ya fuera hacia el pasado preislámico o hacia la posterioridad a la aparición de Mahoma y su predicación. De modo parecido al hecho del nacimiento de Cristo en la obra De la Ciudad de Dios de San Agustín, que era el hito que dividía y determinaba los acontecimientos históricos anteriores y posteriores al mismo, en la historiografía islámica inicial el advenimiento de Mahoma es el hito que divide e imprime un sentido definido de destino a la historia anterior y posterior al mismo. Asimismo, ya hemos hecho notar antes que para la época referida la investigación histórica empezó a ponerse al servicio de las necesidades políticas y sociales del Islam.

También hay que señalar que varios elementos formales de los escritos históricos que se elaborarían en el Islam posteriormente ya estaban formulados en esta época inicial. Entre estos elementos está el de la importancia de la forma en la presentación literaria de la elaboración historiográfica. Esta forma no sólo contempla el cuidado de la expresión lingüística, en la cual los autores buscaban el mayor esmero, sino también la importancia del elemento "fáctico" concreto de la historia, el cual se buscaba presentar en su forma más "pura" posible, aislado de su medio, y lo más inalterado por los procesos del pensamiento humano y su subjetividad inherente. Por ello los libros de historia musulmana parecen una presentación casi periodística o cronística de hechos y sucesos, sin mayor interpretación o conexión de los mismos. No hay, por así decirlo, un principal afán "explicador" de la historia en los principales historiadores musulmanes, ni mucho menos una intención teorizadora de lo histórico. Podemos adelantar diciendo que la primera teorización seria de la historia islámica —y previa a toda otra elaboración historiográfica conocida— fue la de Ibn Jaldún; pero aun en él, esta teorización es simplemente eso, una explicitación inmanente de los hechos

históricos, y nunca una filosofía especulativa de la historia, o una teología o teodicea de lo histórico. Quizá a causa de lo dicho es por lo que a veces pareciera que muchas crónicas históricas islámicas carecieran de una opinión "moral" por parte de quien narra el hecho. Se presenta el hecho, pero no se hace mayor juicio sobre él, ni asoma sentimentalismo ni una aparente sensibilidad en el narrador, por lo cual muchos confunden dicha reticencia con indiferencia. Pero, más que deberse a ello, quizá precisamente se deba a un afán por parte del historiador-narrador de evanescerse del relato histórico, para contaminarlo lo menos posible con sus pareceres subjetivos.

Ello no quiere decir que ya en el Islam se estaba planteando la problemática de la oposición objetividad-subjetividad, sino que existía la conciencia de que algunos hechos exigían la retracción del relator de los mismos, en orden de dejarlos en la verbalización más prístina de su factura. Es difícil explicar este problema, pero puede notarse que él muestra una marcada analogía con un fenómeno sucedido en las artes plásticas islámicas, en las cuales los pintores e ilustradores presentaban múltiples figuras en su íntegro aspecto, pero cuando presentaban la figura de Mahoma ponían un velo en su cara, de modo que en vez de su faz, lo que aparece ante nosotros en esas imágenes es una figura humana con un pedazo de tela cuadrado que le tapa el rostro. La razón de ello es que se juzgaba que ninguna mano humana podía reflejar el rostro del Profeta hábilmente (aunque este escrúpulo no era relevante hacia otros personajes históricos considerados menos importantes). Es decir, del mismo modo como la pintura islámica prefería ocultar antes que plasmar ciertas realidades, la historiografía islámica a veces prefería no realizar juicios sobre hechos, a fin de dejarlos lo más posible en su calidad fenoménica de "hechos escuetos" (y quizá, también, porque no era apropiado que un historiador no contemporáneo o no testigo de un hecho juzgara sobre el mismo como si lo hubiera observado presencialmente). Pero como estas dos últimas anotaciones son meras conjeturas nuestras, bien puede prescindirse de ellas, pues no hay con que probarlas, y nuestra intención ha sido sólo la de plantar cierta duda en el lector, o al menos aportar algún material para poder construir alguna duda al respecto.

Hacia el siglo X las biografías alcanzaron mayor perfección formal y estilística, amen de que se introdujo una nueva modalidad: la autobiografía.

Esta última se facilitaba, por cuanto muchos de los relatos que estaban incorporados en las biografías y otras obras históricas, especialmente aquellos que tenían carácter testimonial, eran narrados en primera persona. Aun así, las obras autobiográficas fueron raras, a pesar de lo cual hay algunas de gran calidad e interés, de las cuales daremos ejemplo en su momento (una es, precisamente la autobiografía de Ibn Jaldún)¹⁵¹. Pero también era raro que una obra biográfica estuviera limitada a la vida de una sola persona. Por otro lado, ni en la biografía ni aun en la autobiografía parece surgir una perspectiva más amplia o profunda sobre los personajes o el propio yo recontados. Es decir, no son comunes los biógrafos musulmanes las perspectivas al estilo de Suetonio, o aun de Procopio, con su maldiciente y escabrosa chismografía, ni mucho menos la de un Plutarco, con su ambicioso proyecto de las Vidas Paralelas. En descargo de esta calificación un tanto adusta e ingrata, diremos que, generalmente, las biografías de la historiografía islámica suministran detalles específicos muy puntuales e importantes, y superan con mucho las biografías medievales, cuya sosería alegórica las convertía en relatos más para niños que para adultos (ha habido intelectual que considerara al medioevo como la niñez de Europa). Mas uno de los escritores que pudo mostrar un relieve humano más destacado, en contra de lo antes dicho, fue Abu Nuaim al-Isfahani (muerto en 1038), quien escribió una colección de "vidas de santos" (en realidad, místicos, o sufíes). Su obra se titula Hilyat al-awliya' (Adorno de los Egregios).

Con el tiempo, no sólo el modo de escribir biografías se uniformizó, sino que además se uniformaron subgéneros dentro del género, en el sentido que los conjuntos de biografías de figuras notables de ciertas clases intelectuales empezaron a ser agrupados en obras especiales. Dentro de las historiografías de cada reino o localidad, el conjunto de biografías de los estudiosos de las ciencias religiosas era la parte más importante de la disciplina. Un medio de hacer más fácil la consulta de estas biografías era el de agruparlas en clases (tabagât = clases o grados) que comprendían las biografías de personas

¹⁵¹ Entre estas obras autobiográficas destacan las memorias de Usama Ibn Munqidh (sig. XII) (cfr. G. M. Wickens: ob. cit. p. 238) y las memorias de Abd Allah Ibn Badis, publicadas en español con el título: El Siglo XI en 1º. persona. Las "Memorias" de Abd Allah, último Rey Ziri de Granada destronado por los Almorávides (1090) (Traducidas, con Introducción y notas, por E. Leví-Provençal (Ob. 1956) y Emilio García Gómez, Alianza Editorial, Madrid, 1980).

pertenecientes a un mismo periodo o generación. Cuando el número de personas biografiadas fue demasiado grande, se le ordenó alifáticamente, método que predominó a partir del siglo X. Es de notar que las clasificaciones y la misma selección de los personajes a biografíar no era muy amplia, y como comenta Rosenthal "los mercaderes, los militares y los funcionarios de gobierno que no eran al mismo tiempo especialistas en cuestiones religiosas, los especialistas en disciplinas seculares, los poetas, etc. no fueron en un principio objeto de ninguna investigación biográfica sistemática." A veces se le ha echado en cara a la historiografía musulmana el estar demasiado al servicio del interés religioso de la sociedad. No estamos muy de acuerdo con dicha reconvención, pero si algún cargo de la misma hubiera lugar, es este, el de que, al menos en este género biográfico, ese interés religioso dejó por fuera la memoria de muchísimos personajes meritorios que, por no pertenecer al estamento intelectual religioso, no fueron objeto del registro biográfico. Mas con el tiempo se comenzó a realizar conjuntos de biografías de personajes pertenecientes a determinadas profesiones. En tal labor destacó el historiador Yaqut (muerto en 1223), quien incluyó numerosas biografías de escritores en su relato sobre el inicio y desenvolvimiento de la literatura musulmana en su libro Guía del diestro para el conocimiento de los literatos o, como también es conocida: Historia de los literatos (Irshâd al-Arîb ilâ ma'arifat al-adîb). Otro historiador que resaltó en estas lides fue Ibn Abi Usaibia (muerto en 1270), quien incorporó también un cuantioso número de biografías de médicos célebres en su obra Principales noticias sobre la clase de los médicos, también conocida por el título más sencillo de Historia de *la Medicina* (*'Uyûn al-Anba' fî Tabagât al Atibbâ*)¹⁵². Otra obra importante fue la Historia de los Sabios (Tarîj al-Hukama') de Ibn al Qifti (muerto en 1248). Y por último, el que quizá fue quien más destacó en esta labor de compilador y constructor de biografías, que fue Ibn Jallikán (muerto en 1282), quien en su famosa obra en forma de diccionario, titulada Biografias de hombres ilustres (Wafayât al-A'yân)153, legó a la posteridad una obra de obligada consulta, no sólo en cuanto a lo que él conceptuaba como pasado con relación a sí mismo, sino también con relación a su contemporaneidad,

¹⁵² Otras fuentes dan su título como *Tarîj al-atibba*, que es lo que traduce en realidad *Historia de la Medicina*.

¹⁵³ En realidad, la obra es más bien una necrología. La traducción más literal de su título sería Obituario de los hombres ilustres.

pues ella devino una referencia obligada de todos los que estudian el período inicial y clásico de la civilización musulmana.

Pocas obras se destacaron en la composición de biografías con minuciosidad investigativa. Una de éstas, que en sus detalles se acercó a la exhaustividad biográfica de los primeros escritos sobre la vida de Mahoma fue la obra cortesana sobre la vida del monarca Mahmud de Gazna, compuesta por al-Utbi (muerto en 1083) en su obra *Historia del Norte*¹⁵⁴ (*Tarîj Yamini*). Otra fue la biografía de Salah ed-din (= Saladino) por su fiel secretario Ibn Shaddad (muerto en 1234).

En cuanto a la autobiografía, las hay muy variadas. Por ejemplo, el ya mencionado Ibn Abi Usaibia ha incluido la autobiografía de Avicena, que constituye un importante testimonio sobre el alto nivel que alcanzaba la ciencia, no sólo en los centros importantes del Islam, sino inclusive en su periferia. Por otro lado, la autobiografía de Avicena nos ilustra detalladamente sobre aspectos relacionados con la educación y las costumbres de los pueblos islamizados de oriente, como los turcos, persas y otros.

Otra de las autobiografías importantes fue la de Ibn al-Muqaffa (muerto en ca. 760)¹⁵⁵. En este autor, originario de Basra, puerto cerca de la desembocadura del Eufrates en Shatt-el-'Arab (en el Golfo Pérsico), pero de extracción persa, confluyen la tradición historiográfica persa y la árabe, puesto que escribió en esta última lengua.

Según algunas fuentes, Ibn al-Muqaffa había sido maniqueo, o más bien mazdeísta¹⁵⁶, e inclusive habría escrito un opúsculo contra el Islam. Sea como fuere, los tiempos y los ánimos cambiaron, e Ibn al-Muqaffa es hoy conocido como historiador islámico. En la obra de éste polígrafo hubo

[&]quot;Del norte", o sea, de las provincias y reinos al noreste de Irán, región hoy abarcada por el Pakistán y el Afganistán septentrionales.

¹⁵⁵ Algunos autores dan como fechas de nacimiento y muerte de Ibn al-Muqaffa las siguientes: ca. 705 a 775 respectivamente. Otros dan como fecha de su nacimiento el año 224 (h.). Otros, en fin, dan como fecha de su muerte mucho antes de 760; nosotros nos acogemos a esta última fecha, por ser más cercana a la que corresponde a la fecha islámica de la muerte de este autor (140 h.).

Nuestro reparo a que fuera maniqueo se debe a que nos parece rebuscado y anacrónico que en la época de Ibn al-Muqaffa quedaran aun en Persia gentes que adhirieran a dicha doctrina que tuvo tantos adherentes en su tiempo (seis siglos antes), entre ellos al mismo San Agustín. En cambio, los mazdeos o mazdeístas aun eran muchos en Persia para ese entonces (y de hecho, aun quedan unos cuantos miles en la moderna República Islámica de Irán).

lugar y tiempo para las producciones de carácter historiográfico, pero su mayor fama le viene de otras producciones. Por ello su obra posee, quizá, más valor literario que histórico, puesto que de ella tomaron temas artistas y poetas como el también persa Firdusi (¿930?- 1020) en su obra *El Libro de los Reyes* (*Shah Nameh*)¹⁵⁷ que abarca 2600 años de historia persa descritos en 60.000 versos dobles (dísticos) de graciosa sencillez. Una de sus obras más notables fue la traducción o refundición de una obra que había de llegar a ser célebre en Europa y muy importante por su influencia literaria en la Baja Edad Media.

La obra en cuestión es *Calila y Dimna*, colección de fábulas parecida a la de *Las mil y una noches*, aunque quizá menos imaginativa y sensual que esta última. Así y todo, en sus argumentos se inspiraron y de su trama se aprovecharon varios escritores occidentales, entre ellos el español Infante don Juan Manuel y su paisano el Arcipreste de Hita, así como fabulistas modernos como La Fontaine.

Al-Muqaffa, que era de extracción persa, refundió y un carácter más acabado a dicho libro, el cual tenía su origen en las *Fábulas de Bidpai*, originarias de la India, y que habían sido traducidas del sánscrito al pehlví por otro persa antecesor de Al-Muqaffa, llamado Barzoyé. La obra de Ibn al-Muqaffa se presenta, pues, entrecruzada de influencias hinduistas, búdicas, semíticas, y otras.

¹⁵⁷ Esta obra no la empezó Firdusi, sino su antecesor, el poeta Dakiki, quien empezó a ponerla en verso, pero no la pudo continuar. Firdusi recogió y continuó dicho trabajo, culminando en la obra que conocemos, y en la cual lo anecdótico campa al lado de lo épico, e inclusive están presentes los reclamos patrióticos de los persas. Firdusi -que también inauguró las obras de género novelesco en farsí con su *Yusuf y Zulaika*, sobre los amores entre el casto José y la esposa de Putifar- es también importante artísticamente, pues sus obras dieron temas para los célebres ilustradores del arte iraní, entre quienes destacó el gran Nizami (1100-1180).

¹⁵⁸ Esa y otras traducciones de esos tiempos confirman la cercana relación entre la cultura irania y la índica, cercanía que puede comprobar cualquiera que coteje la producción musical clásica persa con la de la India, y observe la afinidad entre ambas. El cosmopolitismo de la civilización irania ha sido en no pequeña parte determinado por el hecho de que ella esta situada en una encrucijada geográfica y cultural de ideas, credos y religiones de oriente y occidente. Por ello, dicha civilización produjo en su historia cuatro desarrollos religiosos originales, como son, por orden de antigüedad, el zoroastrismo (o zoroastrianismo), el mazdeísmo, el mitraísmo y el maniqueísmo, todos nacidos en la meseta del Irán. En dicha región también se han producido desarrollos y movimientos importantes dentro del Islam, y que han derivado de él, como algunas de las principales corrientes y escuelas del sufismo y del chiismo, así como movimientos heterodoxos como el babismo y el bahaísmo.

También el célebre filósofo místico Abu Hamed Al Ghazali nos ha dejado una autobiografía donde con detalle describe sus crisis intelectuales y morales, relato que tiene muchos puntos de encuentro con el estilo o las situaciones de San Agustín, Pascal y Kierkegaard.

Mas la autobiografía que ha sido considerada como la clásica dentro del género, tanto por su valor histórico como literario, es el *Libro de la Consideración Histórica (Kitab al-Itibar)* de Usama Ibn Munqid (muerto en 1118). Hombre polifacético, guerrero, cazador, literato y poeta, Ibn Munqid constituía un sujeto ideal para el relato de su vida. Su autobiografía superó en mérito su otra obra literaria. Por otro lado, nos hace un detallado registro del ambiente de Siria en la época en que sucedían las cruzadas, por lo cual su obra es un documento histórico de primera importancia.

Queremos, por último, destacar una autobiografía que no tiene relativamente mucho tiempo de descubiertas. Son las *Memorias* del sultán Abdallah Ibn Buluggin Ibn Badis (muerto en Marrakesh en 1095), último monarca de la dinastía hispanoárabe Zirí, escritas por él en su destierro en Noráfrica¹⁵⁹. A pesar de ser un soberano mediocre y detestado por sus súbditos a causa de su despotismo, escribió una obra que constituye un interesante testimonio humano sin adornos, y en la cual inclusive hay reflexiones sobre el quehacer historiográfico como tal.

Lo que nos interesa destacar en la obra de Abdallah son ciertas observaciones sobre las "normas que debe seguir el historiador", que pensamos tienen mucho interés para el tema de este trabajo, mismo si el autor no era ningún especialista en el tema, pero los conocimientos que esgrime indican el promedio del nivel de asimilación de las normas y criterios de la historiografía islámica que conocían la mayoría de las personas cultas y educadas. Y al respecto nos dice el mencionado autor:

"Sólo las palabras que salen del corazón van derechas al corazón ajeno. Nada bueno puede esperarse de un arquero que tiembla ni de un interlocutor temeroso, porque la timidez procede del temor, y el temor de la desconfianza. Ahora bien: el que desconfía no razona bien, y quien es presa del miedo no ve claro en su vida, y, en estas condiciones, no hay dotes literarias ni talento persuasivo que logren imponer una opinión. Cuando el alma se

¹⁵⁹ Ver n. 129.

ve impedida de llegar a su aspiración, da un espectáculo de desorden, y la impresión de que se debate en las angustias de la locura.

Conviene, por otra parte, que el que habla o escribe no siga los impulsos de su propia pasión, porque quien está dominado por ella quiere siempre imponer sus argumentos, sin saber desecharlos, y por ende es como si edificara sobre arena y obrara a tontas y a locas. Incluso puede suceder que trabaje a favor de otros y en contra de sí mismo, sin darse cuenta de ello ni comprender que su acción puede tener doble interpretación. Trate, pues, de ir derecho a su fin y lograr su propósito, sin detrimento de su reputación ni beneficio de sus enemigos. Cualquier exposición que no alcance el objetivo propuesto no es más que inútil charlatanería.

Suélese también alabar en el que compone un libro o narra un hecho histórico nada más que su talento literario, puesto que [por lo común] el asunto ha sido ya tratado por sus predecesores, de suerte que la labor personal de cada cual se limita a sus propios recursos expresivos, ya que el precursor no ha dejado al continuador ningún hecho nuevo que decir. Ahora bien: si nadie pudiera hablar más que basándose en la autoridad ajena, a nadie se le habría oído ordenar el bien o prohibir el mal, ni desplegar sus propias dotes en ningún asunto. Lo mejor en este caso es ajustarse a la prescripción dictada por Dios cuando dice: «Los bien dirigidos serán los que han escuchado mi palabra y han seguido lo mejor de lo que contiene» [XXXIX-19]

Para el fin que nos hemos propuesto no presenta, en efecto, ninguna utilidad narrar circunstanciadamente todos los sucesos, añadiéndoles anécdotas agradables, historietas extraordinarias o conceptos abstractos, destinados a instruir al lector o a procurarle provecho. Seguramente tu, oh lector que tomes en tus manos este libro, echarás de ver que falta en él la detallada relación de muchos sucesos notorios referentes a nuestra dinastía, y tal vez acuses al autor de incapacidad, siendo así que la causa no es otra que la ya indicada. Aunque claro es que eso sucederá tan sólo cuando no se trate de un relato que exija del autor el deber de ponerse de parte del protagonista o de defenderlo contra las acusaciones que podría levantar contra él un lector ignorante o que querría utilizar un oyente malévolo, sin cuidarse de investigar la verdad. En este caso el autor no debe hablar por hablar, haciendo el juego a los que no tienen nada que perder cuando atacan la honra ajena y a los que murmuran de los ausentes o los muertos, que no pueden venir a defenderse ni aducir pruebas en apoyo de su proceder.

De esta suerte habrá coyunturas en que el autor tendrá que hacer conside-

raciones con las que demostrar su destreza y saber, que luego serán citadas según las diga y se difundirán a la posteridad. Aquí es donde habrá de desplegar su mejor esfuerzo y acudir a los recursos de su inteligencia y de su sensibilidad, para trazar una narración concisa, asistido tanto por la idea de merecer elogios del lector, como por la repugnancia a salir del paso con un relato mediocre o por el placer de gozar de merecida fama. Escriba, pues, con todo el ardor y el ímpetu del talento juvenil, pues, de no ser así, quedaría incompleto el relato y la lengua se movería con dificultad." ¹⁶⁰

El valor de las líneas recien citadas —que quizá no sea mucho, desde el punto de vista de una perspectiva filosófica de la historia— reside en que dichos contenidos, así como el resto de la obra del Rey Abdallah, nos muestran como podía escribir historia alguien que precisamente no pertenecía al oficio, lo cual muestra el alto grado de avance del plan educativo islámico, el cual, en la obra de este monarca alcanzó un nivel de elaboración intelectual que no vacilamos en calificar como notable.

4.2. Historias y crónicas de gobiernos, reinados y dinastías. La producción analística (dhayl). Historias "universales", que abarcaban todo el Islam e inclusive parte del mundo no islámico conocido

Para la segunda mitad del siglo VIII y la primera mitad mas o menos del IX, la historiografía islámica había empezado a tomar importancia en calidad y volumen. Varios factores se aunaron para esta madurez, entre ellos, la existencia de una administración más regular, la estabilización de la sociedad y el Estado islámicos, al menos en los aspectos más básicos de su logística, el progreso cultural que se alcanzó, y por último, la introducción del papel, hecho que ya hemos señalado que fue de primera importancia para la elaboración y difusión de las publicaciones y por ende, de los conocimientos, 161 puesto que la realización de los escritos en medios como el papiro o

¹⁶⁰ ABD ALLAH: ob cit., pp. 61-63.

¹⁶¹ La historia de cómo llegó a conocerse el papel en occidente es de lo más curiosa, pero breve de referir. Cuando los musulmanes árabes y sus aliados conversos al Islam, turcos y persas, conquistaron varias provincias del Asia central (lo que hoy son las repúblicas de Uzbekistán, Turkmenistán, Kazakstán, Tajikia, Kirgistán, y la provincia china de Xinjiang, al extremo occidente de ese país), el imperio chino, que consideraba a esa región como parte de sus dominios (nominalmente lo eran o lo habían sido en un momento), envió una expedición para rechazar a los musulmanes. Ambas fuerzas, las chinas y las musulmanas, se enfrentaron en la batalla de Talas (134h/751). Fue la primera y última

el pergamino los encarecía sensiblemente. A partir de ese momento observaremos el surgimiento de varios historiadores importantes. Entre las obras que podrían ser calificadas ya como producto de una historiografía musulmana ya formada, varias trataban acerca de campañas de conquista (*futuh*) y razzias o algazúas (*magázi*)¹⁶², como las historias hechas por Muhammad bin 'Umar al-Waqidi (747-823) y Ahmad Ibn Yahya al-Baladhuri (muerto en 892). El primero de esos nombrados redactó el que fue para entonces el relato más completo de las conquistas islámicas. Al-Baladhuri tomó los mencionados relatos, que existían aislados, y los refundió y sintetizó en una narrativa formal y extensa que presentaba una historia islámica de gran envergadura, lo cual, por cierto, correspondía a la realidad, pues para ese tiempo la difusión religiosa y política del Islam alcanzaba a tres continentes.

De otros historiadores de la época específica referida, pocos o ningún testimonio ha quedado, más que sus nombres y alguna referencia a sus obras, como sucede en el caso de Musa Ibn 'Uqbah (muerto hacia los años 758-759) de quien sólo se conserva un pequeño fragmento, que sólo posee en parte carácter historiográfico. El historiador Al-Madaini (793-845), compuso varias monografías y una importante *Historia de los califas y de las conquistas de Abu Bekr a Othmán*, en la cual, como lo indica su nombre, iba mostrando las sucesivas etapas de expansión del imperio islámico en sus orígenes. Otro historiador notable fue Ibn Qutaiba (828-884), quien escribió una crónica histórica importante, conocida con el nombre de *Noticias esenciales* (*'Uyûn el-Ajbâr*). Dividida en diez partes, la obra trata, respectivamente sobre el soberano, la guerra, el señorío, los vicios humanos, la ciencia y la elocuencia, los ascetas, los amigos, las postulaciones, los alimentos, y las mujeres. Cada una de estas partes es como un pequeño tratado que reúne

vez que un ejército chino viajó tan al oeste para enfrentar a un ejército de occidente (los árabes). El esfuerzo de aquellos no les valió la pena, pues fueron derrotados por éstos. Los chinos que cayeron prisioneros enseñaron a los árabes a fabricar papel y, según parece, a comer arroz. Los árabes trajeron éstas y otras innovaciones a occidente, y lo demás ya es historia.

¹⁶² Los términos "razzia" y "algazúa" traducen la misma palabra árabe, gazu, la cual transliteran diferentemente, y que quiere decir una incursión ocasional. Esta era una costumbre beduina (ataques de un grupo a otro). Dichas incursiones sucedían motivadas por el hambre y la necesidad. Rara vez eran sangrientas, pues en realidad su cometido era simplemente robar los ganados de los atacados. Era un hábito que mantenía activos y despiertos a los hombres del desierto y que entró en decadencia desde hace más de cien años, especialmente en la Arabia Saudita (cfr. Emir Emín Arslan: Los Arabes. Reseña histórico-literaria y leyendas. Editorial Sopena, Buenos Aires, 1943; p. 19).

máximas, anécdotas, recuentos y razonamientos. Uno de los valores de dicha obra es que, en su recopilación de información, incluyó varias noticias de obras que luego se perdieron y sólo nos ha llegado información a través de la misma. Su obra es, por un lado, un buen ejemplo del sincretismo de la elaboración historiográfica musulmana, la cual, en tanto que obra de literatura, involucraba contenidos de otros géneros literarios. Pero, también, ella muestra el interés por considerar a la historia como contenido ejemplar de otros ámbitos de carácter práctico, como la política o la administración. Por ello, dicha obra, más que una obra de historia, es una obra sobre muchos temas, que utiliza la información histórica para ilustrar o refrendar sus contenidos, casi a modo de recurso alegórico.

Más importante en cuanto a la sistematización de la labor historiográfica fue el hecho de que durante el período aludido comenzaron a elaborarse anales que sirvieron de unidad vertebral a la cual atar con un ordenamiento la sucesión de fenómenos registrados. Los anales, que surgieron hacia el siglo IX, eran llamados así porque se trataba, en principio, de recolecciones de datos y noticias, con la mayor fidelidad posible a la sucesión cronológica de los hechos recopilados. Ya un trabajo precursor de esta labor había empezado a hacerse quizá desde más de un siglo antes (o sea, hacia el siglo VIII), pero la forma analística última de la que hablamos contenía mucha más información y comentarios, y muchos de sus redactores fueron plumas de ingenio y creatividad, dentro del ya estrecho margen que puede tener la creatividad en la elaboración historiográfica, y dentro de una forma como la nombrada. La forma analística permitió sistematizar un gran volumen de datos con una organización primeramente cronológica y luego con arreglo a las referencias dinásticas relativas a cada episodio. Uno de los aspectos más importantes de este ordenamiento fue precisamente la datación de los hechos tomando como patrón la fecha de la hégira, asunto del cual se habló en el capítulo anterior.

Una de las utilidades del sistema de anales fue que permitía la añadidura de suplementos o apéndices para actualizarlo y ponerlo al día. Estos suplementos recibieron en árabe el nombre de *dhayl*, y podían ser simplemente agregados, a modo de opúsculos, u obras independientes que solo contuvieran nuevos datos o repitieran la información contenida en suplementos anteriores, a modo de resúmenes. De hecho, podían abreviar la información

histórica correspondiente a períodos anteriores, para luego ir introduciendo mayores detalles con relación a la época contemporánea a la elaboración de dicho suplemento. Los autores empezaron a fechar sistemáticamente los acontecimientos, indicando mes y día de los hechos. El acontecimentalismo característico de esta historiografía empezó a revertirse en un registro de noticias menos importantes y aun triviales, lo cual fue un fenómeno notable, toda vez que en historia los detalles y hechos "nimios" no sólo suelen ser tan importantes como los hechos "notables", sino que a veces constituyen el correlato en oposición al cual o desde el cual se construye el acontecimiento episódico. Dicho de otra manera, (y como ya se había tratado en capítulo anterior) es dificilísimo en historia decir cuales son los hechos que poseen importancia para el registro histórico, puesto que la historia como proceso esta hecha de todos los hechos, y si bien algunos de ellos resaltan como importantes dentro de ese proceso, no surgen nunca aisladamente, sino de una serie de causas que no son más que hechos "menores" que van abonando el proceso para la aparición de éste o aquél desenlace. De modo parecido a los engranajes de un reloj, en los cuales tan importantes son las ruedecillas mínimas cuyo rodar es casi imperceptible, como las ruedas mayores, que parecieran monopolizar el movimiento de la máquina, así también en historia los grandes hechos, que suelen ser postulados como causa de procesos mayores de desarrollo, son el resultado de innumerables fuerzas virtualmente imponderables que actúan como causa preparadora de esos hechos. Y estos son a su vez provocados por otras tantas causas innumerables que constituyen el denso tramado o tejido de lo histórico, en el cual aunque se distingan los diseños mayores más que los menores, son todos producto de incontables y consecutivas lanzadas de aguja.

Es notable entonces que la historiografía musulmana trascendiera su tendencia episódica para pasar al registro de hechos que la posteridad revelaría como no menos interesantes que aquellos que un pasado consideró necesario registrar como vitales.

La forma analística adoptada en el siglo IX, pudo haber procedido de Siria, donde las crónicas de la conquista musulmana fueron configurando el modelo del texto que más tarde se generalizaría por el resto del Islam. No es casualidad que hubiera un avance en esta época de la cual se habla: como ya se

ha dicho antes, en el año 750 había caído el poder Omeya, y reinaba la nueva dinastía abasida. Los califas abasidas fueron, unos más y otros menos, amigos de la cultura y la ciencia, así como de ejemplar tolerancia hacia los disidentes políticos y religiosos, en especial hacia aquellos de las religiones del libro¹⁶³.

Los más antiguos anales que existen en árabe fueron los escritos por Khalifa Ibn Khayyat en la primera mitad del siglo IX, y los de Yaqub Ibn Sufyan, escritos en la segunda mitad de ese siglo. Pero el maestro paradigmático de la forma fue el célebre Abu Ya'far Muhammad Ibn Yarîr *Al-Ta-bari* (839-923), quien escribió una obra que configuró la elaboración de dichos anales a un modelo clásico.

Los anales de Tabari constan de varios volúmenes, y constituyen una de las principales obras de la historiografía musulmana, y de hecho, ha sido calificada como la primera historia "universal" completa en árabe. Por otro lado, era un poco anticuado en su estilo, como lo muestra su excesiva recurrencia a los isnad, los cuales interpolaba frecuentemente en su obra, así como por mantener unos propósitos básicamente religiosos, cuando ya algunos historiadores musulmanes trataban de desligarse de una identificación con una funcionalidad religiosista. Pero su obra fue inmensa, y si bien fue un poco desigual en sus partes, su alcance superó a todos sus predecesores. Puede decirse que con él se inaugura de manera consumada la etapa analística de la historiografía islámica, que pasó a ser una de las dos grandes categorías de la misma.

Los métodos y la estructura que puso en práctica Tabari en sus *Anales* empezaron a ser seguidos por todos los demás historiadores, especialmente aquellos que escribían obras extensas de historia "universal", llamada así por varias causas, pero sobre todo porque no se trataba del relato de un desarrollo aislado, sino de varios desarrollos que abarcaban grandes zonas en tiempo y espacio, y porque, sobre todo, su intención era la de abarcar cada vez más expansivamente una mayor parte de la realidad creciente que estudiaban.

Es decir, hacia los cristianos y los judíos. Si bien estos últimos representaban una comunidad bastante cohesionada, los cristianos estaban divididos en varias iglesias, algunas calcedonianas, como los maronitas (a pesar de un breve devaneo doctrinal con el monotelismo) y los ortodoxos bizantinos, llamados también *Melquitas* (="realistas", del siríaco *Malko*, que siginifica "Rey", pues seguían las doctrinas impuestas desde el poder imperial de Constantinopla) y otras no calcedonianas, como los monofisitas (a los cuales pertenecían los jacobitas de Siria, y aún pertenecen los *coptos* de Egipto) y los nestorianos. Algunos de estos grupos seguían sus liturgias en sus antiguas lenguas, como los distintos dialectos siríacos en el caso de los jacobitas y los nestorianos.

Podemos imaginar que, para los historiadores musulmanes de los primeros tiempos, uno de los problemas con que tenían que tratar (en el planteamiento de una "historia general") era que con cada generación, las conquistas incorporaban nuevos territorios y pueblos a los que había que estudiar en sus modos de vida y creencias, para incluirlos dentro del esquema de la historia universal islámica. A la larga, era una tarea que se volvía muy extensa y vasta.

Tabari era de origen persa, y fue un viajero incansable. Ha sido llamado el verdadero fundador de la historiografía musulmana¹⁶⁴. Sus *anales* a los que nos hemos referido antes, están compuestos, como mencionamos, en un estilo tradicional y tradicionista. Fue una obra que ganó celebridad, a pesar de haber quedado inconclusa. Su título original *Historia de los profetas y de los reyes*, sumaba trece volúmenes que abarcaban desde la creación hasta el año 914 de nuestra era. Aunque se ha dicho que en su obra trataba de omitir detalles desfavorables para los Abasidas (lo que, desde el punto de vista historiográfico era incorrecto, pero desde el punto de vista de su supervivencia era sumamente prudente), Tabari trata a menudo de citar los discursos, arengas y declaraciones de sus historiados, dejando que ellos mismos se presenten al lector desde sus propias palabras, recurso análogo al de Tucídides, cuando transcribe los discursos de políticos importantes en su obra *La Guerra del Peloponeso*.

La obra de Tabari estaba estructurada como un complemento del Corán, pero este esfuerzo por ajustarse al texto sacro la hizo caer en ciertas debilidades. Su relato no es continuo, sino episódico: presenta algunos hechos, a los que añade su comentario. Su forma de citar las fuentes es, como puede colegirse, análoga a la de *Hadîth*. He aquí un fragmento de su obra como ejemplo:

"Abu Zaid me contó, según Muhammad Ibn Yahya Abu Gassán, que lo sabía por Abdallah Ibn Obaida Ibn Muhammad Ibn Ammar Ibn Yasír: cuando recibió la carta de Abdalmalik (Califa) que le nombraba para el gobierno de Iraq, a la muerte de Bishr Ibn Maruán, al-Hajjaj dejó Medina a la cabeza de doce hombres montados sobre camellos de raza. Llegó a Cufa¹⁶⁵ de improviso a una hora avanzada del día. Al-Mohalab [gobernador de

¹⁶⁴ SANZ, V.: ob. cit. p. 291.

¹⁶⁵ Antigua ciudad al sur de Iraq, de auge en los primeros siglos del Islam. Hoy está en ruinas.

Cufa] había sido enviado por Bishr en expedición contra los jariyitas 166. Al-Hajjaj fue derecho a la mezquita [principal], entró, subió al mimbar¹⁶⁷, la cara oculta por un turbante de seda roja [propio del que viene del camino], y ordenó que se le trajeran las gentes. ... cuando las gentes se hubieron reunido, se levantó, se descubrió la cara y dijo [después de recitar algunos versos del Corán]: «Pongo a Dios por testigo de que llevaré hasta la maldad su propio cargo, que le haré calzar su propia sandalia, que la pagaré con su semejante. Veo aquí cabezas maduras de las que ha llegado el tiempo de hacer cosecha: veo ya la sangre correr por los turbantes y por las barbas. [dijo nuevos versos similares a los anteriores.] Gentes de Iraq, pongo a Alá por testigo de que no soy de los que se dejan palpar como se palpan los higos o que se puede espantar [como los camellos] sacudiendo un viejo odre vacío: mi perspicacia es conocida y persigo mi objetivo hasta el final. El príncipe de los Creyentes Abdalmalik ha vaciado su carcaj ante sí: ha mordido su flecha [para probarla] sin encontrar que hubiere [una] más amarga y dura que yo. Y por eso me ha lanzado contra vosotros. Pues ya hace demasiado tiempo que seguís alegremente la vía de la sedición y que el extravío es la regla de vuestra conducta. Pero —tomo a Alá por testigo — estad ciertos de que os desollaré como se pela una rama, que os ataré como se hace con un matorral de espinas, que os apalearé como a camellos extraños [a los que se echaba fuera del rebaño] : y, por Alá, cuando yo prometo, cumplo; cuando comienzo, acabo la obra. ¡Y basta de esos conciliábulos y de esos chismes! 'se dice que... ha dicho que... dice que...': ¿En qué os metéis? ¡Alá es testigo de que marcharéis sin tropezar por el camino correcto o que proporcionaré a cada uno de vosotros ocupación con respecto a su esqueleto! Todos los del cuerpo expedicionario de al Mohalab que encuentre en la ciudad pasados tres días serán ejecutados y haré saquear sus bienes.» Después de lo cual se fue a su residencia sin añadir nada más."168

En este trozo (que en la obra de Tabari sigue extendiéndose por varias páginas), dramático en su sencillez, podemos ver, varias muestras de acerca

¹⁶⁶ Al-Mohalab parece haber sido en ese momento el gobernador de Cufa. Los Jariyitas (="secesionistas") eran una secta puritana, violenta e intolerante de los primeros siglos del Islam.

¹⁶⁷ Especie de pequeño púlpito, no muy alto, sobre el cual recita el Jatíb o predicador de la mezquita.

¹⁶⁸ SANZ, V., ob. cit., p. 291-292. Los trozos en corchetes parecen ser agregados por Sanz o por J. Sauvaget (*Historiens arabes*, A, Maisonneuve, París, 1946) de quien Sanz a su vez ha tomado información al respecto. Al final del mismo, también en corchete, está añadido lo siguiente: este autor, así como un añadido en corchete lo siguiente: "Prueba de que este discurso, famosa pieza de la elocuencia árabe, fue efectivamente pronunciado en esos o parecidos términos, es que existen no menos de nueve versiones semejantes entre si".

de lo que nos referíamos antes sobre los elementos de la elaboración historiográfica de Tabari influenciados o semejantes a la redacción del *Hadîth* (V. principio del trozo), la descripción vívida hasta la emoción, de las actitudes y gestos del personaje tratado en el trozo (en este caso, los de Al Haýýaý, lugarteniente del califa Abdalmalik). La cita muestra bien la dureza del carácter beduino, aun no templada por el florecimiento de una civilización en su apogeo (eran todavía los primeros tiempos del Islam), y las expresiones y metáforas típicas de la emotividad, la franqueza, el laconismo y la llaneza de los hombres del desierto.

Las obras de historia que abarcaban grandes perspectivas continuaron hasta fines del califato abasida. Entre los nombres que pueden citarse del momento de transición entre las postrimerías de dicho califato y el comienzo de los reinados sectoriales de las diversas regiones del Islam, está el historiador Imad ad-Din al Isfahani (muerto en 1201), quien incursionó en un campo en el cual pronto le sucederían varios émulos: el de la historiografía diplomática. Asimismo, la tendencia a obras generales continuó, y una de las obras importantes de este período es la Historia General de Rashid ad-Din Fadlallah (muerto en en 1318). Por otro lado, la Historia Universal de Ibn Jaldún, a pesar de haber sido calificada con ese nombre, se trata de una historia regional (ver el punto siguiente en este trabajo, el cual está dedicado a dicho género), con la particularidad que, en la introducción a dicha obra es donde Ibn Jaldún plantea su teoría de la historia, uno de cuyos puntos es, precisamente, el de la aplicación de un principio inductivo al análisis histórico y social de las naciones, para inferir del estudio de cualquier sociedad local, conclusiones y leyes que abarcan la esfera de todo lo humano. Pero este punto será tratado con más detalle en las partes finales de este trabajo.

4.3. Historias regionales y de ciudades. Noticias sobre sectores sociales ilustrados, notables y gobernantes de cada localidad, así como sobre las particularidades étnicas y genealógicas de las figuras principales de dichos relatos. Relatos históricos relacionados con lo apologético.

Ya se ha dicho en un punto anterior que ya hacia el comienzo de la era abasida, los desarrollos de géneros historiográficos diferentes de lo biográfico,

produjeron estudios históricos de carácter regional, o que pueden ser calificados así, toda vez que se trató de historias de comunidades locales, o de tribus o grupos asentados en un lugar. Dicho enfoque regional fue cultivándose con mejoría a través del tiempo, habida cuenta de que las nuevas regiones, desmembradas del antiguo imperio islámico, empezaron a considerarse a sí mismas como unidades, si no nacionales (pues aún no existía dicho concepto), si al menos con un desarrollo e identidad diferenciados o variantes de los desarrollos principales de aquellos territorios considerados como las comarcas por excelencia del Islam. Es por ello que a partir del siglo IX surgirían varios estudios y obras sobre historia regional musulmana. Unas de estas por sólo citar un par de ejemplos— son la Crónica de Damasco, realizada por el historiador Ibn Sasra, y la Historia de Egipto de Abul Mahasin Yûsuf Ibn Tagribirdi (1382-1397). Inclusive, la obra misma de Ibn Jaldún (1332-1406), que corresponde al siglo anterior a Ibn Tagribirdi, aunque se la ha presentado como una "Historia Universal", constituye en concreto una densa historia del Magreb, es decir, de las provincias más occidentales del Islam norafricano (lo que hoy serían las Repúblicas de Marruecos, Mali, Saharaui, Tunez y Argelia). Más si no se ha hecho notar tanto este rasgo de la obra de Jaldún como una producción de historia regional, es porque lo que resalta de la misma no es tanto ese carácter regional, sino lo contrario: el principio inductivo de concluir leyes universales a partir de un caso particular. En este caso, dicho principio se expresa en que, a través del análisis y conocimiento de unas sociedades concretas, como las de Noráfrica durante los siglos que Jaldún estudia, se pueden conocer las otras sociedades, y las leyes que rigen a la primera pueden extrapolarse a las demás del orbe.

En cuanto a los relatos de carácter apologético, trátase este de un género que, a pesar de lo escaso, comprende obras que son muy importantes para estudiar las relaciones interculturales e interreligiosas entre las diversas comunidades no musulmanas y el Islam en esa época. Para entender un poco el por que de la importancia de este testimonio histórico de carácter apologético debemos recordar ciertos hechos de la historia islámica.

El primer siglo abasida constituyó una época catalogada como una verdadera edad de oro del saber en el oriente. El califa al-Mamún fundó en Bagdad la academia *Beit el Hikma* ("Casa de la Sabiduría") en la cual sabios

y eruditos de las tres religiones (Islam, judaísmo y cristianismo) y de otras creencias, trabajaban juntos en la recensión, investigación y producción de obras en todas las ciencias, desde la matemática y la astronomía, hasta la filosofía y la medicina. Asimismo, se recopilaron y recopiaron libros antiguos pertenecientes a otras tradiciones de conocimiento, y dicha institución tuvo una biblioteca y unos talleres de copistas que quizá causarían envidia a cualquier universidad actual de nuestro país. El califa, tolerante, puso a la cabeza de aquel instituto a su amigo, el médico y sabio árabe cristiano Yuhanna Ibn Masawayh.

De dicha época datan también composiciones escritas en forma de diálogo que expresan interesantes debates sobre conocimiento y teología entre musulmanes, cristianos y judíos, así como cortas monografías sobre hechos importantes cuyo principal leit motiv era la apología religiosa, ya musulmana, ya cristiana. Se conservan varios textos como los descritos, y uno de los más interesantes es el de un diálogo entre el califa al-Mahdi y el patriarca nestoriano Timoteo I, catholikós de Bagdad. Ese diálogo representa un momento de acercamiento franco, sincero, y sin diplomacias, entre hombres ilustrados de distintos credos para conocer más unos de las ideas de otros, y poder establecer una mejor comunicación y comprensión entre diferentes mentalidades. Damos aquí un fragmento de dicho diálogo, como ejemplo de texto histórico-apologético, que testimonia como en dicha época era posible un diálogo franco entre representantes de distintas religiones. El texto data de los años 781 o 782. En él, el califa hace varias preguntas y cuestionamientos a las creencias cristianas, los cuales el patriarca va contestando de manera concisa pero exacta:

"[Cuarta cuestión: objeción a la divinidad del Mesías]

Al-Mahdi: ¿No dijo el Mesías subo al Padre mío y al Padre vuestro, a mi Dios y a vuestro Dios? Si era su Padre, no era su Dios, y al contrario; esto es una contradicción.

Timoteo: Es su Padre por su sustancia de Palabra, nacido de Él fuera del tiempo. Así como el hombre vive y habla por la sustancia de su alma y no por la sustancia de su cuerpo (pues la vida y el habla son sustancias al alma y

¹⁶⁹ Título que ostentan los patriarcas de las iglesias que no seguían la misma doctrina del Imperio Bizantino. Ostentan ese título hoy también los patriarcas armenios apostólicos no unidos a la iglesia católica.

no al cuerpo, es decir, por su composición con el alma), así Dios es, por sustancia, el Padre de la Palabra, y, por la unión de la Palabra con la humanidad tomada de María, es el Padre del hombre ya mencionado.

Es Dios por sustancia del hombre mencionado; y, por la unión y el nombre, lo es de la palabra: y ambos son un único Mesías.

Por eso dijo que Dios es su Padre y su Dios ¡Dijo esto para probar su divinidad y su humanidad!¹⁷⁰

[Quinta cuestión: Dios no puede engendrar]

Al-Mahdi: ¿Y cómo puede engendrar, si es un espíritu sutil, sin miembros ni órganos de generación?

Timoteo: de la misma manera a como fabrica sin órganos de fabricación, y sin instrumentos. Vemos al sol engendrando sus rayos sin órganos de generación. En general, la generación de un ser espiritual es espiritual, del mismo modo que la generación de un ser corpóreo es corpórea.

[Sexta cuestión: la diferencia de personas en la Trinidad]

Al-Mahdi: ¿ Confiesas al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo?

Timoteo: Sí.

Al-Mahdi: ¿Tres Dioses?

Timoteo: Estos nombres indican, entre nosotros, las Personas del Dios Único. Del mismo modo que el Príncipe de los Creyentes, su palabra y su espíritu, son una sola cosa y no tres Califas —sin separarse tu palabra y tu espíritu de ti—, así Dios, con su Palabra y su Espíritu, es un único Dios, no tres Dioses sin estar separados su Palabra y su Espíritu de Él. Del mismo modo es el sol, con sus rayos y su calor: es un único sol, no tres soles."¹⁷¹

Como podemos ver, el diálogo citado muestra algunas de las inquietudes de los musulmanes frente a los cristianos, así como la intención de responder adecuándose al nivel del otro. El patriarca, por un lado, defiende su fe

¹⁷⁰ El texto del diálogo está en árabe, pero la versión siríaca añade aquí lo siguiente: viendo que la cara del Califa expresa la duda, Timoteo propone una analogía. Una carta escrita por el Califa es una única carta, aunque use palabras y papiro. El Califa es, a la vez, padre de las palabras escritas y propietario del papiro. (Nota del artículo citado).

¹⁷¹ Francisco del Río Sánchez: "El diálogo entre el califa al-Mahdi y Timoteo I", en 'Ilu. Revista de ciencias de las Religiones. No. 3, Universidad Complutense, Madrid, 1998; pp. 229-247.

que bien conoce, pero demuestra también —en otras partes del diálogo—que está familiarizado con los principios del Islam y el Corán, el cual cita a menudo, y utiliza términos corrientes en la doctrina islámica como *sunna*, *wad*, *sharia* y otros, sobre los cuales podía establecerse un suelo común para la comprensión mutua entre ambas religiones.

Hemos citado un trozo de ese texto histórico porque este tipo de texto apologético, que se construye alrededor de un diálogo histórico, sería asumido también por el Islam, a través de su literatura, y aún en algunas obras historiográficas. Como puede verse en lo citado, el diálogo entre adeptos a distintas religiones no entrañaba una debilidad de los interlocutores, que es lo que parecería percibirse en muchos diálogos actuales, en los cuales una actitud aparentemente condescendiente, indulgente y relativista en uno o ambos interlocutores, revela que sólo superficialmente se accede a dicho diálogo, pero que no hay una proximidad o una voluntad o compromiso de proximidad en el mismo.

4.4. Obras de preceptiva, metodo y filosofía de la historia

La elaboración de los contenidos de las obras de historia en el Islam, como hemos descrito en la parte tercera de este trabajo, asumía un carácter de veracidad en su expresión, el cual era afín al carácter de veracidad de los contenidos de la fe religiosa. La verdad histórica, como la verdad religiosa, se tomaban como seguras, toda vez que se erigían sobre la concreción del testimonio de una sucesión de personas a través de quienes había llegado la información o el dato histórico para ser recopilado en forma permanente. Estas cadenas generacionales de transmisores, jugaban un papel semejante en la historiografía islámica al de las otras cadenas de apoyo de los testimonios o *Hadíth* del Profeta, los "isnades" de los cuales se ha tratado en parte anterior. En esas cadenas de informantes se reunían los testimonios de quienes llegaron a ser considerados como fuentes autorizadas y fehacientes de los hechos históricos. El prestigio de ese método fue tanto, que los historiadores sucesivos consideraron necesario frecuentemente aludir a la referencia casi de rigor de este testimonio, como muestra de apoyar sus relatos en bases incuestionables.

Los factores citados dieron gran prestigio a las elaboraciones historiográficas en el Islam. Pero tendieron también, por la falta de una definida tendencia cohesionadora de los hechos, a ver a estos como sucesos aislados, sujetos más

a un examen unitario y particular que a un examen de conjunto. Es decir, se fallaba en ver el hecho histórico dentro de un contexto en el cual se producía (que es la manera como la historiografía moderna suele enfocar los hechos históricos). Esta tendencia, que disgrega o desmenuza a la historia en sus "hechos principales", dio a la historiografía islámica un carácter fundamentalmente episódico. Ahora bien, ya habiendo dicho esto, hay que decir asimismo que en dicha historiografía, cada hecho o episodio está presentado generalmente con una gran minuciosidad y habilidad narrativa. Pero el aspecto general no es el de la unidad y cohesión de un proceso histórico, sino el de un conjunto de episodios aislados, más caracterizados por su unicidad, incidentalidad y ocasionalidad, que por su conexión unos con otros.

Si pudiera sugerirse un ejemplo parecido en otros géneros literarios, surgiría el de ese gran conjunto de relatos de la literatura árabe que es "Las Mil y una Noches". Como en muchas obras históricas, en esa obra literaria cada relato y cada episodio están narrados con maestría e interés, pero el conjunto de relatos, más que poseer una conexión coherente en torno a una estructura central, más que presentar un todo sólido, pareciera constituir un grupo de elementos narrativos aislados, enhebrados por la circunstancia, con la excusa, bastante accidental, de ser contados por una misma persona, bajo condiciones especiales¹⁷², todo lo dicho vaya como información acerca de la caracterización formal de las obras de historia en el Islam.

Ahora bien, ya antes nos hemos referido a la historiografía islámica en sus diversos géneros y obras. Hemos notado entre estos el género biográfico, el género de los recuentos de viajes, (que enfatiza lo descriptivo, y que tanto hizo para infundir el conocimiento geográfico), el género analístico, de tanta importancia para la actividad político-administrativa, las crónicas microhistóricas, que pueden considerarse como esfuerzos precursores del género de la historia regional, y, por último, el género de las grandes obras macrohistóricas, verdaderos logros intelectuales de alcance universal, en los cuales se abarcó el quehacer y las actividades de pueblos que moraban desde

¹⁷² Al citar el ejemplo de *Las mil y una Noches*, estamos conscientes de que la crítica moderna ha señalado su adscripción a la tradición literaria índica y no árabe. Ello es verdad: muchos de los relatos son persas, indios o chinos, pero la idea de la ilación de todas esas historias, que se presentaban aisladas, fue árabe, así como fue árabe la refundición de las mismas, y sobre todo fueron árabes la literatura, el lenguaje y la abundante obra poética que llena dicha obra.

las costas del Atlántico hasta las costas del Pacífico. Muchas de estas últimas obras pueden considerarse los estudios históricos más vastos y ambiciosos hasta entonces en la historia de la historiografía, en cuanto al tamaño del objeto estudiado, pues no se tiene noticia de que antes del Islam se hayan incluido a tantos pueblos de tantas regiones en una sola obra. Y estas obras —de las que tampoco hubo un número exagerado, pero si notable— ya hemos dicho que eran muy vastas.

Pero en cuanto a la reflexión sobre la historia como estudio, en cuanto a obras que contuvieran preceptiva acerca de cómo escribir la historia, que instruyeran sobre la metodología de la historia, ¿qué hubo?

Verdaderamente, no fue mucho. Ya se ha dicho en páginas anteriores que la elaboración histórica comenzó, primeramente, como un ejercicio dentro de las ciencias religiosas. Luego, con la evolución cultural de los primeros siglos islámicos, pasó también a contar con diversas ramas o géneros, y a ser conceptuada —como elaboración— dentro de las realizaciones literarias del Islam. Si bien, en un comienzo, dichas elaboraciones históricas tomaron métodos y recursos de la heurística de las ciencias religiosas, adaptándolos a sus propias búsquedas específicas (como ya se ha tratado al hablar del *Hadâth*), muy poco parece haberse elaborado o escrito acerca de los métodos y teorías propios de la elaboración histórica. Esto no es raro.

La historia, como obra escrita, era tenida en la antigüedad como un simple relato, sin más necesidad de coherencia que la de la expresión humana más razonable. La idea de una metodología y una teoría de lo histórico habría sido extraña a Heródoto, Tucídides, Tito Livio, Suetonio, etc.

La historia simplemente se escribía, atendiendo a las intenciones de cada historiador: de mostrar injusticias cometidas, o de mostrar como ocurrieron sucesos, o describir vidas y personalidades (como Suetonio, Procopio y Plutarco¹⁷³), o con fines morales o patrióticos de dar buenos ejemplos o mostrar el civismo y heroísmo de los prohombres de tales épocas y pueblos. Al menos se postulaba un fin, y se establecía un modelo cronológico de desarrollo. Pero, aparte de ciertos señalamientos en cuanto a la forma de presentar la historia

¹⁷³ Entiéndase que, al meter en un mismo saco a Plutarco y a Suetonio, no queremos decir que hacían el mismo tipo de reconstrucción biográfica. Hay que hacer las debidas diferenciaciones. El nivel de penetración de la obra de Plutarco, y el mismo esquema comparativo de las *Vidas Paralelas*, apuntan a una mucha mayor profundidad que lo contenido en *Los Doce Césares*.

y una finalidad de dicho estudio (como lo expone Tucídides al inicio de Las Guerras del Peloponeso), no había mayor teorización sobre la historia. Esto es, no había mayor teorización o elucubración explícita, puesto que ya es tan sabido y no hace falta explicarlo exhaustivamente, que en las obras históricas todas yace implícita, tácita, una visión del mundo, unos valores, y una conceptualización de la propia obra, así como de su sentido con relación al autor y a los tiempos en que ella está elaborada. Pero, —y esto es un punto no poco doloroso— desenredar el ovillo de lo que significa o puede significar epistemológicamente una obra, a partir de las elucubraciones de quien la estudia lejano en el tiempo, sin tener el recurso a la opinión o a ideas claras del historiador, es inseguro y peligroso. Es un ejercicio hermenéutico. Y así como es preferible tener de una antigua civilización una simple factura de comercio que un templo majestuoso (porque la primera, descifrada, nos conecta explícitamente con mentes y con lo humano de otro tiempo, y nos dice más, mientras que la edificación sola esta muda para nosotros), es preferible poseer las más humildes líneas con las ideas de lo que un historiador antiguo pensaba acerca de la obra que realizaba, y el tipo de conocimiento que ella aportaba, que todas las disquisiciones actuales que puedan hacerse sobre ese historiador, hechas sin conocer en sus palabras su propio pensamiento.

Ya se ha dicho antes que no fueron muchas las veces que los antiguos historiadores musulmanes realizaban ese tipo de reflexión sobre su propio oficio. Pero pueden señalarse algunas obras de preceptiva historiográfica, ya de carácter metodológico, ya de tipo más profundo. Muchas de dichas reflexiones aparecen en los prefacios o preámbulos de obras históricas, algunas de manera muy detallada. O sino, aparecen —aunque más raramente— al final de dichas obras. Un ejemplo del primer caso es el siguiente extracto de la introducción del ya citado Tabari a su libro *Historia Universal*. Tabari a menudo enfatizaba la creencia de que la historia no es una disciplina racional, y que la razón humana no juega un rol significativo en ella¹⁷⁴, o como él dice: "los historiadores no han de usar deducciones racionales ni explicaciones intelectuales" se refiere a explicaciones que utilizan la abstracción, la especulación pura y la inferencia de

¹⁷⁴ MAHDI, M.: Ob. cit., p. 135.

¹⁷⁵ RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías árabe y judía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2001. Citado en adelante como *Filosofías*.

causas segundas. Distintamente, el historiador —como el detective— debe trabajar con hechos y datos. El problema metodológico del historiador —y es un problema que alcanza a la moral del historiador también— es entonces el de la responsabilidad por sus juicios, los cuales están basados en palabras y datos aportados por terceros. Al respecto, dice Tabari:

"El conocimiento de los eventos de las naciones pasadas, y de la información acerca de lo que esta ocurriendo corrientemente, no alcanzan a quien no es contemporáneo de tales eventos, o no los observa, sino a través de los reportes de los historiadores y la transmisión de los relatores. Esos [los historiadores, los relatores] no deben usar deducciones racionales y elucidaciones mentales. Ahora bien, si hubiera en este libro un reporte que yo hubiera transmitido desde alguna autoridad pasada el cual el lector objete o el cual el oyente deteste porque no ve como podría ser posiblemente verdadero o correcto, que sepa que este reporte no se originó de mí, sino que vino de algunos de aquellos que me lo transmitieron, y lo único que hice fue entregarlo así como me lo entregaron."

Lo dicho por Tabari alude a un problema que enfrentaron los historiadores musulmanes desde un comienzo, que fue el de la falta de información para muchos eventos transmitidos oralmente por una tradición, o que había que suponerlos, pero de los cuales no había datos (como pasaba con la mayoría de los eventos de la era preislámica). Tabari resolvió este problema recurriendo a la noticia aportada por el "Profeta y sus predecesores piadosos", lo cual, en cierto modo, le permitía tomar como fuentes a las escrituras judías y cristianas, aparte de las musulmanas. También recurrió a las escrituras persas en este respecto. Pero no todas las fuentes podían presumir de tener un origen divino, ni podía el historiador aplicar para ellas los criterios del *ýarh wa-t-ta'dîl*, aludidos antes en el capítulo de este trabajo anterior a éste¹⁷⁷. Para Mahdi, este era un problema que la historiografía musulmana tradicional no podía resolver¹⁷⁸.

A pesar de la actitud de cierta distancia de un estudio teorético de la historia por parte de un intelectual de la talla de Tabari, despúes de él sur-

¹⁷⁶ MAHDI, M.: Ob. cit., p. 136.

¹⁷⁷ El recurso del *ýarh wa-t-ta'dîl*, es tratado un poco más detalladamente en la parte de este trabajo dedicada al análisis de la teoría de la historia de Ibn Jaldún.

¹⁷⁸ Ibíd.

gieron otras obras o partes sustanciales de obras dedicadas específicamente a la metodología de la historia. Tal es el caso de la última obra del fecundo Al Masu'di, escrita en 957, el mismo año de su muerte, y titulada Libro la Admonición y la Prescripción [Kitâb at-Tanbîh wa-l-Išrâf], y la cual trata de historiografía y metodología de la historia. Desgraciadamente, de los 34 libros que nos dice al inicio el autor que la componían, sólo los tres primeros han sobrevivido. En lo que ha quedado de dicha obra, Masu'di hace un estudio sistemático de la historia, contrapuesta pero complementaria a la geografía, la sociología, la antropología y la ecología, logrando mostrar una profunda intuición acerca de las causas del ascenso y la caída de las naciones. Asimismo, el ya citado Ibn Qutaiba redactó una obra a modo de un manual de historia, titulado significativamente El libro del conocimiento (Kitâb el-Ma'aref), y en el cual trata de algunos de estos puntos referidos a como debe el historiador realizar su trabajo. Asimismo, al final de nuestro tratamiento al género biográfico, en las líneas citadas pertenecientes al rey Abdallah, encontramos varias ideas generales relacionadas con el trabajo del historiador. Pocos historiadores musulmanes trataban de deducir leyes de los hechos históricos o de las series de acontecimientos que parecían presentar concatenación. A lo más, el examen de lo histórico daba para realizar reflexiones morales acerca de lo incierto del destino, los azares de la fortuna y el daño que causan los vicios y la imprudencia. Mas todas estas prevenciones eran demasiado vagas e inexactas como para poder prestarse a una aplicación ordenada. Un ejemplo de este tipo de reflexiones nos lo ofrece el mismo rey Abdalla Ibn Badis, cuando realiza las siguientes observaciones relacionadas con el tema de la objetividad en historia:

"De ninguna dinastía se habla bien sino en tanto que persiste y en sus días más brillantes, aunque sea tiránica, ni se dice mal sino después de caída y sustituida por otra, aunque hubiese procedido con justicia, siendo así que a las monarquías pasadas las gentes habrían de mirarlas con ojos de justicia, cada día más raros, y no con ojos de pasión." ¹⁷⁹

Abdallah distingue inclusive cierta dialéctica del hecho histórico, cuya consecuencia sería que no puede juzgarse una época de la historia sino cuando ésta ya ha finalizado:

¹⁷⁹ ABDALLAH, I.: Ob. cit., p. 75.

"Vemos que no hay nada en el mundo que no esté, a la vez, en fortuna y en desgracia, y en lo que uno de estos dos estados no se mezcle un tanto con el otro. Ahora bien: quien habla de la fortuna se suele limitar a ella, sin mezclar el menor desconcierto, y quien habla del infortunio no suele introducir en él ningún asomo de alegría. Ir al mismo tiempo hacia adelante y hacia atrás sólo puede hacerse al terminar el periodo estudiado." ¹⁸⁰

En este punto, podrá notarse (al comparar las ideas de este autor con las de Ibn Jaldún) que hay cierta concomitancia en ambos autores en cuanto a la idea de apogeo y su coincidencia con la idea de desgaste o ruina, en el sentido que para Ibn Jaldún, desde el momento en que empieza el crecimiento y la expansión, ya se empiezan a preparar las raíces de la ulterior ruina de la sociedad que se expande. Por ello, ni aun en el momento de más alto crecimiento y poder de una civilización dejan de operar las fuerzas principales que lo harán caer posteriormente.

Pero en otros puntos de su obra, el pensamiento de Abdallah se distancia mucho del de Ibn Jaldún, especialmente en la superficialidad de su idea acerca de la causación en la historia, como puede verse en el trozo siguiente:

"Si reflexionas en los cambios de la fortuna en el mundo, basándote en cualquier suceso de esta vida terrena, verás que este suceso debe, por lo común, su existencia a la causa más fútil. Por consiguiente, ¿qué diferencia encontraremos entre un necio afortunado y un hombre hábil y embaucador? Si profundizas en analizar su situación y en saber si de verdad la ha merecido, no encontrarás ni en sus palabras ni en sus hechos nada que te parezca excepcional." 181

Después de Abdallah, otro nombre de un autor que trabajó sobre el tema de como escribir obras de historia fue Ibn al-Athîr (muerto en 1234). Su obra, titulada *La perfección en la historia [Al-Kâmil fî at-Ta'rîj]* era una especie de manual metodológico para los historiadores. Después de él trataron sobre este tema los historiadores Muhammad ben Ibrahim al-Iji (segunda mitad del siglo XIV) y Al Kâfîyî (muerto en 1474). El primero escribió en 1381-1382 una obra sobre metodología de la historia, y el segundo escribió en 1463 una obra sobre el mismo tema titulada *Resumen de la ciencia de la historia [Al Mujtasar fi 'ilm at-ta'rîj]*. Ya para la altura de

¹⁸⁰ ABDALLAH, I.: Ob. cit., pp. 75-76.

¹⁸¹ ABDALLAH, I.: Ob. cit., p. 76.

esta última fecha debemos mencionar, ciertamente, los escritos sobre metodología de la historia y crítica de la historiografía tradicional contenidos al inicio de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún, y de hecho, si debiera hablarse más estrictamente de una filosofía de la historia en el Islam, filosofía de la historia como estudio del sentido de los hechos históricos y del carácter de ciencia en el conocimiento que construyen los historiadores, solo podría citarse con firmeza la obra de Ibn Jaldún referida a dichos temas, es decir, los *Prolegómenos*. Aquí sólo le mencionaremos para enmarcarle cronológicamente dentro del conjunto de autores de la historiografía islámica, pero el tratamiento a él y a sus ideas se hará en los capítulos finales de este estudio.

Después de Ibn Jaldún, Muhammad Ibn Abd ar-Rahmân *Al Sajawi* (1427 o 1428- 1497/902h), escribió hacia 1492 una obra donde trata sobre métodos de historiografía: *Advertencia con censura para quien reprende a los historiadores* [*Al I'lân bi-t-Taubij liman dhamma ahl at-tawârîj*]. Todas estas obras tienen que ver con la composición de la historia, con el oficio del historiador. Mas, fuera de la obra de Ibn Jaldún, no había mayor profundización en los aspectos *científicos*, epistemológicos, de la historia. Fue precisamente Jaldún uno de los precursores de dicha perspectiva, no sólo en relación con la historiografía musulmana, sino con la del resto del orbe. Asimismo, no había una explícita filosofía de la historia, en el sentido trascendente, como una metafísica de lo histórico. Hubo, si, al menos un autor (no tenemos noticia de otros) que se ocupó del aspecto teológico de la historia.

Tal autor fue Taher Ibn al-Mutahhar *Al Maqdisi* (activo alrededor de 961-966). Fue uno de los historiadores más representativos de la visión "religiosista" de la historia (en el sentido de ver un expreso contenido 'teológico' en la misma, de forma parecida al planteamiento de San Agustín). Su obra se titula *El Libro del Comienzo y de la Historia [Kitâb al-bad'i wa-t-Ta'rîj]*. Ahí traza una especie de escatología, así como una conexión de lo histórico humano con el proceso divino de la creación —y las postrimerías— del universo. Este tipo de planteamientos se caracteriza no sólo porque reflexiona hacia el pasado (lo cual es normal en toda obra de historia), sino también hacia lo futuro, los "últimos tiempos", y también porque, sien-

¹⁸² Cf. MAHDI, M. (ob. cit.), traduce esta obra como *Abierta Denuncia de los Críticos Adversos de los Histo-riadores* (p. 144).

do la historia una referencia a lo temporal, marcada entre hitos temporales, dichas reflexiones cuelgan ésta (la historia) entre dos puntos de lo intemporal, como una interrupción de la eternidad, o el paso a otra dimensión fuera de la eternidad, con la cual no hay contacto ni relación, y si la hay, es difícil conceptualizarla¹⁸³.

Por otro lado, para la época de Ibn Jaldún, el Islam había vuelto a una tradición intelectual enciclopédica, y la figura del polígrafo era más cultivada que la del especialista o el erudito. También en historia se escribían obras de este tipo, pero puede notarse en ellas un carácter de defensa de la historia contra los crecientes ataques de los religiosistas y teólogos, que estaban en contra del carácter necesario o inclusive útil de las obras de historia. Ante esta actitud del estamento religioso —que siempre ha sido popular, mayoritario y autorizado en el Islam— los grupos de historiadores parecieron asumir dos actitudes. Una, la de historiadores como Kâfîyî y Sajawi, trataba de defender la floreciente producción de obras de historia de su tiempo contra los ataques de los religiosistas, demostrando los usos *religiosos* del contenido histórico. Por ello, su carácter es más bien apologético, y defienden específicamente la tradición del pensamiento histórico de Tabari e Ibn Al-Athîr, que concebía a la historia primeramente como la compilación de información fáctica, en contra de la otra actitud, de historiadores como Mas'udi y Al Bîrûnî, que iniciaron y continuaron la investigación filosófica y teorética en la historiografía islámica.

4.5. Género del rihla (viajes). El interés etnográfico, científico y filosófico. El prestigio del conocimiento de primera mano. El recurso de la fantasía y el imaginario

Un género historiográfico que empezó a surgir en los siglos VIII y IX, fue el de los viajes. La importancia de dicho género en la historiografía islámica es capital, toda vez que se trata de uno de los géneros que más se enlazó con las demás composiciones literarias. Ello, por un lado, se debería a la

¹⁸³ Quizá esté de más señalarlo, pero el asunto de esta conexión de lo histórico-tiempo entre fechas-con lo intemporal, lo eterno, la dimensión fuera del tiempo, es un caso o instancia más del problema de cómo se conecta lo eterno con lo limitado, lo abstracto con lo concreto, el pensamiento con la materia, y la divinidad con la criatura. Desde luego, es un problema que nunca ha podido resolverse bien, a pesar de los esfuerzos de Kant, Descartes y otros. Es un problema que busca aún seguir siendo pensado.

necesaria maestría de los relatores para contar sus viajes y experiencias, pues se trata de un género que en la literatura misma es extremadamente delicado, pues pocos escritores saben contar con destreza sus idas y venidas por el mundo, y mientras unos lo hacen magistralmente, componiendo verdaderas obras fascinantes y encantadoras, otros desmerecen el género con obras tediosas y superficiales, o excesivamente recargadas y pedantes. Puede notarse, pues, que se trata de un género literario de los más frágiles, y muchos escritores le sacan el cuerpo hasta por principio, escudándose en aquello de que "la experiencia de lo vivido en otras tierras es incomunicable". Ello es, desde luego, y visto comprensivamente, una verdad a medias: un escritor, si es bueno hasta lo genial, lo será tanto relatando lo que pergeña su fantasía como lo que han visto sus ojos.

En el caso de la historiografía islámica, existe un problema adicional a los mencionados anteriormente, y consiste en que el relator solo debe vaciar en su relato lo que ha visto y nada más. Pero, después de ver tierras exóticas y viajar miles de kilómetros en medio de otros tantos peligros, pocos escritores tenían escrúpulos melindrosos en respetar una verdad abstracta tan mezquina. Así pues, muchos de los relatos producidos eran de carácter inverosímil, pues se referían a hechos insólitos y extraños, especialmente cuando se trataba de relatos acerca de países lejanos. Muchos historiadores— viajeros idearon sus relatos, creando seres irreales al lado de seres reales, y recurriendo a un imaginario fértil, toda vez que estaba poblado no sólo de los seres del mundo mítico preislámico, sino además del de todas las mitologías del oriente y el occidente que estaban a la mano. En sus obras se unía la exageración con lo anecdótico, y la historia pasaba de ser una narración informativa a un hilván de cuentos, algunos divertidos y sugestivos, pero de una fantasía desbordante. Y así, en los relatos de viajeros e historiadores profesionales nos encontraremos con sirenas, aves fénices, islas móviles, islas de mujeres sólas, mujeres diablesas, mujeres vegetales que crecían en los árboles, desnudas y muy complacientes, etc. Para nosotros, en nuestra América, esos relatos y ese imaginario son particularmente pertinentes, puesto que las ideas y fantasías que mostraban se difundieron grandemente en la Europa medieval, especialmente en España. Cuando los conquistadores vinieron a América, las noticias que enviaron, así como las búsquedas

que emprendieron, estuvieron en alto grado signadas por las huellas y las imágenes mismas de ese rico imaginario que habían recibido de los autores musulmanes. Y muchas de las leyendas que empezaron a ser creadas en América nacieron tanto bajo la influencia autóctona de nuestro continente, como bajo la de esa fuente oriental que llenó la imaginación de tantos exploradores, conquistadores y hasta misioneros que vinieron a estas tierras. He aquí un breve ejemplo de este tipo de relato:

"Hay criaturas marinas semejantes a mujeres, llamadas Hijas del Agua, de bello semblante, cabellos ondeantes, senos y vulvas poderosas, de incomprensible habla, estallidos de risa.

Se cuenta que unos marineros fueron arrojados por el viento a una isla donde había árboles y ríos de agua dulce, y oían ruidos y carcajadas. Tras tenderles una trampa, cogieron a dos mujeres, las ataron y aquéllas estuvieron largo tiempo con quienes las habían capturado, los cuales a cada momento yacían con ellas, consiguiendo maravilloso placer.

Uno de los dos, confiando en su compañero, la liberó de los nudos, pero aquélla escapó hacia el mar, y no se la volvió a ver. La otra permaneció con su compañero, quedó preñada y parió varón. Después tomó el camino del mar y, una vez embarcada en la nave, se apiadó de ella y la soltó, convencido de que ella jamás se separaría de su hijo: por sorpresa, se tiró al mar.

Al día siguiente reapareció y le lanzó una concha. Dentro había una perla preciosa."¹⁸⁴

Relatos como este los hay por centenas en la historiografía islámica (la cual, es bueno recordarlo, siempre es primeramente un *género literario*), aunque no tan perfectos como el citado texto. Como hemos dicho, este tipo de recuentos iría conformando y confirmando un imaginario del que se nutriría no sólo el mundo islámico, sino que pasaría al mundo europeo, especialmente a España, de donde vendría a América, confluyendo con el ubérrimo imaginario que empezó a ser construido con la llegada de los europeos a nuestro continente. Hechos como el de las Amazonas, los caníba-

¹⁸⁴ Ibn Wasif Šah (hacia el año 1000): "La isla de las Hijas del Agua", trozo 12 r-v de *Mukhtasar al-aya'eb*, ['Compendio de las Maravillas'], manuscrito en la Biblioteca Nacional de Paris, citado por ARIOLI, Angelo: *Islario Maravilloso. Periplo árabe medieval*. Julio Ollero, Editor, Madrid, 1992, p. 68. El título de esta última obra no es exagerado: se trata de un conjunto de maravillosos extractos de autores representativos del género que en estas páginas tratamos.

les, los aborígenes desnudos e inocentes, las tierras llenas de oro, las viviendas en los árboles, ya existían en el imaginario islámico, que tomó el ya rico acervo de imágenes nacidas en el Mediterráneo de los pueblos griegos y romanos, y los transformó y enriqueció con su propio caudal de creatividad, alimentado a su vez por los datos de descubrimientos y viajes que realizaban por Africa y Asia (la isla supuestamente referida en el texto citado, habría estado en el océano Indico, cercana a las Andamán y Nicobar. No la busque, lector, pues -; Ay!- probablemente ni exista).

Por otro lado, podría pensarse que la natural pero poderosa sensualidad del imaginario árabe medieval fue atemperada o aplacada en el imaginario de los españoles y portugueses. Pero un buen número de escritores latinoamericanos han vuelto a tomar de ese imaginario árabe referencias, ideas y personajes, que no por estar presentados en un contexto histórico y geográfico casi formal, dejan de presentar características maravillosas¹⁸⁵.

Desde luego, no todo lo que decían los historiadores-viajeros del Islam era mentira, aunque mucho lo parecía. De hecho, los relatos de viajes fueron una fuente de información que contribuyó grandemente al conocimiento de la geografía y la etnografía de muchísimos pueblos lejanos y poco conocidos aun hoy. De muchas de esas gentes de remotas tierras y de esas épocas pasadas, el único testimonio de cómo eran entonces es el de los relatos de viajeros musulmanes. En muchos casos, la contemporaneidad, que ha allanado las fronteras y ha podido llegar —no siempre felizmente— a todos los rincones del globo, ha dado la razón a los testimonios de estos viajeros de oriente, pero hasta hace uno o dos siglos, las noticias que hablaban de cosas como islas de enanos, o de animales extraños o descomunales, o de caníbales, eran poco dignas de crédito. Pero, al igual que muchos de los más extraños relatos de Heródoto, la contemporaneidad pudo comprobar la veracidad de los relatores en más de un caso¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Aquí habría que nombrar en primer lugar a Jorge Luis Borges, y también están Alvaro Mutis y Gabriel García Márquez. Esta combinación arriba mencionada de disciplina formal o narrativa real con contenidos maravillosos, ¿no recuerda acaso el estilo del realismo mágico de algunos autores de nuestro continente?

¹⁸⁶ En el caso aludido a la isla de los enanos, se trataba de las islas Andamán, en el Océano Índico. En el caso de animales extraños, vale la pena recordar que las primeras noticias sobre los gorilas (que no fueron creídas) se deben al testimonio de viajeros árabes.

También se destacaron en este género escritores de mayor peso, con obras de más envergadura, toda vez que se trataba de relatos más profundos e informativos que los anteriores. Entre estos, uno de los primeros fue el palestino al-Muqaddasi (muerto hacia 988), autor de una obra que es "la más rica, variada y deleitosa en la literatura geográfica del siglo X"187, titulada Ahsan at-taqasîm fi ma'arifat al-aqalîm (La mejor división para el conocimiento de las regiones). Su obra refleja admirablemente la vida y la sociedad islámicas de su tiempo, en diversos países. Al comienzo de la misma, este "Ulises de la ciencia", como lo llama Gabrielli, señala algunos aspectos relacionados con su método de investigación:

"Sabe que muchos hombres de ciencia y visires han compuesto obras sobre este tema [la historia y la geografía], pero la mayor parte si no la totalidad de sus escritos se basa en lo oído decir; mientras que en nuestro caso no ha habido país en que no hayamos entrado, sin descuidar por ello el estudio y el examen [en los libros] de lo que permaneció desconocido directamente para nosotros. Así este nuestro libro ha llegado a formarse en tres partes: una, lo que hemos visto directamente, la segunda, lo que hemos oído de boca de personas dignas de fe, y la tercera que es cuanto hemos hallado en los libros compuestos sobre este y otros temas. No ha habido biblioteca de rey a la que yo no haya concurrido, ni obras de determinada secta que no haya ojeado, ni creencias de un pueblo que no haya conocido; ni gente devota con la cual no me haya mezclado, ni sagrados oratorios a los que no haya asistido, hasta conocer cuanto deseaba sobre este tema. [el autor aquí empieza a enumerar sus vicisitudes largamente, y concluye:] ... He visto la guerra de los Rum con las galeras, he oído el nocturno tañido de los badajos de iglesias, he encuadernado volúmenes por dinero, he comprado agua a caro precio, he caminado entre el viento tórrido y las nieves... y todo esto lo hemos dicho para que el lector de nuestro libro sepa que no lo hemos compuesto de cualquier manera, ni digerido por interpósita persona, y sepa distinguirlos de los otros. ¡Cuánta diferencia entre quien ha sufrido todas estas dificultades, y quien ha compuesto su obra en la comodidad, por oído decir! He gastado en estos viajes más de diez mil dirham, además de las negligencias en cosas de la Ley Sagrada que se han insinuado en mí: no ha habido permiso concedido por una de las escuelas rituales, que yo no haya utilizado... sólo sin salir nunca de los preceptos de sus jefes, ni atrasar nunca la oración canónica más allá de su tiempo prescrito." 188

¹⁸⁷ GABRIELLI, F., ob. cit., p. 221.

¹⁸⁸ GABRIELLI, F., ob. cit., p. 214-215.

Como podemos ver, el autor enfatiza aquí la importancia del testimonio presencial en la composición de obras sobre las ciencias que trata: historia y geografía. La evidencia directa era básica para el conocimiento de los hechos que él quería estudiar, y de hecho, puede decirse que era allí donde comenzaba el verdadero conocimiento del objeto a tratar.

Otro de estos historiadores-viajeros fue al-Yaʻqubi (muerto en 891), historiador y geógrafo, quien nos dejó una obra de historia en la cual trataba de los tiempos preislámicos. También estaba el célebre historiador y geógrafo al-Masu'di (muerto en945)¹⁸⁹, fecundo polígrafo de amplios intereses, que en su obra *Muruý ed-Dzahab* (*Praderas de Oro*) plasmó de manera ricamente anecdótica tanto la geografía como la historia del mundo musulmán. El género de los viajes se compaginaba bien con estos intelectuales, versados a la vez en historia y geografía, especialmente por el hecho de que en ésta última podían conocer directamente los hechos tratados a través de sus periplos. El mérito de ello es aun mayor cuando se piensa en los peligros que en dicha época rodeaban los viajes, y cuando se observa cuanto viajaron muchos de estos historiadores-geógrafos.

Otro historiador que realizó ciertas reflexiones sobre su estudio, desde un punto de vista epistemológico, fue Ahmad Ibn Muhammad *Ibn Miskawayh* (muerto en 421h/1030), fecundo escritor del Islam, autor de una de las obras históricas más importantes: *Pruebas de las Naciones*¹⁹⁰ (*Taýârib al-Umâm*). Fue uno de quienes escribió sobre el uso racional de la historia secular para fines éticos y políticos. Fiel a la tradición aristotélica, que consideraba a la historia como un *saber práctico*, y nunca como ciencia teorética, para él la historia era una *ancilla politica*, un 'arte' a través del cual los príncipes y los oficiales de alto rango podían adquirir conocimientos que les hiciera acercarse a un ideal de prudencia necesario para bien gobernar. Por otro lado, los comunes, el pueblo vulgar, podía aprender acerca del manejo de asuntos cotidianos, de la amistad y del trato con extraños, a través de la lectura de la historia.

Como ha podido evidenciarse, así sea de manera algo indirecta, a través de estas últimas páginas, los tres primeros siglos Abasidas, y especialmente el siglo X, fueron la época de oro del Islam. Hemos omitido aquí, desde

¹⁸⁹ Según Gabrielli, la fecha de la muerte de Mas'udi fue el año 956.

^{190 &}quot;Pruebas", en el sentido de tribulaciones, vicisitudes, como en "Las pruebas a las que Dios nos somete".

luego, cualquier mención a las luminarias filosóficas por las cuales fue el Islam célebremente conocido en occidente, toda vez que tal mención estaría aquí fuera de lugar, tratándose de un recuento sobre los historiadores del Islam. Sin embargo, hay uno de estos sabios múltiples y polifacéticos que no puede dejar de ser mencionado tanto en historia como al tratar otras ciencias, pues fue astrónomo, historiador, estudioso de las religiones comparadas, matemático y etnógrafo, amen de otras contribuciones en otros tanto campos del saber en los que incursionó, y, por otro lado, adquirió sus más importantes conocimiento merced de los viajes que realizó a la India y otros países, por lo cual merece ser incluido entre los historiadores que recogieron información de primera mano sobre otros pueblos. Este sabio fue Abu Raihán Al Biruni (973-1048191), hombre universal, científico y filósofo, que estudió, además, las ciencias tradicionales como la historia, y dentro de esta, investigó el tema de los pueblos y sus costumbres. Sobre este último punto, Al Biruni realizó una de las primeras investigaciones serias sobre otra cultura, en su estudio sobre las tradiciones y religiones de la India. Él trasladó muchos de sus criterios de las ciencias que cultivaba en unos campos, a sus investigaciones de otros objetos en historia y en el estudio de otras sociedades.

En primer lugar, aprendió las lenguas de los textos que estudiaba, como el griego, el siríaco y el sánscrito, para poder aproximarse mejor a las informaciones que investigaba sobre otros pueblos. En estos aventajó a la mayoría de los sabios musulmanes, como Avicena, Al Farabi, Averroes, y el mismo Ibn Jaldún, quienes no conocían ni el siríaco ni el griego, ni mucho menos el sánscrito¹⁹². Además, Al Biruni mismo era de la opinión de que, cualquiera

¹⁹¹ Algunas fuentes dan el año 1051 como el de la muerte de este sabio (por ejemplo, en Al Biruni. Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan. November 26th thru December 12th, Editado por la Hamdard Academy, y la Hamdard National Foundation, Hakim Mohammed Said, editor. Karachi, Pakistan, 1979). La fecha de 1048 la hemos tomado de datos de la página web sobre Al Biruni (Al Biruni, 973-1048 C.E., HTML) creada por el Dr. A. Zahoor (Copyright 1992, 1997). Pero Henri Corbin (Historia de la Filosofía Islámica, Ed. Trotta. Madrid. 1994, p. 141) da el año 421h/1030m como el de la muerte del sabio, que es el mismo que también da el Prof. Miguel Cruz Hernández (Historia del Pensamiento Islamico, Editorial Alianza, Madrid, 1981; p. 159).

¹⁹² La importancia del conocimiento de dichas lenguas se debía a que, en un principio, se tuvo acceso a toda la ciencia y la filosofía heredada de Grecia que los primeros musulmanes conocieron, gracias a las traducciones al árabe que realizaron un nutrido conjunto de sabios árabes cristianos, a partir de traducciones del griego a la lengua materna de ellos, que era el siríaco, una lengua muy afín al árabe.

fuera el tema que uno investigara, uno debería tener a mano todas las fuentes disponibles en su forma original, investigar las obras disponibles a través de un escrutinio objetivo, y llevar a cabo la investigación a través de una observación y experimentación directas¹⁹³. De hecho, para estudiar las religiones indias, él no sólo leyó sus libros sagrados y tratados en su lengua original, sino que viajó alternativamente durante veinte años por la India misma, conociendo sus costumbres y tradiciones, y entrando en contacto con numerosos eruditos del hinduismo, con quienes intercambió enseñanzas de todo tipo (él les enseñó, entre otras cosas, griego, ciencias musulmanas y filosofía). El probó que las 'opiniones' podían llegar a ser objeto de investigación histórica y podían ser estudiadas tan objetivamente como los 'hechos' a los cuales se confinaba la escuela tradicional de los historiadores del Islam.

Al Biruni fue un caso extraordinario no sólo en la historia de las ciencias en el Islam, sino en la historia universal de la ciencia. Pero ejemplos como el suyo, de historiadores que preferían tomar sus datos de la experiencia directa y cercana, y que, además, incursionaban en campos como el de la geografía y la etnografía, no son raros en la cultura islámica, como ya hemos podido ver. Su ejemplo nos muestra como es posible construir una visión del otro, a partir tanto de lo que el otro es, como a partir de la diferencia que representa la propia identidad, pues no se trata de dejar de ser lo que uno es para aproximarse al otro, sino allegarse a éste con lo que uno es y como uno es, y a través de un compromiso de comprensión de las circunstancias y contextos del otro. Una aproximación así, que parte desde la asunción plena y consciente de la propia identidad, es más genuina que la atracción "simpática", de quienes creen ser tolerantes al esconder las propias claves identitarias 194.

Entre los últimos historiadores de la era clásica del Islam que cultivaron este género del *rihla*, hubo uno que fue de los más grandes viajeros del mundo islámico: Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Battuta (1304-1377),

De hecho, el siríaco - que se denomina con el nombre de *arameo* en referencia a la era precristianaera la *lingua franca* del medio oriente desde siglos antes de Cristo hasta el siglo sexto de nuestra era, y sólo vino a ser suplantada mayoritariamente por el árabe después de siglos. En cuanto al sánscrito, su importancia para la cultura islámica radica en una cantidad de conocimientos científicos en matemáticas y medicina contenidos en dicha lengua.

¹⁹³ Cfr. ZAHOOR, A., ibíd.

¹⁹⁴ Por ejemplo, el caso de quienes, teniendo una identidad específica, tratan de minimizarla u ocultarla, en presencia del otro, por deferencia y simpatía hacia el otro, lo cual es insincero y postizo.

originario de Tánger. Su obra, titulada genéricamente *Rihla* ("viajes")¹⁹⁵, es voluminosa, pues realizó varios viajes, los cuales documentó ampliamente en su vejez. Su información sobre geografía y etnografía es muy exacta, y sus relatos y noticias poseen gran valor histórico, aunque no siempre sean modelo de perfección literaria, pero sus detalles son, generalmente fidedignos y objetivos, al punto que muchos de ellos se han podido comprobar como verdaderos por la posteridad. Introduce, además, datos de sumo interés desde el punto de vista económico, sociológico y demográfico, así como informaciones detalladas sobre el gobierno y la administración de muchos de los lugares en que vivió y viajó. Ibn Battuta ha sido considerado el viajero por excelencia de la era clásica islámica, "el viajero de los árabes y los persas", o como dice Ibn Yuzayy, "el viajero de la comunidad musulmana". 196

Es importante notar que, en la obra de Ibn Battuta, así como se estructura un relato que constituye el hilo narrativo de la obra, el cual posee un importante valor histórico, también dicho relato lleva aparejadas e intercaladas noticias y trozos en los que el autor comenta sobre aspectos de lo contenido en su obra, o hace resúmenes históricos sobre alguna de las sociedades que conoce, o descripciones geográficas detalladas de las tierras por las que transita.

4.6. A modo de conclusión de esta parte

Por lo que hemos podido ver en este, necesariamente abreviado, recuento de la historiografía islámica, en ella intervinieron una gran cantidad de autores, con obras no todas de igual calidad, así como no tuvieron todos los mismos intereses o métodos o experiencias. De las obras de algunos autores nos han llegado fragmentos, o apenas noticias, mientras que de otros nos han llegado colecciones de docenas de volúmenes que han quedado resguardados para la posteridad. Nuevamente acude la pregunta de por qué algunas obras obtuvieron la preferencia que les permitió su pervivencia y por que otras no. Decir que se trata de un asunto de calidad en las obras es extremadamente injusto y simplista. Obras señeras y fundamentales se han perdido, pero han llegado hasta nuestros días, al lado de obras excelentes y

¹⁹⁵ La obra de Ibn Battuta se encuentra publicada en español: IBN BATTUTA: A través del Islam, edición y traducción de Serafín Fanjul y Federico Arbós, Editora Nacional, Madrid, 1981.

¹⁹⁶ Cfr. IBN BATTUTA, M., ob. cit., p. 92.

valiosas, otras obras bastante superficiales e irrelevantes, más importantes como testimonio de un pasado, que como muestra de la profundidad e ingenio del pensamiento que nos llega de ese pasado. La producción historiográfica muslime es, por lo tanto, muy dispareja, pero nunca desdeñable. Y si bien no hay *abundancia* de tratamientos sobre temas específicos (como por ejemplo, el de la metodología de la historia), si existen algunas obras sobre esos temas. Pues entre centenares de obras, hablar de dos o tres es un pequeño porcentaje, mas es una presencia que impide calificar la producción sobre ese tema como *inexistente*.

Para culminar esta parte de nuestro estudio, resumiremos pues, las características que consideramos esenciales en la producción historiográfica muslime. Algunas de estas características las hemos tocado antes indirectamente al hablar de los elementos que toman énfasis en la elaboración historiográfica musulmana, de modo que, para no repetir más de la cuenta al respecto, las que aquí señalaremos son las siguientes:

Importancia del testimonio personal: La elaboración historiográfica musulmana daba gran valor a las producciones intelectuales cuyos autores habían estado involucrados en los hechos políticos o de guerras que ellos narraban y describían. Por ello, había una mayor apreciación del relato de hechos contemporáneos, en los cuales los autores se referían a hechos que ellos habían visto, vivido, y sido sus protagonistas. Los hechos recopilados de la antigüedad tenían valor e importancia, ciertamente, pero generalmente carecían de la dinámica y el elemento emocional que estaba presente en los hechos en los cuales los autores habían participado de manera más o menos indirecta. Esta es una de las razones por las cuales tenían tanta popularidad los libros de viajes (*rihla*) dentro de la historiografía musulmana.

Alta valoración del hecho religioso: Esta característica es una de las que más se resaltan en los tratamientos occidentales acerca de la historiografía islámica. Aunque en otros puntos de este escrito hemos hecho referencia a esta catalogación occidental de lo religioso como un aspecto particular de la cultura (de toda cultura), cabría una vez más enfatizar aquí que lo que occidente ve como un aspecto separado en lo cultural, es, en realidad, un aspecto integrado a los demás órdenes de la cultura. No se observan en la cultura islámica las fronteras o zonas vacías entre las disciplinas o áreas de

conocimiento que permitan hablar de una separación entre lo religioso y lo político, o entre lo histórico y lo religioso, o entre lo religioso y lo artístico. Referirse a una "preponderancia de lo religioso en lo histórico" o de lo religioso en lo político o en lo artístico, más de lo que podría hablarse inversamente de influencia de lo artístico o lo político o lo literario en lo religioso, es referirse a estas cosas desde un punto de vista de un prejuicio occidental en el cual dichas cosas están separadas, no integradas. Como en el Islam, dichas "zonas" de la cultura estaban más bien integradas y en continuidad, éste no se hacía problema o tema exótico de esa integración, que en cambio sí lo es para nosotros. Ellos quizá verían como problemático lo contrario: nuestra des-integración de ciencias y disciplinas, comenzando por la desintegración de las ciencias entre sociales (o humanas, si se quiere) y las "naturales", sin hilo de continuidad, ni relación de afinidad. Y asimismo seguramente verían como problemático la desvinculación de las disciplinas y estudios sociales, (principalmente de la ética) del área religiosa, y la desvinculación de todas estas áreas, sociales y religiosas, de la esfera política del Estado, que era quien estaba llamado a imponerlas, mantenerlas y conservarlas. Por ello, señalar como un aspecto curioso o particular esta vinculación de las ciencias históricas con el hecho religioso (o con las ciencias religiosas) no sólo evidenciaría una miopía propia de un desconocimiento del desarrollo de las ciencias en el Islam, sino un prejuicio que califica las cosas desde afuera, y no desde el interior de una cultura. Lo natural era que hubiera dicha vinculación particular con el hecho religioso: no podía ser de otra manera, puesto que el hecho religioso islámico fue el originador del desarrollo del conocimiento en todas las áreas de la cultura musulmana, e inclusive, si dicho hecho religioso no aportó muchas corrientes e ideas que en realidad vinieron de afuera (como el acervo de la filosofía griega), en cambio si exhortó a los musulmanes a estudiar esos aportes foráneos y a buscarlos "hasta en la China" 197. En occidente, una característica como la señalada ("Alta valoración del hecho religioso") tendería a descalificar una producción historiográfica como la islámica. Ello, porque en los estudios occidentales de historiografía, después de los aportes del pensamiento del siglo XVIII, del positivismo y del marxismo, el hecho religioso ha salido

¹⁹⁷ Alusión al conocido *Hadith*: "Buscad el conocimiento hasta la China" [Itlub al-Ilm wa lau fi-s-Sîn], es decir, que hay que ir a buscarlo no importa donde esté, aun así sea en un lugar tan lejano como China.

cada vez más golpeado de un descrédito que en realidad a veces se justificaba (en la experiencia religiosa occidental). Pero una mayor clarificación y dilucidación sobre el desarrollo, naturaleza, y características de la cultura musulmana puede hacer variar el marco referencial desde el cual se hace este juicio, así como nuestra consideración misma, no sólo del hecho religioso islámico, sino del hecho religioso mismo, en su naturaleza intrínseca, como elemento sin más de la cultura.

Preferencia por los hechos políticos, gubernamentales, dinásticos y exóticos: Entre otras, parece haber dos clases de preferencias marcadas en la historiografía islámica. Una es más seria que la otra. La primera es la preferencia por los hechos que rodean al poder: la vida de los gobernantes y sus entornos familiares, sus vicios, sus virtudes, sus vicisitudes y sus éxitos personales, así como la historia de sus familias. La razón de esta privilegiación es clara: de ella existen muchas fuentes de información (para quienes pertenecen al círculo del poder, como lo pertenecieron varios historiadores); hay también interés por parte del público general por conocer estas historias y "chismes", pues el pueblo halla satisfacción tanto en exaltar las bondades de los gobernantes como ejemplo siempre idealizable, como en condenar sus excesos como ejemplo de maldad. En ambos casos, las figuras gobernantes, (sobre todo hacia el pasado) se convierten en tema de culto o escarnio, movimientos ambos de la emoción que drenan en la masa tanto la insatisfacción por la situación presente, como la frustración por la perdida de un pasado idealizado. En cuanto a la segunda preferencia, es menos seria, porque si bien puede darse el caso de la invención y exageración al hablar de la bondad o la maldad de un o unos gobernantes, en este caso se trata de encontrar hechos exóticos y raros con que deleitar al lector, con lo cual, la obra, pasa de ser un trabajo de mérito geográfico, etnográfico e histórico, a convertirse en un relato de ficción, —lo cual no es necesariamente malo, pero le hace perder su calidad como relato de esas otras disciplinas citadas. Es terrible constatar que, en la medida que crece el imaginario expuesto en las obras de algunos autores (sobre todos los autores de "rihla", los "viajeros") su lectura se vuelve más atractiva y fascinante, en detrimento de una entrega seria de un reporte documentado, fiel y profundo acerca de una realidad histórica o geográfica. Desgraciadamente, en la cultura islámica

este caso de la existencia, y aún la abundancia de historias fantasiosas y fabulosas, no es raro, sino que tiene cierta frecuencia. Sin embargo, una vez singularizados los autores, y prevenidos acerca de su lectura, esta no sólo puede ser provechosa sino, además, fascinante.

En los siguientes capítulos abarcaremos, respectivamente, una presentación breve del personaje Ibn Jaldún, así como un recuento biográfico acerca del autor objeto de nuestro estudio, luego un comentario sobre sus obras principales, y por último, un capítulo dedicado a su visión de la historia y su crítica a la historiografía musulmana previa a él. Lo que nos interesa tratar de dilucidar en dicho capítulo es cuando tomó Ibn Jaldún de los historiadores y la historiografía anterior a él, y en que se separó de dicha historiografía para elaborar, no tanto como su propio modo de historiar o relatar el acontecer histórico, (puesto que su obra dedicada a dicho relato en sí, a fuer de informativa, sigue, según el tema que trate, las mismas características de los principales historiadores árabes) sino su propio modo de interpretar la historia, es decir, su propia ciencia de la historia.

CapítuloV

El pensamiento historiografico de ibn jaldun

5.1. Introducción al personaje

En el anterior examen sobre la historiografía islámica, se llegaba en el tiempo hasta el siglo XIV. Entraremos ahora a analizar la obra y las ideas de 'Abderrahmán Ibn Jaldún, el último y, si no el más profundo de los historiadores árabes, al menos el más profundo de los teorizadores sobre la historia como proceso de acontecimientos que puede ser traducido en una interpretación que construye un conocimiento que enuncia leyes y posee métodos propios de trabajo.

Cuando Ibn Jaldún empezó a ser conocido fuera del mundo islámico, en el primer tercio del siglo XIX, quienes leyeron sus obras y estudiaron sus ideas le vieron como precursor de una ciencia que también estaba entonces naciendo: la sociología. Asimismo, quienes le leyeron y le estudiaron, se sorprendieron de sus afinidades con pensamientos como el de Maquiavelo, Guicciardini, Hobbes, Vico, Voltaire, y Rousseau, y después se encontraron concomitancias entre sus ideas y las de Hegel, Comte, Gobineau, Marx, Chamberlain, Spencer, y de muchos otros más, así como una cercanía con muchas corrientes y tendencias de la modernidad y la contemporaneidad. A tal respecto el eminente arabista Miguel Cruz Hernández, nos dice:

"Ibn Jaldún fue ante todo un estupendo historiador de las realidades sociales bereberes de su tiempo, un zurcidor de la historia universal, que tal es la intención de su obra el "Kitáb alIbar" [*Historia Universal*], y un agudo meditador de las realidades sociales del mundo árabe-islámico, por él conocidas, en la introducción de dicha obra, "alMuqaddima". ¡Nada menos! Desde luego, pero nada más. Ni pionero de la moderna historia, ni precursor de Hegel, ni precedente del materialismo histórico, ni prenuncio de Nietzsche. Las cosas como son."¹⁹⁸

Otros estudiosos han caracterizado la obra de Ibn Jaldún como un sistema coherente del proceso histórico en términos puramente humanos¹⁹⁹, pues en sus Prolegómenos, Ibn Jaldún mostraba a la sociedad humana como dependiente de fuerzas psicológicas y materiales que él describía en detalle. También caracterizaba al acontecer histórico como una marcha constante y repetitiva, aunque no necesariamente cíclica, de hechos. Una marcha caracterizada por ímpetus de crecimiento y de decadencia dentro de las diversas formas de las asociaciones humanas. Formulaba, además, leyes generales que, según sus conclusiones, gobernaban el destino de las sociedades, y estableció reglas para la crítica de las fuentes históricas, con la finalidad de poder obtener una reconstrucción correcta del pasado²⁰⁰. Tomando la definición de sociología que da Bierstedt²⁰¹, tendremos que concordar en que Ibn Jaldún, además de historiador, desplegó un método y unos objetivos que prefiguran los de la sociología contemporánea. Pero, aun si no quisieramos considerarlo en relación con dicha ciencia moderna, lo cual casi no valdría la pena discutir sino matizar, no puede negársele su status de precursor de la ciencia social como tal. No es extraño que Arnold Toynbee (quien dedicó un estudio especial a Ibn Jaldún, así como lo hizo José Ortega y Gasset²⁰²) haya llamado a los *Prolegómenos* "La más grande obra de su clase creada hasta ahora por mente alguna"203.

Antes de seguir adelante, querríamos tratar un punto que no nos parece del todo irrelevante, y se refiere al status intelectual de Ibn Jaldún. Ya nos ha

¹⁹⁸ CRUZ HERNANDEZ, Miguel: "Bibliografía Comentada del Pensamiento Islámico para no arabistas", en *Anthropos*, No. 86-87. Barcelona, 1988; p. 124.

¹⁹⁹ ROSENTHAL, F. Ob cit., p. 486

²⁰⁰ COMPTON LEARNING COMPANY, Compton's Family Enciclopedia (Multimedia), 1991, Artículo "History".

²⁰¹ BIERSTEDT, Alfred: The Social Order, an Introduction to Sociology, New York University, Mc. Graw-Hill Book Company Inc. & Kogakusha Company Ltd. Tokyo-San Francisco-Toronto-Londres (Reino Unido). 1963, p. 6.

²⁰² ORTEGAY GASSET, José: "Abenjaldún nos revela el secreto", en *Obras Completas*. Tomo II, p. 669. Editorial Revista de Occidente, Segunda Edición. Madrid, 1950. Publicado originalmente en la revista *El Espectador*, marzo de 1930; pp. 669-687.

²⁰³ Ibíd.

dicho de él Cruz Hernández, de una manera no poco astringente, que fue un estupendo historiador, así como un "agudo meditador". Bien, y entonces ¿puede considerársele un filósofo? Lógicamente, la pregunta trae tras de sí toda la discusión de qué es ser filósofo, con todos sus triviales detalles académicos, laborales y administrativos (de lo cuales, afortunadamente, se libraron centenares de buenos filósofos). Y podría pensarse que todos esos detalles son irrelevantes en una discusión. Pero conviene dudar siempre. Y al menos, lo que sí parece relevante al respecto, es preguntarse si, dentro de su propia tradición y de su época, Ibn Jaldún podía haber sido considerado un filósofo, un *failúsuf*, al lado de los muchos que honran la tradición del pensamiento árabe clásico y el pensamiento universal.

Tampoco se permite aquí la trampa de declararlo "filósofo de la historia", (como haciéndolo entrar en la filosofía no por la puerta principal sino por la tranquera) porque esa categoría, como hemos visto en otras partes de este trabajo, no existía para ese entonces. Los filósofos, si lo eran, hacían filosofía filosofía, o sea, filosofía primera, es decir, metafísica. Hacían esa filosofía, y a partir de allí, otras cosas. La contemporaneidad tiene un problema con la metafísica, pero es su problema. Dos mil años de pensamiento, en diversas lenguas y tradiciones distintas de muchas partes del globo no lo tuvieron. De modo que si queremos respetar lo que nos antecedió, que se llama pasado, pero que está aquí, con nosotros, de lo más presente y vivo, debemos decir que Ibn Jaldún no fue un filósofo dentro de la tradición de los falâsifa del Islam. De hecho, varios autores especialistas no reconocen en él a un filósofo, o ponen seriamente en tela de juicio esa calificación sobre él²⁰⁴. El mismo rechazo de Ibn Jaldún a la filosofía especulativa parece confirmar esa exclusión.

Mas la posteridad le ha llamado filósofo. Algunos le conceptúan como "filósofo" de la historia, o aún como filósofo a secas²⁰⁵. Mas la categoría de

²⁰⁴ ANTAKI, Ikram: La Cultura de los Arabes. Siglo Veintiuno Editores. México, 1989, p. 278; HOS-SEIN NASR, Sayyed: Vida y Pensamiento en el Islam, Editorial Herder, Barcelona, 1985, p. 312, y CORBIN, H., ob. cit., p. 264.

²⁰⁵ Cfr. ISSAWI, Charles: "Ibn Khaldun", en Encyclopaedia Britannica, Macropaedia, Vol. 9. Editado por The New Encyclopaedia Britannica, y la Universidad de Chicago. XIV edición. Chicago, 1989; p. ix. 922s.; MARIAS, Julián: La Filosofia en sus Textos, Espasa Calpe. Barcelona, 1949, p. 450.; SAAB, Hassan: "Ibn Khaldun", en Encyclopedia Of Philosophy, Paul Edwards, Director. Vol. 3. The Macmillan Co. & The Free Press. New York, 1967; pp. 107ss. HITTI, Philip K.: "Ibn Khaldun", en The Encyclopedia Americana, International Edition. Grolier Inc. Danbury, Connecticut, U.S.A., 1983, p. 692; TALBI,

'filósofo de la historia', parece ser —por todas las muestras: cfr. Spengler, Toynbee, Ranke, Hegel, etc.— algo un poco menos respetado o respetable que la de 'filósofo de la ciencia' o 'filósofo del arte', o aun 'filósofo moral'. Hoy, tras el desbancamiento de la Filosofía Primera, todas las filosofías segundas parecen ocupar una primeridad en la palestra de la atención académica, de manera un tanto democrática. O simplemente parecería haberse abolido la prioridad que tuvieron unos ciertos objetos del pensar filosófico. Y en todo caso, aun si se habla de que la filosofía está en decadencia²⁰⁶, no parecen estar en decadencia la vigencia o el interés por los pensadores de una filosofía de la ciencia o de la ética o de una filosofía del arte, *por ahora*.

Pero sí parece estar en problemas la filosofía de la historia, especialmente desde que se habla del "fin de la historia", cuestión esta que parece absurda, pero no lo es, sino que deja traslucir cierta opacidad, cierta indigencia espiritual e inercia vital que suelen ser los temperamentos de ciertas épocas, y que marcan, particularmente, los de la nuestra. Pero, como todo en la historia, este temperamento pasará. No negamos las realidades presentes, sólo las atamos a su presente: nada en ellas obliga a una conclusión futura determinada; al contrario, si algo nos demuestran los hechos es que la historia, y la historia del pensamiento, pueden dar unas vueltas sorprendentes.

Nada es estable, porque las verdades, que son primeramente cosas útiles, son también provisionales. Hay que volver a idearlas. Hay que inventar nuevos caminos, y caminar. Y aun si caminamos hacia el futuro reiniciando cosas pasadas, no carecerá ello de mérito, pues son siempre pasos adelante, y las generaciones futuras no nos juzgan tanto por lo errado de nuestro *proceder*, sino por *no* proceder. No significa ello tampoco que en un futuro cercano haremos un regreso al pasado, pues el pasado no vuelve. El pasado está con nosotros, como pasado. No podemos 'presentarlo'. Podemos, sí, reinventarlo, recrearlo. Pero ello será siempre una solución menos excelente que la de hacer algo completamente nuevo, que es lo que en filosofía es realmente difícil.

Mas, volviendo a nuestro autor, aun si él no fue filósofo, ¿Debe estudiarle la filosofía actual? O mejor dicho (ya que, en lo referido a la historia de la

Muhammad: "Ibn Khaldoun", en *Enciclopèdie de l'Islam*, Hamilton A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lèvi-Provençal, B. Lewis, C. Pellat, y J. Schacht, vol. 4. Brill, Leiden-Paris, 1961, p. 849, etc.

²⁰⁶ Cfr. ADORNO, Teodoro: Intervenciones. Nueve modelos de crítica, Monte Avila, Caracas, 1969.

filosofía escrita desde hoy, hasta donde sabemos, las mejores y más actualizadas le dedican capítulos y estudios aparte) ¿Debe ser incluido en los estudios de historia sobre la filosofía árabe? Y esta pregunta es más pertinente en cuanto que no incluyen su tratamiento muchas obras sobre historia de la filosofía árabe²⁰⁷ o sobre historia de la filosofía islámica. Algunas de estas obras le incluyen un poco a regañadientes, hablando inclusive de la "grandeza trágica" de Ibn Jaldún²⁰⁸.

Quizá una de las mejores razones que puede ayudar a explicar este problema sobre Ibn Jaldún las haya dado el profesor Rafael Ramón Guerrero, en su última obra²⁰⁹, cuando señala lo siguiente:

"Que Ibn Jaldún sea un gran teórico de la historia e, incluso, tenga un vivísimo pensamiento filosófico, la época en que pudo ejercer influencia ya pasó. La historia, nuestra historia, sólo le conoce desde mediados del siglo XIX y, aunque se admite la magnitud, importancia y clarividencia de su obra y de su filosofía, la tradición inmediatamente posterior a él no le debe nada porque no le conoció. Sólo a partir de hoy se podrá integrar en nuestra propia cultura y en nuestra civilización."

Así pues, el problema Jaldún es el problema de muchos pensadores cuya trascendencia fue menor que la de otros. Es, hasta cierto punto, y dentro de la misma tradición, el problema de Al Farabi con relación a Avicena. Hoy se está empezando a descubrir que la grandeza del primero no era menos que la del segundo, y quizá aun mayor²¹⁰. Y ha sido el problema de muchos otros pensadores, como el mismo Vico y Nietzsche, cuya influencia ha sido póstuma.

Ello no desmerece la obra de dichos pensadores; al contrario, le da un valor especial porque muestra que su validez no depende de unas circunstancias epocales o de la figuración en vida de un autor. Pero —y este es también un problema— también muestra que dichos pensadores no sostenían una relación viva con el entorno de otros pensadores de su tiempo, o mejor dicho, faltaba en ellos el diálogo con sus pares del momento. En este sen-

²⁰⁷ Cfr. *Pensamiento*, p. 11. Dicha obra, aunque cita más de una vez a Ibn Jaldún, no le incluye en su estudio, pues sólo trata a los pensadores de la *falsafa*.

²⁰⁸ Cfr. CORBIN, H., ob. cit., pp. 253-256.

²⁰⁹ RAMÓN GUERRERO, R., Filosofías, p. 15.

²¹⁰ Conviene recordar que Avicena mismo le reconocía dicha grandeza, y le llamaba "el Maestro Segundo" (siendo el primero Aristóteles).

tido, cabría preguntarse, ¿en qué sentido es mejor una influencia póstuma que una en vida? La influencia de un pensador como Mersenne quizá fue nula para la posteridad, pero en su tiempo fue capital y muy interesante, y no se puede decir que no haya contribuido a la posteridad a través de esa labor de influencia que tuvo en vida, pues muchos hilos de ideas de una mente a otra y de un pensador a otro de esa época, pasan por las correspondencias de Mersenne con muchos de ellos.

Yendo al caso de Jaldún, habría que aludir al menos, a dos enfoques aparentes en la historia de la filosofía. El primero examina el valor de las ideas en sí. Aunque reconoce cierta influencia histórica en un pensamiento y un pensador, trata de examinar las ideas en sí. Esto es algo muy propio de la filosofía: pensadores griegos examinaban y discutían ideas de pensadores de quienes les separaban siglos, y las cuales fueron a su vez discutidas por teólogos cristianos de Egipto, y luego por estudiosos árabes musulmanes, y luego por monjes de la España de la alta edad media, y luego por maestros de las Universidades de Francia en la baja edad media, y luego por pensadores de Alemania e Inglaterra de hace tres o cuatro siglos, y luego por pensadores de América de hace dos siglos, y así hasta hoy. Y a ninguno de quienes pasaron por esta cadena pareció preocuparle mucho las vicisitudes históricas de dicho pensamiento o de dicho pensador. Les interesaban las ideas en sí, independientemente que fueran de Aristóteles o de un PseudoAristóteles, o de un judío o un cristiano o un musulmán, etc. Se dice que las ideas tienen vida propia; ello podría complementarse que no poseen una "cédula de identidad" que determine su valor. Otra cosa es decir que toda idea es producto de un sistema socioeconómico y su valor está, en parte, determinado por ese hecho también. Pero, en el caso de las ideas ejemplificadas, que pasan siglo tras siglo, de cultura a cultura, de tradición a tradición, no parece que ese factor sea muy relevante o determinante. En este sentido, las ideas de Ibn Jaldún, precisamente por no ser ideas tan "filosóficas" y estar relacionadas con un área del pensamiento que se relaciona con lo histórico, no poseen mucha independencia como para ser examinadas en sí mismas, pues su valor depende, precisamente, de su condición precursora o premonitoria. Muchas de sus ideas están ligadas a una importancia histórica; es decir, parecería que tiene poco que decirnos a los hombres de hoy que sea válido.

El otro enfoque de la historia de la filosofía al que aludimos antes, es el que examina la importancia histórica de las ideas de un pensador: como cambió él las ideas y formas de pensar de su época, como interactuó y enriqueció el pensamiento de su tiempo, en quienes influyó, que caminos abrió para que sus contemporáneos fueran por nuevos rumbos, y sobre todo, que pasado construyó entre su época y la nuestra, o sea, que mediación debida a su influencia está presente hoy en la forma de una tradición, como ha llegado hasta nosotros, incluyendo en ese 'nosotros' a nuestra América hispana. De muchos pensadores puede contestarse lo último nombrado con toda una tradición, desde ellos hasta nosotros, o al menos, de una pesada tradición entre ellos y nosotros. Eso puede decirse de Aristóteles, de Santo Tomás, de Avicena, de Descartes, etc.

Mas no puede decirse de nuestro autor. Lo que ha dicho Rafael Ramón sobre él es cierto: tarde le conocimos. Y sus ideas, brillantes como son, fueron conocidas cuando ya la contemporaneidad estaba elaborando un pensamiento profundo y complejo acerca de muchos de esos temas que él trata. Nuestro asombro, como toda emoción que se basa en la imaginación de una posibilidad pasada, es mucho más apagado que el que experimentamos ante algo presente y actual, *que está ocurriendo*. Quizá a esta situación es a la que, al menos en parte, aluda Corbin al hablar de la "Grandeza Trágica" de nuestro personaje.

Quizá la razón del problema Jaldún no es tanto la de ser un pensador poco conocido o conocido tarde o cuyas ideas están limitadas a una importancia histórica. Quizá todo se deba precisamente a esa validez histórica que le convierte en precursor. Y llegados a este punto, valdría la pena hacer una reflexión sobre qué significa ser precursor.

En el caso de Ibn Jaldún, parece acertado aplicar la etimología del término precursor: uno que anda un camino antes que los demás. O mejor dicho, uno que hace camino. ¡Qué tarea más difícil! El primero en algo siempre fracasa, los que vendrán después de él, podrán venir porque lo harán remendando sus fracasos. ¡Qué duro es ser el primero! Esa es la tragedia del precursor; es la tragedia de Ibn Jaldún. Un camino audaz pero solitario, y polémico, en una época de creciente penumbra sobre su ambiente, una época de cierre. Las polémicas no fueron suficientes, los discípulos no fueron

quizá los suficientes o lo suficientemente geniales, peor que la oposición a un pensamiento es este éxito moderado que encubre cierta indiferencia. Un ejemplo parecido es el del padre Gregor Mendel, de quien no puede decirse que tuvo oposición a sus teorías sobre la herencia; inclusive pudo dar una conferencia sobre el tema, con bastante éxito entre sus paisanos, y contó durante toda su vida con la estima casi universal de todos quienes le conocieron. Pero no era suficiente. Mas ese ha sido el caso de muchos pensadores y descubridores, como Semmelweiss y Kircher y muchos otros, cuyas ideas pasaron desapercibidas o ignoradas, o simplemente con un reconocimiento moderado, sin ver en ellas más de lo que había. ¿Falta de perspectiva? A esta pregunta habría que contestar con otra ¿Acaso es fácil para la generalidad de las gentes, aun para el ambiente académico, ver lo que ven los precursores? No lo es. Y por ello, hasta cierto punto, la "grandeza trágica" de Ibn Jaldún es simplemente un caso —muy triste, ciertamente— de la condición trágica de la incomunicación humana, que afecta a todas las personas de este mundo, en toda época y lugar, y de la cual no se salvan los trabajadores intelectuales ni los filósofos. Mas bien, ellos sufren más esa condición, porque pueden percibirla más claramente.

5.2. Recuento sobre la vida de Ibn Jaldún y la difusión de sus ideas

Casi todos los datos de la vida de Ibn Jaldún proceden de su obra T art f^{211} , título que ha sido traducido como "autobiografía". Pero no se trata de una autobiografía en el sentido moderno del término, sino como un curriculum vitæ detallado de los cargos, experiencias y residencias que hizo en su vida. Esa obra, junto con cartas y documentos de él y otros personajes, amigos, enemigos, o simplemente contemporáneos del autor, son las que nos alumbran sobre los hechos de su vida y su formación intelectual.

Ibn Jaldún provenía de una familia que había vivido alrededor de quinientos años en España, siendo originariamente oriundos de la región de la Península Arábiga conocida como Hadramut, un poco al norte del Yemen, y por ello uno de los apellidos de nuestro autor es *El Hadrami*, que designa al gentilicio del Hadramut. Entre sus antepasados estaba Wail Ibn Hodjr, jefe

²¹¹ Esta obra ha sido incluida como "Apéndice" en Introducción, (pp. 31-88).

árabe que fue uno de los compañeros del Profeta Mahoma. Poco después de la muerte del Profeta, su familia estuvo ligada a las luchas políticas de la dinastía Omeya oriental. Sus primeros antecesores en España residieron inicialmente en Carmona, ciudad de la jurisdicción de Sevilla, a la cual se trasladaron unas generaciones después. Allí desempeñaron durante siglos empleos cercanos a la corte. A la larga, como otras familias de la península arábiga, la familia de Ibn Jaldún abandonó dicha región con una fracción de su tribu, los Hadrami, y emigró hacia las zonas conquistadas de occidente, radicándose en España²¹². El primero que emigró se llamaba Jáled de nombre, y el superlativo o aumentativo de ese nombre es Jaldún (que es como decir, en castellano, de Miguel, Miguelón). Jaldún llegó a ser, pues, el kunia²¹³ o ulterior apodo o apellido de la familia. En su T'aríf, Jaldún señala que la fracción de su familia que se instaló en Sevilla pertenecía al Yund o colonia militar que venía del Yemen. Y es que, cuando los árabes dominaron España, asignaron cada región según un patrón étnico a distintas gentes del imperio árabe. Así el Yund de Damasco era la provincia de Elvira, el de lo que hoy es Jordania era la provincia de Reiya (Málaga), el de Palestina, la provincia de Sidonia, el de los Yemeníes y Hadramíes, la región de Sevilla, etc.

Eventualmente, a la caída del califato Omeya español, los Jaldún, que habían sido durante cinco centurias funcionarios de Estado, régulos, académicos e intelectuales, vieron su posición declinar. Después del debilitamiento del imperio Almohade emigraron de Sevilla a norafrica, radicándose primeramente en Marruecos, y después en Túnez, adonde llegó el abuelo de nuestro personaje, para ser primer ministro del Sultán de allí.

Abu Zaid Abderrahmán Ibn Mohammed Ibn Mohammed Ibn Jaldún el Hadrami nació en Túnez el 1º de Ramadán de 732, o sea, el 27 de mayo de 1332. En su *T'aríf* nos ha dado detallada información sobre los contenidos asimilados en su formación intelectual y sobre sus maestros, desde los ele-

²¹² Las familias árabes que emigraron a España, se radicaron según su lugar de origen, en distintos puntos de la península ibérica, de tal modo que, por ejemplo, el clan Banu Yauhar, descendientes de la tribu de Kalb, de la península arábiga, se radicaron en Córdoba, en Murcia estaban establecidos los Banu Tâher, de la tribu árabe de Qays, y así sucesivamente. Con las tribus bereberes -como los Zanata y los Kotama- sucedía otro tanto.

²¹³ Este término árabe, que significa "sobrenombre", y denota una relación de paternidad, maternidad, hermandad, posesión de un objeto, de una cualidad o de un defecto, dio origen al término castellano "alcurnia", con notable enriquecimiento semántico de paso.

mentales hasta los correspondientes a su educación superior. Precisamente por la información minuciosa que nos aporta de su instrucción y podemos tener en el T'aríf de Ibn Jaldún una buena noticia de cómo era la formación de un intelectual musulmán clásico. Contando las diversas épocas de su vida, tuvo más de 18 maestros, entre quienes figuraban los mejores de España y el Magreb. Su educación comenzó con la formación en literatura, tradiciones islámicas (Hadîth), gramática (ciencia en la que también su padre le enseñó), Lectura del Corán, fundamentos de teología, rudimentos de ley religiosa (dentro del canon malekita²¹⁴), elementos de misticismo y filología. Desde luego todo esto no se le impartía a la vez, ni durante todos los años, sino una cosa tras otra, gradualmente. A estos conocimientos hay que añadir los de las matemáticas, la lógica y la Fálsafa, que nuestro autor empezó a aprender a partir de su adolescencia. Esta educación, además, estaba acompañada por el entrenamiento en la realización y redacción de obras de investigación. Tuvo, además, la suerte de que el sultán Merínida Abul Hasan de Túnez trajo varios sabios de Marruecos, de muchos de los cuales fue alumno nuestro autor. Los Jaldún poseían una finca cerca de Túnez, y allí se reunía su padre con otros amigos eruditos e intelectuales, y de estas reuniones aprendió muchísimo el jóven Ibn Jaldún.

Puede apreciarse que Jaldún había recibido formación tanto en *ciencias tradicionales* como en *ciencias racionales*. Pero, por su medio y tradición pertenecía académicamente más a las primeras que a las segundas. Gran parte de la enseñanza consistía en aprender de memoria obras literarias completas, para luego analizarlas. Algunos maestros daban, al final de su curso, un *Iyaza* o certificado, de su puño y letra, donde hacía constar que el alumno tal y tal había aprendido tal ciencia bajo su férula, y que él garantizaba esa enseñanza. Estos certificados servían para que su poseedor pudiera luego enseñar eso que había aprendido en las academias. De tal manera que desde la niñez, cada conocimiento adquirido hasta el dominio ameritaba un título profesional que iba acrecentando la posibilidad de encontrar trabajo en un porvenir.

Desgraciadamente, en 1349 la peste negra traída de Asia central a través de Crimea y el Mar Negro, comenzaba a asolar occidente, y se ensañó con

²¹⁴ La escuela Maleki es una de las cuatro escuelas jurídicas del Islam, y la que existía corrientemente en Norafrica para la época del autor. (Cfr. Luis Vivanco: "Las escuelas jurídicas del Islam. Breve estudio histórico", en *Analogía Filosófica*. No. 2, 1998; p. 105-123).

las comunidades norteafricanas. Su padre y la mayor parte de sus maestros murieron entre otros miles a causa de este flagelo. Había tenido la suerte de empezar, ese año de la peste, su aprendizaje con quien sería para él el más apreciado de sus educadores: Mohammed Ibrahim el Abbeli, de Tlemcén (681h/1282-757h/1356). Él fue su maestro en lógica y Aristóteles, así como en jurisprudencia, *Kalám*, "todas las ciencias filosóficas" y matemáticas. El-Abbeli posee el mérito de haber introducido al occidente del Islam la obra del filósofo y matemático chiíta Nasser-ed-Din Al Tusi (muerto en672h/1274), e Ibn Jaldún estudió una de sus obras bajo la tutoría de El-Abbeli. Nuestro autor dedica a este maestro, más líneas en su autobiografía que a los otros que tuvo, y nos dice que bajo su enseñanza "logró tan alto progreso... que él mismo me manifestaba a menudo su alta consideración" Estuvo tres años bajo su enseñanza. Durante ese período, cuando tenía diecinueve años, fue llamado por el gobernador de Túnez, Abu Mohammed Ibn Tafraguín, para desempeñar el cargo de secretario del "alama".

El "alama" no era un cargo tan de importancia como de confianza del soberano. No era un trabajo de gran dificultad, pero exigía ser hecho por una persona de esmerada educación y destreza, con muy buena caligrafía y conocimiento del idioma, pues se trataba literalmente de escribir en las cartas, decretos y mensajes del gobernador ciertas fórmulas piadosas de respeto, que exigen habilidad caligráfica y de redacción. Lo que quizá no imaginó nuestro autor es que, estando en funciones de ese cargo le tocaría acompañar a los gobernantes en sus campañas de guerra, y alejarse de sus maestros y sus estudios. No renunció al cargo de "secretario en campaña", con la esperanza de que, a través del mismo, pudiera pasar al Magreb. Al salir de Túnez, su bando tuvo una batalla con los rebeldes bereberes, en la cual las fuerzas que acompañaba Ibn Jaldún fueron completamente derrotadas. Nuestro hombre se retiró a una localidad cercana, refugiándose sucesivamente en varias casas de personas que lo asilaron. A la larga pudo llegar al Magreb, donde fue muy bien recibido por las autoridades, como lo cuenta emocionadamente en su T'aríf. Fue recomendado al sultán Abu Inán de Fez, quien lo nombró como su secretario y lo integró a sus reuniones científicas, e incluso le impuso el honroso deber de acompañarle en la oración. Jaldún dice en su

²¹⁵ Introducción, p. 46.

T'artf que aceptó la secretaría con repugnancia, "porque ninguno de mis antepasados, que yo recuerde, había ocupado un cargo semejante. De todas formas, yo continuaba entregado a mis estudios." Esta actitud se explica porque, aunque hemos llamado ambos cargos que ejerció como "secretaría", el segundo tenía un carácter más netamente servil. También muestra dicha actitud que él asumió que, a pesar de haber venido a menos su familia, aún conservaba el orgullo de su estirpe, cosa muy frecuente en las generaciones de linajes enaltecidos que sufren estrecheces como resultado de las vicisitudes que sacuden los destinos humanos.

En Fez, Jaldún tomó clases con varios jeques magrebíes o magrebitas, que integraban la corte del sultán y el ambiente universitario de la ciudad²¹⁷. A los 23 años fue elevado a una posición de mayor confianza y dignidad por el sultán Abu Inán. Pero, "Eso despertó las envidias, y las delaciones se multiplicaron a tal punto que el príncipe acabó por sentir hacia mí una aversión cuya intensidad no podía expresarse"218. Un año después, el príncipe enfermó y mandó arrestar y maltratar a Jaldún, acusado de querer facilitar la huida a otro príncipe amigo de él, que estaba retenido a la fuerza por el sultán. Aunque el príncipe que no pudo huir fue absuelto, nuestro autor tuvo que estar un par de años en prisión hasta la muerte del sultán. Al morir éste, su visir y regente le puso en libertad, así como a muchos que el sultán había encarcelado por cualquier motivo infundado. El visir reintegró a Jaldún en su puesto, y le dio ropaje de honor y un corcel. Nuestro autor hubiera querido salir de esa ciudad allí mismo, más no le concedieron el permiso para hacerlo, así que trató de habituarse a las circunstancias. Empezó entonces su aprendizaje y ejercicio en poesía, pero, como él mismo dice —y en esto es muy sincero— "compuse un buen número de piezas que eran, por lo demás, bastante mediocres"219. En su T'aríf incluye cinco trozos de versos que había recitado ante el sultán. Algunos son técnica-

²¹⁶ *Introducción*, p. 51, el cargo de Secretario del Alama, más que administrativo, poseía un carácter casi de sirviente, y por ello le molestaba a nuestro autor.

²¹⁷ Fez tiene el mérito de poseer la Universidad más antigua del mundo: la Universidad Qarawiyín, que data del año 859. La segunda Universidad más antigua es también musulmana: la Universidad de Al Azhar, que data de 970. La Universidad europea más antigua es, según unos, la de Salerno, de mediados del siglo XI o la de Bolonia, de 1119.

²¹⁸ Ibíd.

²¹⁹ Introducción, p. 54.

mente irreprochables, fluidos y elegantes. Para nuestros oídos actuales —y en traducción— suenan tremendamente ampulosos, floridos, e insinceros. Más adelante en su autobiografía nos dirá que llegó un momento en que renunció a la poesía "para ocuparme en estudios serios". Lo importante es que empezó en la época tratada a perfeccionar su técnica en prosa rimada²²⁰. Era un género poco conocido en el Magreb. Ibn Jaldún tenía la habilidad de que, cuando quería, podía escribir en un estilo sencillo y fácil, o sino, podía escribir en este estilo formal ya aludido. Continuamente hacía peticiones para poder abandonar la ciudad, pero así como las hacía, así se las negaban. Por fin obtuvo permiso para recitar al visir Al Hasan Ibn Omar un hermoso poema en el que expresaba, de paso entre alabanzas, otros relatos, y las debidas digresiones de costumbre, su deseo de irse de allí. El recurso tuvo éxito y logró la autorización para irse "a donde yo quisiera, excepto a Telmosan [Tlemcén]"²²¹. Ibn Jaldún tenía treinta años entonces, y decidió ir al solar de sus antepasados cercanos: España.

Cuando Jaldún viajó a España ya estaba casado y con hijos. Pero no viajó a ese país con ellos, sino que envió a dicha familia a Constantina, a quedarse con sus cuñados²²². En la cultura árabe el ámbito familiar es extremadamente privado, y nuestro autor no nos cuenta mucho en su autobiografía acerca de su esposa y su prole. Al parecer, se casó en Norafrica con la hija del general y ministro de los hafsidas Muhammad Ibn al-Hakím (muerto en 1343), descendiente de una familia noble y muy culta. Aunque no sabemos si esta esposa nombrada fue la única, lo más probable es que haya sido la principal. A menudo, cuando Jaldún tenía que ir en misiones de residencia en tal o cual ciudad, mandaba a su familia con sus parientes políticos y después enviaba por ellos, cuando las cosas estaban más o menos seguras. Si la situación cambiaba, mandaba primero a todo su entorno familiar a un lugar seguro, y se quedaba en su puesto hasta que pudiera abandonarlo sin peligro para reunírseles. En su vida sufrió largas separaciones de su familia, a la cual

²²⁰ Además de la prosa y la poesía, la literatura árabe posee un género llamado Sach, que puede traducirse como "prosa rimada". Este género es muy florido y abunda en expresiones rimbombantes y eufónicas. Se usa mucho en los discursos políticos y académicos.

²²¹ Introducción, p. 55. Tlemcén era la ciudad donde mandaban los enemigos de quienes gobernaban en Fez.

²²² La esposa de Ibn Jaldún era hija del cadí o juez Mohammed Ibn el-Hakím, general en jefe del ejército hafsida.

estaba profundamente unido, y así como él sufrió muchos peligros en vida, también los pasó su familia lejos de él, pues a menudo fueron rehenes de las autoridades locales. Esta condición de rehén era común en esa época. Para comprenderla hoy, lo más cercano son los ejemplos de intelectuales, científicos, artistas y deportistas cubanos, cuyas familias quedan en esa isla mientras ellos viajan por todo el mundo, cosa que se hace no con expresa mala intención, sino simplemente como medio de tener un dominio o control sobre dichas personas, aunque ya un control así sería rechazado en otras naciones actuales como inadecuado al derecho. Así pues, la situación de Jaldún no es tan difícil de entender o imaginar en vista de las experiencias en nuestro medio. Todo ello sugiere cierta condición precaria de la libertad y la seguridad en la vida de las personas públicas en esa época.

Ibn Jaldún ya había entrado en contacto con personajes de la corte española, entre ellos el sabio Ibn el Jatíb, visir del sultán de Granada Mohammed V. Este rey había sido destronado por un pariente. El rey cristiano Pedro el Cruel se desavino con el usurpador, e invitó a Mohammed V a recuperar su trono. Pero la gestión no tuvo éxito, y el rey musulmán se disgustó con su homólogo cristiano porque éste se quedó con ciertas fortalezas que hubo arrebatado de otros musulmanes. Mohammed V abandonó la corte de Pedro y se instaló en territorio islámico, en Écija. Los territorios de esas regiones eran regidos por el monarca merínida Omar Ibn Abdallah. Mohammed V pidió a los merínidas que le cedieran alguna de las ciudades que poseían en España, y escribió a Jaldún para que le ayudara en la gestión. Jaldún lo hizo, y obtuvo para Mohammed V la posesión de la ciudad de Ronda. Ese mismo año, Mohammed V pudo entrar en su antigua capital de Granada. Pero el éxito de este rey causó que el monarca Merínida se malquistara con Jaldún. Este, pensando que el rey le recompensaría por sus servicios, fue, a España, pasando de Ceuta a Gibraltar, y luego subiendo hasta Granada, donde le esperaban su amigo Ibn el Jatíb y el sultán Mohammed V. Fue muy bien recibido y enseguida quedó como persona de confianza del monarca. Este lo envió al siguiente año en embajada ante Pedro el Cruel, en Sevilla, con el fin de ratificar un tratado de paz. Llevó varios regalos, como se usaba en esa época, no más rica que la presente, pero sí más generosa. Experimentó gran emoción al estar en la ciudad de sus antepasados. Fue muy bien recibido por el rey cristiano, en parte por los buenos informes que dio sobre él el médico judío Ibrahim Ibn Zarzar, doctor y jefe de doctores del rey, quien le conocía desde Africa. Cayó tan bien ante Pedro, que éste quiso que se quedara en su corte, ofreciéndole inclusive restituirle los bienes de sus antepasados. No sabemos muy bien de que bienes se trataba, pero aparentemente eran las casas y tierras que los Jaldún habían poseído hacía siglos. Estos bienes estaban en posesión de algunos grandes del reino. Jaldún dio gracias pero dijo que no se quedaba, y se fue muy obsequiado con montura, víveres y regalos para el rey de Granada. Al llegar a Granada, el sultán le recompensó por este y otros servicios, con la villa de Elvira. Por lo que narra Jaldún en su *T'artf* acerca de aquel período, parece que fue una época particularmente feliz para él. Tenía éxito, poder, riqueza, amigos, oportunidades de aprender y de vivir tranquilo, de estudiar y bastante libertad y expansiones.

Solo una cosa oscurecía su tranquilidad: la nostalgia de Africa y de sus familiares le embargaba. Mandó a éstos venir a España, y fue a recibirles en Almería. Los condujo a Granada, donde les había preparado una casa, que seguramente era grande, con "jardín, tierras cultivadas y todo lo necesario para nuestra subsistencia."²²³

Por algún motivo desconocido —quizá la envidia— sucedió el desafecto entre Ibn al-Jatíb e Ibn Jaldún. Parece que el primero recelaba la amistad y afecto que desplegaba el sultán hacia Jaldún. Parece que sucedió una de esas situaciones en que, alguien que es amigo de otros dos que no se conocen, al presentarlos, y al nacer la amistad entre los antes desconocidos, hace que el amigo mutuo se sienta —real o imaginariamente— como postergado por los recien amigados. Por la forma en que lo describe Jaldún, él parece ser la víctima inocente de los malentendidos de los otros. Quizá haya sido así. Pero Jaldún reconoce a veces en su *T'artf* que el éxito y el favoritismo que a veces disfrutaba se le subían a la cabeza. En todo caso, el ambiente en la corte se le había hecho pesado a nuestro autor. Afortunadamente, durante ese tiempo fue llamado al servicio del rey de Bujía²²⁴, Abu Abdalla Mohammed. Obtuvo el permiso de salida de Granada, con vivo pesar del sultán de

²²³ Introducción, p. 58.

²²⁴ La moderna Bidjaia, ciudad del litoral mediterráneo argelino. Esta ciudad tenía fama por sus factorías que elaboraban velas y velones, que por ello reciben en castellano el nombre de "bujías".

allí. Jaldún llegó a Bujía a mediados de 766h (febrero de 1365). Fue bien recibido allí por los funcionarios de gobierno y los habitantes de la ciudad, así como por el sultán. El puesto que ocupó Jaldún fue de *Háyeb*, que viene a ser entre un primer ministro y un canciller. En esa época, ese cargo tenía una potestad virtualmente absoluta. Además, había sido nombrado predicador en la mezquita de la *Casba* o ciudadela²²⁵. Ibn Jaldún despachaba asuntos de Estado por la mañana y luego iba a la mezquita de la *Casba* a enseñar jurisprudencia²²⁶.

Pero sucedió que estalló la guerra entre el sultán de Bujía y el de Constantina, su primo, a causa de una frontera indefinida que nunca había terminado de delimitarse bien entre ambos estaduelos. Al sur de ambos territorios existía la tribu árabe de los Duwawida, quienes mantenían viva la animosidad entre ambos reinos y cada año había pleitos y escaramuzas entre ellos y las fuerzas de uno u otro reino. Los ejércitos de ambos soberanos se enfrentaron y salió perdiendo el sultán de Bujía, quien, además, había gastado el dinero que la administración de Jaldún ya había acumulado en ese tiempo. Jaldún dice elegantemente que al rey "el nervio bélico le hacía falta", y por ello, éste lo mandó a él a luchar contra unas tribus berberiscas, para obtener plata. Esas tribus debían impuestos desde hacía años, y parecía una buena ocasión para aprovechar de cobrárselos. Jaldún cuenta que invadió y arrasó el territorio de las tribus, y se llevó rehenes para obligarles a pagar el tributo: "Ese dinero nos fue muy útil"²²⁷. Mientras tanto, el sultán Abu Abdallah empezaba a hacer surgir el descontento entre sus súbditos por su severidad. La guerra había quedado en tablas, pero al año siguiente, el sultán de Constantina, en inteligencia con algunos de los habitantes de Bujía, invadió el territorio de ésta. El sultán de Bujía salió a enfrentarlos, pero, aquellos le sorprendieron en un desfiladero y le derrotaron, acabando con su vida. Los habitantes principales de Bujía fueron hasta donde Jaldún para sugerirle hacer proclamar al hijo del Sultán como nuevo gobernante, pero nuestro autor dijo que no iba a hacer eso, y salió de la ciudad. Fue al

²²⁵ La Casba es un sector o barrio céntrico de muchas ciudades árabes, que suele contener edificios públicos principales, y está a veces amurallada. En castellano reciben también el nombre de "Alcazaba", que deriva precisamente de Casba.

²²⁶ Tanto las mezquitas como las sinagogas suelen doblarse en escuelas, con sus correspondientes bibliotecas.

²²⁷ Introducción, p. 60.

encuentro del victorioso sultán de Constantina, quien le acogió excelentemente. Jaldún puso al sultán en posesión de la ciudad, "y las cosas volvieron bien pronto a su curso normal".²²⁸ Visto desde cierto punto de vista, su actuación fue una traición en todo cinismo y regla; visto desde otro punto de vista, fue una actuación muy inteligente y astuta.

Jaldún volvió a ser presa de intrigas ante el nuevo soberano, y pidió su licencia para irse, cosa a la cual accedió aquel, pues el trato era que lo dejaría ir cuando quisiera. Pero Jaldún se fue con Yaaqub Ibn Ali, jefe de los mencionados árabes Duwawida, que eran gente peligrosa para el nuevo gobierno. El nuevo sultán de Bujía y Constantina, al saber eso, mandó encarcelar al hermano de Ibn Jaldún e hizo registrar su casa y confiscar sus bienes. Jaldún dejó a los árabes Duwawida, y pasó al servicio del sultán Abu Hammu de Tlemcén. Este era yerno del extinto sultán de Bujía. Se había encolerizado al saber de la conquista de esa ciudad por el sultán de Constantina y preparaba una expedición contra Bujía. Buscó aliados contra el nuevo sultán de esa ciudad, y los encontró. Entretanto, el hermano de Ibn Jaldún había logrado evadirse de Constantina, mientras Jaldún buscaba alianzas con tribus árabes como los Riah, para que ayudaran a reconquistar Bujía. Pero al final todas estas alianzas y planes fracasaron: la expedición contra Bujía falló. Y entonces el propio sultán de Tlemcén fue víctima del ataque de beduinos dirigidos por un tal Abu Zian. El sultán Tlemcén no sólo logro sobreponerse al ataque, sino que reaccionó haciendo huir a Abu Zian. Este último buscó refugio con otra tribu árabe, los Hosain. Estos no podían negarse a auxiliarlo, por la cuestión del honor y la solidaridad, pero al hacerlo, se pusieron a sí mismos en posición vulnerable ante el sultán de Tlemcén. Las cadenas de alianzas, tribus, conveniencias, intrigas y enemistades empezaron a funcionar de tal manera, que en poco tiempo casi todo el Magreb central, las ciudades y pequeños reinos que lo componían, y las gentes del desierto que lo habitaban, estaban en guerra civil. Jaldún participó al principio muy activamente en esta guerra, yendo de acá para allá, concertando alianzas y dando consejos. Pero a la larga, la situación era cada vez más difícil de solucionar. Es decir, las treguas eran cada vez más débiles, las traiciones cada vez más frecuentes, y la guerra amenazaba hacerse mucho más virulenta y

²²⁸ Ibíd.

continua. El mismo Abu Hammu perdió su ciudad a manos del monarca Merínida Abdelazís, quien empezó a erigirse como una figura central y poderosa en la escena política del Magreb. Ibn Jaldún empezó a pensar como escapar de todo aquello. Quería volver a España, pero no tenía oportunidad de organizar bien el viaje. Por un tiempo, trató incluso de refugiarse en el cenobio o Musalla del santo jeque Bu Medin (también llamado Abu Medien) para "escapar del tráfago de los negocios mundanos y consagrarme al estudio, en tanto se me dejara tranquilo"229. El lugar del morabito Bu Medin existe aún, con una mezquita y un célebre cementerio, cerca de Tlemcén. Jaldún ya había iniciado un curso de enseñanza allí, cuando el sultán Abdelazís le mandó llamar. Nuestro autor acudió donde el sultán, siendo muy bien recibido. El sultán lo nombró como su representante ante las tribus árabes, para obtener de ellas pactos de fidelidad hacia él. Las gestiones fueron buenas, e incluso en unas acciones de batalla —no sabemos contra quien— las fuerzas capitaneadas por Jaldún lograron un buen botín. Ibn Jaldún logró reunirse con su familia en Biskra. El sultán Abdelazís le recibió después de muy buena manera. Pero no todas las tribus ni jefes árabes estaban pacificados, y los combates continuaron mucho tiempo después aún.

Ibn Jaldún logró obtener algún respiro volviendo a Biskra. Pero debido a ciertas intrigas en su contra, fue mandado a llamar otra vez por el sultán de Tlemcén. Fue a la entrevista, pero en el camino se enteró de que el sultán Abdelazís había enfermado y muerto, y su hijo, Abu Bakr Said, un niño de corta edad, había sido proclamado como soberano. Esto sucedía el año 774h/1372. Ibn Jaldún tenía entonces 40 años. La muerte del sultán fue aprovechada por algunos enemigos para rebelarse y tratar de tomar el poder. Durante el viaje, el grupo en que iba Jaldún fue atacado por grupos de estos rebeldes arribistas. Algunas personas del contingente de Jaldún escaparon a caballo, pero otros, incluyéndolo a él, tuvieron que huir a pie por terreno hostil, dejando perdidos todos sus efectos y bagajes. Caminaron dos días por parajes semidesérticos hasta que, afortunadamente, reencontraron a los otros de su grupo que se habían dispersado. Lograron presentarse ante el visir regente del sultán niño, quien confirmó a Jaldún en su puesto y dignidad. Pero desde entonces, Jaldún, radicado en Fez, trató de alejarse un poco de los enredos de las cortes,

²²⁹ Introducción, p. 64.

y de hecho, una vez estuvo tranquilo, se dedicó al estudio y a la enseñanza. Así y todo, después de un tiempo insistió en obtener un permiso del nuevo sultán Abul Abbas de Fez para viajar a España, permiso que obtuvo "después de vencer muchos impedimentos"230. Tenía intención de radicarse definitivamente en Granada, y allí fue recibido por el sultán Mohammed V, quien le acogió con bondad. Jaldún trató inclusive de hacer pasar a su familia a España nuevamente, pero desde el Magreb los agentes políticos del sultán Abul Abbas trataron más bien de que el sultán de Granada les entregara a Ibn Jaldún, pues temían que este complotara con los monarcas de la España musulmana contra los monarcas Merínidas. Estas insidias —fundadas o infundadas— le hicieron caer en desgracia con el sultán, quien mandó fuera pasado al Africa. Le embarcaron y le dejaron en un puerto de la costa norafricana. Allí se encontraba Jaldún, rodeado de enemigos. Pero consiguió llegar a Tlemcén, donde se instaló en el cenobio de El-Obbad. El día de 'aid el-fitr ²³¹ de 776 (5 de marzo de 1375), su familia y sus hijos se reunieron con él. Encontró trabajo como profesor público. Pero el sultán de Tlemcén lo comisionó otra vez como su emisario con los árabes Duwawidas. Jaldún debe haber estado hasta la coronilla de estas misiones diplomáticas, y así lo dice más o menos en su T'aríf: "Como yo había renunciado a los negocios para vivir en el recogimiento sentí una gran repugnancia de encargarme de esa misión"232. Ibn Jaldún se fue a residir entre los árabes, junto con su familia. Pero, sorprendentemente, se sintió muy bien entre los beduinos, aunque desde un principio quedó claro que su gestión no tenía mucho sentido, pues los árabes eran renuentes a someterse a un yugo y abandonar su libertad. Los mismos Duwawida se encargaron de decirle al sultán de Tlemcén que Jaldún se hallaba en la imposibilidad de cumplir su misión, y que aceptara las excusas de su emisario, cosa que el sultán hizo. Este fue un momento histórico en la vida de Jaldún y en la evolución del pensamiento islámico y universal.

Jaldún lo cuenta así:

"Me instalé entonces con mi familia en Qalat Ibn Salama, castillo fuerte situado en el país de los Beni Toudjin y que los Dowauida poseían como

²³⁰ Introducción, p. 71.

²³¹ Dia de fiesta por la ruptura del ayuno de Ramadán.

²³² Introducción, p. 72.

"icta" 233 del sultán. Permanecí allí cuatro años enteramente libre de preocupaciones, lejos del tráfago de los negocios públicos y allí empecé la composición de mi obra (sobre la historia universal). Fue en aquel retiro donde di cima a los "Prolegómenos", obra cuyo plan es completamente original, y para la ejecución de la cual utilicé exhaustivamente una enorme cantidad de datos. Al fijar mi residencia en Qalat Ibn Salama me instalé en un amplio y sólido pabellón que Abu Bakr Ibn Arif había mandado construir allí. Durante la larga permanencia que hice en ese castillo, me olvidé enteramente de los reinos de Magreb y de Telmosan [Tlemcén] para ocuparme exclusivamente en la presente obra. Cuando pasé a la Historia de los Arabes, los Bereberes y los Zanata, al cabo de haber terminado los Prolegómenos, tuve grandes deseos de consultar varios libros y recopilaciones que se encontraban únicamente en las grandes ciudades; había corregido y puesto en limpio un trabajo casi enteramente dictado de memoria; pero hacia ese tiempo padecí una enfermedad de tal modo grave que, si no fuera por un favor especial del Altísimo, habría sucumbido."234

Jaldún eventualmente salió de su retiro, y volvió a su patria natal, Túnez, al lado del sultán hafsida. Pero ya habían pasado cuatro fecundos años. El sultán de Túnez estuvo ausente durante la llegada de Jaldún, pues estaba castigando unas pobres tribus que se habían rebelado contra su despotismo. Una vez de regreso en la ciudad, mandó llamar a Jaldún. Llegado hasta él, el sultán dio orden de que se le diera todo lo necesario para su comodidad, incluyendo un estipendio. Jaldún dice en su *T'aríf* que, una vez llegó a Túnez, bajo la protección del sultán, "tiré el bastón de viaje. Habiendo mi familia venido a reunir-se conmigo, nos hallábamos por fin juntos en un ambiente de dicha que ese príncipe nos había propiciado"²³⁵. ¡Pobre! Poco sabía entonces que no dejaría de viajar y pasar peligros en travesías ni siquiera en su vejez. Menos sabía de otras desgracias que le aguardarían. Pero sigamos con el momento narrado.

La mucha consideración del sultán hacia Jaldún causó, como siempre, la envidia de los malévolos. Pero esta vez las intrigas fueron tangenciales (y esta vez Ibn Jaldún sí era más inocente al respecto). Sucedió que el mufti²³⁶

²³³ El termino *Iqta'a* suele ser traducido como feudo.

²³⁴ Introducción, p. 72.

²³⁵ Introducción, p. 73.

²³⁶ Un mufti es un jurisperito o jurisconsulto, que emite dictámenes legales o *fatwas*. En la época de Ibn Jaldún, los muftis eran tenidos por expertos o especialistas en derecho. En este caso, el mufti aludido tenía distinción casi oficial, por ser el mufti *de la ciudad*, o sea, el principal de esa población.

de Túnez, Ibn Aref, había sido condiscípulo de Ibn Jaldún cuando ambos eran más jóvenes. Pero Ibn Jaldún había sido mucho mejor estudiante que el futuro mufti. Esto hizo nacer en éste un natural y comprensible aborrecimiento a Ibn Jaldún. Inmediatamente que éste llegó a Túnez, muchos estudiantes —inclusive los alumnos de Ibn Aref— fueron a solicitarle que les diera clase. Como Ibn Jaldún accedió, el mufti se sintió profundamente ofendido. Intimó a los estudiantes a no acudir a las clases de Jaldún, pero estos no le hicieron caso, y ello aumentó su rencor hacia nuestro autor.

Entretanto, los cortesanos seguían echando cizaña ante el príncipe para indisponerlo con Jaldún, pero, gracias a Dios, este no les hacía caso. Estimulaba a Jaldún para que terminara su obra de la historia de los Bereberes y los Zanata. Además de eso, Jaldún puso por escrito todos los datos que pudo recoger sobre "las dos dinastías" (la Omeya y la Abasida). Jaldún tiene que haberse sentido particularmente ufano de su *Historia Universal* y de sus *Prolegómenos*, pues son las dos únicas obras de las que nos habla en su *T'aríf*, callando acerca de todas las demás.

Una de las razones que inventaron los intrigantes contra Ibn Jaldún nos muestra como era la vida de la corte en esa época. Ellos insinuaron que Jaldún evitaba componer versos en honor del príncipe porque no le estimaba a éste digno de ello, aunque sí los había compuesto para otros soberanos, y para colmo, con grandes alabanzas a ellos. Sabedor Jaldún de todo este tejemaneje por un amigo que se lo comunicó, aprovechó la ocasión que se le ofreció cuando presentó al sultán un ejemplar de su libro dedicado a él, para dedicarle un poema "en el que ponderaba sus bellas cualidades y sus victorias; rogándole a la vez que aceptara ese volumen como la mejor excusa que yo podía presentar por haber descuidado la poesía."²³⁷

Al final, las intrigas tuvieron un éxito tangencial. Ibn Aref trató de convencer al príncipe de que la presencia de Jaldún en Túnez era peligrosa para el Estado. El príncipe no le hizo caso, pero luego previno a Jaldún que él saldría en expedición punitiva, y que Jaldún tenía que acompañarle. Jaldún no se atrevió a negarse, aunque dijo que "esa orden me contrarió demasiado"²³⁸. Partió con el príncipe a Tebessa o Tipasa, ciudad situada en el litoral

²³⁷ Introducción, p. 74.

²³⁸ Introducción, p. 75.

del este argelino. Al llegar allá, el príncipe le dio orden de volver a Túnez, cosa que Jaldún hizo en parte, pues se quedó en una tierra que tenía en Ar-Raihan (Arrayán), cerca de Túnez. Cuando el príncipe volvió después de haber derrotado la resistencia, Jaldún entró a Túnez con él. Pero luego, en shaabán de 784 (octubre de 1382) el príncipe hizo preparativos para otra expedición con el objetivo de invadir la región de Mzab, para castigar a una gente que había tenido la desgracia de convertirse en enemigos de él. Temiendo estar obligado a acompañarle, Jaldún aprovechó que en el puerto había un barco saliendo para Alejandría, y pidió permiso al príncipe para ir a hacer la peregrinación a la Meca. Esta es una petición que en principio ningún gobernante musulmán, ni el más absoluto, puede rehusársela a un súbdito. Después de despedirse de su familia, Jaldún se hizo a la mar. Nunca más volvería al Magreb ni a su Túnez natal.

Una vez en Egipto, Ibn Jaldún fue de Alejandría a El Cairo. Quizá sí tenía la intención de hacer la peregrinación, pero, "por ciertas circunstancias que me impidieron ese año iniciar el viaje" se quedó en Egipto, e hizo la peregrinación sin prisas cuatro años después, aprovechando que estaba sin empleo. Cuando llegó a El Cairo quedó asombrado. Y es que esa ciudad era entonces una urbe como difícilmente podía existir en el mundo, o al menos en el mundo que había conocido nuestro autor. Así la describe:

"El día primero de dzul-hidya (5 de febrero de 1383) entré a la metrópoli del universo, vergel del mundo, hormiguero de la especie humana, pórtico del islamismo, trono de la realeza, urbe embellecida con castillos y palacios, ornamentada con conventos de derviches y colegios, iluminada por plenilunios y constelaciones de la erudición. Sobre cada borde del Nilo se extendía un paraíso; la corriente de sus aguas reemplazaba, para los habitantes, a las aguas del cielo, en tanto que los frutos y bienes de la tierra les rendían pleitesía. Crucé las calles de esta urbe pletóricas de gente y sus mercados rebosantes de todas las delicias de la vida... No quisiéramos parar de hablar de una ciudad que desplegaba tantos recursos y ofrecía tantas pruebas de la civilización más añeja."²³⁹

Ibn Jaldún añade a sus líneas sobre El Cairo en el *Taríf*, los elogios a la ciudad por parte de varios otros sabios y maestros que él había conocido. Sin

²³⁹ Ibíd. Lo de los "paraísos", más que una metáfora, quizá se refiera a jardines privados cercados sobre el río, cosa que aún se ve. De todas maneras, el autor debe ser disculpado de cierta hipérbole, quizá debida, no tanto a un sentimentalismo, sino a los giros del estilo oriental.

embargo, no todo era erudición y religiosidad en El Cairo. La ciudad era muy tolerante y abierta, y el famoso temperamento egipcio trataba todo asunto con calma, paciencia y buen humor. Una vez se instaló en la ciudad, una muchedumbre de estudiantes de la Universidad El Azhar vino a rogarle que les diera clases (en esa época eran los estudiantes quienes contrataban a los profesores para la Universidad, y otro tanto sucedía aún en Europa). Jaldún accedió y empezó a dar un curso en la mencionada casa superior. Seguidamente fue a verle el sultán de Egipto, Al Málik-edz-Dzáher El Barcuc, quien le trató afablemente, y le asignó una pensión, como solía hacer con los sabios. Ibn Jaldún deseaba que su familia se reuniera con él, pero el sultán de Túnez no les dejaba salir. Mientras tanto, pudo adquirir, quizá por favor del monarca, una cómoda villa junto al Nilo, en espera de sus seres queridos. Jaldún utilizó su influencia con el soberano egipcio, quien intercedió por él ante el soberano de Túnez. En esos días quedó libre una plaza de profesor en el colegio Al-Qamhiya por defunción de quien la regentaba, y el sultán le escogió para ocuparla. Este era un colegio en el sentido que tiene la palabra "college" en inglés, es decir, una especie de Facultad dedicada a una disciplina en particular, y en este caso, especializada en derecho malekita. Había sido fundado por el sultán Saladino en 1171 con cuatro profesores, y con el tiempo se convirtió en la principal institución superior de los malequitas. Su nombre (Madrasat Al-Qamhiya = colegio del trigo) se debía a que esa institución poseía unos campos en el fértil oasis de Fayum, cuyas cosechas de trigo eran distribuidas regularmente entre sus alumnos. Del resto, se ayudaba con la subvención de las autoridades, y las dádivas de los devotos y también de los ricos, pues éstos en esa época acostumbraban ayudar significativamente a sostener la educación superior, a título de buena acción, cosa que hoy se ha vuelto rara, al menos en nuestros países.

Como ya se ha dicho, Jaldún pertenecía al rito malekita. En aquel tiempo (784h/1384) el sultán se disgustó con el cadí de aquel rito (el *qadi-l-qu-dát* o "cadí de los cadíes", es decir, el principal) y le destituyó. Nombró luego para aquel puesto a Ibn Jaldún. Era un puesto muy importante, aunque el rito malekita no era el preeminente en Egipto, sino el shafiita, pero cada rito tenía su cadí principal respectivo.

Jaldún trabajó con celo en su nuevo puesto. Ese fue quizá su error. Egipto no era el Magreb. El sistema legal estaba profundamente corrompido, a pesar de lo cual funcionaba bastante bien, sobre todo si se tenía dinero para financiar las causas. Dicho de otra forma, nadie trataba de purificar el sistema, sino de aprender sus reglas, trampas, mañas y vericuetos, y operar en esas circunstancias. Tanto el mal como el bien que se hacían, necesitaban paciencia para esperar sus resultados, pues las causas demoraban largamente. Los notarios y testigos eran pérfidos, yendo desde lo más inocente (es decir, los mentirosos simples) hasta los más perversos (los que hacían mal con toda mala intención). Por otro lado, la apariencia y el prestigio eran muy importantes para influir en una causa. Desde una perspectiva menos ética, ejercer el derecho en Egipto era mucho más interesante y entretenido que en el Magreb... si uno no estaba interesado *solamente* en administrar justicia. La manipulación de actas y decisiones era cosa diaria, y había gente especializada en ese "trabajo". El fraude y la malversación eran también comunes y tolerados.

Jaldún castigó cuanto pudo y con la máxima severidad lo que le pareció mal. Suspendió asimismo a muchos funcionarios. Uno de los abusos contra los que más luchó fue el de la enajenación de las tierras *Auqaf* (plural de *Waqf*, que significa "bien", o en este caso "fundación pía"). Estas tierras eran y aún son, donadas por gente piadosa a las mezquitas, y sirven para dar trabajo a los indigentes; alquiladas a título parecido a la aparcería, su producción suministra comida y mantenimiento a los pobres. En principio, se trata de tierras inalienables, pero en Egipto se compraban y vendían con mucha facilidad, cosa por demás irregular ciertamente.

Otros que cometían abusos eran los muftíes, muchos de ellos individuos nulos y mediocres, hábiles e inescrupulosos, que daban dictámenes por favorecer a sus clientes. Muchos de estos muftíes eran simplemente estudiantes (y de los malos) que se arrogaban el título de mufti y de profesor, sin tener ni licencia ni capacidad académica y ni aún estudios preparatorios. Nadie se metía con ellos, pues eran una "mafia" temible, que castigaba a palos a sus enemigos. Se especializaban algunos de ellos en buscar los rodeos y resquicios de la ley (que tenía algunas contradicciones) para favorecer la causa de sus clientes. Jaldún quiso poner coto a todo este abuso.

Lo primero que hizo fue doblegar la audacia de un grupo de bellacos (entre los cuales había algunos paisanos suyos del Magreb), que mostraban ante la gente sencilla una superficie erudita. Jaldún les suprimió el apoyo

con que contaban y les hizo castigar "conforme a las enseñanzas de Dios", o sea, a buenos palos y latigazos. Empezaron a circular calumnias contra él, pero Jaldún se mantuvo firme. Sus colegas, sin embargo, empezaron a censurar su austeridad. Le aconsejaron un rumbo medio: "complacer a los grandes, mostrar deferencia a la gente de alta posición y juzgar bajo su influencia todas las veces que se podían salvar las apariencias", es decir, un consejo que habrían podido dar todos los buenos colegas del oficio, desde los Mesopotamios de hace siete milenios, a los sudamericanos de hoy. Pero Jaldún no les hizo caso. Ello suscitó contra él una gran oposición de numerosas personas vinculadas a los tribunales. Algunos se quejaron de él ante el sultán. Este nombró una comisión de cadíes y muftíes probos, quienes examinaron quejas y acusaciones contra Ibn Jaldún. Pero éste salió de la prueba "tan límpido como el oro recién pasado por el crisol"²⁴⁰. Con todo esto, quedaron en evidencia los enemigos de Jaldún, y el sultán los puso en manos de éste, quien ejecutó contra ellos penas severas. Pero el bando de enemigos de Jaldún no se apaciguó, sino que levantaron contra éste las peores infamias y calumnias. Una de las cosas que se dijeron contra él fue que mostraba "poca consideración a las solicitudes de personajes de alta posición y que, para obrar de esa suerte, debía ignorar lo usual en [su] profesión"²⁴¹. Este último cargo no era del todo inexacto. No se trataba de que Jaldún diera poca consideración a unas solicitudes que a otras. El problema es que parece que consideraba a todas por igual, fueran de personajes importantes o no. Con esta acusación, los enemigos de Jaldún hicieron mella en su reputación y él dice en su T'aríf que "Desde ese momento los hombres del gobierno ya no me mostraron la misma benevolencia de antes"242.

Acaeció para aquel tiempo un suceso funesto. La familia de Ibn Jaldún había logrado salir por barco de Túnez, e iba con rumbo a Egipto a reencontrarse con él. Pero hubo un temporal, y la nave zozobró frente a las costas cercanas a Alejandría. Murieron los hijos y los familiares de Jaldún, y el mar se tragó todos sus bienes y los que habían pertenecido a su familia, así como su copiosa biblioteca.

²⁴⁰ Introducción, p. 80.

²⁴¹ Ibíd.

²⁴² Ibíd.

Jaldún quedó abrumado por este hecho, que venía a sucederle en un momento particularmente vulnerable. Buscó consuelo en la oración y estuvo a punto de renunciar al cargo de juez que tenía. Pero temió disgustar al sultán y permaneció en su oficio. Sin embargo, el soberano mismo finalmente le permitió abandonar el cargo, y Jaldún pudo volver al ámbito de la vida privada, esta vez como lugar de solaz ante su melancolía. Pero durante el resto de su vida volvería y dejaría el cargo de juez varias veces.

Estaba, como él dice, "rodeado de la consideración general; se me compadecía, se me elogiaba, se hacían votos por mi ventura, todos los ojos me expresaban simpatía"²⁴³. Mejor aún, y paradójicamente, muchos deseaban su regreso al cargo de juez. La gente es, verdaderamente, incomprensible.

Es probable que en este momento de su vida volviera a casarse, cosa que era común en la época, y casi obligatorio a todo buen musulmán. Sin embargo, no hay información acerca de esto.²⁴⁴

El príncipe lo reinstaló en el puesto. Pero Jaldún estaba un poco como ausente o fuera de lugar en él. Solo pensaba en "la vida futura", o sea, después de la muerte. Se dedicó a la enseñanza, a compilar y redactar, y a leer el Corán, y a hacer retoques a su *Historia* y sus *Prolegómenos*. Pensaba que habría llegado a una calma harto merecida. Hizo, en tales tiempos, el *Hayy* o peregrinación a la Meca. Salió en ramadán de 789 (octubre de 1387) hacia la ciudad santa del Islam, para llegar a la cual tuvo que pasar varias clases de periplos y peripecias. Regresó al Cairo en junio del año siguiente. Enseguida fue a ver al sultán para presentarle sus respetos, quien le acogió con simpatía y siguió dispensándole protección. En adelante, la vida de Jaldún se caracterizó por el recogimiento, su dedicación a la enseñanza y afortunadamente, por el goce de una buena salud, algo inapreciable cuando se acercan las postrimerías de la vida. Cierra su *T'aríf* a principios de 797 (fines de octubre de 1394), cuando contaba con sesentidós años. Pero vivió aún diez años más, y le aguardaba aún una sobrecogedora y extraña aventura.

²⁴³ Ibíd.

²⁴⁴ Sobre lo que se señala del matrimonio frecuente y común en esa época, podría pensarse que se trata de un comentario referido sólo a la civilización islámica, pero en Europa existía la misma costumbre, y, salvo que se entrara en el estado religioso, todo jóven alrededor de veinte años, y la jóven entre doce y quince, solían estar casados. Asimismo, era común reincidir en el matrimonio después de la viudez, sobre todo los hombres. Por ejemplo, Tomás Moro, Canciller de Inglaterra, hombre ejemplar, y santo de la iglesia católica, contrajo segundas nupcias menos de un mes después de enviudar de su primera esposa.

Ibn Jaldún volvió a ser juez nuevamente en 1399, y se sabe que desempeñando ese puesto, mandó hacer investigaciones sobre la moralidad de los testigos en juicios y también mandó cerrar varias tabernas, las cuales pudieron reabrir aliviadas una vez fue depuesto. En esa época los cadíes duraban poco tiempo en el cargo, por norma del gobierno egipcio. Por otro lado, el sultán El Barcuc, que tanto le estimaba y le había ayudado, murió ese año.

Jaldún volvió a ser juez nuevamente, porque sabemos que en moharram de 803 (septiembre de 1400) fue destituido otra vez, debido a su severidad. Y esta vez fue citado por el ministro de Estado y detenido. Pero poco después tenemos noticia de su nombramiento como profesor en el colegio Qamhiya del que antes se ha hablado, sustituyendo en el cargo al profesor que le había sustituido antes como juez.

En esa época sucedía en medio oriente y en Europa el avance de los mongoles y tártaros. Estos invasores dominaban una buena parte del sur de Rusia, y se expandían hacia los reinos de Lituania y Polonia. En oriente ya habían avanzado sobre la India y el Afganistán, y atacaron Persia y luego el Iraq. Hacia fines de 1400, el célebre Tamerlán, (*Timur Lenk* = Timur el cojo) Khan de los mongoles, atacó la antigua ciudad de Alepo, en Siria.

Por donde pasaban, los mongoles dejaban destrucción, ruina, muerte, deportación, despojo y desolación, y cada año se acercaban más hacia Egipto, con lo cual la gente de allí estaba empezando a ponerse un poco aprehensiva. El sultán Al-Málik-an-Nasr Faradj, hijo del anterior sultán amigo de Jaldún, temía que Damasco y otras ciudades de Siria —la cual era territorio de sus dominios— fueran los próximos objetivos de conquista de Tamerlán. Preparó una comitiva, con el califa²⁴⁵ y otras altas autoridades, y partió hacia Siria. En dicha comitiva, o más exactamente, en una avanzada

²⁴⁵ El califa: Después de la muerte de Mahoma, los gobernantes que le siguieron fueron llamados "califas", que viene a significar, en dicho contexto, "sucesor", pero la palabra "califa" tiene más el sentido de "reemplazante" o "sustituto", y en el caso original designaba al quien representaba al representante o vicario de Dios, el mismo Profeta Mahoma, es decir, el califa era un representante de un representante. Por ello, en teoría, el califa debía ser legítimo (de la línea genealógica del Profeta) y tenía autoridad religiosa y política. Con el tiempo, debido a una serie de circunstancias que sería largo narrar en una nota como ésta, los califas sólo quedaron como una autoridad religiosa simbólica y escondida, y el gobierno político quedó en manos de otras autoridades que, sin embargo, no dejaban de poseer cierta ingerencia en lo religioso. Una nota del traductor, en el texto del *T'arif*, menciona al califa que iba con El Faradj, como un "fantasma de califa", calificación cruel, pero exacta.

de la misma, iba el emir Yashbek, quien llevaba a Ibn Jaldún consigo. Pensamos que el sabio iba a título de "notable", habida cuenta, además, de su vasta experiencia diplomática.

El día de nochebuena de 1400, el sultán entró en Damasco. Se instaló en la ciudadela, especie de recinto rodeado y protegido, a modo de acrópolis o kremlin de la capital siria. Mientras tanto, se supo que el Khan venía con sus tropas en dirección a la ciudad. Al tercer día de su llegada, el sultán salió al encuentro de los mongoles. Hubo dos combates, y al parecer, ambas partes habían quedado debilitadas, porque tenemos noticia de que Tamerlán estaba casi decidido a evitar un tercer combate. Pero entonces hubo una división en la comitiva del sultán. Un número de emires y muchos de los mamelucos abandonaron al sultán a su suerte, y se regresaron a El Cairo, una movida que bien podría ser calificada de traición, o quizá cobardía, aunque bien inteligente en todo caso. Los que quedaron estaban bastante preocupados. Sacaron al sultán de noche fuera de la ciudad, a escondidas del ejército, y lo llevaron a El Cairo, otra movida, si no valiente, al menos también inteligente. El resto de las tropas, se empezó también a desbandar. Sólo quedó el destacamento de la guarnición de Damasco. Los damasquinos, acostumbrados ya durante milenios a ataques de bárbaros y de civilizados, se decidieron a oponer resistencia al invasor. Pero, estando completamente rodeados, determinaron enviar al cadí Ibn Moflih, personaje importante de la ciudad, con una comisión de otros cadíes, de ricos y de notables, ante el Khan. Mas el comandante de la guarnición no quería consentir en ningún arreglo con los mongoles, y dijo que no permitiría salir a los comisionados por la puerta de la ciudad. Estos tuvieron entonces que descolgarse por una cuerda desde una de las murallas de Damasco, cosa que por cierto San Pablo había hecho ya en su época. Una vez en el campamento de Tamerlán, este dijo que se retiraría si le daban un millón de dinares²⁴⁶. Pero cuando le entregaron la suma, pidió diez mil dinares más. Parece que se accedió a esto, pues no estaban las cosas como para regatear, por muy damasquino que se fuera.

²⁴⁶ Como unos cinco millones de dólares norteamericanos, o sea, bastante más de tres mil millones de bolívares. Una cantidad que para nosotros, en nuestra empobrecida realidad, es inimaginable, excepto cuando pensamos en platas perdidas o robadas en esferas gubernamentales. Pero a nivel internacional, no representa una suma tan extraordinaria. Incidentalmente, del témino dinar, que proviene de denario, se deriva nuestro "dinero".

Todo parecía salir bien, cuando sucedió que se cometió un error al permitírsele a los mongoles ocupar una de las puertas de la ciudad por uno de sus destacamentos encargados de mantener el orden mientras los soldados hacían compras en el mercado. Enseguida Tamerlán, cuya moralidad era confusa, por decirlo con una caridad que no merece, aprovechó, con sus tropas ya dentro de la ciudad, de apoderarse de la misma. Les quitó todo lo que pudo a todos los habitantes, incluyendo los muebles y otros enseres, e hizo morir a muchísimos, pero no de una vez, sino en lento suplicio, lo cual era una tradición tártara. El resto de la población —sobre todo los artesanos— fue llevado cautivo o esclavizado, hasta lugares lejanos, como China y Asia Central, muriendo muchos en el camino. La ciudad, por último, fue incendiada.

En cuanto a nuestro autor, la noche que el sultán salió de Damasco, él fue uno de los que se descolgó de una cuerda de una de las murallas, y fue a ver a Tamerlán, quien le recibió bien, pues quedó impresionado con él y con su erudición. Lo retuvo en su tienda varios días, tratándole con grandes miramientos, e incluso le pidió (= le ordenó) que le compusiera una obrita de geografía sobre la tierra de Ibn Jaldún, es decir, el Magreb. Así lo hizo Jaldún, y el Khan se la hizo explicar en persa (él, como casi toda su gente, no hablaban árabe, sino sus lenguas turcomongolas y, unos más, otros menos, un poco de persa) dándose por muy satisfecho. Se han escrito libros eruditos y de ficción sobre estas famosas entrevistas entre Ibn Jaldún y Tamerlán²⁴⁷. Parece que el conquistador mongol trató de llevarse a Jaldún con él a su país asiático. Y parece que Jaldún replicó que con muchísimo gusto lo haría, pero que primero regresaría a Egipto a arreglar sus asuntos personales y buscar alguna cosa, y enseguida estaba de vuelta (cosa que el perspicaz lector adivinara que no tenía la menor intención de cumplir). Aprovechó su confianza con el Khan para salvarle la vida a un buen puñado de gente importante de Damasco y regresó a Egipto con lo que quedaba de la comitiva que había venido con él. Una vez húbose ido, empezó la matanza en Damasco, y los mongoles actuaron como era su costumbre. Desde luego, Ibn Jaldún no trató de regresar con el Khan.

²⁴⁷ Cfr. Walter J. Fischel: Ibn Khaldun and Tamerlan: their historic meeting in Damascus, 1401.A.D. 803 A. H.: A study based on arabic Manuscripts of Ibn Khaldun's "Autobiography" with Translation into english and a commentary. Berkeley-Los Angeles, 1951, y hay otros estudios de éste autor con relación a este particular; Otras obras y artículos sobre Ibn Jaldún y Tamerlán fueron escritos por M. Zbiss, Nicola Ziade, Ali M. Kurd, A. Amin, etc.

Al llegar a El Cairo, Jaldún volvió a la vida pública. Fue nombrado cadí malequita en ramadán de 803 (abril de 1401) y fue despedido de aquel cargo en el mes del segundo yumada de 804 (enero de 1402), y en lo que le quedó de vida volvió a ser reinstalado y removido como juez hasta tres veces más aún. La última vez que fue nombrado régulo, sólo duró días en el cargo, puesto que murió el 25 de ramadán de 808, es decir, el 15 de marzo de 1406, a los setenticuatro años, una provecta edad para esos tiempos. Fue enterrado en el cementerio de los sufíes o místicos, con quienes tuvo puntos de encuentro y sus simpatías, como se ha mencionado. Según se ha dicho en otra parte²⁴⁸, La ciudad moderna de El Cairo, en su expansión, hace tiempo que construyó sobre ese antiguo cementerio, y el rastro de la tumba de Ibn Jaldún ha desaparecido.

Desde muchos puntos de vista, desde el de sus logros, de sus éxitos, de sus desgracias, de su linaje, de sus vicisitudes y cuitas, de sus aciertos y errores, la vida de Ibn Jaldún fue extraordinaria en el más neto sentido de este término: una vida completamente fuera de lo ordinario. Aun la larga edad que alcanzó resalta en una época donde el promedio de edad estaba alrededor de los cuarenta años (y en la Europa de entonces, quizá menos).

Resaltan asimismo las paradojas de su vida, su ambiente y su tiempo: los pobres y menesterosos eran, en cierto modo, más libres que los ricos y los notables: éstos últimos vivían vigilados, y para viajar de un pueblo a otro, o aún para salir de la ciudad a sus alrededores, necesitaban permisos y salvoconductos. Pero, a pesar de esa vulnerabilidad, pocas existencias tenían más satisfacciones que la del erudito y el estudioso, quienes dependían de la benevolencia de los poderosos, pero a quienes su formación les elevaba por encima de su pequeñez en los momentos de desgracia.

Incidentalmente debe anotarse que Ibn Jaldún, contra lo que han dicho con ligereza algunos autores, sí tuvo discípulos y seguidores, y su obra despertó interés en los letrados árabes de su tiempo, y fue leída y estudiada después de su muerte, habiendo suscitado juicios favorables y desfavorables en los mismos siglos XIV y XV. Pero una y otra cosa —los discípulos y los estudios posteriores sobre él— no fueron suficientes.

Fue la suya, además, una obra que suscitó cierta polémica, y una obra que Jaldún no dejó tranquila, pues, ya compuestos los *Prolegómenos*, Ibn Jaldún

²⁴⁸ Cfr. Nuestra tesis de pregrado, aludida en la nota 39.

no cesó de anotarlos y revisarlos, especialmente en vista de ciertas observaciones hechas por otros eruditos que conocieron su obra y se comunicaban con él. Algunos manuscritos de su obra son de su propia mano, pero otros fueron mandados a copiar, ya en vida de él, ya a poco de su muerte.

Dichas copias eran entonces muy caras, porque se hacían a mano y tardaban meses en terminarse. Jaldún conservaba varias de esas copias, las cuales hacía que sus alumnos estudiaran (a modo de una especie de seminario de lectura) y si aprovechaban la lectura (es decir, si aprobaban su evaluación) les daba un *Iýaza* o licencia, cosa que entonces era el modo común en que los profesores certificaban la capacitación de sus alumnos, como anteriormente se ha dicho en algún punto. Desde luego, para obtener la aprobación de un maestro de esas tallas, no bastaba saber un 50 o un 60% del "contenido impartido", sino que había que demostrar, pública y privadamente, en largos debates y minuciosos estudios y exposiciones, escritas y orales, que uno había aprendido y sabía. Eso, para recordar lo que va de ayer a hoy en la enseñanza, que cuando no era científica, podía producir algunos genios, y ahora que sí lo es, produce estupendos ejemplares de ignorancia escrupulosamente certificada y comprobada.

Incidentalmente, se conservan ejemplares de los diplomas autografiados por Jaldún²⁴⁹.

Entre los discípulos de Jaldún, los que más destacaron fueron al-Maqrizi (muerto en 851/1441), Muhammad Ibn 'Ammar (muerto en 844), e Ibn Hayar Al-'Asqalani, historiador de fama, quien en sus escritos habló más mal que bien de su maestro, ingrata tarea que fue continuada por su discípulo al-Sajawi. Pero, más que ataques al historiador, sus invectivas son ataques al pensador religioso.

Ya en el siglo XV, otro estudioso árabe que se nutrió del ideario jalduniano fue el andaluz Abu 'Abdallah Muhammad Ibn al-Azraq al-Asbuhi (Málaga, 831/1428-Jerusalén, 896/1491). Ibn al-Azraq, como Jaldún era un juez e historiador que trabajó en política varias veces durante su vida y también vivió en el Cairo. Su obra principal en el sentido que nos ocupa es

²⁴⁹ Uno de estos certificados fue hecho a Ibn Hadjar y a otros alumnos, y aparece en RITTER, H. "Autographs in Turkish Libraries", en *Oriens*, vi (1953), p. 83 y lámina 17; el otro está preservado en IBN HILAL, *Fahrasa*, MS. Bibliothèques Generales de Rabat, no. K 271, fol. 503, parcialmente traducido por Benchekroun (no. 357 infra, pp. 352-353). Datos tomados de AL AZMEH, A.: *Modern*, pp. 242 y 258.

Bada'i 'as-silk fi taba'i 'al-mulk (Algo así como Portentos de la organización de la naturaleza del poder político).

Algunos autores han considerado que esta obra es superior a los *Prolegó-menos*,²⁵⁰ pero dicha supuesta superioridad, como dice Ahmed Abdesselem, "no resiste un examen atento"²⁵¹.

Después de los árabes, quienes tomaron nuevamente interés en el estudio de Jaldún fueron los sucesores políticos de éstos en la historia de medio oriente: los turcos.

Efectivamente, la cancillería otomana, verdadera escuela de ciencia política (quizá en parte debido a la herencia burocrática de Bizancio), tomó interés por las ideas de este historiador-historiósofo, por el acervo politológico presente en Jaldún. A los turcos —que le estudiaron sobre todo durante los siglos XVII y XVIII— les interesaba mucho la teoría de la decadencia de los Estados que plantea Ibn Jaldún, la cual no admitían acríticamente. Uno de quienes fue influido por Jaldún fue el conocido autor turco Haýi Jalifa²⁵². A los turcos les parecía que su victoria sobre Tamerlán, y su balance expansivo favorable con relación a Europa en los siglos XVII al XIX, rebatía las tesis de Ibn Jaldún sobre la decadencia de los imperios, por lo cual esas tesis sólo se aplicarían en Asia.

También autores árabes siguieron leyendo a Jaldún, especialmente en el Magreb, y Túnez. Prueba de este interés suficiente es que la obra de Jaldún siempre se volvía a copiar y recopiar. Pero, tanto la lectura de los árabes como la de los turcos era muy distinta a la lectura que Europa hizo en el siglo XIX. En parte porque Jaldún era un autor cuyas ideas los musulmanes debatían, discutían y rebatían, casi siempre queriendo los más de ellos refutarlo, de manera parecida a como ciertas personas leen a Maquiavelo o a Marx: para rechazar o acordar emocionadamente con sus ideas expuestas, pero sin intención de tomar distancia y observar una mente trabajando y haciendo ciencia.

La lectura europea, más que refutar o acordar con Jaldún, se sorprendió del modo en que este planteaba una ciencia de lo social, cosa que hasta en-

Nos referimos a los dos editores de dicha obra (que la editaron cada uno por su lado, casi al mismo tiem-po): 'Ali Sami al-Nassar (Bagdad, 1977) y el erudito argelino Muhammad bin Abdelkarím (Túnez, 1977).

²⁵¹ ABDESSELEM, Ahmed: Ibn Jaldûn y sus lectores. Fondo de Cultura Económica. México, 1987; p. 23.

²⁵² Cfr. ABDESSELEM, ob. cit., p. 47.

tonces recién empezaba a ser explorada en Occidente. No necesitó tanto poner distancia entre el objeto-Jaldún y sus prejuicios, puesto que la distancia existía, y sirvió, alternativamente, tanto para confirmar como para demoler los prejuicios europeos a favor o en contra de la cultura islámica.

Ya se estuviera de acuerdo o en desacuerdo con Jaldún, la evidencia mostraba que su obra era el lugar de un pensamiento rico y complejo, de unos conocimientos adquiridos, como el mismo Jaldún decía, "independientemente de las enseñanzas aristotélicas y de la lección del Mubadzán"²⁵³. Con ello caían dos prejuicios que incidentalmente siguen apareciendo por aquí y por allá en obras orientalistas no mal intencionadas: que todo pensamiento profundo en el Islam era producto, o de la asimilación de las ideas griegas —principalmente Aristóteles— o del las elaboraciones de los intelectuales persas (como en el caso de Mubadzán²⁵⁴).

El pensamiento de Ibn Jaldún tomó siglos para "resucitar", siendo descubierto su talento, su originalidad y sus aportes por la Europa de comienzos del siglo XIX. Para entonces, ya Comte iniciaba las reflexiones que darían cima a su nueva ciencia, la *Sociología*. En cierto modo, no sabemos si lamentable o natural, el conocimiento de la obra de Jaldún llegó tarde a occidente.

Ibn Jaldún seguiría siendo "redescubierto" esporádicamente durante el siglo XIX, pues su obra es tan vasta y versatil, y tan "moderna" en muchas de sus apreciaciones, que más de un sabio del viejo continente se apasionó por mostrarlo como precursor o preclaro clarividente de las ciencias sociales decimonónicas. Mas su obra, tan meritoria, suscitaría un interés morigerado, toda vez que él hablaba de cosas que "ya habían sido tratadas" en Europa durante el pasado siglo. Y siempre está presente una reticencia en los pensamientos que parecen redescubrir la rueda, reticencia que es casi molestia cuando se trata de pensamientos que aparecen como precursores, pues su existencia parecería quitar méritos a la originalidad de los pensadores postreros. Nos gustaría pensar que la suerte de su pensamiento habría sido otra, de haberse difundido su obra en occidente tres, dos o un siglo antes, o aún una generación antes de Comte. Pero este es un deseo más sentimental que lógico, pues las mismas condiciones de la evolución del pensamiento y la política que hicieron que Eu-

²⁵³ Introducción, p. 148.

²⁵⁴ Sobre quien era el Mubadzán, lector, ve la nota 80.

ropa se volcase hacia oriente y específicamente hacia medio oriente con interés académico y pragmático, serían las mismas condiciones que simultáneamente producirían la eclosión de un pensamiento nuevo en las ciencias sociales.

Dicho de otro modo, es creíble que la obra de Jaldún no habría producido mayor impacto en Europa de haberse conocido aún un siglo antes de su redescubrimiento en Europa: El viejo continente no estaba aún dispuesto a dar atención a un pensamiento más profundo acerca de la historia. Pruebas de ésto son el hecho de que la obra de Juan Bautista Vico (su Ciencia Nueva, homónima de la de Jaldún, y coincidente con el pensamiento de éste en más de un punto²⁵⁵) pasó bastante desapercibida en su siglo XVIII. Por otro lado, una obra mucho más meritoria y valiosa que la de Ibn Jaldún, como fue la de Confucio, fue mirada en Europa más como algo exótico y simpático que como un aporte notable de un pensamiento profundo, de otros seres humanos diferentes en mentalidad a los de Europa (la irrupción del conocimiento de la obra de Confucio tuvo, en la historia del pensamiento occidental, una importancia similar a la introducción de las porcelanas chinas en la historia del arte occidental: constituyeron un elemento exótico, notable, y hasta decorativo, del cual muy pocos supieron apreciar su honda riqueza y aportes). Es verdad que las ideas de Voltaire (quien, incidentalmente, también prestó cierta atención al pensamiento chino) sobre una "filosofía de la historia" sí tuvieron auge en ese mismo siglo. Pero Voltaire no profundizó lo que fue en él una intuición brillante y un tratamiento magistral pero escueto. Es mejor no especular sobre lo que no sucedió, puesto que ya es bastante trabajo hacerlo sobre lo sucedido.

En las páginas siguientes haremos un comentario acerca de las obras de Ibn Jaldún, deteniéndonos en la que nos parece la principal para este estudio, que es sus *Prolegómenos*.

5.3. Las Obras de Ibn Jaldún y sus Prolegómenos

En estricto criterio de importancia, habría que decir que la obra más trascendente de Ibn Jaldún son sus *Prolegómenos*. Sin embargo, escribió varias otras, de las cuales en el presente punto se hará comentario.

²⁵⁵ Para un interesante estudio sobre el pensamiento de Vico y el de Jaldún, ver el estudio de SEVILLA, José M.: "Ibn Jaldún y Vico: Afinidades y contrastes. Apuntes para una confrontación (I)", en Cuadernos sobre Vico, No. 9/10, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, España, 1998.

Podrían clasificarse las obras de Jaldún en tres grupos: las obras que llamaremos *escolares*, que son estudios de carácter disciplinario que acostumbraban elaborarse como parte de una materia que se estaba estudiando. Eran obras de tipo monográfico, a veces verdaderas tesinas, que exponían puntos con originalidad y novedad. Todas las que escribió Jaldún, y de las cuales tenemos noticias en distintos documentos, están perdidas. Dentro de este grupo pueden incluirse obras que Jaldún hizo "por encargo" hasta el ocaso de su vida, como un tratado de Geografía Regional del Magreb hecho para el Khan Tamerlán. A continuación señalamos las obras pertenecientes a esta primera categoría:

Epítomes de tratados de Averroes. Parecen haber sido compuestos en la juventud del autor²⁵⁶, pero hay noticia de que los escribió durante su estancia en Granada²⁵⁷. La solución a este enigma puede ser la siguiente: el autor escribió efectivamente estos epítomes, pero el o los primeros los escribió en el Magreb, probablemente bajo la tutoría de su maestro Ibrahim el Abbeli, y años después retomó el tema o los textos y los reelaboró en Granada. No hay ninguna prueba de que lo que decimos haya sido así, pero es un hecho que Ibn Jaldún estudió recurrentemente el pensamiento de Averroes, y cita o se refiere al sabio cordobés varias veces en los *Prolegómenos*²⁵⁸.

Tratado de Aritmética: Compuesto en Granada.

Epítome a un poema didáctico. El poema didáctico, cuyo autor fue el amigo de Ibn Jaldún, Ibn el-Jatíb, se titula *Ussul al-Fiqh* (Principios de Jurisprudencia). El epítome de Jaldún fue probablemente escrito en sus últimos tiempos en Granada, o una vez en Norafrica.

Tratado de Lógica: Es una obra pequeña, y fue compuesta para el rey Pedro el Cruel. Probablemente seguía los aspectos básicos de la lógica aristotélica.

Tratado de geografía magrebina: ya se ha hablado de esta obra antes. Fue escrita en 1400, en pocos días, en el campamento del Khan Tamerlán. Se-

²⁵⁶ Cfr. LABICA, George: Politique et Religion chez Ibn Khaldoun, Alger, 1968, p. 22.

²⁵⁷ AL AZMEH, A., Essay p. 4.

²⁵⁸ Hemos expuesto esta relación entre el pensamiento de Jaldún y el de Averroes en nuestra Comunicación al III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, titulada: "Averroes e Ibn Jaldún: Referencias e Influencias", Zaragoza, España, 18-XII-98.

gún unos autores fue una obra extensa, lo que es por demás dudoso, dado que fue escrita durante uno a dos meses. Quizá se trate, precisamente, de una referencia relativa: para haber sido escrita en poco tiempo, en pocos días, fue una obra particularmente extensa.

Como se evidencia de lo antes señalado, todas estas obras *escolares* de Jaldún —algo más que meros ejercicios escolásticos, pero menos que obras independientes— están hoy perdidas, y si se han señalado es sólo para destacar la versatilidad poligráfica del autor.

El segundo grupo de obras está constituido por las siguientes:

Lubab al-Muhassal fi Ussul ed-Din ("Síntesis [o sustancia] del Compendio de Principios Religiosos"). Esta Síntesis está hecha sobre el libro Compendio de Principios Religiosos, del sabio musulmán persa Muhammad bin Zakariyya Abu Bakr Ar Razi (siglo X), llamado en occidente Rhazes. La obra aún existe, y fue editada en 1952 por el R.P. Luciano Rubio en Tetuán. Constituye, como lo dice el título, un resumen de los puntos más importantes de la obra de Rhazes. Es la única obra que nos queda de la juventud de Ibn Jaldún, y según lo que dice Franz Rosenthal en su estudio biográfico sobre Jaldún, se trataba de un trabajo de investigación que él hizo para su maestro Ibrahim el Abbeli, y en él se muestra —a pesar de ser un ejercicio de un principiante— un dominio de las intrincadas especulaciones de la obra de Rhazes²59.

Shifa' as-Sa'il li-tahdzib al-masa'il. ("Curación para quien busca resolver las cuestiones"), Tratado de sufismo o misticismo islámico, que vino a ser descubierto hace relativamente poco tiempo, en la década de los cincuenta, y fue editado en Istanbul en 1958 por uno de los más grandes eruditos jaldunianos: Muhammad bin Tawit At-Tanyi. Después de una larga introducción sobre la historia del misticismo, Ibn Jaldún entra a tratar el tema central de la obra, la cual esta compuesta como una larga carta. Esta carta comenta acerca de una discusión que tuvo lugar entre místicos musulmanes españoles de fines del siglo XIV, sobre el problema de si es indispensable para un discípulo de la vía mística tener un maestro que lo guíe, o si la lec-

²⁵⁹ Cf. IBN KHALDUN, Abderrahmán: The Muqaddima. Traducido del árabe al inglés por Franz Rosenthal. 2ª Edición, tres volúmenes. Bollingen Series, Princeton University Press. Princeton, Nueva Jersey, E.U.A., 1967, p. xlv; esta edición será referida en adelante como Khaldun.

tura de la literatura reconocida sobre misticismo era suficiente. Ibn Jaldún responde que, dependiendo el grado en que el discípulo esté, a veces será suficiente con la lectura, y otras veces necesitará de un maestro.

At-Ta'rif, obra autobiográfica de la cual antes se ha hecho mención. Contiene muchos detalles acerca de la genealogía y la formación académica de Ibn Jaldún. Él la culminó cuando tenía sesentaidos años, pero vivió hasta los setentaicuatro.

El tercer grupo de obras corresponde a los contenidos nucleares de su pensamiento, los cuales corresponden a una etapa de madurez intelectual de Ibn Jaldún. En realidad, se trata, estrictamente hablando, de una sóla obra: la *Historia Universal*. Dicha obra corresponde a un proyecto que Ibn Jaldún parece haber empezado a contemplar hacia sus veinticinco años de edad. Sin embargo, lo comenzó años después, y lo dejó interrumpido.

Abandonó la composición de ese trabajo no solamente por el obstáculo del tráfago de asuntos que le acaecieron en su activa vida, como ha podido notarse en la biografía que de él hicimos, sino porque no podía seguir con él. Había, por así decirlo, razones epistemológicas, y hasta heurísticas que le impidieron seguir con la composición de su *Historia Universal*.

A poco de Ibn Jaldún comenzar a escribir esa obra, parece haberse dado cuenta que no estaba haciendo lo que quería hacer o lo que debía hacer con relación a su proyecto. Lo que él estaba haciendo era construir una narrativa —seria y autorizada, ciertamente— de la evolución de los reinos y estados del Magreb. Y mientras redactaba dicha obra, cayó en cuenta que, si bien de su construcción se podía deducir una explicación de ciertos hechos históricos, una respuesta a la pregunta con relación a cómo ocurrieron los mismos, no parecía haber una manera de contestar un por qué acerca de los mismos: por qué había acaecido la caída de tal o cual imperio, porque lograba tomar el poder tal grupo y no otro, por qué ascendían ciertos grupos que aparentemente mostraban atraso y deficiencia en su naturaleza, etc. Los antiguos historiadores musulmanes —o al menos algunos de ellos— estaban dispuestos a dejar la elucidación de esas interrogantes sin solución, conformes con el dictum "Alá lo sabe", o "Alá sabe más". Muchos no hacían problema de estas cuestiones. Pero también había historiadores, como hemos visto, que, sin obviar ni negar las implicaciones trascendentes

de los hechos terrestres, trataban de explicarlos en sus causas más directas. Pero ello no siempre era posible. Para saber por qué sucedían las cosas como sucedían, con tal carácter de necesidad, y no de otra manera, hacía falta dar un paso epistemológico en la investigación histórica. Ese paso era el de postular las leyes generales por las cuales toda civilización se rige, leyes vigentes para todo tiempo. Para ir más allá en el conocimiento de la historia había que teorizar. Hacer la postulación mencionada significaba establecer la historia como una ciencia con regularidades, corolarios y predicciones. Ibn Jaldún dio ese paso y postuló dichas leyes. Pero esta tarea, que se dice fácil en una o pocas líneas, él la empezó años después de empezada su Historia Universal, cuando retomó la composición de dicha obra. El inició la misma como un texto más de historia. Cuando las interrogantes se acumularon detuvo su trabajo para dedicarse a la reflexión acerca de por qué actuamos en la historia como lo hacemos, y empezó a hacerse preguntas sobre si hay un rumbo en la historia y cual es éste efectivamente, y si del hecho que haya leyes en la historia, no se derivaban consecuencias problemáticas para el valor del libre arbitrio, etc., etc. Es decir, y sin mayores aspavientos, Ibn Jaldún comenzó a hacer lo que calificamos como una reflexión filosófica acerca de la historia. Esto fue lo que empezó a hacer después de recalar en Qalat Ibn Salama, donde pasó cuatro años tejiendo los Prolegómenos, que, como su nombre lo dice, fueron la introducción a su Historia Universal. Es esa introducción la que constituye su explicación de la historia, su filosofía de la historia. Una vez terminada esa introducción, retomó la Historia Universal, la cual ha sido calificada, por un lado, como una obra valiosa en sus datos y bien escrita, aunque también se ha destacado —mezquinamente, a nuestro juicio — que es una obra que palidece ante los Prolegómenos. Mas es verdad que sobre estos Prolegómenos ha descansado la celebridad de nuestro autor, y él mismo consideraba que ellos eran su aporte más original.

Los *Prolegómenos*, pues, que son una parte introductoria de la *Historia Universal*, por contener ideas y principios que pueden ser considerados independientes de la misma, o mejor dicho, aplicables a cualquier obra de historia, fueron desde un comienzo el contenido más estudiado y discutido de Ibn Jaldún. Este especial relieve de los *Prolegómenos* ha hecho que tal obra suela ser editada y tratada aparte de la *Historia Universal* que los incluye. Y ya en vida

de Ibn Jaldún fue esa parte de su obra —no la de la *Historia Universal*— la que suscitó más controversias y polémicas. Pues allí, como después veremos, están expresadas sus más novedosas ideas, las cuales, aunque difieren de la tradición de las que se derivan, fueron alumbradas a partir de esa tradición.

La intención de Ibn Jaldún al escribir ese gigantesco proemio metodológico, o avant-propos de las ideas y principios que considera rigen el acontecer histórico, es —como hemos dicho en otro lugar— dar unas instrucciones al lector para leer la historia. Leer en el doble sentido de una lectura directa de su obra —o de cualquier otra obra más o menos bien escrita para entenderla a la luz de esos grandes principios y leyes de lo histórico, y leer en el sentido de ser capaz de darse una interpretación explicativa de lo histórico contenido en un relato determinado. Esto último, para obtener de allí información que trasciende la posible subjetividad histórica del autor, el lector y otros elementos implicados como sujetos en la lectura, y nos adentra en la objetividad de un proceso en el cual sus "protagonistas" son irrelevantes ante la preponderancia de esos principios que, actuando más o menos encubiertamente, son los elementos claves y determinantes del suceder histórico. Así, la historia se desplegaba como un campo de ciencia útil para el hombre.

5.4. Sobre la construcción de la historia como conocimiento, y las leyes de la historia como proceso en los Prolegómenos

Nuestro estudio de los *Prolegómenos* se hará sobre tres partes de esa obra, y luego haremos referencia a otras partes aisladas, complementarias de lo que se dice en esas tres primeras. Las tres partes que analizaremos son el prefacio de los *Prolegómenos*, la introducción a dicha obra, que sigue al prefacio, y una tercera parte que denominaremos 'preámbulo', y que, efectivamente, antecede al 'libro primero' de dicha obra. Es preciso aclarar que se trata de tres antesalas de distinta perspectiva. La primera es una antesala a toda la *Historia Universal*, obra que incluye en su comienzo a los *Prolegómenos*. La segunda antesala es, precisamente, a los *Prolegómenos*, que están divididos en seis partes. La última antesala, la que aquí llamamos 'preámbulo', se refiere a la primera parte de los *Prolegómenos*²⁶⁰. Estas tres

²⁶⁰ En Khaldûn, estas partes están presentadas como Foreword (pp. 6-14), Introduction (pp. 7-68) y Prelimi-

piezas, prefacio, introducción y preámbulo, contienen la mayor parte de los planteamientos de Ibn Jaldún referentes a su ciencia y teoría de la historia, sus detalladas objeciones y reconocimientos a historiadores del pasado, sus ideas sobre epistemología de la historia y las leyes que rigen el devenir histórico, y otras ideas que puede ser importante anotar al respecto. Ello, toda vez que, raramente en el pasado historiador o escritor alguno hiciera una reflexión sobre la historia que alcanzara siquiera la extensión de un ensayo, por dicho concepto ya la obra de Ibn Jaldún es netamente extraordinaria.

Los *Prolegómenos* se inician con un prefacio que comienza con una invocación al Todopoderoso, según la jaculatoria formal que presidía y aún suele presidir muchas de las obras eruditas de los intelectuales musulmanes, a la cual además nuestro autor añade una plegaria suya más larga. Luego de tal inicio, empieza a tratar sobre el tema de su obra: La historia.

Jaldún comienza el tema con una definición de la disciplina:

"La historia es una de las técnicas que se transmiten de nación a nación, de pueblo a pueblo; que en pos de ella van los estudiosos hasta países remotos, siendo esta ciencia anhelada aun por el vulgo y la gente ociosa; compiten en su campo reyes y principales, y es asimilada al propio tiempo por los instruidos como por los ignorantes". ²⁶¹

En este trozo, Jaldún comienza por decirnos que la historia (ta'ríj) es una 'técnica', que es como el traductor ha vertido el término fann, con el cual se traduce también "arte", y que sería afín al término griego techné, entendido este como un ejercicio meramente manual, intelectual, o ambos. Rosenthal, por su lado, traduce ta'rîj como "disciplina", lo cual se acerca también al concepto de fann, en este sentido. Después de todo, la disciplina tiene que ver con una tarea de instrucción (etimológicamente proviene de "discípulo"), lo cual implica no sólo la idea de método, sino la idea de una pre-ciencia (si no se quiere hablar abiertamente de ciencia), un conocimiento que se enseña, que posee reglas y que supone una reflexión ordenada sobre un objeto de estudio.

nary Remarks (pp. 71-85).

²⁶¹ Introducción, p. 92. El texto de la versión árabe de los Prolegómenos (ver nota 156) esta en Saý (prosa rimada) y lo que el texto castellano traduce como "técnica" es fan (plural funún). Asimismo, lo que está traducido como "ciencia" es ma 'arifa. (Cfr. p. 3).

Ibn Jaldún también se refiere a la historia como 'ciencia', aunque la voz que emplea no es la usual que traduce dicho término, que es 'ilm, (derivada del verbo 'alama que significa 'saber') sino ma'arifa, derivada del verbo 'arafa que significa 'conocer'.

Dicho de otro modo, y en orden de ir al punto en lo que concierne a esta pequeña disquisición, *maʿarifa* es, ciertamente, 'conocimiento', más no en una calidad tan formal y profunda como lo puede ser '*ilm*, 'saber', o ciencia. Luego veremos de cerca el matiz gnoseológico que puede afirmarse separa ambos términos, el cual, si bien es un matiz un tanto sutil y sofisticado, no carece de importancia o seriedad.

Seguidamente. Ibn Jaldún divide tácitamente a la historia en dos aspectos: uno externo y otro interno:

"Considerando a la historia en su aspecto exterior, parece que no pasa de ser una serie de anales y acontecimientos que han marcado el curso de épocas y Estados de la antigüedad, y que testimonian el paso de generaciones anteriores. Es, por tanto, que en ella se cultivan diversos giros y citas sentenciosas, que son motivo de solaz en reuniones y celebraciones multitudinarias; es ella la que nos hace conocer la índole de la creación y sus trastornos experimentados. Nos ofrece un vasto panorama en donde se observa a los imperios promover su carrera; nos muestra cómo los diversos pueblos han poblado el mundo hasta que la hora de la partida les fue anunciada, y que el momento de su ocaso había llegado.

Mas la ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos: que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas originantes. La historia, por tanto, forma una rama importante de la filosofía y merece ser contada en el número de sus ciencias." ²⁶²

El primer párrafo citado hace alusión a la historia en su calidad de conocimiento para el acervo social y moral. Esta idea ya se encontraba en los historiadores antiguos y medievales orientales y occidentales, de modo que en su señalamiento Jaldún no presenta mayor originalidad. Se trataría de un aspecto que comprendería lo anecdótico y aun el mero entretenimiento, y podría ser englobado en la concepción, en otra parte referida, de la historiografía *narrativa*. La discusión acerca de esta definición de la elabo-

²⁶² Introducción, pp. 92-93.

ración histórica la haremos un poco más adelante en estas páginas, pero es de señalar que dicha perspectiva *exterior* de lo histórico es la que constituye lo primero que se da a la aprehensión de dicho fenómeno, aunque en importancia es lo segundo, siendo lo principal, lo que sigue a dicho párrafo en las cursivas: el aspecto *interior* de lo histórico, en el cual van insertas las características del estudio histórico como una disciplina de investigación o 'ciencia', que apunta a un análisis detallado y metódico de su objeto de estudio, así como de las causas de los hechos y "el conocimiento profundo de los acontecimientos" relatados por la historia.

Al final de ese primer párrafo de la cita realizada, Jaldún alude a una idea que será luego clave en su teoría de la historia: la idea de la accidentalidad de las civilizaciones. Es una idea coherente con el carácter exterior de este tipo de historia. Dicho velozmente, esta idea de accidentalidad consiste en que los reinos y gobiernos del mundo "emprenden su carrera" y se comprometen en un proceso que tiene su inicio, su etapa de crecimiento y desarrollo (e inclusive, apogeo), para luego entrar en su final inexorable. Así como todos los seres creados, humanos y no humanos, a las civilizaciones que evolucionan les llega el momento de morir. Un momento necesario. De modo que ningún imperio es permanente, y todos están destinados a pasar, como los personajes, principales o secundarios de una obra de teatro, que tienen que ir cumpliendo su cometido y retirándose, a veces, literalmente "muriendo" en escena, y otras, saliendo de esa escena de manera menos espectacular (y menos significativa o definitiva). De una manera casi heraclitiana, Jaldún nos estaría diciendo que se trata de un proceso que protagonizan las naciones e imperios del orbe, pero que la historia no se trata de ellos —del mismo modo que la ciencia no trata de individuos— sino del proceso de desarrollo que compete a la generalidad de individuos en sí, de su naturaleza ínsita. Y la accidentalidad mencionada estaría referida precisamente a la dispensabilidad de los supuestos pueblos e imperios protagonistas de la historia: ellos pasan, pero el proceso queda y continúa. Lo propio y específico de cada civilización sería algo contingente, accidental, pero las características netas de lo humano, lo sustancial presente en cada comunidad de personas, es lo que permanece como constante que permite conocer el proceso histórico. De hecho, si bien podría discutirse este carácter de accidentalidad de una civilización determinada, considerada como opuesta a un proceso que la sobrepasa, y del cual es sólo protagonista momentánea, la idea de *accidentalidad* de los protagonistas históricos es mucho más evidente y poderosa, quiza porque su referencia a personajes e individualidades hace que su obviedad sea fácilmente perceptible a nuestra dimensión humana.

Podría pensarse que una perspectiva así como la que esgrime Jaldún aquí, es más sociológica que netamente historiográfica; ello, porque lo que parece ser el privilegio de la investigación histórica, que es la detección, fijación, definición y estudio de los caracteres idiográficos típicos del enfoque histórico, parecen aquí ser tareas y puntos de vista postergados ante una búsqueda de lo *universal*, lo sustancial y lo constante, por encima de lo accidental. Luego, al adentrarnos más en el pensamiento de Ibn Jaldún acerca de la historia y de su *Nueva Ciencia*, por la cual él ha sido visto —como anteriormente se ha dicho en este trabajo—como un precursor del análisis y la perspectiva sociológica, volveremos a examinar este punto en relación con la perspectiva general y específica de lo histórico.

En el segundo párrafo citado hace unas páginas, que hemos puesto en cursiva, Jaldún resalta lo que para él es el carácter interior —y más importante— de la historia, aquellos caracteres en los que ella puede reconocerse como *ciencia*²⁶³. Los términos que utiliza en este trozo son ya más técnicos, como *nazar*, y *tahqíq* ("examen" o "especulación racional" y "verificación", respectivamente). Y la forma en que la describe permite calificarla como ciencia (entendiendo que se trata de ciencia tal como podía entenderse dicho término en el siglo XIV musulmán, muy influido aún por el pensamiento aristotélico). Más importante todavía es lo último que dice sobre la historia como rama de la filosofía. Podemos legítimamente preguntarnos: ¿A qué se refiere con esa afirmación?

Lógicamente, hacernos la pregunta significa que problematizamos acerca de aquello que nos dice Jaldún, porque no podemos tomar su afirmación desde nuestro contexto moderno tan acríticamente. Hay que preguntarse de qué filosofía habla Jaldún, así como a cuales ciencias se refiere. El punto ha sido algo trabajado por nosotros y expuesto en intervenciones y ponencias²⁶⁴.

²⁶³ Es necesario decir que, aunque la traducción castellana habla, en este segundo párrafo, de *ciencia histórica*, dicha expresión no figura en el texto árabe.

²⁶⁴ Cfr. Nuestra intervención al "Congreso Internacional VIII Centenario de Averroes. Sesión de Córdoba", titulada "Hikma y Falsafa en los Prolegómenos de Ibn Khaldun", (Córdoba, España, 9-11/

Brevemente, se trata de lo siguiente: al decir que la historia merece estar entre las ramas de la filosofía, el autor se refiere a que aquella es una suerte de saber que hace parte del concepto de sabiduría que es al cual él se ha referido con la palabra 'filosofía'. El término árabe que utiliza Jaldún es *Hikma*, al cual ya nos hemos referido en un capítulo anterior, y el cual ha sido considerado por algunos autores como sinónimo de Fálsafa, con el cual la cultura muslime clásica tradujo lo que era la filosofía heredada de Grecia. Por eso, no pocas citas y la misma Introducción transcriben Hikma o Fálsafa como "filosofía", sin preocuparse mucho en los matices de diferencia. Pero, a riesgo de caer en sutileza, debe decirse que ambos términos, si bien tienen "puntos de encuentro" semánticamente, también tienen puntos de desencuentro y diferencia. Sobre todo, se trata de cosas que etimológicamente correspondían a cuestiones muy distintas y que no tuvieron igual evolución histórica. La Fálsafa se refería a un saber puramente racional y especulativo. Pero la Hikma abarcaba mucho más que la especificidad del término Fálsafa, y si en algún momento pudieron ser considerados sinónimos, tenían connotaciones y etimologías diferentes. Como Sabiduría, la Hikma tenía una marcada determinación social y religiosa (puesto que, como ya hemos dicho otras veces, en esa época y en la cultura islámica propiamente dicha, lo religioso era el ámbito coadyuvante a lo social en las esferas del conocimiento, es decir, el ámbito por el cual existía una intencionalidad de la aplicación de todo aporte intelectual y científico hacia el bienestar de la comunidad). Por ello la historia puede vincularse con ese tipo de "filosofía", cosa que para los griegos, y especialmente para Aristóteles, no habría sido concebible²⁶⁵. Por último, señalemos que esta Hikma no era un saber vago y abstracto, sino precisamente compuesto de conocimientos útiles y prácticos, "ciencias" como las señaladas en el capítulo anterior aludido, y que eran más bien disciplinas o técnicas, que ciencias independientes. Pero en todo caso, la historia, al igual que dicho número de ciencias, pertenecía —para Ibn Jaldún— a las ya tratadas "ciencias tradicionales", o "ciencias religiosas", más afines al concepto de

xii/1998), y nuestra ponencia al "V Congreso Nacional de Filosofía", titulada "Falsafa y Hikma en los Prolegómenos de Ibn Jaldún", (Caracas, 22-26/xi/1999), así como nuestro artículo inédito titulado "Filosofía y Sabiduría en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún" (febrero, 2000).

²⁶⁵ Recordemos que para los griegos la historia era más afín a una información derivada o concomitante con una *doxa* u opinión, que a un *conocimiento* demostrado y racional, como el designado bajo el nombre de *episteme*.

Hikma que al de *Fálsafa*, pues esta última se relacionaba, precisamente, con las "ciencias racionales" heredadas principalmente de Grecia.

Señalemos, por último, que en las líneas que hemos transcrito en cursiva, Ibn Jaldún ya no está hablando, meramente, de una historiografía *narrativa*, sino de la segunda categoría en otro lugar señalada, de una historiografía *pragmática*, que trata de descubrir las causas que originaron los hechos históricos.

Seguidamente, Jaldún realiza un recuento de las características de algunos historiadores musulmanes importantes:

"Desde la fundación del Islamismo, los historiadores más distinguidos han abarcado en sus disquisiciones todos los acontecimientos de los siglos pasados, con el fin de poderlos reunir en las páginas de los volúmenes y registrarlos para las generaciones sucesivas; ..."²⁶⁶

Destaca en un principio la labor de recolección de ellos, pero señala también que

"... los improvisados y charlatanes (de la literatura)²⁶⁷ los han adulterado, introduciéndoles falsedades, producto de sus propias fantasías, y fábulas ornamentadas confeccionadas al abrigo de deleznables tradiciones."²⁶⁸

Estos "improvisados y charlatanes" eran fauna que hacía y ha seguido haciendo nata en el ambiente académico en general y en el de los historiadores en particular. Ibn Jaldún les reprocha especialmente lo que considera como una grave falta: que *inventen* el relato histórico, que adulteren los contenidos, que falseen. Esta es para él la primera falta que hay que señalar, y el primer vicio a curar en la historiografía islámica.

²⁶⁶ Introducción, p. 93.

²⁶⁷ La edición en castellano dice en nota (7) que el término empleado por Jaldún es "literal "tofail", que significa intruso, imitador", pero esa voz, tufail, es, más bien, un sustantivo derivado del verbo raíz del cual se deriva el término que emplea Jaldún, que es en realidad el plural al-mutataffilún, proveniente del verbo tataffala, que significa "vivir como parásito" pero que también tiene la connotación, igualmente peyorativa o desagradable, de "portarse infantilmente". Dicho verbo es la V forma derivada del verbo tafala, que significa "declinar" (el sol) y taffala, que quiere decir también "ser un parásito/gorrón". F. Rosenthal (Khaldun, p.6) traduce, simplemente, "personas que no tenían derecho a ocuparse con la historia" (persons who had no right to occupy themselves with history), pero a nuestro juicio, esa traducción elimina muchos de los matices mordaces que encierra el término mutataffilân, del cual el término castellano que pensamos más se le acerca semánticamente es "intrusos".

A veces el defecto se debe a que el "historiador" recoge una conseja general, a la cual presta oídos necios, peor entendimiento y traidoras manos que transcriben el contenido que había debido de ser filtrado y nunca pasado al texto a elaborar.

Otras veces esta invención nace del deseo del historiador de llenar un vacío de información, y nace de un pensar no necesariamente desprovisto de agudeza. Pero tal creatividad, meritoria en la obra literaria, es improcedente en la obra histórica, esclavizada al dato y al informe, (en lo posible, al informe de primera mano). Y esta clase de invención sería más grave, porque al tejer una explicación o una información que se presenta como lógica o razonable, ella es más difícil de descubrir como inventada. Si al menos el historiador que eso hace advirtiera al lector en que punto el desata su elucubración y su ficción, ello sería suficiente para suscitar respeto por él, pues al menos establece unas "reglas de juego" que, aun estando en desacuerdo con ellas, nos permiten saber a que atenernos.

Entre los otros errores que señala Jaldún está el de embellecer los reportes recibidos y el de dar pábulo a chismes no verdaderos²⁶⁹. Nos volveremos a referir a este señalamiento y esta prevención de Jaldún en un punto posterior.

Ibn Jaldún fustiga igualmente a los "repetidores", que, como su nombre lo indica, sólo escribían imitando o copiando lo que sus antecesores habían ya dicho y dicho mal:

"Muchos de sus sucesores [los de los malos historiadores] se han limitado a seguir sus huellas y ejemplos. Nos transmiten sus relatos tal y como los recibieron, sin tomar la menor pena de indagar las causas de los sucesos, ni reparar en consideraciones acerca de las circunstancias concomitantes. Tampoco desaprueban ni rechazan tan burdas ficciones, porque el ingenio verificativo es en ellos casi nulo; el ojo crítico, generalmente miope; el error y el descuido son afines y acompañan generalmente las aprehensiones sofísticas..." ²⁷⁰

En este caso, la falla a la cual apunta Jaldún es a la falta de criterio de los intelectuales que deberían saber mejor cual es el peso de su tarea, pero que,

²⁶⁹ Cfr. Khaldun, p. I,6.

²⁷⁰ Introducción, p. 93. Cursiva nuestra. Lo de "aprehensiones sofísticas" es creatividad del traductor (F. Rosenthal traduce, más propiamente, "presunciones infundadas", unfounded assumptions, p. 7). Lo que dice en árabe es wahm, que significa "imaginación, conjetura, prejuicio, idea, ilusión, fantasía, etc.

por comodidad, flojera, la cobardía, o quizá hasta mala intención, dejan las cosas pasar tal como vienen, sin "causar olas". Hemos puesto en cursiva una parte de la cita, porque en ellas se concretan dos de los rechazos que él hace a sus antecesores en el oficio de historiar. El primero ([que ellos no se toman]... la menor pena de indagar las causas de los sucesos, ni reparar en consideraciones acerca de las circunstancias concomitantes) es un reproche a su insuficiente esfuerzo (que supone una deficiente laboriosidad). El segundo reproche (Tampoco desaprueban ni rechazan tan burdas ficciones, porque el ingenio verificativo es en ellos casi nulo) es a la deficiencia en su formación y su criterio, y se anticipa a una reconvención similar que haría siglos después Voltaire a sus historiadores contemporáneos. En estos dos reproches se establece la base de toda capacitación: esfuerzo por parte del historiador y calidad en su formación. La carencia de cualquiera de ambos perjudica y tara su capacidad como profesional del oficio.

Seguidamente nuestro autor pasa a reflexiones más hondas, cuando nos dice:

"El espíritu de imitación es innato en los hombres y permanece atado a su naturaleza; por ello las diversas disciplinas del saber proporcionan una amplia carrera a los charlatanes; el campo de la ignorancia ofrece siempre su pasturaje insalubre; pero la verdad es una potencia a cuyo imperio nadie puede resistir, en tanto que la falacia es un poder maligno que retrocede herido por los rayos de la razón. Al simple narrador corresponde hacer referencias y dictar los hechos; más a la crítica toca fijar su penetrante mirada para descubrir lo que pueda haber de auténtico; es, pues, cuestión de saber depurar y bruñir, mediante la crítica, las facetas de la verdad." 271

En las primeras líneas, el autor está dándonos indicios de una decadencia del esfuerzo intelectual en el Islam de su época. Aunque en realidad, el problema o defecto al que alude, que es el del "espíritu de imitación", tal como él lo plantea, corresponde a un rasgo de la naturaleza humana, coincidente con la tendencia universal al mínimo esfuerzo. Y de hecho, dicho espíritu sirve para que medren los aprovechados, puesto que hay alguna complicidad necesaria no sólo entre quienes copian y plagian lo hecho por otros, escudándose en la divisa "si otros lo hicieron, ¿por qué no yo?", sino también entre ellos y su público, que en vez de rechazar a los plagiarios, se contenta con la mercancía vieja y deficiente que recibe al precio de nueva y de calidad. Y el

²⁷¹ Ibídem. Cursivas nuestras.

público acepta eso generalmente escudándose a su vez bajo la divisa: "si otros pudieron conformarse con esto, ¿por qué yo no?". Con lo cual, la solidaridad entre los flojos que escriben y los flojos que leen están felizmente consumada. Pero nos interesan, sobre todo, las últimas líneas de la cita anterior, que hemos puesto en cursiva, y trataremos de ella seguidamente.

Puede decirse que Ibn Jaldún posee una confianza básica en el poder de la razón humana para poder dilucidar los problemas de la realidad. Cuando él nos dice que "La verdad es una potencia a cuyo imperio nadie puede resistir...", ello puede interpretarse en el sentido de que la realidad, o al menos la realidad histórica, es algo que se construye con argumentos que no pueden ensamblarse sino con el apoyo de la razón y dependientes de ella. Ella es como el cemento en una pared, sin el cual, no sólo la pared carece de consistencia, sino que es prácticamente impensable. Pero, además, lo que parece anunciarnos nuestro autor es que hay un modo de diferenciar la verdad de la mentira, al menos en las obras históricas. El criterio debe actuar de filtro.

Como él lo dice, el narrador²⁷² solo hace referencias y dicta hechos. Ese había sido uno de los sueños de los positivistas: que los historiadores fueran vaciadores de relaciones sobre hechos concretos. Y la verdad es que, si muchos hubieran hecho eso bien, ya habría sido bueno. Pero, aún si esa tarea fue mal hecha, también es verdad que la historia es mucho más que eso. Y es lo que introduce Jaldún como labor del historiador: ser crítico: "mas a la crítica toca fijar su penetrante mirada para descubrir lo que pueda haber de auténtico; es, pues, cuestión de saber depurar y bruñir, mediante la crítica, las facetas de la verdad"²⁷³.

La crítica, pues, es un recurso necesario para el historiador, y aún un cierto conocimiento de ella será conveniente para quien estudia los textos primarios de la historia. La crítica, como criba exigente, suspende el juicio sobre cada *dictum*, para examinarlo y someterlo a prueba. ¿Cuál prueba?

²⁷² Rosenthal (*Khaldun*, p. 7) lo llama "el reportero" (*the reporter*), pero no en el mal sentido de designar alguien de la prensa, sino en el sentido de ser alguien que establece o produce un *reporte*, sobre un hecho, lo que también llamamos en castellano, un cronista.

²⁷³ Como en la mayoría de los casos, el texto de Rosenthal (Khaldun, p. 7) entrega este pasaje de manera un tanto distinta a lo vertido en Introducción. El primero dice así: "Se necesita de una penetración crítica para extraer la verdad oculta; se necesita conocimiento para hacer salir la verdad desnuda y para pulirla de tal manera que la penetración crítica pueda serle aplicada." (It takes critical insight to sort out the hidden truth; it takes knowledge to lay truth bare and polish it so that critical insight may be applied to it).

Para nuestro autor será, precisamente, la de la razón. Pero, como hemos apuntado en la nota 257, Rosenthal da una traducción diferente de ese pasaje, y de la misma surgiría un aspecto epistemológico distinto a tener en consideración. En dicha traducción se establece que es *el conocimiento* quien establece "la verdad desnuda" (es decir, el hecho histórico escueto) pero que es la *penetración crítica* la que luego se aplica sobre esa verdad. ¿Cuál es el sentido de esta aplicación? El de elucidar cuales son las raíces del hecho histórico, las causas del mismo y las leyes de las cuales se derivan esas causas. Es decir, la penetración crítica no entregará la interpretación del hecho histórico, interpretación que no es simplemente nacida de aspectos sugestivos en el hecho mismo, sino de esa aplicación a hallar en dicho hecho los hilos causales que le asignan sentido en el marco de la realidad.

Puede afirmarse que Ibn Jaldún aplica aquí al conocimiento histórico una paráfrasis de la doctrina de Aristóteles, expresada así: conocer el hecho histórico sería conocer sus causas. Esa sería una de las tareas profundas del historiador: descubrir, establecer, clasificar y jerarquizar las causas del hecho histórico.

Luego, podemos establecer hasta tres aspectos diferenciados en el trabajo del historiador: el primero sería su labor de registrar los hechos y recolectar los datos. El segundo sería la labor de su crítica que examina la significación y veracidad de esos datos. El tercer aspecto consistiría en la averiguación de las causas del hecho histórico, tarea a la que acabamos de referirnos en párrafo anterior. Pero volveremos a referirnos a este tema de la epistemología de la historia en nuestro comentario al preámbulo que sigue a esta introducción.

En el párrafo siguiente, nuestro autor se refiere a las muchas obras de historia que se han escrito, destacando el hecho de que pocos historiadores han merecido renombre como autorizados en sus elaboraciones. Dice inclusive, con la mordacidad que le caracteriza, que éstos son tan pocos que su número apenas supera el de los dedos de la mano o el de las mociones gramaticales²⁷⁴. Luego menciona a varios historiadores famosos, algunos de los cuales hemos mencionado en el capítulo dedicado a la historiografía musli-

²⁷⁴ Introduccción, p. 93, cfr. Khaldun, p. 7. El número de las mociones gramaticales era tres (la del caso nominativo o marfû', la del caso acusativo o mansûb y la del caso genitivo, o maýrûr).

me, como Ibn Ishaq, at-Tabarî, 'Umar al-Wâqidi, Ibn al-Kalbî, al-Mas'udî, etc. Y a continuación empieza su ataque sobre algunos de éstos, comenzando por al-Mas'udî y al-Wâqidî, los cuales, según él contienen

"... muchos puntos reprensibles y censurables [en sus trabajos]: cosa muy fácil de verificar y generalmente admitida por los sabios versados en el estudio de las tradiciones históricas, y cuya opinión hace autoridad. Sin embargo ello no ha impedido que la mayoría de los historiadores dieran preferencia a los relatos de estos dos autores, siguiendo su método de composición y marchando sobre sus huellas." ²⁷⁵

Esta crítica que hace Jaldún no era nueva en su tiempo. Al menos en lo que se refiere a al-Wâqidî, ya Muhammad ash-Shafiʻi²⁷⁶ le consideraba un mentiroso. Dos males principales distingue Jaldún en el caso de historiadores como los citados. Uno es el de que mucha gente acepta la información que dan, la cual, como él dice, es objetable. Este mal puede afligir al público general y a los historiadores que tragan todo lo que han dicho autores así, sin pensar ni hacer juicio sobre lo que asimilan. El segundo mal aflige mas bien solamente a los historiadores. El consiste en adoptar los métodos viciados de tales predecesores. Ante este hecho

"Determinar la falsedad o la exactitud de los datos es obra del crítico perspicaz, recurriendo siempre a la balanza de su propio juicio." ²⁷⁷

Porque

"Los sucesos que operan en la sociedad humana ofrecen caracteres de una naturaleza particular, caracteres que deben tomarse en consideración al emprender la narración de los hechos o la reproducción de los relatos, así como de los datos o documentos concernientes a los tiempos pasados." 278

Ya nuestro autor había expresado su confianza en los poderes de la razón para desentrañar la realidad, pero lo que nos dice en este párrafo, si bien no tan original, es de destacar, pues se trata de que la razón es capaz de analizar

²⁷⁵ Introducción, p. 94, cfr. Khaldun, p. 8. Es de notar que el contenido de la traducción de Rosenthal es mucho más escueto que el de Feres.

²⁷⁶ Muhammad Ibn Idrîs ash-Shafi'i (767-820), pensador religioso, fundador de la escuela de derecho chafiita.

²⁷⁷ Introducción, ibíd., cfr. Khaldun, ibíd.

²⁷⁸ Introducción, ibíd., cfr. Khaldun, ibíd.

caracteres de naturaleza particular que ofrecen los sucesos humanos, para utilizarlos como medios de control de la conformación del relato histórico.

Luego, Ibn Jaldún describe el método que seguían historiadores como los mencionados:

"La mayor parte de las crónicas dejadas por estos autores, es redactada sobre un mismo plan y tiene por objeto la historia general de los pueblos; circunstancia que hay que atribuir a la ocupación de tantos países y reinos por las dos grandes dinastías musulmanas (la Omeya y la Abbasida), que florecieron en las primeras centurias del Islamismo; [...] Algunos de estos escritores han abarcado en sus relatos a todos los pueblos e imperios que existieron antes de la eclosión de la fe islámica, y escribieron tratados de historia universal. Tales fueron Masudí y sus imitadores. Entre sus sucesores cierto número abandonó esa universalidad para reducirse a un círculo más estrecho; renunciando a extenderse hasta puntos remotos en la exploración de un campo tan vasto, se limitaron a fijar por escrito los acontecimientos dispersos que se relacionaban a hechos que marcaban su época. Cada uno de ellos trataba a fondo la historia de su país o lugar de su nacimiento, contentándose con narrar los sucesos concernientes a su ciudad y a la dinastía en turno. Esto mismo hizo Ibn Hayan, historiógrafo de España y de la dinastía Omeyada establecida en dicho país, así como Ibn ar-Rafiq²⁷⁹, historiador de Ifrikiya²⁸⁰ y de los soberanos de Qairauán (Qairuán)²⁸¹

Jaldún reconoce méritos en estos historiadores, pero no en sus seguidores, a los cuales fustiga como

"... simples imitadores de índole burda e inteligencia estrecha; gente sin criterio propio, que se conforman con seguir, en todo punto, el mismo plan trazado por sus antecesores, y normarse en su modelo, sin percatarse de las modificaciones que el decurso del tiempo imprime a los sucesos, ni de las mutaciones que opera en las costumbres y mentalidades de pueblos y naciones. Estos hombres sacan de la historia de las dinastías y de los hechos de siglos pasados una serie de relatos, que se antojan vanos simulacros desprovistos de substancia, cual una vaina carente de contenido²⁸²; relatos de los cuales

²⁷⁹ Abû Ishâq Ibn ar-Rafîq (m. 340 h. / 952 n.e.), historiador, compuso también una genealogía de las tribus bereberes.

²⁸⁰ Ifrikiya (=Africa) designaba a las regiones orientales de Argelia (Constantina) y Túnez, a diferencia del Maghreb, que designaba el actual Marruecos y la Argelia occidental.

²⁸¹ Introducción, pp. 95-96.

²⁸² Esta última imagen ("Una vaina carente de contenido") aparece clara en el texto de la Introducción,

el lector está en el derecho de desconfiar, porque no puede saber si son antiguos (auténticos) o modernos (inventados). Lo que ellos refieren es un hacinamiento de sucesos, sin idea de las causas, especie de hechos, sin haber sabido apreciar su naturaleza ni verificar los detalles. Reproducen en sus composiciones los relatos circulantes entre el pueblo, con exactitud, siguiendo el modelo de sus predecesores en la carrera; pero descuidan o ignoran la indicación del origen de los pueblos, su desarrollo y sus modificaciones: causas decisivas de aquellos hechos, porque no han sido personas capaces de suministrar esos datos; por ello, las páginas de sus volúmenes quedan mudas a ese respecto. Cuando hacen referencia a la historia de una dinastía, se conforman con narrar los sucesos de una manera uniforme, conservando todos los relatos, verídicos y falsos; más ellos no se ocupan, en modo alguno, de que origen era esa familia. No señalan los factores que condujeron a esa dinastía a desplegar sus pendones y manifestar su poderío, ni tampoco las causas que le han forzado a detener su curso. "283"

Ya hemos visto antes que Jaldún reprochaba a algunos historiadores no ser más que imitadores o repetidores de lo que han dicho algunos antecesores de ellos, más o menos célebres, pero la reconvención encerrada en los inicios del párrafo anterior se refiere a que, además, estos historiadores son lo bastante inescrupulosos y descriteriados como para transmitir la historia utilizando las mismas perspectivas que fueron válidas para un pasado, sin detenerse a reflexionar si son válidas para el presente en el cual ellos escriben. No se percatan, como bien dice nuestro autor, "de las modificaciones que el decurso del tiempo imprime a los sucesos, ni de las mutaciones que opera en las costumbres y mentalidades de pueblos y naciones". Se trataría de un error que se traduciría en un juicio del presente por los criterios del pasado. Es posible que fuera un vicio difundido en la historiografía islámica. Hoy, sin embargo, es más común el vicio opuesto a ese: el de juzgar al pasado por el presente, es decir, imponiendo y trasladando extemporáneamente los criterios del presente para juzgar al pasado. Pero sigamos con

pero, en *Khaldun* y en *Muqaddima*, aparece oscura, porque de lo que se habla en ambas versiones es de "hojas [o *una hoja*, según la versión árabe] desprovistas de sus vainas" (en plural). Las "hojas" son de espadas, evidentemente. Pero lo que causa confusión en la imagen, es que la vaina de una espada es, hasta cierto punto, supérflua. Y pareciera que Jaldún reprocha a los historiadores por esgrimir un dato "desnudo", sin su cobertura. A menos que dicha cobertura se refiera al contexto interpretativo que permite situar el dato histórico en una estructura pasible de explicación, confesamos que dicha imagen nos elude totalmente en su desentrañamiento.

Jaldún. En párrafos siguientes, él tratará también el caso de los historiadores "con tendencia a la excesiva brevedad", y que se limitan a

"... sólo mencionar los nombres de los reyes, sin referir genealogías ni los anales respectivos; tan sólo añaden la cronología de sus reinados, expresada mediante cifras llamadas "gobar" 284. Tal como hiciera Ibn Rashíq en su "Mizan-el-Aamal", así como algunos otros escritores de poca monta." 285

En el caso aludido, el problema estaría no tanto en la mera referencia a los nombres de los personajes, cosa que de alguna manera siempre habrá que aprender, aunque fuera por el simple hecho de que es conveniente. Pero se trata de que no se enseña, o mejor dicho, esos historiadores chapuceros de los que habla Jaldún, no mostraban la red de relaciones que existía entre esos personajes, red que comenzaba por el hilo genealógico, y la cual era muy importante desde el punto de vista político y constitucional.

Además, el dato genealógico es importante para saber que influencias culturales recibe de sus antecesores y su entorno familiar una figura histórica. Pues, más que aprender cuales eran los personajes del pasado, es importante saber cual es su rol y posición en la estructura de la realidad: que se espera de él, sobre cuales bases hemos de juzgar su conducta y su eficacia, como debemos medir su valor, etc. Eso es lo que debe esforzarse por entregarnos el historiador. Luego de establecer el problema, Jaldún describe la suerte del lector que tiene que enfrentarse a dichos textos, lo cual le sirve para plantear algunos de los propósitos de su obra:

"El lector queda, pues, insatisfecho, procurando en vano descubrir la procedencia de tales acontecimientos, su importancia relativa y los móviles

Este reproche de Jaldún acerca del uso de las cifras *gobar*, alude a una situación curiosa en la cultura islámica de su época. Los musulmanes usaban, ciertamente, la numeración "arábiga", de origen indostánico, para sus cuentas y cálculos de tipo matemático. Los árabes llamaban a este sistema de numeración "cifras gobar" (*Gobar* significa "polvo" o "arena" en árabe; originalmente los cálculos se hacían con piedras utilizadas de modo análogo al ábaco, sobre arena fina). Pero para otros usos se empleaban otros sistemas de numeración de carácter bastante engorroso (vistos desde nuestro siglo). Estos otros sistemas análogos empleaban letras de valor numérico, cosa que también hacían los griegos y los hebreos (así como los romanos, y de ahí los números romanos). Lo que reprocha Jaldún es el uso de cifras arábigas fuera del contexto aritmético, cosa que se veía como rasgo de zafiedad o incultura. En nuestra época las cifras arábigas se usan en muchos contextos, y la reclamación de Jaldún habría parecido muy impráctica. Sin embargo, aun hoy hay ocasiones en los cuales es más indicado escribir "un millón" y "año dos mil" en vez de "1.000.000", o "año 2000".

²⁸⁵ Introducción, p. 96.

que los han producido, sean simultáneos, sean sucesivamente; continúa indagando, pero no logra descorrer el velo que oculta las diversidades o las analogías que dichos acontecimientos puedan presentar. Esto es lo que expondremos íntegramente en los primeros capítulos de esta obra."²⁸⁶

Queremos detenernos a destacar algunos puntos que hemos señalado en cursiva en las citas anteriores. El primero parecería plantear una cierta contradicción en el pensamiento jalduniano. Digamos de paso que, en la otra traducción consultada, la de Rosenthal, que hemos citado varias veces, el texto a que nos referimos, aparte de que manifiesta un estilo sensiblemente distinto al del texto de la *Introducción*, contiene varios términos de carácter netamente aristotélico (formas, substancias, géneros, diferencia específica, etc.) e inclusive Rosenthal mismo hace una nota al respecto, refiriéndose a ellos como "términos de lógica". En todo caso, lo que parece contradictorio es lo siguiente: que, a pesar de la formación aristotélica de Ibn Jaldún, él reivindica aquí la importancia de lo cambiante (en las condiciones y costumbres de las naciones y las razas), como objeto de estudio del historiador. Cambio, además, que sucede en el tiempo, pero que no son provocados por el tiempo, sino por causas a las que el tiempo da ocasión de surgir. Dicho de otra manera, uno de los objetos de estudio del historiador sería el movimiento (que es otro modo de concebir el cambio) de los pueblos en la historia. Esto parecería chocar no sólo con lo que Jaldún parecía decir en páginas anteriores, como ya hemos señalado, sino con la impetración aristotélica de buscar en los fenómenos, como su parte más importante, aquella que no es pasible de cambio, aquella que permanece sobre todo cambio, lo que implicaría, en cierto modo, ignorar o pasar de largo ante esos cambios y ese movimiento. Pero sucede que Ibn Jaldún está aquí planteando lo que es, netamente, objeto de estudio de la ciencia de la historia. Y cuando reivindica la atención a los hechos sustanciales y constantes de toda sociedad, de una manera más aristotélica, esta aludiendo al tipo de estudio realizado en su Nueva Ciencia, pero el cual es complementario al estudio realizado por el historiador, puesto que el dato y el conocimiento aportado por este es el que destaca los hechos constantes de lo histórico y las causas que pueden ser aprehendidas de lo real y abstraídas de toda sociedad para hacer ciencia de lo humano, ciencia universal, pertinente a toda época y lugar. Como his-

²⁸⁶ Introducción, p. 95. Cursiva nuestra. Los "Primeros capítulos" son, precisamente, los Prolegómenos.

toriador, nuestro autor es más heraclitiano, en cuanto que para él no sólo existe el cambio, sino que es la condición natural (=necesaria) de los fenómenos sociales. Dichos fenómenos están *condenados* al cambio.

Más adelante, cuando tratemos sobre la *Nueva Ciencia* de Ibn Jaldún, podremos apreciar mejor como el elemento del cambio surge, precisa y dialécticamente, como cosa que hace destacar su opuesto: lo constante y sustancial de lo humano, de modo que, baste por ahora, destacar, ya como aspecto curioso a ser tenido en cuenta, este señalamiento de nuestro autor acerca de la relevancia del cambio y la necesidad de su estudio.

Lo otro que hemos destacado en cursiva ha sido su señalamiento sobre el descuido de los historiadores acerca del origen y desarrollo de los pueblos, aspectos que, según él, son *causa decisiva* de los hechos históricos. Ello ya plantearía cierto determinismo en Ibn Jaldún, cosa que debemos conceder. Pero hay que definir bien los elementos que "determinan" en ese determinismo. Cuando él habla de la necesidad de tomar en cuenta el origen y el desarrollo de un pueblo para conocer su historia, se está refiriendo a dos cosas que son concomitantes, y cuyo peso es variable en la consideración de cada sujeto. Una esta constituida por el aporte de la naturaleza, y la otra está constituida por el aporte de la vida histórica misma (entendida aquí la historia como suceder o proceso). Para Jaldún, el primer aporte es, prácticamente, determinante. A tal respecto, podría discutirse hasta que punto o en que forma Ibn Jaldún es un determinista geográfico. Trataremos aquí de establecer los términos del determinismo jalduniano, al menos como asoma en estas líneas iniciales.

Jaldún parece enraizarse firmemente en la noción aristotélica de "segunda naturaleza", puesto que la cuestión de los hábitos es una parte importante de su teoría del desarrollo social. Los hábitos adquiridos generacionalmente (de ascendientes a descendientes) son difíciles de cambiar. Pero una vez que empiezan a cambiar, no cesarán en dicho cambio, hasta apartarse decidida y definidamente de su rumbo o proyecto original.

Ahora bien, los hábitos nacen de la adaptación que hace el hombre a su entorno. Jaldún explicará esto a medida que siga el plan de sus *Prolegómenos*, especialmente en lo relacionado con el modo de vida nómada. Esos hábitos no sólo son resultado de una adaptación *de la voluntad*, sino que

son la adaptación más adecuada al medio. Luego, el proceder del nómada, no nace solamente de una conducta preferida, algo consagrado por el uso, sino del convencimiento y la evidencia de que se trata del mejor modo para sobreponerse al medio. El proceder del nómada, en cuanto que nace de la necesidad, es un proceder más necesario que voluntario, o en todo caso, es un proceder de una voluntad *inclinada* o coaccionada por la necesidad. Es difícil delimitar en que punto empieza lo voluntario y en que punto lo determinado en este aspecto. Pero, una vez que las generaciones iniciales fijan los hábitos, estos se implantan en la comunidad, y serán sostenidos por dos cosas: la sanción del grupo y la naturaleza.

Por ejemplo, en el grupo nómada cada quien es responsable del uso del agua y quien derrocha agua es sancionado por el grupo, pero también es sancionado por la naturaleza de manera inexorable. Y la sanción de la naturaleza es más enfática que la del grupo, puesto que los nómadas viven al borde de la existencia, y cualquier veleidad de sus costumbres (sobre todo en lo relacionado con el agua) puede acabar con ellos. Fijémonos que, aunque Jaldún reconoce en ese grupo de gentes rasgos como la moderación y la templanza, no los adscribe definidamente a una cualidad moral, sino a una imposición del medio. Del mismo modo que es difícil hablar *propiamente* de superación moral o mérito de la acción moral o simplemente de honradez en el ladrón que no ha salido a robar durante treinta años, cuando en realidad, si no lo ha hecho, es porque ha estado todos esos años encerrado en la cárcel.

De modo que esa segunda naturaleza, impuesta ya por el medio, ya por la sociedad, es difícil de modificar. Pero las causas que la modifican, no la modifican en un grado y sólo hasta ahí, sino que desatan los procesos irrefrenables que culminarán con el triunfo y la destrucción del grupo original. Luego nos extenderemos sobre este punto, en el cual ya asoman más aspectos de la dialéctica jalduniana de la historia.

Algunos autores han creído ver un sesgo o tono racista en las concepciones jaldunianas referidas. Y si uno hace una lectura desde el siglo XXI de varios pasajes de los *Prolegómenos*, concluiría en que el autor no sólo lo era, sino que también era antisemita o antijudío, para ser más exactos, y anticristiano, y otros *antis* más. Pero ello sería sacar las cosas de quicio. Jaldún

no era más antijudío de lo que podrían haberlo sido muchos intelectuales musulmanes o cristianos, no sólo de su época, sino de siglos antes y después de él. La actitud de respeto y estima al otro, al que pertenece a otra cultura o religión o que simplemente es diferente, ha sido poco frecuente en la historia de la humanidad, mismo entre las mentes más lúcidas, y sólo se ha puesto de moda en el siglo XX, y no precisamente al comienzo del mismo.

A lo que se refiere Jaldún, con su énfasis en el origen racial, en lo étnico, y en lo familiar, es que en las generaciones hay rasgos y hábitos que las construyen o las corrompen. De ahí la importancia que le asigna al señalamiento de las genealogías en el estudio de los gobiernos y sus protagonistas, que en un punto anterior mencionábamos. Los pueblos negros o los judíos no serán para él despreciables sino en la medida en que representan un colectivo tarado por modos de vida deleznables, que les han hecho incapaces para una existencia más elevada. Pero es el modo de vivir (o como dirían algunos de ahora, el "estilo de vida") el que en ellos causa el problema, no la "raza" o el credo o la filiación política o religiosa. En la medida que el modo de vida puede ser distinto, esos colectivos pueden tener otro carácter, y por ello, si bien manifiesta cierto desdén hacia grupos africanos en quienes ve ciertos rasgos decadentes, también reconoce y exalta las cualidades de otros grupos africanos de vida nómada, cuyas costumbres les habían mantenido al margen de la urbanización. Pero él no mide o pondera a los colectivos por sus personalidades individuales, que pueden representar excepciones, sino precisamente por el carácter o conjunto de rasgos comunes a ese mismo colectivo. Y si se piensa que es excesivamente duro con pueblos como los nombrados, véase lo que piensa de su propia estirpe, los árabes, a los cuales dedica varios capítulos enteros, (como el capítulo 1.xxvi: Todo país conquistado por los árabes muy pronto es arruinado)²⁸⁷, donde expresa tanto

Conviene aclarar que cuando Ibn Jaldún se refiere a "los árabes", está hablando de los nómadas, los beduinos, hacia los cuales la era clásica islámica guardaba sentimientos encontrados. Por un lado, sentían cierto orgullo de esos habitantes del desierto, de vida semisalvaje pero mucho menos corrompida que los habitantes de las ciudades, y gustaban de trazar su ascendencia genealógica a dichas gentes, pero si uno hubiera llamado "árabe" a un muslime de aquel tiempo, lo habría considerado un insulto, (Cf. POLK, William R., ob. cit., p. 2) como decirle campuruzo o montuno. Por otro lado, es al beduino a quien tradicionalmente —y también Ibn Jaldún— le consideran el árabe *puro*, siendo sus descendiente que viven en las ciudades y cultivando los campos, gente degradada, mezclada, espuria, y de inferior calidad en lo moral y lo social, como a menudo lo recalcará nuestro autor en su obra. En cierto modo, la actitud ambivalente de Ibn Jaldún ante los árabes del desierto se parece o recuerda a

las cualidades como los vicios de sus ancestros (y quizá más los vicios que las cualidades). A pesar de lo cual ha habido quien diga que idealiza a los nómadas, cuando lo probable sea que simplemente les admira *en los rasgos de su etapa de dureza*.

Es de notar, ya sólo de pasada, que no deja de ser paradójico el sentimental y hasta ridículo rechazo que existe en los medios académicos hacia el determinismo, aún en física, cuando precisamente la doctrina más dogmáticamente inculcada y aceptada en los mismos medios durante décadas, que fue el marxismo, era una doctrina marcadamente determinista (sobre todo en una época en que no estaba de moda estudiar los escritos juveniles de Marx). Ello puede llevar a pensar que quizá por eso ese marxismo universitario imperante durante tantos años, nunca tuvo mucha seriedad ni profundidad ni compromiso con el verdadero pensamiento profundo de Marx. Quizá la idea de libertad, o un cierto concepto de libertad, está tan inficionado en nuestra cultura, que es inaceptable la idea determinista, venga de donde venga, y si ello es así, muy pocos académicos (y estudiantes muchos menos) fueron marxistas "en el fondo".

Otro aspecto a destacar en la última cita realizada, es el que tiene que ver con lo que dice el autor sobre el lector de historia que indaga sobre las causas de los hechos, pero "no logra descorrer el velo que oculta las diversidades o las analogías que dichos acontecimientos puedan presentar" y luego añade: "Esto es lo que expondremos íntegramente en los primeros capítulos de esta obra."

En las líneas antes citadas, Jaldún está exponiendo el propósito de los *Prolegómenos*: Esa obra se establece como una instrucción sobre las causas de los hechos en la historia, y el modo de entender como se organizan las dinastías, y por qué detienen éstas su ascenso una vez llegados a un límite en su poder, como y por qué se suceden unas a otras las dinastías. Hay que buscar, como dice Jaldún, "una explicación convincente"²⁸⁸ de los elementos que intervienen en la mutua separación o contacto entre las dinastías. Y como puede verse, a nuestro autor pareciera interesarle primeramente el protagonismo de las dinastías como eje de lo histórico. Pero no se trata de eso, o al menos, no

la actitud de orgullo-desprecio, que nosotros mostramos hacia nuestros indios.

²⁸⁸ Khaldun, p. 10.

se trata solamente de eso, sino que la dinastía será el paradigma en el cual la comunidad o grupo verá los cambios y el nivel de cohesión. Ello sugiere el establecimiento de lo político, y de la idea misma del Estado sobre la estructura fuerte y cohesiva de lo familiar, y por ello, Jaldún, más que hablar de "imperios", "monarquías" o inclusive "Estado", habla de "dinastía"²⁸⁹.

Ciertamente, de las familias que son afectadas por el poder y la autoridad de una nueva potestad reinante, aquella en la cual son más aparentes las presiones y pruebas de las nuevas condiciones de ascenso, es precisamente la que en el espectro político del Estado lleva la responsabilidad de ejercer el poder, es decir, la dinastía gobernante. Y como el ejemplo, bueno o malo de estas, es paradigmático para las demás comunidades, grupos y familias de la nueva sociedad, todos los rasgos que se van adquiriendo terminan pasando a los demás grupos de la sociedad. Si la dinastía es ejemplo de sacrificio y rigor, esos serán los valores que imperen en la sociedad, valores cuyo sostenimiento está coadyuvado por el ejemplo de quienes detentan el poder. Pero si la dinastía no da buen ejemplo, sus rasgos negativos, que en este caso son predominantes, irán desplazándose en su emulación al resto del cuerpo social, el cual se irá contaminando, quizá lentamente, pero en todo caso de manera indetenible, en una carrera final hacia la debilidad, la derrota, y la inexistencia o la dispersión.

El último fragmento del último trozo citado, que hemos destacado en cursiva se refiere al hecho de que allí Ibn Jaldún nos descubre otra parte de sus propósitos con relación a sus *Prolegómenos*, y, además, nos deja entrever el plan de la obra. Sobre dicho plan o estructura, el estudioso contemporáneo del pensamiento jalduniano Aziz Al-Azmeh, plantea que la obra de Ibn Jaldún (la *Historia Universal*, de la cual la parte inicial introductoria es lo que conocemos como los *Prolegómenos*) se compone de dos unidades textuales, que son los *Prolegómenos* (*Muqaddima*) y la *Historia* misma (*Tarîj*). La relación entre ambas partes es muy compleja. Pareciera que para la mente de Ibn Jaldún existe un *continuum* ininterrumpido a lo largo del cual se despliegan tanto los "prolegómenos" a la historia como la historia misma. Jaldún dice

²⁸⁹ Otra cosa es que los traductores hayan vertido los términos utilizados por Jaldún como "imperio", o "monarquías" u otros (como sucede en la *Introducción*), pero en *Khaldun*, probablemente la mejor traducción de los *Prolégómenos* a una lengua europea, se conserva el término "dinastía" (*dinasty*). Cfr. Nuestro Apéndice II.

que esta *Historia* se divide en un prolegómeno (llamado, en adelante *prefacio*, para evitar confusiones) y tres libros, pero este *prefacio* no es el libro conocido como *Prolegómenos* (*Muqaddima*) sobre el cual se estableció la reputación mundial de Jaldún. Dicho prefacio es una disquisición sobre las fallas de los historiadores, la cual forma una pequeña sección al comienzo mismo de la *Historia*, y la cual es fácil tomar como introducción al libro conocido como *Muqaddima* porque invariablemente se edita en ese orden con ese libro. Pero este prefacio es una declaración de intenciones con el cual se inicia la *Historia*, y que afirma como meta la rectificación del conocimiento histórico, y la construcción de la escritura de la historia como una disciplina veraz, en vez de una disciplina degradada por la credulidad, la mendacidad, el sectarismo, la parcialidad, y otros impedimentos a la transmisión y rendición veraz de la narrativa histórica. Dice asimismo al-Azmeh:

"La substancia de la crítica de Ibn Jaldún a los historiadores no es de importancia en este contexto... lo que es de interés directo para nosotros aquí es que la narrativa histórica y su prolegómeno juntos constituyen una unidad, precedida por un prolegómeno general que los enuncia como pertenecientes al mismo tipo de contenido: el de la historia.

El hecho de que lo que ha llegado a ser conocido como el propio *Muqaddima* preceda textualmente a la narrativa histórica no significa necesariamente que ellos se ocupen de substancias distintas. Ambos tratan sobre historia; sólo que la tratan de dos maneras diferentes. El *Muqaddima* lo hace discursivamente, mientras que lo que le sigue lo hace narrativamente. La historia, dice Ibn Jaldún a sus lectores, es 'una narrativa de la agregación humana la cual es el habitar organizado ('*umrân*) del mundo' (Q, 1:56)²⁹⁰, y es como una narrativa que la historia entra en la escritura histórica, mientras que es como un habitar organizado que figura en el *Muqaddima* (*Prolegómenos*). La identidad de contenidos entre los dos mayores componentes textuales de la *Historia* se localiza precisamente aquí: en que ellos poseen la misma materia-objeto de estudio, la cual es el habitar organizado, y lo poseen en dos modos distintos. Y ya que el *Muqaddima* (*Prolegómenos*), (...) se establece en una

²⁹⁰ Esta citación de al-Azmeh corresponde a la versión de los *Prolegómenos* de Quatremère, citada también en nuestra bibliografía. Dicha edición tiene algunas diferencias, en mayor parte irrelevantes, con la otra edición árabe que manejamos, (V. bibliografía) pero en cambio, carece de muchos elementos de ayuda para el estudiante, especialmente de las *nunaciones* o mociones de los casos gramaticales, por lo cual se requiere dominar el árabe clásico a fondo -sobre todo el léxico y estilo de la época de Ibn Jaldún- para poder leerla.

posición temáticamente subordinada con respecto a la narrativa histórica, en que sirve para afinar las capacidades investigativas del historiador al proveer una regla con la cual son medidos los reportes históricos - en vista de esto, el prolegómeno a la historia es realmente su instrumento. Por lo tanto, en términos de la división tripartita de la *Historia*, el primer libro (el *Muqaddima*) debe conformarse, de una manera específica, a las exigencias de los libros dos y tres, que narran, respectivamente, las historias de los árabes y los bereberes, así como de los pueblos contemporáneos a ellos. Debe conformar temáticamente - esto es, debe construir su objeto de investigación en términos de las propiedades del objeto de la narrativa histórica."²⁹¹

Entendido que el pasaje de al-Azmeh es, como mucho de su prosa, un tanto abstruso, obscuro y confuso, contiene anotaciones valiosas que sería imprudente dejar de lado. En primer lugar, cabría preguntarse cuál es la relevancia del señalamiento hecho por este autor, ¿puede aclararnos las intenciones de Jaldún al presentar su obra? Ciertamente que algo puede andarse en ese sentido. Al-Azmeh sostiene que las objeciones a los historiadores de las que hemos dado cuenta en estas páginas, y que constituyen el "prefacio" mencionado en líneas anteriores, es un contenido que podría anteceder a la *Historia*, esto es, a la obra de narrativa histórica que seguirá a los *Prolegómenos*. Podríamos concordar con su señalamiento de que los *Prolegómenos* constituyen unas instrucciones para leer la historia Pero el hecho de que Jaldún establezca, al final de esta 'introducción' crítica hacia los historiadores, precisamente su *avant-propos* de lo que piensa hacer en los *Prolegómenos*, creemos que establece dicha introducción como conveniente en dicho lugar.

Por otro lado, la crítica a los historiadores que realiza Ibn Jaldún al comienzo de toda su obra, no se quedará en este "prefacio" al tratamiento del cual hemos dedicado las últimas páginas, sino que también la encontraremos en la introducción que hace Ibn Jaldún a los *Prolegómenos*, después del pre-

antecedente a ella

AL-AZMEH, Azîz: *Essay*, pp. 10-11. Para ayudar un poco al lector a entender lo que dice este autor, preparamos un gráfico que muestra la manera en que suele establecerse el orden de los *Prolegómenos* en las ediciones normales del mismo, y el orden alterno que el autor señala. He aquí ambos:

Orden acostumbrado: 1. Introducción [crítica a los historiadores]2. *Prolegómenos*3. *Historia* En este orden, la introducción y los *Prolegómenos* son una unidad componente de la *Historia* pero

Orden señalado por al-Azmeh: 1. Prolegómenos2. Introducción 3. Historia

En este orden sugerido por al-Azmeh, la introducción y la *Historia* son una unidad que sigue a los *Prolegómenos*, en conjunto con el cual forman toda la obra.

facio. En todo caso, parece interesante la idea planteada por Al Azmeh acerca de que Ibn Jaldún introduce una parte discursiva y otra narrativa como elementos integrantes de la obra histórica. Antes, sólo el elemento narrativo era la parte netamente "histórica", y la historia era sólo narración, o como en inglés se diría: la history era sólo story (y quizá como pudiera ser aplicado a la lengua alemana, la historie era sólo geschichte). Pero con los Prolegómenos, la historia-narración, pasará además a ser historia-teoría; dicho de otra manera, la historiografía puramente narrativa pasará, con Ibn Jaldún, a su etapa pragmática. Pero dichos contenidos teóricos estarán principalmente expuestos en los planteamientos presentados en el prefacio, la introducción y el preámbulo que analizamos, así como en otras partes de los mismos Prolegómenos. Mas varios autores han señalado que dichos contenidos teóricos no aparecen en el resto de la Historia Universal, que es la obra propiamente histórica de Ibn Jaldún. En vez del análisis o las reflexiones acerca del objeto de estudio de la obra, parece predominar alli lo meramente narrativo y descriptivo, aunque de excepcional calidad en ambos rubros. Ello significaría, en este punto, una aparente paradoja o contrasentido en el proyecto jalduniano: sus teorías historiográficas no las aplicó en su propia obra histórica de siete gruesos volúmenes. Y como no sabemos explicar esta aparente paradoja, ni parece problema que pueda resolverse, lo pasaremos de largo.

Continuando, para culminar, la revisión del prefacio, veremos que nuestro autor, luego de establecer sus intenciones, pasa a una "Introducción" que sigue a esta parte. Allí continúa su crítica a los historiadores, y de hecho, la expondrá de una manera mucho más acerada y fina. Nos dice, por ejemplo:

"Con mucha frecuencia ha sucedido que historiadores, comentadores y adalides en el conocimiento de las tradiciones históricas, cometieran graves desatinos en sus narraciones de acontecimientos del pretérito; debido precisamente a su limitación en referir indistintamente toda especie de relatos ""lo magro y lo enjundioso", sin someterlos a los principios generales, aplicables al caso, ni compararlos con narraciones análogas o sujetarlos a la prueba de las reglas que suministran la filosofía²⁹² y el conocimiento de la naturaleza de los propios seres, sin, finalmente, someterlos a un análisis atento y una crítica inteligente; por lo mismo se han desviado del error." ²⁹³

²⁹² Sobre esta referencia a la filosofía, ver lo dicho en las páginas 222ss de este mismo trabajo.

²⁹³ Introducción, p. 100. A nuestro juicio, falla la redacción en las últimas palabras de la cita. Debería decir:

Él refiere también algunos de los campos específicos de error en la historia:

"Ello ha tenido lugar, sobre todo, en materia de números, cuando, en el curso de un relato, tratan de cantidades de dinero o de fuerzas militares. En semejantes casos debe siempre prevenirse de los embustes y las extravagancias; por tanto, es absolutamente preciso controlar a esos relatos mediante los principios generales y las normas que dicta el buen sentido." ²⁹⁴

Y cita ejemplos concretos de este tipo de error:

"Es así que Masudí y varios otros historiadores nos dicen, refiriéndose a los efectivos guerreros de Bani Israel, que Moisés al hacer el empadronamiento, en el desierto, después de haber pasado revista a los hombres en aptitud de portar las armas y de edad de veinte años en adelante, encontró que había más de seiscientos mil hombres aptos. En tales circunstancias, los autores se olvidaron preguntarse si la extensión de Egipto y Siria era lo bastante vasta para proporcionar aquel número de guerreros y mantenerlos. Cada reino del mundo mantiene para su defensa tantos soldados cuanto sus medios le permiten; esto es, lo que el reino soporta en gastos relativos; pero no podría proveerlos si excediera el número a su capacidad. Esto nos lo atestiguan las costumbres ordinarias y los hechos habituales. Por otra parte, un ejército tan numeroso, no podría maniobrar o combatir en un terreno tan estrecho: cada cuerpo de tropa, ordenado en batalla, se extendería a dos y tres veces más allá del alcance de la vista, por lo menos. ¿Cómo entonces esos dos grandes ejércitos podrían librar combate?¿Cómo el uno de ambos lograría la victoria, cuando en la una de sus alas se ignora lo que ocurre en la otra? Los hechos de que somos testigos cotidianos, bastarían para confirmar nuestras observaciones; el pasado y el futuro se parecen como dos gotas de agua."295

Los reproches de Jaldún a las inexactitudes y exageración de los historiadores podrían extrapolarse a otras épocas y dimensiones. Heródoto mismo es uno que cae a veces en este tipo de exageraciones, como cuando, por ejemplo, dice que Jerjes se acercaba a Europa con una fuerza de 2.641.610 hombres, lo cual es evidentemente una falta de sindéresis.²⁹⁶ La Biblia —a

[&]quot;por lo mismo, se han desviado hacia el error".

²⁹⁴ Ibíd.

²⁹⁵ Introducción, pp. 100s.

²⁹⁶ BOWRA, C. M., (La Grecia Clásica, Time-Life, Amsterdam, 1967, p. 74) menciona esta cifra como la de Heródoto, y da como cifra más prudente del contingente de Jerjes la de ciento cincuenta a doscientos mil hombres.

la cual se refiere Jaldún al hablar de la historia de Moisés— contiene varias de estas exageraciones, aunque es comparativamente muy morigerada en su reporte de realidades de carácter histórico, o al menos lo es más que muchas obras literarias de otros pueblos antiguos. Las historias medievales, especialmente las de las Cruzadas, solían ser, igualmente, exageradas. Una de las razones de ello era la poca familiaridad que existía con la aritmética. No es tan fácil, para una mente no habituada, traducir a una cifra abstracta la realidad concreta de lo múltiple. Otra razón es que, al agrandar la fuerza y tamaño de un enemigo, adquiría mucho más mérito el vencerle, y mucho menos descrédito el ser derrotado por él.

Las últimas líneas del trozo citado ("el pasado y el futuro se parecen como dos gotas de agua") han sido frecuentemente citadas en muchas obras de distinto género, de modo que se han convertido en una de las afirmaciones más "populares" de Ibn Jaldún, como el "eppur si muove" de Galileo, o "hypothesis non fingo" de Newton. Como otras cosas citadas popularmente, ha sido bastante tergiversada y mal comprendida, y ha llevado a algunos a decir que Ibn Jaldún es de los que piensa que la historia se repite, y que entonces la historia es cíclica, etc.

Desde luego, *no es así*. ¿Qué quiere decir Jaldún? Habría que entender un poco su idea del proceso histórico para comprenderlo mejor, mas nos adelantaremos en este punto a lo que vendrá después (y que, de hecho, ya ha asomado bastante en las últimas páginas).

Toda sociedad humana necesita de ciertos elementos que le son *necesarios*. No puede existir sin dichos elementos. No son elementos accidentales. Antes al contrario, una sociedad no puede ser concebida sin ellos. Algunos de estos elementos son: el lenguaje, la procura de alimentos, las leyes, etc. Ninguna sociedad puede subsistir sin leyes, o sin lenguaje, o sin alimentarse (y por ende, sin organizarse para la producción y la distribución del alimento). De manera parecida a como en una casa, algunos cuartos o dependencias pueden ser inesenciales o supérfluos, pero un baño no lo es, de tal modo que alguien podría pensar en construir su casa con o sin más o menos cuartos o salas, pero no sin baño, a menos que fuera realmente loco. De modo que estos elementos, pueden revestir las miles de formas que presentan a lo largo del proceso histórico, pero no pueden faltar a dicho proceso,

porque sin ellos no hay tal proceso histórico. Las formas que presentan esos elementos son, en cierto modo, irrelevantes, o accidentales. Lo importante es que siempre están presentes. De modo que esos elementos, *se repiten* de una época a otra: cambian algunas costumbres, cambian los trajes, cambian las creencias, pero siempre hay fenómenos como el gobierno, las leyes, la economía, que *se repiten*, que se dan como tales fenómenos. Es en este sentido que la historia se repite: en el sentido que, en cuanto ella es relato de la vida de una comunidad humana, *tiene que* presentar ciertos elementos determinados que son parte esencial de esa vida humana.

La idea expresada en el dicho jalduniano tiene más cola aún: si el pasado se parece al presente como una gota de agua a otra, entonces, de la misma manera que conociendo una gota podemos inferir cuestiones acerca de la otra u otras gotas que existen (como si el primer conocimiento fuera una especie de muestreo) también del conocimiento del pasado podré conocer el presente, y del conocimiento del presente, podré inferir cosas del pasado. Desde luego, ello debe ser hecho con prudencia y no con zafiedad, pues ya Jaldún en otro lugar nos ha advertido sobre el peligro de no tomar en cuenta las diferencias entre el pasado y el presente, y la importancia de ponderar el cambio que sucede de una época a otra. Mas dichas prevenciones se refieren al tratamiento y consideración acerca de ese pasado, no a lo que debemos ir a buscar en ese pasado. Lo que no cambia es lo que debemos buscar; los elementos constantes de lo histórico deben ser los objetos de nuestro estudio. En este sentido, Jaldún es muy aristotélico, pues privilegia lo sustancial por encima de lo accidental. Decimos 'aristotélico', pero valdría la pena preguntarse si no se trata de un simple proceder de sentido común.

Continuando con nuestra lectura de la crítica de Jaldún a los historiadores, él continúa citando ejemplos de los errores que señala, dando nombres de algunos autores específicos que caen en dicha característica, como Zuhri y Tabari²⁹⁷. En algún momento interrumpe su discurso para reflexionar sobre la tendencia humana a la exageración:

"... haremos la observación sobre la inclinación de la mayoría de los hombres por la hipérbole; cuando se desbordan platicando de las fuerzas de potencias e imperios, contemporáneos o poco anteriores a su tiempo; cuando se

²⁹⁷ Para datos de ambos autores, ver nuestro Apéndice I, al final de este trabajo.

explayan sobre el poder de los ejércitos, sean musulmanes, sean cristianos; cuando hacen inventarios de las sumas producidas por concepto de impuestos, de los gastos del gobierno, de los lujos que derrochan los potentados, y de las preciosidades que acumulan los ricos; pues en todos esos casos, se dan rienda suelta a sus cálculos, rebasando todos los límites que la experiencia diaria nos muestra, dejándose llevar irreflexivamente de las sugestiones de lo descomunal. De tal suerte, si se consultara a los jefes de la administración militar acerca del número de sus soldados, que poseen así como de los privilegios de que gozan, aclarando igualmente los gastos ordinarios de los hombres que viven en la opulencia, no se encontraría en concreto ni la décima parte de lo que enumeraban. Mas ello no es sino la propensión del espíritu humano por las extravagancias, y la facilidad con que ese sentir influye sobre la lengua, para expresar las exageraciones, debido principalmente a la negligencia del historiador, en comprobar los resultados mediante un examen profundo. Es más, no intenta descubrir los errores en que pueda caer, ya sea por inadvertencia o ya intencionalmente; no procura guardar el justo medio en el relato, ni someterlo a un análisis crítico; todo lo contrario, suelta la brida a su lengua, dejándola libre en el campo de la mentira."298

Ibn Jaldún hace una acotación para considerar el caso de las narraciones en las que, aquello que parece exagerado, corresponde a un hecho milagroso. Él acepta esa posibilidad, pero, precisamente por tratarse de una posibilidad no sólo excepcional o remota, la toma en cuenta para aducir que lo normal (lo que escapa al milagro) es, precisamente, lo que se ajusta a una norma causal y a un principio que rige, por lo general, todos los casos históricos. Como él dice:

"... aquella multiplicación extraordinaria²⁹⁹, que tuvo efecto entre los hijos de Israel, fue un prodigio ajeno al curso natural, en tanto que ordinariamente, la Naturaleza sigue su curso normal, oponiéndose a la existencia de hechos análogos, tal como lo testimonia la realidad."³⁰⁰

En la misma vena, continúa nuestro autor citando ejemplos de errores de las "narraciones inconsistentes que los historiadores han recogido", que sería largo de citar y comentar, toda vez que creemos haber dado lo esencial

²⁹⁸ Introducción, pp. 102s.

²⁹⁹ Se refiere al aumento de la población israelita, que habría pasado de unas setenta personas que entraron en Egipto en la época de José, a unas seiscientos mil, después de doscientos veinte años. En aquella época de alta mortalidad, parecía aún más inverosímil este hecho.

³⁰⁰ Introducción, p. 103.

de su discurso al respecto de este tema. Por ello, para más detalles, el lector debe remitirse a una lectura directa de la obra analizada.

Jaldún concluye, de lo que ha referido acerca de las narraciones infundadas de varios historiadores que le antecedieron, que "todas esas historias distan mucho de la verdad; dignas tan sólo de la fantasía y del error, que más parecen fábulas de cuentistas profesionales."³⁰¹ Explica, con varios argumentos razonables, por qué dichos relatos eran defectuosos, y termina esta parte diciendo:

"Por tanto, no debe darse ningún crédito a narraciones de parecida naturaleza; antes bien todo suceso debe ser reflexionado y sometido a minucioso análisis, confrontándolo finalmente con los cánones veraces, que el buen sentido dicta, obteniendo así la conclusión más cabal. En todo caso Dios orienta hacia la verdad."³⁰²

Con lo cual el autor refrenda su consideración acerca del buen sentido como garante de la veracidad de una afirmación. Es decir, aun los reportes más fehacientes de un hecho deben ser contrastados con el dictamen de la sensatez. El proceso de la consecución de la sensatez o buen sentido no viene aclarada en el texto, al menos en esta parte específica, pero podría ser deducida de contenidos presentados en la introducción a la sexta parte de los *Prolegómenos*.

El capítulo referido tiene un opúsculo que no se halla en toda edición de los *Prolegómenos*. En el mismo, Ibn Jaldún vuelve a citar ejemplos de errores en narrativas históricas. Sólo que esta vez, el objeto de sus señalamientos es, a juicio nuestro, el mismo estamento religioso islámico, o al menos, aquel conjunto de personas que se dedicaron a estudiar el Corán y las tradiciones o *Hadîth*, y a los cuales, nuestro autor fustiga aludiendo a un caso en que, al parecer, existía un consenso en el Islam en que dichos intelectuales se habían equivocado en sus juicios. Así dice nuestro autor:

"La narración que más dista aún de la verosimilitud y que más se ahonda en la ficción es la que nos transmiten los hermeneutas del Corán, y que se refiere a la sura del Alba (Fadjr), relativo a estas palabras del Altísimo: «¿No has visto de qué manera tu Señor trató a Aad Iramdzat-el-Imad?»

³⁰¹ Introducción, p. 105.

³⁰² Introducción, p. 106.

Pues ellos suponen que la voz Iram es el nombre de una ciudad ornada de imad, es decir, de columnas."³⁰³

Jaldún considera dicha interpretación como fabulosa, nacida de un error gramatical, o en todo caso, elucubrada por desconocimiento de aspectos gramaticales del texto. Pero, interesantemente, nota que los historiadores y exégetas musulmanes del pasado, a partir de dicha interpretación que habla de una ciudad, han inventado varias leyendas y cuentos al respecto, lo que hace recordar el dicho de que los mitos tienen vida propia, y sus restos se reproducen aún cuando se hagan morir sus raíces.

La leyenda de "Iram, de las columnas" ha dado pasto para la imaginación más desbocada en la literatura oriental, y sus secuelas han llegado a Hollywood, donde la historia de una ciudad perdida, fantástica e invisible u oculta, sigue inspirando filmes de aventuras muy entretenidas³⁰⁴. Entre las autoridades a las que se opone Ibn Jaldún en este respecto están nada menos que Tha'alibi³⁰⁵, Zamajshari³⁰⁶, y otros. No era cosa liviana improbar aspectos o figuras de la tradición, por lo cual, pensamos que Jaldún tenía ante sí no sólo su propio criterio para calibrar estas apreciaciones, sino también las de sus contemporáneos. Dicho de otro modo, es probable que el consenso intelectual del Islam estuviera más cercano a darle la razón a nuestro autor que a desaprobar su análisis. Y en todo caso, la reconvención de Jaldún es hacia unos intérpretes de la Escritura, no hacia la Escritura misma, la cual él considera fuente confiable, y esencialmente veraz, como él dice: "¡Cuán exento es el Libro de Dios de semejantes interpretaciones, que desdicen diametralmente de la verdad!"³⁰⁷.

³⁰³ Introducción, pp. 106s.

³⁰⁴ Un poco a manera de abogado del diablo, mencionaremos que, durante la segunda mitad del siglo XX fueron encontradas al norte de Siria las ruinas de la antiquisima ciudad de Ebla (Tell Mardij), en la cual fueron halladas centenares de tablillas de textos cuneiformes, que registraban, entre otras cosas, los acuerdos comerciales de dicha urbe con otras ciudades, en épocas hace más de tres mil años. Una de las ciudades se llamaba Iram, lo cual sugiere que los antiguos relatores podrían no haber estado tan equivocados respecto a la posible existencia de tal ciudad.

³⁰⁵ Abu Ishaq Ahmad ath-Tha'alibi (m. 427h. /1036 n.e.), autor de un extenso comentario coránico y de una historia de los profetas.

³⁰⁶ Abûl Qâsim Mohammed az-Zamajshari (m. 538 h. / 1144 n.e.) Célebre comentarista del Corán, autor de varios elogiados tratados de gramática.

³⁰⁷ Introducción, p. 108.

A continuación, Jaldún realiza lo que podríamos denominar una crítica a cierto anecdotismo histórico que gusta de presentar hechos extraños o casi legendarios, como causa eficiente del acontecer histórico (recuérdese al respecto lo que se decía acerca de la presencia de lo anecdótico en la historiografía islámica en capítulos anteriores). Ibn Jaldún no rechaza ese tipo de elaboración sino en cuanto ella hace depender ciertos hechos históricos de acontecimientos aislados o dramáticos, sobre todo de *un* acontecimiento de ese tipo. Rechaza ese tipo de elaboración en lo que tiene ella de falsa, y esa es la denuncia que hace en estas primeras páginas. Expone este punto aludiendo a ejemplos históricos que eran bastante conocidos en la historiografía islámica, como el de la caída en desgracia de Ýa'afar el Barmecida³⁰⁸:

"Entre las consejas infundadas y admitidas por los historiadores, puede incluirse esta que todos refieren acerca del motivo que moviera al califa Harún-Ar-Rashid a derrumbar el poder de los barmecidas; motivo que basan en una hipotética aventura de la Abassa, hermana de Harun-Ar-Rashid, con Djafar, hijo de Yahya Ibn Jalid, liberto del propio califa. Sostienen que Harun-Ar-Rashid, teniendo por Djafar y la Abassa un gran afecto, porque participaban de su afición al vino, les permitió contraer matrimonio el uno con la otra, a fin de poderlos así reunir en su círculo íntimo; pero les prohibió todo contacto a solas. Mas la Abassa, apasionadamente enamorada de Djafar, recurrió a la astucia para verle en secreto. Y, en un momento de "embriaguez", el amor cobró sus fueros, concibiendo la princesa. El hecho no tardó en ser delatado al califa, desatando su extremada cólera. ¡Cuán repugnante idea el atribuir parecida acción a una princesa de tanta distinción y alteza por su religión, por la nobleza de su alcurnia, por su majestad

Este Ýa'afar pertenecía a una célebre familia de origen persa que ejercieron, a través de sus descendientes el cargo de visir en la corte de los primeros Abasidas. Su época de apogeo fue la segunda mitad del siglo VIII. Los barmecidas o barmakíes, recibieron ese nombre por Jalîd bin Barmak, hijo de un sacerdote budista de Balkh, ciudad ribereña del Amu Darya, en Jorasán, Afganistán, quien se convirtió el Islam chiita, y ganó el favor y la confianza de los califas as-Saffah ("el sanguinario") y al-Mansur Billah ("el victorioso por la Gracia de Dios"), quienes le nombraron, alternativamente, ministro de finanzas, gobernador, general y tutor-regente de Harûn ar-Rashîd. Su hijo Yahya, sirvió a los califas al-Mahdi y al-Hadi, cayendo en desgracia con este último, aunque fue el primer gran visir y administrador del imperio musulmán. Hijos suyos fueron al-Fadl y el mencionado Ýa'afar, quienes sirvieron al célebre califa Harûn ar-Rashîd. Mientras que al-Fadl se dedicó a actividades de gobierno, Ýa'afar se convirtió en amigo y compañero de parrandas y confidente del califa Harún. Para entonces, los barmecidas habían acumulado un gran poder y riqueza, y su generosidad era también famosa y proverbial. En 803, Ýa'afar el Barmecida fue decapitado sin aviso, indudablemente porque abusó de la confianza que tenía con el califa. Yahya, al-Fadl. Otros de los barmecidas fueron encarcelados y sus propiedades confiscadas. Ello fue el final de esa poderosa dinastía política (Cfr. FISHER, S. N., ob. cit., p. 88).

como descendiente de Abdallah, hijo de Abbas! Apenas si la separaban de este ilustre ascendiente suyo cuatro personajes, que habían sido, después de él, los más nobles sostenes de la fe, y los más adalides en la religión. La Abassa era hija de Mohammad "Al-Mahdi", hijo de Abdallah Abu Djafar "Al Mansur", hijo de Mohammad "As-Saddjad", hijo de Alí, "Abil-Jolafá", hijo de Abdallah "intérprete del Corán", hijo de Abbas, tío del Profeta. Era, pues, hija de califa y hermana de califa; rodeada por la magnificencia de un trono augusto, el esplendor de la vicaría del Profeta, la gloria de los Compañeros y tíos del Enviado de Dios, el imanato de la fe, la luz de la revelación y el círculo frecuentado por los ángeles. Cercana aún del ciclo primitivo de su casta, en que reinaban todas las virtudes que caracterizan la vida pastoril de los árabes, y toda la ingenuidad primaria de la religión, alejada de los hábitos del lujo, y de las tentaciones de la intemperancia. ¿En donde, pues, se buscaría el pudor y la castidad, si en la Abbasa faltaren? ¿En donde se hallaría la pureza y la virtud, si de su hogar desaparecieren? ¿Cómo habría consentido en vincular su alto linaje al de Djafar, hijo de Yahya, maculando su nobleza arábiga, uniéndose a un cliente extranjero, de abuelos persas, que a título de esclavo, había pasado al poder de su abuelo, personaje que fuera tío del Profeta y uno de los más preclaros de Qoraish? En conclusión, la fortuna quiso que los Abbasidas tomaran de la mano a ese hombre y a su padre, distinguiéndoles con su favor y elevándoles hasta la cúspide de los honores. Por lo demás, ¿cómo es posible suponer que Ar-Rashid, con lo elevado de su ánimo y altivez de su espíritu, hubiera permitido dar a su hermana en matrimonio a un cliente persa? Todo observador ecuánime, que meditara sobre el caso, juzgando a la Abbasa conforme a la conducta que debe guardar la hija del más poderoso monarca de su tiempo, rechazaría *ipso* facto la idea de que ella hubiera podido abandonarse así a un simple cliente de su casa, un servidor de su familia; y desecharía a semejante relato sin el menor titubeo, insistiendo incluso en desmentirlo. Y, justamente, ¿qué son los demás príncipes en comparación con la Abbasa y con Ar-Rashid?"309

Hemos citado en extenso el texto jalduniano, porque el ejemplo que él analiza es uno que ha sido muy citado en la historia de la cultura árabe, no sólo por los historiadores, sino también por los literatos³¹⁰. Hay dos cosas a las que se refiere Jaldún en esta historia. Por un lado, está su rechazo a un

³⁰⁹ Introducción, pp. 108-109.

³¹⁰ La historia de Ýa 'afar el Barmecida y la 'Abbasa aparece en *Las Mil y una Noches*, específicamente, al final de la noche 994ª, y hasta la noche 998ª (cfr. *El Libro de las Mil y una Noches*, versión de Vicente Blasco Ibañez, Círculo de Lectores, Barcelona, 1978, vol. II, pp. 909-918).

relato infundado. Por otro lado, está su otro rechazo a basar lo histórico, o mejor dicho, a basar la determinación del acontecer histórico en la ocurrencia de hechos aislados, individuales, singulares, que suelen ser precisamente el pasto de lo contenido en lo anecdótico (junto con lo extraño o lo simplemente curioso o humorístico, o ambas cosas). En esto, el rechazo de Ibn Jaldún puede ser asimilado al de otro historiador inglés de nuestros tiempos, Everett Hallett Carr, quien rechaza la famosa observación de Bernard Shaw acerca de la nariz de Cleopatra³¹¹, sosteniendo que afirmaciones semejantes revelan, precisamente, que quien las hace desconoce de que cosas está hecha la historia, y sobre cuales construye su análisis de los hechos pasados.

Uno podría pensar que Ibn Jaldún deja imperar sueltamente sus prejuicios sobre su juicio (y en este caso, ellos podrían aparecer como muy clasistas y hasta racistas), pero no se trata de eso, o por lo menos, no es eso lo esencial en su señalamiento. A él le interesa señalar la *verdadera* razón de la caída de los barmecidas. Es lo que hace a continuación:

"La verdadera causa de la desgracia de los barmecidas, no fue otra que la propia conducta que asumieron al apoderarse de toda la autoridad del imperio, reservándose la disposición de la totalidad de las rentas públicas, hasta el grado que el mismo califa se veía a veces reducido a pedir pequeñas sumas, que no obtenía fácilmente. Pues prácticamente lo tenían privado del ejercicio de sus derechos, participando decisivamente de su poder, de suerte que él ya no era quien disponía de la administración de su imperio. La influencia de los barmecidas ya había invadido enorme campo, cuyo renombre difundíase hasta remotos ámbitos. La dignidad del imperio, todos los puestos administrativos, los cargos de visires, ministros, comandantes militares, chambelanes, los principales puestos de la espada y de la pluma, todo estaba ocupado por los altos funcionarios barmecidas, o bien por sus protegidos; todas las demás personas permanecían al margen, sin ingerencia alguna. Se cita que en la corte de Ar-Rashid había veinticinco grandes dignatarios, entre militares y civiles, todos ellos eran hijos de Yahya Ibn Jalid el barmecida, que suplantaba en los cargos a los demás cortesanos, disputándoselos a empellones. Todo eso era efecto del valimiento de que su padre Yahya gozaba ante Ar-Rashid, a quien le había dirigido sus asuntos desde tiempo atrás, primero como tutor suyo, cuando era un príncipe heredero, y

³¹¹ Esta alusión, tan conocida, traída y llevada en la historiografía y hasta en el decir popular, se refiere a la afirmación de Shaw de que si la nariz de Cleopatra hubiera sido más larga, la historia del mundo habría sido distinta.

luego como califa. Ar-Rashid creció bajo la mirada de Yahya, alcanzando su juventud al cobijo de sus alas. Así Yahya ya había adquirido sobre él entera ascendencia, hasta el punto de que el califa le llamaba "padre mío" (...) Los miembros de la familia barmecida recibían por tanto el mejor trato y especiales favores, de parte de Ar-Rashid; en cambio ellos, ostentaban una insolencia excesiva y ejercían una influencia ilimitada. (...) aliviaban la penuria de los pertenecientes a buena cuna; devolvían la libertad a los prisioneros, recibiendo por ello los encomios y las alabanzas, que no recibía el propio califa. Designaban premios y valimientos (...) y al mismo tiempo apropiábanse, tanto en los suburbios de las ciudades como en las provincias del imperio, de alquerías y aldeas. (...) Pues tal situación llegó al punto de ser ya insufrible, desatando el descontento de los palaciegos, la ira de los allegados al califa y el resentimiento de los grandes dignatarios del Estado; la envidia y el celo libráronse ya de la máscara, y aun los escorpiones de la calumnia deslizáronse hasta los muelles lechos de los barmecidas (...) Entre los delatores más encarnizados, figuraban los hijos de Qahtaba, tíos maternos de Djafar; el encono que roía sus corazones era tan violento, que ni los lazos sanguíneos bastaban para aplacarlo, ni tampoco el vínculo de cognación era suficiente para retenerlos (...) Toda persona que examinara el curso del imperio abbasida y la conducta de los barmecidas, hallaría nuestras observaciones bien fundadas y reconocería que allí hubieron [sic] causas reales más que suficientes para conducir a aquella conclusión (...) se comprenderá que su perdición ha sido efecto de la rivalidad y la envidia que se habían atraído, tanto de parte del califa como de la de los cortesanos, como consecuencia de su acaparamiento de todo el poder administrativo."312

Jaldún, pues, sostiene que las razones de los acontecimientos históricos no la encontraremos nunca en el proceso histórico en un solo hecho histórico aislado o, hasta cierto punto, accidental, sino en un conjunto de condiciones que adquieren carácter determinante al crear la situación en la cual un hecho aislado sea el desencadenante de un cambio, o como suele decirse, "la gota que desbordó el vaso", y la cual siempre atrae la atención de los superficiales y los incautos, que deberían primero darse cuenta de que se trataba de un vaso *lleno*, y cuestionar cómo se llenó en primer lugar. No son hechos incidentales, por extraordinarios e importantes que pudieran ser o parecer, los que mueven el acontecer histórico, sino las grandes causas, las causas insertas y actuantes dentro del acontecer histórico como necesarias,

³¹² Introducción, pp. 100s.

de las que depende el acontecer histórico. Ibn Jaldún no niega la posibilidad de ocurrencia de hechos extraordinarios, ni niega aun que dichos hechos puedan ser históricamente relevantes, pero si niega que dichos hechos sean lo determinante en el acontecer histórico.

Los hechos aislados sólo pueden desatar aquello que está "preparado" para ser soltado, hasta por un hecho aparentemente nimio, como por ejemplo lo fue la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789, la cual los historiadores, franceses y foráneos, ya se hartan de decir que no tuvo nada de particular, ni siquiera en el número de presos liberados (que fueron siete) ni el enfrentamiento con una tremenda fuerza armada representante de la "represión del Estado", y que no eran más que unos pocos guardias infelices y fastidiados, que no opusieron mayor resistencia.

En lo que habría que fijarse es en todas las condiciones previas que hicieron que ese hecho llegara a significar tanto, es decir, que le otorgaron un contexto de relieve en el cual esos hechos nimios podían destacar como hechos históricos notables. En el caso que alude Jaldún, puede que el hecho aislado como el referido (la consumación del matrimonio de la 'Abbasa con Ya'afar el Barmecida) hubiera causado la reacción de cólera y la sanción por parte del califa, pero antes tenía que haber existido todo un marco referencial antecedente de dicha situación, que causó la decisión fatal de Harûn ar-Rashîd313. Pero, además, Jaldún nos prescribe la desconfianza de ciertos datos e ideas que son inverosímiles, no por prejuicio de él, sino porque, a modo parecido a como proceden los detectives, él prefiere atenerse primero a la naturaleza del sujeto, lo que en él constituía lo constante y regular, y no el hecho aislado, los actos inusuales de su conducta, que resaltan, precisamente, por lo que podrían tener de inusuales contra toda una existencia llevada por otros caminos más regulares. Hay en él, en este sentido, una mayor valoración de la tradición y la costumbre a la hora de juzgar actos y personajes humanos: Ni ellos —ni nadie— son hijos de un acto o una circunstancia, sino de una conducta y unas estructuras, de todo un tiempo recorrido en el marco de una circunstancia, con lo cual vuelve a resaltar el problema del protagonismo del hombre en la historia y del determinismo:

Diremos de paso que entre los escritores que se han hecho eco de esta relación semilegendaria sobre los amores de Yaafar con la Abbasa, esta nuestro difunto y admirado Arturo Uslar Pietri, quien la refiere en su obra *Valores Humanos* (Editorial Edime, Madrid, 1974), en el capítulo dedicado a la figura de Harún Ar- Rashîd.

¿son los grandes hombres de la historia marionetas cuyos hilos mueven, directa o indirectamente, las grandes circunstancias históricas? Y si esto queda para las figuras importantes de la historia, ¿qué quedará para los hombres y mujeres comunes y anónimos, perdidos de toda memoria y traza? ¿Será la libertad sólo una ilusión medianamente útil y nada más?

En páginas siguientes de esta parte de la obra de nuestro autor, en las que él seguirá tratando el caso de los barmecidas, así como otros casos, él resaltará el hecho de que el juicio sobre un personaje, una situación y un acontecimiento, no hay que hacerlo extrayéndolos de un marco en el cual están encuadrados como resultado o efecto de las fuerzas que se han ido produciendo en el tiempo. Él considera inverosímil suponer en la 'Abbasa una falta de pudor como la referida (así como suponer, tan fácilmente, en el califa, una afición al vino que ha hecho la delicia de los cuentistas, pero que no está comprobada ciertamente) debido a que otros hechos de su vida, así como el mismo ambiente en que se desenvolvían dichos personajes, hace tomar con sal este tipo de datos tremendistas, que generalmente son pergeñados e hilvanados por una posteridad, y no por la misma contemporaneidad que rodea a los personajes en cuestión. A este respecto, es importante señalar que uno de los datos de control más valiosos acerca de un personaje o situación de la historia, es el juicio de sus enemigos o adversarios: no es confiable adscribir a un personaje o situación defectos o problemas que sus mismos contrarios contemporáneos no veían314.

En el mencionado opúsculo (que en *Introducción* comienza en la página 106), Jaldún sigue relatando casos de narraciones inverosímiles de historiadores y autores famosos, a modo de ejemplo de cómo se despliegan los errores en la historia. Sigue en esta vena hasta la página 129 de la citada edición. En esas páginas dice cuales son las razones de dichos errores: por dar oído a consejas infundadas. Infundadas por inverosímiles, pues lo inverosímil abole toda otra consideración acerca de un hecho, así venga de

En la historiografía actual, o "posmoderna", ya no interesan tanto los testimonios de los contemporáneos, sino solo el testimonio del historiador presente, supuestamente deslastrado de todo lo que entorpecía la elaboración histórica de sus antecesores. Ojalá llegue el día en que estos historiadores actuales puedan darse cuenta con cuáles errores de su propia cosecha han reemplazado los errores de los antiguos. No parece creíble que las conciencias de los historiadores actuales estén en tal situación de superioridad con respecto a las de los historiadores antiguos como para que aquellos consideren en principio que su juicio es siempre y casi automáticamente preferible al de éstos.

historiadores connotados. Por lo tanto, hay que desoir estas informaciones inverosímiles, exóticas, excéntricas o inusuales, aun cuando provengan de autores connotados.

Ya hemos dicho antes que él se refiere a varios historiadores famosos en estos reproches. En esta parte hace lo mismo, pero, inversamente, cita muchos más nombres de personajes, autores e historiadores e intelectuales del Islam, que han rechazado lo inverosímil e infundado en la historia, a pesar del juicio favorable a la certeza de dichas noticias por parte de otros historiadores y autores no menos célebres e importantes. He aquí una breve lista de los autores que en esta parte señala como patrocinadores de noticias infundadas, y por otro lado, autores que él considera confiables y veraces³¹⁵:

Autores que transmiten o aus- pician Noticias infundadas	Autores que rechazan noticias infundadas y transmiten datos veraces y fundados
	Ahmad Ibn Hanbal
Tabari	Ismail Ibn Hammad Ibn Abu Hanifa
Masʻudi	Turmudzi
Ibn 'Abd Rabbihi	Mozini
Abu Bakr al Baqillani	Bujari
	Ibn Hayan

Ibn Jaldún señala también como causa de la propalación de falacias y deformaciones en la historia, el interés sectario o la parcialidad hacia un poder político o hacia el grupo que lo ostenta. Señala, además, que, entre las razones para esta insidia están la perfidia y la misma envidia, a la cual menciona varias veces.

Pero, además, esta envidia delata el defecto moral de tales redactores, quienes están a la caza de datos picantes que desdigan de la decencia y pulcritud de las grandes figuras histórica, para de ese modo —y ello muestra como juzgan según su misma condición— sentirse equiparados, cuando no justificados, por las debilidades o vacilaciones de dichos personajes célebres. Pues hay género de canallas que se solazan al comprobar las fallas de los grandes hombres, e inclusive aducen que ello hace resaltar la humanidad de los prohombres, como si el ser humanos se caracterizara por la caída en el

³¹⁵ Para datos de algunos de estos autores, ver *Apéndice 1*, de este estudio.

error y en todo género de torpezas y malas acciones. Es con tal espíritu que se construyen dichos "infundios, de criterio insostenible" que son "falsedades y embustes" y voceados con "mala fe". Y así

"...cuentos por el estilo se encuentran a menudo en los trabajos de los historiadores; el incentivo que les estimula a su confección y divulgación radica en la afición de los hombres a las voluptuosidades prohibidas, la violación de las normas de la decencia y la vulneración a la intimidad del hogar. Se escudan con ejemplos de renombrados autores, para servirse de excusa a su propio libertinaje; por ello los vemos con tanto apego a las fábulas de ese tipo, hurgando cuanta recopilación en su procura. Más les hubiera valido, ciertamente, tratar de imitar otras facetas de aquellos grandes autores, dignas de ellos, otros rasgos que destacan su índole cabal y cuya fama persiste aun, más les hubiera valido; ¡ah!, si ellos lo supieran." 316

Ibn Jaldún da el ejemplo del daño hecho por tales redactores, cuando cita una anécdota de una vez que reprochó a un príncipe real que gastara demasiado esfuerzo en aprender a cantar y tocar un instrumento musical, diciéndole que tales cosas no eran cónsonas con su alta alcurnia. El príncipe le recordó que el califa Ibrahím, hijo del califa Al Mahdi, también se dedicaba con ahinco a aprender música y canto. Ibn Jaldún le contestó, a su vez, que por qué no tomaba mejor ejemplo del padre y el hermano del califa, quienes no hacían tal cosa. Y le señaló que por dicha afición musical, se resintió la estima y dignidad del califa Ibrahím entre las gentes. Pero el príncipe "siguió su camino". Ibn Jaldún concluye su comentario al respecto diciendo: "En todo caso, Dios orienta a quien quisiera" 317, que es como decir allá él.

El tema del impulso inmoral autojustificativo en muchos historiadores, que antes exponíamos, Ibn Jaldún lo trata en varias partes del capítulo. Pero, por otro lado, aunque manifiesta su desagrado, y rechaza a muchos historiadores famosos que han incurrido en hacer caso a relatos infundados³¹⁸, ello no le lleva tanto a rebajar a dichos intelectuales, sino, precisamente, a exponer como la raíz de la falla en sus relatos el desconocimiento de los verdaderos principios que rigen el acontecer histórico.

³¹⁶ Introducción, p. 117.

³¹⁷ Introducción, pp. 117-8.

³¹⁸ Objetando inclusive al cadí Abu Bakr al Baqillani (m. 403h/ 1013), jefe de los *Mutakallimûn*. (cf. *Introducción*, p. 120)

Nuestro autor, escudado por dichos conocimientos, se siente autorizado para rechazar lo que consideraba eran patrañas, producto de seguir la guía de malas consejas, o rumores propalados por una disposición débil y defectuosa del historiador, causada por vicios o males como la credulidad, la envidia, o el deseo de justificar sus creencias discutibles o su mala conducta.

Uno de los principios que exprime Ibn Jaldún con relación al problema tratado (y que es un principio el cual la posteridad de los historiadores más serios han acogido como regla, independientemente de que lo hayan tomado de él —lo que es improbable— o no) es el de que la verdadera naturaleza de los seres termina imponiéndose a las características contingenciales u ocasionales que los mismos presentan en un momento determinado.

Algo de esto que se está diciendo habíamos señalado unas páginas atrás, cuando hablábamos de que un ser, o al menos, el ser que es objeto de lo historiable, constituye no el producto o efecto o muestra de un momento particular, sino expresión resultante de una suma de momentos en los cuales se han aunado los rasgos formativos de su carácter. Lo que dicho carácter presenta en una ocasión aislada o especial no es lo que define al mismo, sino que ese mismo rasgo o carácter ha de ser complementado precisamente con el resto del proceso que ha determinado dicho carácter. Pero, además, está la idea de continuidad, la cual nos dice, congruentemente con lo recien expresado, que los seres estudiados por la historia no son hijos de un momento particular, sino de un proceso, (entendida aquí esta categorización como significando un transcurrir de cambios sucedidos a un mismo ser durante un lapso de tiempo) y que, en contraste con dicho proceso, o mejor dicho, contrapuestos a dicho proceso, es como deben ser juzgados. Por eso, ni el sabio ni el héroe ni el cobarde ni el incapaz son hijos de una sóla acción, un solo error, o un sólo hecho heroico, por decisivo que este parezca, sino de la continuidad y constancia de las acciones de su carácter, que son las que determinan los hechos especiales, que nunca dejan de ser contingentes, y por ello, hasta cierto punto o en cierto modo, son accidentales. Las ocasiones son sólo retazos contingenciales del proceso histórico. La continuidad de dicho proceso es lo que cuenta: lo que un ser ha mostrado como constante durante toda su evolución. Eso nos permite juzgarle, y saber hacer la separación entre lo que podemos creer y lo que podemos o debemos dudar de él, o de lo que se dice o se transmite sobre él.

Dichas características personales (principalmente en los gobernantes, que son en quienes más suelen destacarlas los historiadores) están entramadas en la red de un conjunto de elementos que son *sustanciales* o *esenciales* a la existencia de la sociedad, y no accidentales. Luego, al examinar la teoría de la historia de Ibn Jaldún, entraremos más en el análisis de su visión acerca de esos elementos sustanciales de lo social y, por ende, de lo histórico.

Asimismo, cuando en este punto Jaldún narra un caso de tergiversación del relato histórico, relacionado con la génesis del chiismo, él expone otra de las causas que, según él, llevan a una lectura sesgada de la historia: la del "espíritu de partido" o parcialidad. En este caso, la administración Abasida trató de falsear los hechos que daban legitimidad al origen de la dinastía Obeidita de Norafrica, aduciendo que la afirmación de la ascendencia de ésta de la familia de 'Ali bin Abi Tálib, y por tanto, de la familia del Profeta mismo, era espuria y sin base. En realidad, los Abasidas denostaron a los Obeiditas porque estos se habían rebelado contra su gobierno, se habían declarado virtualmente independientes políticamente, y no rendían cuentas al califato de Bagdad, sino nominal y simbólicamente. Por eso, los Abasidas, tratando de minar el apoyo del que podían disfrutar los Obeiditas, trataban de impugnar la legitimidad del origen de éstos en la estirpe del Profeta. Y lo peor es que hallaron —por lo general no es tan difícil hallarlos— historiadores e intelectuales que se prestaron a transcribir tales infamias, cuando no a inventarlas. Pero Jaldún, (a quien por otro lado no cabe considerarle como simpatizante particular del chiismo, al cual en muchas otras partes de su obra critica o rechaza) reconoce que esas afirmaciones contra la prosapia de los Obeiditas eran infundadas, y que ya en su tiempo se sabía de ese infundio, a pesar de lo cual hubo obras de historia que lo recogieron como verídico, y como él dice,

"Tal testimonio [de los historiadores] no tenía otro fundamento que «eloí-decir» y la opinión pública que imperaba en Bagdad, opinión sostenida, en su mayor parte, por los servidores de la dinastía Abasida, interesados todos en repeler aquella estirpe"³¹⁹

Ibn Jaldún reconocía la relación problemática que había entre el trabajo historiográfico y las funciones del gobierno y los entes del Estado. Señala que es en interés del mismo Estado que dicha labor historiográfica se realice teniendo

³¹⁹ Introducción, p. 121.

como norma el mayor apego posible a la verdad, pues toda vacilación interesada hacia la mentira perjudica, primeramente al propio Estado. Ello implica, precisamente, el examen riguroso de toda información histórica y el rechazo de las elaboraciones marcadas por móviles como el de la adulación y la lisonja interesadas al gobernante de turno, cosa esta que no ha sido ni es rara en la historia de la humanidad, en la cual se ha visto como los eruditos arribistas y trepadores se esmeran en difamar a personajes históricos desagradables para el gobierno reinante, con el fin de halagar a éste, y obtener beneficios del mismo. Como él dice:

"...el imperio y el organismo gubernamental semejan un mercado universal, al que todo mundo converge, aportando sus productos hechos ciencias y artes [sic]; arriban a él con la esperanza de lograr algún favor del poder; llegan allí de todos lados los cúmulos de leyendas y anécdotas, consumiendo el público lo que ha merecido la aceptación en la esfera oficial. [Esto,] Si el gobierno procede con espíritu franco, libre de pasiones y parcialidades, de despotismo y fraude; si marcha derecho sin apartarse de la recta senda, cuyo mercado consumiría el oro puro y la plata refinada (en materia de ciencias); mas, si se deja conducir por sus intereses particulares, los rencores y prejuicios, entegándose a los elementos de la intriga, corredores de la injusticia y la deslealtad, entonces sólo hallarían curso en su mercado los abalorios y las producciones falsas (de la erudición). En todo caso, para apreciar los valores, el juicio perspicaz ha de llevar en sí su propia balanza del examen, la medida de la investigación y la indagación." 320

Y lo que le lleva a enfatizar dicho apego a la verdad, es que, precisamente por estar ligado el hecho histórico a factores *necesarios*, esenciales, la verdad que sostiene a las leyes históricas tarde o temprano acaba aflorando y descubriendo lo que una época o unos intereses trataron ingenua o laboriosamente de esconder. La verdad termina por ser revelada, pero no porque ella constituya un "ente" dotado, necesaria o mágicamente de un "poder" especial y cuasi-sobrenatural de automanifestarse, sino porque la propia coherencia estructural de la historia, como todo discurso sobre hechos de la realidad, lleva a construir sus contenidos según la verdad de esos hechos que sustentan el proceso. Por ejemplo en el caso de los idrisitas o idrisíes, dinastía a la que también se refiere el autor en este capítulo, al tratar de aquellos que en el recuento de la historia han sido difamados por sus enemigos, dice:

³²⁰ Introducción, p. 122. Cursiva nuestra. Es de notar que en este trozo la sintaxis castellana sufre particularmente.

"Otro relato del mismo género y aún más improbable es aquel que sirve de tema a las gentes que atacan la genealogía de los edrisitas (adrisitas)³²¹. Niegan que Edris (Adris II) sea hijo de Edris primero, hijo de Abdallah, hijo de Hasan, hijo de Al Hasan, hijo de Alí Ibn Abi Talib (yerno del Profeta) - (¡Que de la bendición de Dios gocen todos!); pues Edris II sucedió a su padre como soberano del Magreb el Aqsa³²²; pero esas gentes [los enemigos de los idrisíes y los historiadores que los difaman] se empeñan, con una obstinación extrema, en promover las dudas acerca de la legitimidad del hijo que, a la muerte de Edris, no venía todavía al mundo; pretenden que Rashid, liberto de la familia, había sido el progenitor; ¡que Dios los cubra de oprobio y los repele [sic], por difamadores! ¡Como son estúpidos! [...] todos los bereberes de Magreb el Aqsa se han acordado³²³, después de la muerte de Edris I, reconocer por soberano suyo a su hijo Edris II. Por un movimiento espontáneo y unánime, ofrecieron a este descendiente el homenaje de su obediencia, prestándole el juramento relativo a defenderle a costa de sus vidas. Y, en efecto, por sostener su causa, enfrentáronse a la muerte lanzándose al fragor de sus guerras e incursiones.

Ahora bien, si la menor sospecha hubiera asaltado el espíritu de estas gentes, acerca del origen de su caudillo; si un parecido rumor, emanado incluso de un enemigo anónimo o de un falso amigo presto a la murmuración, hubiera herido sus oídos, algunos de ellos, por lo menos, habrían renunciado a la empresa y rechazado la causa que habíanse comprometido a sostener. [...] los partidarios de esta casta [los idrisíes] manifestábanle abiertamente su abnegación, restableciendo la dinastía con la proclamación de la soberanía de Idris II. Este resultado fue para los Abasidas un golpe más doloroso que una aguda saeta."³²⁴

Sin embargo, puédese señalar que, en el caso de las genealogías espurias o las herencias infundadas de las que se ha hablado, aquello que prueba que se trata de infundios sobre la reputación ajena a la cual de tilda de impostora o ilegítima, es que dichos "impostores", cuando lo son verdaderamente, rara vez tienen éxito, y cuando lo alcanzan, este éxito no es duradero sino bre-

³²¹ Son los mismos idrisitas antes referidos.

³²² *Magreb el Aqsa*: "El Magreb Extremo" o sea, la región más occidental del Islam. Corresponde a los actuales Marruecos, Mauritania y la república Saharaui.

³²³ Debería ser "han acordado" y no "se han acordado". Evidentemente, se trata de una de las muchas erratas presentes en *Introducción*.

³²⁴ *Introducción*, pp. 122-123.

ve: tarde o temprano son descubiertos en su impostura, pues no poseen lo que podría denominarse el cuadro estructural de elementos necesarios para construir una armazón firme de poder.

Así pues, no es con "casualidades" o sucesos fortuitos como sucede la historia. Los hechos históricos no ocurren como efecto de casualidades sino muy diferentemente, como efecto de causalidades. El edificio modelado por los ambiciosos, que quieren tergiversar el relato de los hechos, es en principio endeble, pues está basado en una mentira. Jaldún, refiriéndose a tal fragilidad, cita el caso de los Cármatas o Carmatíes:

"... ahí tenemos, por ejemplo, el caso de el Qarmati (Carmat), impostor que pretendía elevar su origen a la alcurnia de Mahoma: la secta que había formado pronto se aniquiló, cuyos partidarios fueron desbandados, descubriéndose inmediatamente su perversidad y su fraude; las consecuencias de su temeraria aventura, les fueron muy duras, paladeando rigurosos sinsabores. Por tanto, si los obeiditas hubieran sido de análoga índole, su realidad hubiese sido descubierta, tarde o temprano." 325

Nuestro autor cita, con relación a lo dicho, un verso de Az-Zuhair:

"Por más hábil que el hombre fuere para disimular su condición, concluye siempre por ser revelada su concreta realidad"³²⁶

Apelando al principio expresado, de que el historiador tome siempre en cuenta la verdadera naturaleza de los seres, y no sólo y simplemente su naturaleza momentánea, Jaldún plantea dos cosas que prueban la invalidez de las calumnias de algunos historiadores poco serios. Una es el ya señalado testimonio de los hechos³²⁷. La otra es el conjunto de acontecimientos que demuestran la opinión contraria a aquella que pretende injuriar sin fundamento a los personajes aludidos en los ejemplos que ha dado³²⁸. Parecería una especie de *petitio principiis*: la verdad de cómo ocurren las cosas garantiza los hechos de la historia, y los hechos garantizan la verdad de los juicios históricos. Mas no es así, sino que se trata de postular un primer principio

³²⁵ Introducción, p. 119.

³²⁶ Este es el sexagésimo verso de la *Mu'allaqa* de Az-Zuhair bin Abi Sulma, muerto a avanzada edad en 627. Las "*Mu'allaqas*" eran largas poesías que representan la cumbre de la elaboración poética de la era preislámica. Cf. *Introducción*, p. 119.

³²⁷ Introducción, p. 118.

³²⁸ Ibíd.

fundamental que podría expresarse así: los hechos sólidos de la historia no pueden estar basados en falsedades o mentiras. A la vez, un hecho basado en cosas falsas, calumnias, no puede ser tenido por hecho sólido de la historia. Pero, entonces, ¿cómo saber la diferencia entre un hecho sólido y uno falso o erróneo? De hecho ¿cómo saber la diferencia entre lo falso y lo verdadero, al menos en este ámbito? Pues, entre otros recursos, el análisis crítico podrá comprobar o verificar si los hechos tratados son sólidos o no.

Sabiendo las reglas y la teoría histórica (que es lo que pretende plantear nuestro autor), ya desde un principio se sabrá no sólo distinguir entre ambos tipos de datos históricos, sino, quizá más importante desde un punto de vista de una epistemología de la historia, se sabrá *que cosas ir a buscar* en la investigación histórica.

Como los citados anteriormente, relatos de carácter espurio, con la finalidad de calumniar la legitimidad y el origen de dinastías rivales, hubo muchos en aquellos tiempos. Nuestro autor cita, además, el caso de las dinastías Idrisita y Almohade, las cuales también habían atraído sobre sí difamaciones acerca de su prosapia por parte de historiadores de oficio. Aunque Jaldún les acusa a los historiadores de caer en la envidia, parece claro a nuestros ojos que se trataba más bien de una maledicencia propia de la insidia. Pero, prudentemente, Jaldún hace ver algo que mitigaría esta impresión de que dichos historiadores calumniadores actuaran simplemente por mala intención, pues también pudiera suceder que ellos hubieran escrito defectuosamente sus obras por manejar información de manera poco crítica, es decir, por desconocer su oficio a cabalidad, ya que para el historiador, como indicaría indirectamente Jaldún, dar algo por hecho, sin haberlo comprobado, es algo rara vez permisible, y nunca preferible a la certeza o a callar cuando no se sabe algo a ciencia cierta. Refiriéndose al juicio de esos historiadores, él dice:

"Una gran diferencia media entre el saber y la suposición, entre la certeza corroborada con el conocimiento y el juicio sumado a la opinión ajena. ¡Si (el calumniador) supiera a conciencia que aquello es verídico, atragantaríase con su propia saliva!"³²⁹

La prosa de Ibn Jaldún en esta parte es, como puede apreciarse, bastante minuciosa, hasta lo aparentemente farragoso. Y él explica por qué ha sido así:

³²⁹ Introducción, p. 126.

"Hemos sido prolijos en estas refutaciones con el objeto de desvanecer a cuanto móvil de toda especie de dudas y de ahogar la envidia en los propios pechos que la alientan; porque me ha tocado escuchar, con mis propios oídos, imputaciones de esa naturaleza emitidas por un malévolo, que hacía de ellas un arma para atacar a los descendientes de Idris y pretendía, mediante embustes, desacreditar su genealogía. [...] De lo contrario, nuestro alegato no tendría objeto, puesto que [...] el tema del mismo está al amparo de semejantes imputaciones; y el querer excusar una falta que carece de existencia (por imposible), es una falta."330

Para Jaldún, esta labor de zapa de algunos historiadores, no podría haber tenido la aceptación y difusión que tuvo, si no hubiera estado, de alguna manera, favorecida, o aún patrocinada por el respaldo de un poder que aprovecha el posible menoscabo de sus opositores, pues juzga que así se acrecienta su propio valer. Algo de lo cual ya se ha hablado un poco, cuando nos referíamos antes a la especial y nada fácil relación de los historiadores con el poder político:

"Al propio tiempo, contaban [los historiadores difamadores de los Almohades] con ciertas deferencias de parte de los enemigos del caudillo, los reyes Lemtunitas (Los Almoravides), que dispensaban a esos doctores ciertas consideraciones y muestras de respecto, que ninguna otra dinastía les había acordado; miramientos debidos a la sencillez del espíritu y la devoción ingenua que animaba a este pueblo. De tal suerte, en este reino, los legistas gozaban de alta estima y hacían parte del consejo administrativo en las localidades que habitaban; y cuanta más influencia tenían cerca de sus conciudadanos, más favores obtenían. De tal manera, habían devenido los partidarios más fervientes del gobierno almoravide y los adversarios más encarnizados de sus enemigos. Así es, tanto amaban a la dinastía de los Lemtuna, cuanto detestaban a la de los Almohades; jamás pudieron perdonar a Al Mahdi su oposición a la voluntad de sus soberanos, los reproches que les enderezara y las hostilidades que había desatado contra ellos." 331

Al final del capítulo, Jaldún recoge el hilo inicial del mismo, un poco perdido después de tantas ejemplificaciones detalladas —que no digresiones— en las cuales ha mostrado algunos de los problemas de los historiadores en relación con la objetividad del conocimiento histórico, o si se quiere,

³³⁰ Introducción, p. 125

³³¹ Introducción, p. 127.

de la noticia histórica. Como resumiendo lo expuesto por él en tantas páginas, dice lo siguiente:

"Casi nos hemos desviado del objetivo de esta obra, extendiéndonos sobre ese género de errores; pero numerosos autores cuya palabra hace autoridad, y compiladores de sucesos y crónicas, han tropezado a menudo recogiendo opiniones y relatos del género de los que hemos señalado. Esos falsos datos se graban en su mente; la mayoría de los lectores, que se compone de gente de débil criterio y poca disposición para emplear las reglas de la crítica, recibe a dichos relatos y los adopta tal cual, sin el examen ni la reflexión debidos. Todo ello, es incorporado al conjunto de conocimientos adquiridos, haciendo de la ciencia histórica una fruslería y una mescolanza de inverosimilitudes y errores que desconciertan el espíritu del lector y colocan en un mismo nivel las fábulas y las informaciones históricas."

Por ello, ahora expondrá, de manera preceptiva, lo que él considera es la tarea del historiador:

"Por tanto, es indispensable que el historiador conozca los principios fundamentales de la política, del arte de gobernar, la verdadera naturaleza de las entidades, el carácter de los acontecimientos, las diversidades que ofrecen las naciones, los países, la naturaleza geográfica y las épocas en lo que se refiere a costumbres, usos, modalidades, conducta, opiniones, sentimientos religiosos y todas las circunstancias que influyen en la sociedad humana y su evolución. Debe tener plena conciencia de lo que, de todo eso, subsiste al presente, a efecto de poder confrontar el presente con el pasado, discernir sus puntos concordantes así como los contradictorios, señalar la casualidad de esas analogías o de aquellas similitudes. Imponerse del origen de las dinastías y de las religiones, de los puntos de su eclosión, las causas que suscitaron su devenir, los hechos que han provocado su existencia, la posición e historia de los que han contribuido a su fundación. En suma, debe conocer a fondo las motivaciones de cada acontecer, y la fuente de todo dato; de un modo que abarcare todas las naciones relativas a su actividad. Entonces estará en la posibilidad de someter las narraciones que se le han transmitido al análisis conforme a los principios y normas que ya tiene a su disposición; de suerte [que], los hechos que concuerdan con dichas normas y correspondan a todas sus exigencias, podría considerarlos como auténticos; de lo contrario, deberá mirarlos como apócrifos y rechazarlos."332

Luego señala quienes le han precedido en este método:

³³² Introducción, p. 129.

"Suponiendo el empleo de análogas atenciones escrupulosas de parte de los historiadores, fue como los antiguos habían concedido a la ciencia histórica una alta estima. Varios sabios, como At-Tabari, Al-Bujari, y su predecesor, Ibn Ishaq, han adoptado similar método, mientras que otros, en considerable número, ni siquiera se han percatado de ello; asimismo los posteriores, en sus trabajos, no hacen más que exhibir su ignorancia del secreto que todo historiógrafo debe conocer." 333

Lo que ha mencionado explica en buena parte por qué la historia había devenido el ejercicio de aficionados con poca preparación formal:

"Aun los espíritus vulgares y los carentes de entendimiento sólido sintiéronse capacitados para la producción historiográfica, haciendo de ella un tema de divagación; por lo consiguiente, se confundió lo enjundioso con lo fútil, la pulpa con la cáscara, y la verdad con la mentira" 334

La clave principal de todo este proceso de análisis del dato histórico es lo que Jaldún dice al comienzo del uno de los párrafos antes citados: Es preciso saber como son construidas y funcionan las cosas (instituciones, política, gobierno, y además, economía, administración, logística, etc.) y como inciden los factores que actúan de variables en el acontecer histórico (como las diferencias regionales y nacionales, las diferencias entre épocas y de naturaleza geográfica —tiempo y espacio— y lo que por ellas son a su vez influidos: costumbres, modalidades, conducta, opiniones, sentimientos religiosos "y todas las circunstancias que influyen en la sociedad humana y su evolución".) para poder hacer afirmaciones sobre el acontecer histórico. Conociendo los "principios fundamentales de la política, del arte de gobernar" y "la verdadera naturaleza de las entidades", que para él, como hombre instruido aristotélicamente, significa conocer *las causas* de todos esos fenómenos, podremos conocer mejor la historia, y saber diferenciar en ella lo que podemos aceptar y rechazar.

Añadiremos a esto que, contemporáneamente, uno siempre mantendría una sombra de duda sobre ambas cosas: lo dado como espurio y lo dado como auténtico. Pero esta reserva mental es como parte de la metodología que usa quien se ha entrenado en filosofía.

³³³ Ibíd.

³³⁴ Introducción, pp. 129-130.

Además de los listados errores, Jaldún aúna uno más a su lista: el error proveniente de la falta de perspectiva temporal en el historiador que juzga como válidas para el presente las condiciones que estudia en el pasado. Hay un error semejante a este, pero al revés: el del historiador que juzga al pasado con el rasero del presente. De este segundo error, nuestro autor tratará unas páginas más adelante. En cuanto a ambos, parafraseando un verso de Antonio Machado³³⁵, puede decirse que el historiador ha de evaluar el pasado por el presente, pero sin olvidar que es distinto al presente. En ambos tipos de errores, el historiador deberá siempre recordar que el pasado es distinto del presente, y por ello un juicio del primero por el segundo o del segundo por el primero siempre es limitado. Yendo al punto de Jaldún, el dice lo siguiente:

"Los trabajos historiográficos encubren otro género todavía de errores proviniente de la inadvertencia de los autores, que no tienen en cuenta alguna las mutaciones que la variación de los tiempos y de las épocas operan sobre el estado de las naciones y los pueblos. Esto es una verdadera enfermedad, que podrá permanecer largo tiempo desconocida, ya que no se suele manifestar sino al cabo de una serie de siglos, y que apenas un muy corto número de hombres repara en ella. En efecto, el estado del mundo y de los pueblos, sus costumbres, tendencias e ideas no persisten en un mismo ritmo ni en un curso variable: Es, todo lo contrario, una serie de vicisitudes que perdura a través de la sucesión de los tiempos, una transición continua de un estado a otro. Los mismos cambios que operan en los individuos, los días y las ciudades, tienen lugar igualmente en los grandes países, las provincias, las regiones, los largos períodos del tiempo y los imperios,..." 336

Ya en otros lugares, Ibn Jaldún nos ha hablado de este problema de los historiadores que no toman en cuenta el cambio. Ahora hace una —a nuestros ojos— interesante analogía entre los cambios que operan a nivel individual, en cada persona, y los cambios que ocurren en el desarrollo de cada civilización. Pues es cada una de estas puede observarse que hay algo así como un nacimiento, que es la constitución inicial de la misma, luego un crecimiento y una reproducción, luego un aflojamiento de la energía, un

³³⁵ El verso es el siguiente:

Enseña el Cristo: a tu prójimo amarás como a ti mismo más nunca olvides que es otro.

⁽MACHADO, Antonio, *Poesías Completas*. Colección Austral. Editorial Espasa Calpe, México, 1976; p. 202.)

³³⁶ Introducción, p. 130.

debilitamiento, que parecerían corresponder a una etapa de envejecimiento, y por último, una muerte. Esta muerte puede ser por el vencimiento de esa civilización por otras en ascenso, o su extinción por dispersión o exterminio masivo, aunque esto último —que sin embargo ha podido llegar a suceder en la historia— es raro.

A continuación, Ibn Jaldún realiza un breve recuento secuencial de pueblos que se han sucedido en la historia de medio oriente: persas, asirios, nabateos, judíos, coptos, etc. y después de todos estos llegan los árabes "descendientes de Módar", impulsados por el Islam. Cada nuevo pueblo que se impone trae sus costumbres, y una vez alcanzado su predominio, sobre los que le anteceden, empezará a cambiarlas. El paradigma de dicho cambio es, primeramente, la familia o el grupo clánico que detenta el poder, pues, como dice Jaldún,

"... según la opinión generalizada, la causa originante de esas modificaciones en situaciones y costumbres, [que caracterizan a la decadencia] estriba en el esmero de los pueblos por imitar los hábitos de su sultán, tal como reza esta máxima proverbial: «Las gentes siguen la religión de su rey.» Cuando un príncipe o jefe poderoso se apodera de la autoridad suprema, indefectiblemente adopta casi todos los usos de sus predecesores, sin omitir desde luego los de su generación o propio pueblo..."337

Luego, el ejemplo, bueno o malo de dicha gente principal, es tenido en cuenta por los notables que les son sus inmediatos ayudantes, aliados y parientes, como ya hemos señalado en un lugar anterior del presente trabajo³³⁸; luego, cunden las nuevas costumbres y usos en el resto de la capa superior de dicho grupo predominante, y por último, el ejemplo de toda esta gente importante es seguido por el resto de la sociedad. Pero además, y en esto difiera y agrega a lo dicho en aquel punto anterior, hay un cambio *generacional*, puesto que la primera generación de la dinastía se diferenciará de la segunda, en cuanto que aquella trata o intenta conservar mejor sus costumbres originales, mientras que la segunda irá adquiriendo las nuevas costumbres. Y las generaciones sucesivas irán, a su vez, cambiando más y más con relación a la primera. Como dice el autor:

³³⁷ Ibíd.

³³⁸ Cfr. pp. 247-248.

"... de allí resulta que las costumbres de la nueva dinastía difieren, en algunos aspectos, de las de la anterior. Al sobrevenir nuevos cambios, la dinastía que se eleva en seguida hace a su vez una mescolanza de costumbres establecidas con las suyas personales, resultando de ello una alteración de las costumbres precedentes, y sobre todo de las de la primera dinastía. Tal modificación va en aumento gradualmente concluyendo en una completa desemejanza. Así, pues en tanto que los pueblos y las naciones se sigan sucediendo en el ejercicio del poder y de la dominación, su modo de ser y sus hábitos continuarán sufriendo las modificaciones concomitantes." 339

Y como las costumbres tienden a empeorarse con el éxito, lo que sucede es simplemente que la sociedad, una vez alcanzado ese éxito, empieza su más o menos lento, pero siempre seguro, camino en picada hacia su ruina. Este es un proceso inexorable e irrefrenable. En él estriba el meollo de la dialéctica jalduniana, pues en ésta, el que vence va camino de su derrota; sólo el que aun no ha alcanzado el éxito, sino que se mantiene al borde de la supervivencia puede tener esperanzas, pues el que ha alcanzado el éxito, lo más que puede esperar es conservarlo o acrecentarlo, y su mismo éxito conspira para hacerlo incapaz de una u otra cosa. Algunos individuos, excepcionalmente diferentes, al mando del timón del gobierno, pueden frenar un poco el proceso, o acelerarlo un poco más, pero el proceso sigue su curso, sin importar la calidad de personas que guíe el poder. Ese proceso de desgaste, de corrupción, de agotamiento y de caída, ha de suceder siempre. Por ello es que, reflexionando acerca de estas leyes de la historia, que ya en este prefacio empieza a esbozar Ibn Jaldún, uno puede concluir —y ello es completamente lógico— que, de manera parecida a ese gran filósofo chino que fue Chuangtsé, él se compadece más del rico que del pobre.³⁴⁰

Y ello es así, porque el último, que carece aun de lo que necesita, tiene todo progreso por delante, y como acicate el hambre, mientras aquel se vuelve preso de sus conquistas, y vive con la angustia de conservar lo que él y sus antecesores han ganado, y con el miedo de perderlo. La miseria aguzan en ingenio y las energías del pobre, pero el ocio reblandecen a los acomodados, y les hacen fácilmente vulnerables de seres más activos y enérgicos.

³³⁹ Introducción, pp. 130-131.

³⁴⁰ Cf. WILDE, Oscar: "Un Sabio Chino", en Obras Completas. Editorial Aguilar, Madrid, 1963; pp. 1128-1133. Chuangtsé, cuyo verdadero nombre era Chuang-Chou (o Zhuangzhou, en transcripción pinyin), vivió entre los siglos cuarto y tercero antes de Cristo.

Más importante e interesante es señalar que Jaldún incluye a los árabes entre los pueblos que han tenido su "turno" en la historia, y que ellos, al igual que otros pueblos, habían de pasar. En este sentido, no hay ningún favoritismo en la visión de la historia de Ibn Jaldún hacia su propio pueblo: ellos habían sido unos protagonistas más de un momento. Habían llegado y alcanzado un gran apogeo verdaderamente grande; pero, una vez pasado su momento, debían entregar a otros el relevo del protagonismo histórico, al modo de esas carreras de deportes en los que un corredor pasa un testigo a otro corredor que está más adelante y que es de su mismo equipo. ¡Cuán diferente una visión así, de la perspectiva ingeniosa, pero un tanto corta, de escritores como Francis Fukuyama y Thomas Wolfe, quienes en una especie de delirio de grandeza, son incapaces de ver las marcas de decadencia y las resquebrajaduras del imperio —no carente de grandeza, por otro lado— de los Estados Unidos.

No criticamos en estos autores su optimismo, sino que no puedan concebir que el mismo destino que se ha cumplido para otras naciones poderosas de otrora, se cumpla eventualmente para el gran imperio de Estados Unidos. Para ambos, la caída de ese imperio es aún inconcebible, porque no tienen las bases empíricas para sopesar o imaginar como puede darse tal fenómeno.³⁴¹

Luego, Ibn Jaldún vuelve a un punto semejante a otro al cual ha hecho referencia antes, que es el del problema de los historiadores que juzgan extemporáneamente los hechos de la historia, evaluando el pasado con ojos del presente, sin tratar de ajustar su criterio a través de una aproximación a la época que estudia, a los valores y problemas de ese tiempo pasado. Una de las raíces de este problema de perspectiva consistente en juzgar al pasado con los ojos del presente, está en el modo como los hombres procesan sus ideas, tratando de asimilar los fenómenos que no pueden percibir, a través de la imagen de aquellos de los cuales sí tienen experiencia. El historiador tiene que juzgar al pasado, en gran parte, con los criterios, elementos, herramientas, alcances y avances de su propia época, pues no puede evitar pensar

³⁴¹ Un ejemplo de una visión diferente del rumbo del imperio estadounidense, más lúcida y profunda, puede verse en la obra de Allan Bloom *The Closing of the American Mind* (El Cierre [o la Clausura] de la Mente Norteamericana), en la cual expone la crisis de la cultura de Estados Unidos de manera incisiva y certera.

con las ideas y la formación que ha recibido en el tiempo que le ha tocado vivir. Pero no debe olvidar que la época que está juzgando corresponde a otro tiempo y otra gente. Los buenos historiadores rara vez caen en tal error de juicio, pero los aficionados, y sobre todo los literatos escritores de novelas históricas, hacen a veces buena ficción a costa de la realidad histórica, que queda allí a veces muy malparada y hasta malherida, terminando de darle la puntilla mortal el arte del cine, donde sólo excepcionalmente puede decirse que la historia no sufre una imaginativa reconstrucción, tanto más creativa cuanto más mentirosa y falaz³⁴². Y una de las razones por las cuales sucede eso es porque en el examen de los literatos y cineastas a que nos referimos predomina el juicio del pasado con los ojos del presente: porque no intentan ver ese pasado como otro, como otra cosa *distinta* al presente, con distintos modos de vida, costumbres y valores. El dice lo siguiente:

"Se sabe que el hombre es llevado naturalmente a fundar sus criterios en las analogías y similitudes. Ese proceder no está, ciertamente, a salvo del yerro, pues la falta de reparo y de reflexión le apartaría de la finalidad que se proponen, [sic] desviándole del objeto de sus búsquedas. Es el caso del que escucha la narración de acontecimientos del pasado y que, sin reparar en las modificaciones y cambios acontecidos en el proceso de la sociedad humana, establece, de buenas a primeras, un paralelo entre esos hechos y las cosas sabidas por él o le haya tocado observar [sic]. Ahora, como esos dos términos de comparación pueden ofrecer diferencias considerables, se expondría a cometer graves errores." 343

Jaldún da varios ejemplos del problema al cual ha aludido, el cual, además, toma varias formas diferentes. Por un lado, como hemos señalado en este mismo trabajo, se trata de errar juzgando el pasado con los raseros del presente, pero, como decía en un punto anterior de este mismo trabajo³⁴⁴, también se da al pensar que *las condiciones que existían o existieron en un pasado se siguen cumpliendo en el presente*. Es este el caso de aquellos pueblos que, debido a que ostentan un pasado glorioso del cual enorgullecerse, creen que en el presente siguen teniendo los mismos atributos de grandeza,

Quizá tal ficción inverosímil no sea más que otro modo de tener acceso a la verdad u otro paso, necesario, hacia ella. Pablo Picasso decía: "el arte es una mentira que nos ayuda a alcanzar la verdad".

³⁴³ Introducción, p. 131.

³⁴⁴ Ver pp. 288-290.

cuando los hechos deberían indicarles que, evidentemente, los tiempos y las condiciones son otros, y no es prudente seguir manteniendo a título de realidades unas ficciones que corresponden a la ilusión.

Ibn Jaldún, al final de estos comentarios señala que, quienes más caen en este tipo de error son los musulmanes españoles. Muchos de estos, "viviendo" en el pasado, cultivando la memoria de glorias pretéritas, creían que en cualquier momento, si las circunstancias eran aptas, podrían volver a imperar en la península, como lo habían hecho en sus primeros tiempos. Pero, Jaldún juzgaba que la condición de ellos era bastante venida a menos. Como él lo expone:

"Los que más incurren en equívocos de ésta índole son los españoles (musulmanes) de nuestros días, de pocas luces. Ello se debe a la extinción del espíritu de coligación en sus ámbitos, hecho acontecido desde varias centurias, como secuela de la ruina del imperio árabe en dicho país y de la caída de la dinastía fundadora del mismo. Emancipados de la dominación de los bereberes, ³⁴⁵ pueblo en el que siempre existiera un vivo sentimiento nacionalista, esos árabes han perdido, además del espíritu coligativo, la virtud del auxilio mutuo, que conduce siempre al poder, conservando apenas su genealogía. Reducidos a la condición de pueblos sometidos e indolentes, sin la elemental virtud de socorrerse unos a otros, y sojuzgados por la fuerza, se han avenido a la humillación, imaginando que con su simple origen y la colaboración con los gobernantes, llegarían a la prevalencia y a al supremacía. Es así como vemos entre ellos a quienes, desde los artesanos hasta los profesionales, viven soñando con el poder por ese sólo concepto." ³⁴⁶

Ibn Jaldún ha hecho referencia aquí a la que quizá sea su más famosa categoría: la 'asabiya. Ella corresponde a ese "espíritu coligativo" o "espíritu de coligación", como lo ha traducido Feres, y que expresa algo nada fácil de traducir (pero nada es fácil de traducir, después de todo). Más adelante nos referiremos a esta categoría en detalle.

En relación con el problema tratado, el autor se refiere luego al error de los historiadores que, al hablar acerca de un reino o un período histórico, enfatizan a veces hasta la exclusividad, el detalle de los nombres de las "personas importantes" de dicho momento histórico: los reyes, ministros,

^{345 &}quot;Los bereberes", es decir, los gobiernos Almoravides y sus sucesores Almohades.

³⁴⁶ Introducción, p. 133.

nobles, etc., así como sus familias. Ahí acaba la erudición histórica de esos estudiosos, erudición que tiene quizá más de heráldica, y, con franqueza, de superficial, que de propiamente histórica. Pero, como apunta Jaldún, lo que nos interesa en la historia, lo que realmente nos debe interesar, que es el relato de cuales dificultades enfrentaron las pasadas generaciones, y cómo se enfrentaron a ellas, y como las vencieron, eso no nos lo dicen. En cambio, los datos que nos reportan, aún si no carecen de sentido, carecen de la importancia que ellos les asignan. Estas son sus palabras al respecto:

"El propio curso siguen los historiadores, cuando tratan de una dinastía y de la serie de sus reyes. Su cuidado se limita a señalar el nombre del príncipe, su genealogía, el nombre de su padre, el de su madre, los de sus mujeres, su título, la inscripción grabada en su sello, el nombre de su cadí, el de su hadjeb, γ el de su visir. En todo ello se esfuerzan por seguir el ejemplo de los historiadores de las dinastías omeyada y abasida; pero sin percatarse del punto de vista de esos autores. En aquellos tiempos, ya remotos, los cronistas dedicaban sus trabajos a la familia reinante. Los jóvenes príncipes anhelaban conocer la historia de sus mayores y los sucesos de su reinado, a fin de continuar su trayectoria y normarse con sus ejemplos; tenían interés especial en saber ganarse a los personajes que ocuparían los importantes puestos cuando ellos sean [sic] ascendidos al trono, y confiar los cargos y empleos a los protegidos de la casa real, a los antiguos servidores y su descendencia. Los cadíes contábanse entre los sostenedores del imperio y, por ende, en el número de los visires —como dejamos aclarado—. Los historiadores se encontraban, por tanto, obligados a proporcionar esa clase de informaciones. Mas, desde el momento en que los imperios son separados por distancias considerables o grandes intervalos de tiempo, los lectores no buscarían otra cosa que la historia de los soberanos mismos, los medios de establecer una comparación entre las dinastías en lo que se refiera a su potencia y sus conquistas, y la indicación de los pueblos que les han resistido o que habían sucumbido bajo su impacto. ¿Qué ventaja habrá, pues, para el historiador, en referirnos los nombres de los hijos de un viejo soberano, los nombres de sus mujeres, la inscripción de su sello, etcetera, sobre todo cuando se desconoce el origen, la genealogía y las acciones que pudieron distinguir a esos personajes?"347

Estas palabras de Ibn Jaldún, ¿No traen acaso a la memoria de quienes han estudiado la carrera de historia una de las quejas más comunes que hacen los colegiales acerca del estudio de esta disciplina? Es la queja de que la

³⁴⁷ Introducción, pp. 133-134. Las cursivas son nuestras.

historia no enseña nada útil, sino una ristra de nombres y fechas de personas y hechos despojados aparentemente de toda relación con nuestras preocupaciones y nuestra existencia. Se trata de un reclamo bastante frecuente, no sólo referente a un problema que ocurre en la enseñanza de la historia en nuestro país, sino en muchos países. Quien esto escribe, recuerda sus clases de historia en primaria hace más de treinta años: entre el aprendizaje de una serie de hechos importantes de la historia mundial, había también que memorizar la lista de *todos* los presidentes de Estados Unidos y Venezuela. Pudo ser lograda esa hazaña, y aún está presente el recuerdo de ese rosario de nombres y apellidos, como si fueran la tabla de multiplicar. Pero uno podría preguntarse ¿Qué importancia tenía aprenderse eso de memoria?, ¿No habría sido mejor aprender más poesías y prosas? Después de tantos años, uno lamenta no haber aprendido más estas últimas, y aunque no se sienta uno incómodo con haber aprendido esas listas presidenciales, la verdad es que es difícil ver mucho el sentido de ese dato en la memoria.

Hoy en día, lamentablemente, ante el reto de enseñar mejor la historia, el Estado Docente ha decidido, en su indolente sabiduría, que es mejor cortar por lo "sano" y enseñar menos historia, o dejar pasar inclusive años enteros sin estudiarla. Y puede actualmente uno encontrar fácilmente en nuestro país a niños y niñas de 13, 14 y 15 años que no les han enseñado ni tienen la menor idea sobre la historia de pueblos como los fenicios, los egipcios o los griegos, cuya existencia ha sido parte de nuestra cultura. Verdaderamente, ante un exabrupto así, no queda sino concluir que, si debemos, como en muchas otras decisiones nacionales, resignarnos a decidir entre lo malo y lo peor, digamos que es malo aprender torpemente la historia, con listas de nombres y fechas encomendadas a la memoria, sin mayor entendimiento. *Pero es peor no aprender siquiera esa historia*.

Continuando con el tratamiento al problema citado, según Ibn Jaldún, una de las causas por las cuales los historiadores han incurrido en este error relativo a su juicio crítico, es el "espíritu de imitación", tal como él dice:

"A seguir este curso, los historiadores han sido inducidos por el espíritu de imitación, sin advertir los propósitos que se habían propuesto sus antiguos colegas en adoptarlo; tampoco se toman el trabajo de indagar sobre la verdadera meta que persigue la propia Historia. Yo convengo en que se deba

hacer mención de ciertos visires cuyos hechos constituyen grandes hazañas, y cuyos renombres eclipsan a los de sus propios soberanos; tales como, por ejemplo, Al Haddjadj, los hijos de Al Mohal-lab, los Barmecidas, los hijos de Sahl Ibn Nubajt, Kafur el Ajshidí (ministro de los Ajshiditas), Ibn Abi Amer, y otros más. Desde luego, no es censurable el autor que deseare darnos un esbozo de su historia, incluyendo algunas indicaciones alusivas a diversas circunstancias de su vida, dado que estos personajes ocupaban el mismo nivel de los soberanos."348

Ya el autor se encamina hacia el final de este opúsculo, y para culminar, hace una última observación, que como otras de su caso, es también, si no una prescripción, al menos una prevención acerca de algo que aún puede ser oído con provecho por los actuales escritores de historia. Además, un tanto incidentalmente, Ibn Jaldún nos da aquí una acotación complementaria a su definición de la historia:

"Finalicemos este capítulo con una observación que pueda quizá entrañar alguna utilidad. La historia es propiamente la narración de hechos que se refieren a una época o a un pueblo; pero el historiador debe, desde luego, proporcionarnos las noticias generales acerca de cada país, cada pueblo y cada siglo, si él quisiera apoyar sobre base sólida las materias que trata, y hacer inteligibles las noticias que suministraría. Ya se había adoptado un sistema parecido en la composición de algunas obras: Morudj-az-Zahab, por ejemplo, en la cual el autor, Masudí, describe el estado en que se encontraban los pueblos de los países del Oriente y del Occidente en la época en que él escribiera, o sea en el año 330 (941-945 d. J.C.). Este tratado nos hace conocer las creencias de dichos pueblos, sus costumbres, sus reinos, dinastías, la naturaleza de las comarcas que habitan, sus montañas, sus mares, la ramificación de los pueblos árabes y la de las naciones extranjeras, convirtiéndose en un adalid y modelo para los demás historiadores, resultando la suya una obra fundamental sobre la que se apoyan para verificar la mayor parte de sus trabajos." 349

Fijémonos que en este trozo, el autor, aunque comienza reconociendo que la historia es relato *narrativo*, pero enfatiza, además, que el historiador debe proveer un *contexto*. Dicho contexto no es, evidentemente, narrativo, sino que funciona, en el relato historiográfico, como un marco referencial para encuadrar la lectura y dibujar dentro de unos límites la interpretación,

³⁴⁸ Introducción, p. 134.

³⁴⁹ Introducción, pp. 134-135.

tanto del elaborador de dicho relato, como de su lector. Ello es lo que provee la "base sólida" del relato histórico de la que habla Jaldún, y que, además, *hace inteligible* dicho relato. Dicho contexto será, pues, más descriptivo que narrativo. Y más tarde, nuestro autor señalará la importancia de que dicho contexto no sea sólo cualitativo sino cuantitativo, especialmente en lo referido a cuestiones de dinero (recaudaciones y recursos) y datos de población (número estimado o ajustado de habitantes y de contingentes armados), es decir, datos de carácter demográfico, cuestión en la que Ibn Jaldún enfatizaba un tanto, y en la cual —como en tantas otras— fue un precursor de muchos historiadores contemporáneos.

Su visión, pues, en cuanto que nos relata las características de los pueblos y su medio, muestra una definida incorporación del tratamiento (y por ende, del estudio) de los factores geográficos y sociales que componen el objeto de estudio del historiador. El ejemplo que pone Jaldún es por demás representativo: Mas'udi³⁵⁰, más que muchos otros historiadores árabes, se distinguió como un historiador que unía a su relato historiográfico, una rica información e interpretación *geográfica* y *etnográfica*. No creemos necesario agregar más a nuestro comentario, pues las palabras de Jaldún acerca de Mas'udi son asaz elocuentes: el historiador ideal debe interesarse por la cultura de cada lugar, y por las condiciones del lugar que no pertenecen a lo cultural. Ello será así por lo siguiente: mientras que el ser humano, entendido como pueblo, es un "pasante" que va de generación en generación, el medio geográfico, mucho más estable o estático, representa un elemento constante y necesario para el desarrollo humano. Luego, el medio es esencial, mientras que la presencia humana es accidental.

Por lo tanto, es la presencia humana la que se adaptará al medio, la que se someterá a este. Un sometimiento dialéctico, ciertamente, pues tanto cambia el medio al hombre como el hombre al medio. Pero a la larga —o al menos así parece ser para nuestro autor— es el medio quien tiene la primera y la última palabra. Es el medio quien impondrá las condiciones de habituación y habitación del hombre. La impronta del hombre al medio no es importante: la naturaleza no la necesita, y no tarda en desecharla, una vez inexistente

³⁵⁰ Abul Hasan Ali Al-Masu'di (m. 957) fue un afamado geógrafo, historiador y médico. Durante su vida viajó por la India, Ceilán, Indochina, China, Madagascar, y la costa del cuerno de Africa, y escribió extensas e informativas obras acerca de sus viajes. (Ver Apéndice I).

el humano cuidado. La impronta del medio al hombre se hace con fuerza de obligación: Aun si el hombre puede mediatizar, encausar, o tratar de controlar la fuerza del medio, en ningún caso le está permitido ignorar esa fuerza y esa presencia. Ella le ordena como vivir, y debe obedecerla a riesgo de su supervivencia. ¡Pobre de él, del pobre ser humano, si hace oídos sordos a la presencia del medio! Si edifica a su antojo, si explota el medio sin conocerlo, si utiliza los recursos naturales sin conciencia y sin estudiar su mejor aprovechamiento, la naturaleza, más pronto que tarde cobrará sus fueros. Ella no solicita el concurso del hombre, sino que le impone sus condiciones a éste, y el hombre, si es inteligente, verá como mejor canalizar sus necesidades dentro del orden más cónsono y armónico con la naturaleza.

Quizá el mejor ejemplo de lo dicho es el del uso del agua por el hombre del desierto. Y si se arguye a esto que siempre se aduce en este texto a situaciones límites como la mencionada, habría que decir que la aludida no es ninguna situación límite para el beduino, sino completamente normal y cotidiana. Mas, por otro lado, el recurso a las situaciones límites, si ese fuera el caso, es a nuestro juicio completamente lícito, puesto que es en esas situaciones donde más resalta la calidad de las cosas en lo que ellas tienen de necesario y de supérfluo, de esenciales y de accidentales. Es en las situaciones límites donde se hace presente, como dicen los españoles, "el momento de la verdad".

En cierto modo, uno pensaría en Ibn Jaldún como en un determinista geográfico avant la lettre. Eso es discutible. Pero lo que en realidad sí se presta a una discusión es lo de cuan lúcidos pueden ser los prejuicios contemporáneos contra el determinismo geográfico. En nuestro medio, viviendo en un país tórrido, donde toda actividad se frena —cuando no se paraliza del todo— al no funcionar los acondicionadores de aire. La negación formal del determinismo geográfico es algo que todos los académicos e intelectuales profesan de boca para afuera con la mayor fidelidad, aunque en el fondo y en franqueza sepan que el clima nos determina y que ese determinismo es un muerto que goza de excelente salud, porque se trata de una "falacia" no sólo veraz, sino vivida en cada instante acondicionado frente a una existencia tropical. Es verdad que la habituación a un clima artificial es un factor cultural y contemporáneo, pues no siempre ha existido, pero es también mucho más verdadero y evidente cuanto le cuesta al ser humano

ejercer su voluntad contra un medio hostil, una vez que se ha acostumbrado a mejores condiciones que las presentes. Es una verdad fea de decir, y por lo tanto, es de buen gusto negarla. Pero ya en otro lugar hicimos referencia a este asunto del determinismo, y no es este el sitio para examinar estas cuestiones ni la histeria que las rodea. Bástenos decir que Ibn Jaldún, como muchos hombres de sentido común, enfatiza la importancia de la *influencia* y la *presencia* del medio geográfico y el clima en el hombre.

Más importante y menos polémico para este estudio será señalar el valor que asigna Ibn Jaldún al conocimiento de la geografía —física, humana, histórica, etc.— del medio que es parte del objeto de estudio del historiador. A este respecto, nosotros, quizá influidos por este ideario jalduniano, no hemos cesado en nuestras clases de historia de repetir, parafraseando el dicho del portal de la Academia Platónica, que no debe entrar a estudiar historia quien este ayuno de geografía. El conocimiento histórico, como bien lo vieron Masu'di, Jaldún, y tantos otros, no puede concebirse separado del conocimiento y estudio del medio geográfico. Y el estudio de ambos modos de conocimientos es el estudio de fenómenos que son esenciales y necesarios a la existencia humana. Por ello es que para Jaldún, más que el relato anecdótico de reyes y cortesanos u otras gentes, lo que es objeto de estudio de la historia es el conjunto de hechos que son constantes en la vida de una civilización porque son concomitantes con la existencia de ésta, como, por ejemplo, la producción y distribución de bienes, la administración de justicia, la existencia de una autoridad, la edificación de obras públicas de importancia o necesarias, etc.

Continuando con el texto de nuestro autor, él luego da el ejemplo de otro historiador, Abu Ubaid Al-Bakri, quien se preocupó sólo de fenómenos políticos, y especialmente, los fenómenos dinásticos, "dejando a un lado todas las circunstancias que no se relacionaban con esa materia". Jaldún explica la razón de dicha omisión: para la época en que él escribió, "los diversos pueblos del mundo poco cambio habían tenido, y cuya manera de ser no había experimentado grandes modificaciones". Pero luego dice que "hoy día", es decir, a fines del siglo XIV, la situación del Magreb había cambiado profundamente. Y este cambio al que asiste y que señala Jaldún, es un cambio social y demográfico que él nota: la población árabe había reempla-

zado a la población bereber originaria. Luego advino el azote de la "Peste Negra" (que arremetió primeramente contra Africa del Norte, y luego pasó a Europa). Y, como dice nuestro autor, tal desastre vino a ser el colofón que selló el destino del Islam en occidente, aunque en esto Jaldún nos parece un tanto pesimista, puesto que, si bien, fueron perdidos para el dominio islámico España y muchos puertos del norte de Africa, desde la costa marroquí hasta la Libia, también es verdad que nunca desfalleció en norafrica la presencia islámica, y que, a pesar de distintas colonizaciones durante los dos últimos siglos, a la larga las naciones norafricanas pudieron afirmarse como independientes. Pero Jaldún, que veía las cosas desde la única perspectiva posible: la de su propio tiempo, se muestra melancólico al respecto:

"Tal desastre [la Peste Negra] coincidió con la senectud de los imperios y ya próximos al término de su existir; destrozó sus fuerzas, extenuó su vigor, debilitó su potencia, a tal punto que se veían amenazados de una ruina inminente y total. La cultura del mundo y su progreso hicieron un alto, amagados de destrucción, faltándoles los hombres; las ciudades quedaron despobladas, los edificios vinieron en tierra, los caminos se borraron, derrumbáronse los monumentos, en tanto las casas y los poblados quedaron sin habitantes; las naciones y las tribus perdieron su fortaleza, operando un notable cambio en el aspecto de la sociedad humana."351

Ibn Jaldún se pregunta, inclusive, si tal estado de cosas rige también en el este del Islam:

"Me parece que semejante infortunio ha de haber padecido el Oriente, causándole este tremendo azote los estragos en proporción a sus extendidos países y su desarrollo social. Se me figura como si la voz de la Naturaleza hubiera dado al mundo la orden de abatirse y humillarse, apresurándose el mundo a obedecer..." 352

En esta parte de su introducción, Jaldún, por decirlo de una manera que quizá sea incorrecta, pero no se nos ocurre otra, llega hasta sí mismo: hasta el sentido de la tarea que ha emprendido. Pero oigámoslo de sus palabras:

"En el momento en que el mundo experimenta una devastación tal, diríase que éste va a mudar de naturaleza a efecto de sufrir una nueva creación y organizarse de nuevo cual una continuidad en el devenir. Por tanto, nece-

³⁵¹ Introducción, p. 135

³⁵² Ibíd.

sario es, hoy día, un historiador que registre el estado actual del mundo, de los países y los pueblos y señale los cambios operados en costumbres y creencias, tomando el camino que el Masudí había seguido al tratar los asuntos de su tiempo. Así, a efecto de que sirviera de ejemplo y guía a los historiadores y analistas del futuro.

Por mi parte, proporcionaré en esta obra las referencias relativas, conforme me lo permitieran mis posibilidades en estas tierras de Magreb. Hablaré directamente, o bien las indicaré, ocasionalmente, en el desarrollo de los relatos porque mi intención es limitarme a la historia del Magreb, de sus tribus, pueblos, reinos, dinastías y situaciones. No pienso ocuparme de otros países, debido a que me faltan los conocimientos necesarios en lo que respecta a Oriente y sus pueblos, pues las informaciones transmitidas de viva voz no me son suficientes. El Masudí ha podido enfocar el tema en toda su extensión, merced a sus frecuentes viajes por numerosos países, tal como él mismo lo declara en su libro. Sin embargo, hay que añadir que este historiador habla de un modo demasiado conciso de los asuntos de Magreb. «Por encima de todos los sabios, existe un Ser sapientísimo. » (Corán, sura XII, vers. 76); a Él, pues, corresponden todos los atributos de toda ciencia. El hombre es una criatura débil, impotente, tanto para con el deber como para sus menesteres, y la confesión de su incapacidad es una obligación suya. Quien goce del amparo de Dios hallará siempre expeditos senderos delante de sí, y un éxito completo coronará sus esfuerzos y sus afanes. Nosotros, confiados en este amparo del Supremo, vamos a emprender la realización del plan de nuestra obra, esperanzados constantemente en el patrocinio del Señor."353

Con estas palabras, puede decirse que Ibn Jaldún ha terminado este capítulo introductorio³⁵⁴, en el cual, como hemos podido ver, ha mostrado sus varias y distintas objeciones a historiadores anteriores a él, así como su reconocimiento a aquellos que identifica como maestros en la disciplina. Desde luego, toda tarea evaluativa como la que él realiza, implica o supone una pregunta con respecto a los criterios de evaluación.

Nuestro autor, a veces de manera más abierta, a veces de manera más encubierta, ha dejado ver que detrás de sus reconvenciones o reconoci-

³⁵³ *Introducción*, pp. 135-136

³⁵⁴ De hecho, en *Introducción* siguen aún dos páginas más en que el autor se explaya acerca de cómo va a transcribir los sonidos de ciertas letras de lenguas distintas del árabe. Son líneas que quizá pudieran ser de interés curioso para los estudiosos de la gramática fonológica o la fonética, pero que aquí, por no ser de interés directo a los temas que tratamos, dejaremos de lado.

mientos a sus antecesores, hay una propuesta metódica concerniente a la elaboración de la historia. Dicha propuesta se basa, además, en unos contenidos relativos a una teoría de la historia, que el autor ha ido desglosando, de manera más o menos indirecta, en varios sequitur, y que se desglosará de manera más explícita en la parte siguiente a ésta. Se trata, además, de una propuesta que ira desarrollando a lo largo de sus Prolegómenos. Y en cuanto que su teoría como su crítica entrañan aspectos de fondo relativos a una epistemología o teoría del conocimiento relativa a una ciencia de lo social, en ese mismo sentido sus ideas al respecto son no solamente objeto de un interés filosófico, sino que, además, se insertan en un planteamiento filosófico acerca de la historia como ciencia social, o más específicamente, acerca de la historia como ciencia y de su Nueva Ciencia, que luego presentará.

Volviendo a los errores acerca de la elaboración del relato histórico que Ibn Jaldún ha señalado en la introducción analizada, estos los podemos presentar esquemáticamente resumidos así:

Presentación de contenidos falsos por verdaderos y viceversa. Su causa es la falta de criterio para diferenciar lo verdadero de lo falso, es decir, por un lado, la ignorancia por parte de los historiadores acerca de la naturaleza de los fenómenos históricos, y de las leyes que lo determinan, y, por otro lado (y relacionado con lo recien dicho), por prestar ellos atención a noticias nacidas del "oí-decir".

Reconstrucciones e inventos infundados del relato histórico por parte del historiador. Registro de suposiciones estiradas hasta lo verídico, siendo la causa análoga a la señalada antes de ésta. Aquí el historiador no recoge una falsedad preexistente, sino que inventa la historia.

Calumnias o errores de apreciación acerca de alguna figura histórica o un grupo importante de figuras históricas. La causa de esta lectura sesgada de los hechos históricos es el favoritismo y la parcialidad en favor de un grupo, figura o dinastía específica.

Contenidos repetitivos de una obra de historia a otra. Ello sucede por espíritu de imitación y de comodidad de los historiadores, que repelen el esfuerzo por la originalidad, así como el trabajo más arduo de la investigación.

Otras causas de dichos errores que Ibn Jaldún ha señalado son, como hemos visto, los vicios y la envidia de los historiadores, que les llevan a caer en prejuicios en contra de la objetividad de sus obras, así como la ambición y el libertinaje, los cuales él destaca como causa de que los historiadores estén atentos a oir más las noticias que desdicen de una o unas figuras históricas, que aquella noticias que los resaltan o los muestran como irreprochables. Verdaderamente, ha trascendido hasta nuestra época esta especie de mala fe de los historiadores, e inclusive puede expresarse en una especie de principio: "Las malas noticias acerca de cualquiera son fácilmente verdaderas, pero las buenas noticias son difícilmente ciertas", lo cual se compagina con ese ingrato y pesimista refrán que dice: "piensa mal y acertarás".

Este tema de los problemas de la elaboración histórica, Ibn Jaldún lo vuelve a retomar páginas más adelante, en el preámbulo³⁵⁵ a la primera parte o libro primero de los *Prolegómenos*. Dicho Libro Primero o primera parte tiene, en la edición castellana, el siguiente título: "De la sociedad humana y de los fenómenos que en ella se presentan, tales como la vida nómada, la vida sedentaria, la dominación, la adquisición, los medios de ganar la subsistencia, los oficios, las ciencias y las artes. Indicación de las causas que conducen a esos resultados." En ese preámbulo, Jaldún presentará algunos de los problemas mencionados en la introducción anterior, como causas de que la *mentira* se introduzca en los relatos históricos, mientras que antes los presentaba como *errores* y aún "graves desatinos", mas no como mentiras, lo cual entrañaría una diferente apreciación moral en relación con este problema, ya que es, ciertamente, diferentemente conceptuada una mentira que un error: si bien el segundo puede o no entrañar culpa, la primera generalmente es siempre vista como culpable, al menos en principio.

Ibn Jaldún señala, pues, en esta ulterior parte, que hay siete razones o causas de que la mentira se introduzca en la historia. Varias de estas causas son prácticamente las mismas que ya hemos señalado, pero hay otras que, al menos, no había señalado de manera tan específica como lo hará ahora, en las páginas del preámbulo. Reseñamos, a continuación, las siete causas aludidas, aunque solo nos fijaremos en tres de ellas más especialmente. Las siete causas son las siguientes:

³⁵⁵ En *Khaldûn*, este preámbulo es señalado como "Notas preliminares" del "Capítulo Uno" (*Preliminary remarks*), pp. 71-85.

- Presentación parcializada de los hechos históricos. Sucede por la adhesión del historiador a opiniones y doctrinas que le alejan de la apreciación y examen imparciales de los relatos y datos históricos.
- Presentación de datos inverosímiles. Sucede por falta de examen sobre la veracidad de la fuente transmisora del dato histórico.
- Presentación incorrecta o incoherente de las relaciones o procesos sucedidos en la historia. Sucede por ignorancia de la finalidad de los actores y procesos históricos.
- Presentación de juicios exagerados o incorrectos, aún de fuentes supuestamente autorizadas y confiables. Sucede por suponer la verdad erróneamente, por exceso de confianza en la fuente transmisora (afín a la causa segunda de las señaladas en la lista anterior).
- Presentación inconexa de los sucesos con el contexto histórico que les genera, lo cual se traduce en una reconstrucción errada de los hechos históricos. Sucede por ignorancia por parte del historiador de las relaciones entre los sucesos y las circunstancias concomitantes en las cuales ellos están enmarcados.
- Vilificación o favoritismo del historiador acerca de algún o algunos personajes o grupos en el relato histórico. Sucede porque algunos historiadores buscan el favor de los poderosos y la elevación de la propia posición (a expensas de la integridad del relato histórico³⁵⁶). Detrás de dicha búsqueda está la sed de renombre, o de riqueza, o de ambas cosas. Es afín a la causa primera de las nombradas.
- La que Ibn Jaldún considera causa principal, afín a la tercera y quinta causas. Consiste en presentar contenidos sobre historia desconociendo o ignorando los principios que rigen el proceso histórico. Especialmente sucede esto con el principio de causalidad en la historia, el cual, o lo ignoran entera o parcialmente, o lo aplican erróneamente, por lo cual el relato se hace ininteligible, vacío de sentido y/o virtualmente imposible de ser considerado como una herramienta confiable para el estudio de la historia. Sucede por "ignorancia [por parte del historiador] de la naturaleza del desarrollo social y sus cir-

³⁵⁶ Aquí, curiosamente, la palabra "integridad" funciona en doble sentido, textual y moral: referida a la totalidad alcanzable de un contenido y referida también a la honestidad del relato.

cunstancias concomitantes", es decir, ignorancia acerca de las leyes que rigen el devenir histórico.

De estas causas, señaladas en el preámbulo, nos interesa destacar, como antes dijimos, aquello que en su tratamiento antecedente en la introducción nuestro autor pareció haber dejado de lado, o no haber detallado mucho. Aquello sobre lo que queremos llamar la atención es lo siguiente: al rechazar lo que son mentira y falsedades en la historia, el autor sobreentiende que hay que distinguir la verdad de lo que no lo es, por medio de un análisis crítico de las fuentes. Pero, hasta ahora, no nos ha dicho sobre cuales bases epistémicas fundar tal análisis, o mejor dicho, cual será la regla o rasero para medir y corregir el relato histórico. Por ello, él se va a referir aquí a cuestiones de método, comenzando por los medios para comprobar la veracidad del relato histórico. El nos dice los siguiente:

"Para reconocer si es digna de fe [la fuente del dato histórico], se precisa recurrir a un examen análogo al que se designa con los términos *improbatio* et justificatio" ³⁵⁷

Ya hemos visto, en la parte de este estudio dedicada al *Hadîth*, varias ideas relativas a estos dos términos que hemos puesto en cursiva en las líneas antecitadas. Ellos se refieren a los términos árabes *ta'dîl* y *taýrîh*, los cuales referíamos, en aquella ocasión, al tratamiento de problemas de tipo jurídico y religioso (Y de hecho, el análisis referido se dice en árabe: *al ýarh wa-t-ta'dîl*, siendo esta última palabra afín a *taýrîh*, y ambas derivadas del verbo *ýáraha*: herir). Pero, ¿se relacionan dichos aspectos y dichos términos con la elaboración historiográfica? Y si es así, ¿cuál es la naturaleza de dicha relación?

Ibn Jaldún se referirá al examen basado en los términos nombrados, al menos en dos partes más de su obra. Rosenthal traduce ambos términos como "criticismo (o crítica) de la personalidad" (personality criticism, que es otra traducción, un tanto libre o muy contextual, de al ýarh wa-t-ta'dîl) pero, por lo que hemos visto en capítulos anteriores, dicha concepción así expresada por Rosenthal puede ser muy confusa si se ignora a que se refiere la crítica mencionada.

Por otro lado, Rosenthal dice en esa misma nota que dicha crítica se ocupa de investigar la confiabilidad o la falta de ella de los transmisores de

³⁵⁷ Introducción, p. 141.

tradiciones. El estudioso árabe Charles Issawi ha traducido ambos términos como "crítica y enmienda" 358, lo cual nos parece ambiguo, sobre todo si no hay mayor ilustración acerca de lo que en la cultura jurídico-religiosa musulmana se quiere decir con ambos términos. Muhsin Mahdi traduce asimismo ýarh wa-t-ta'dîl como "crítica de la autoridad" (authority criticism), la cual conceptúa como una de las principales herramientas del historiador islámico359, junto con la biografía, la cual también tenía un valor instrumental y complementario para calibrar la competencia de las autoridades que transmitían los reportes históricos. En Ibn Jaldún, ambos juicios, que llamaremos en castellano de improbación y de justificación, tienen dos momentos epistemológicamente consecutivos. Primero se procede a la prueba de improbación de un texto, y dicha improbación examina si el hecho relatado en el texto es posible o no. Si el hecho que el texto relata es posible, el texto pasa al proceso del juicio de justificación, pero si el hecho relatado no es posible, ni siquiera entra a ser examinado como dato histórico.

Creemos que dos cosas pueden decirse al respecto. Este examen del ýarh wa-t-ta'dîl puede ser analogizado, salvando las distancias, con el examen que la iglesia católica hace de las personalidades que en ella son postuladas a la canonización. Primeramente se aplica un examen del "abogado del diablo", quien tiene que examinar todos los hechos de la vida del posible santo, para dictaminar que no hay falta grave reprochable a su reputación. Después que este advocatum diaboli dictamina que el supuesto santo observó una vida irreprochable, empieza a proceder la parte de la causa que examina los méritos y virtudes de esa persona. Del resultado negativo del trabajo del abogado del diablo (que se declara incapaz de probar en el imputado una conducta alejada de la santidad, o aun una duda razonable en tal sentido), no se procede que el postulado sea santo. Esta posibilidad toca asegurarla a otra parte de quienes investigan la causa, y como dijimos antes, se basa en el examen de los méritos del postulado. De modo parecido opera el ýarh wa-t-ta'dîl, el primero, el ýarh, se ocupa de poner a prueba la noticia o dato que se va a procesar; mas no sólo el contenido del dato, sino que, en el caso, sobre todo, del Hadíth,

³⁵⁸ ABÉN JALDÚN, Abderrahmán: Teoría de la sociedad y de la historia. Selección, prólogo e introducción por Charles Issawi. Traducción española de José Gómez Pablos. Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1963, p. 54. Citado en adelante como Teoría.

³⁵⁹ MAHDI, M., ob. cit., p. 134.

se ocupa de revisar la autenticidad y solidez de la cadena de transmisión de información. En el *ta'dîl*, ya se procede a examinar, en sí, el mérito de la información suministrada. Y en este caso, una vez pasado el *ýarh*, el *ta'dîl* se ocupa más de examinar el contenido de la información, que el modo en que esta fue transmitida. El *ýarh* filtra la información. El *ta'dîl* matiza la información, la complementa, la perfecciona, la asume como dato a procesar.

Este examen del *ýarh wa-t-ta'dîl*, abraza inclusive todo lo relacionado con el estudio del lenguaje en que está expresada la noticia histórica, de modo parecido a como ya hemos mencionado ocurrió con relación al *Hadîth*, y como nuestro autor lo apunta más o menos indirectamente:

"Los investigadores (de la verdad)³⁶⁰ consideran, en el número de los puntos que hacen repeler la autenticidad de un relato, la imposibilidad del hecho que el mismo enuncia, sea por lo que se refiere a la significación normal de los vocablos, o sea porque se les dé una interpretación que repugna a la razón." ³⁶¹

Ahora bien, para declarar posible o no a un hecho hay que ver si las leyes de la historia lo presentan como verosímil, como factible. Un hecho como, por ejemplo, la existencia de una sociedad sin autoridad visible, es imposible, de modo que cualquier noticia que nos relate sobre un tipo de sociedad así debe ser descartada como un cuento de posible sugestivo valor literario, pero sin validez histórica alguna, y por lo tanto, sin relevancia historiográfica.

Ibn Jaldún aduce varios ejemplos de este tipo de noticias, entre ellos, uno muy simpático, de la historia de la "Ciudad de Cobre", del Sahara, narrada nada menos que por Al-Mas'udi (pero también por varios otros, como Ibn el-Faqîh, Yaqut, Al-Jatîb el-Bagdâdî, y muchos geógrafos e historiadores que la refieren, e inclusive hicieron monografías sobre el tema). El tema es vasto e interesante, pero no podemos detenernos en él ni en sus copiosas referencias. Ibn Jaldún rechaza la noticia de dicha ciudad como un bulo absurdo e incomprensible. Algunas razones da, como la más evidente, de que todo metal existe, en el mejor de los casos, en cantidades suficientes para

³⁶⁰ Este pasaje es algo diferente en Khaldûn: "Los eruditos críticos consideran lo absurdo inherente en el significado literal de la información histórica, o una interpretación no aceptable al intelecto, como algo que hacen tal información [histórica] sospechosa". (Critical scholars consider absurdity inherent in the literal meaning of historical information, or an interpretation not acceptable to the intellect, as something that makes such information suspect.), p. 76.

³⁶¹ Introducción, p. 144.

utensilios y muebles, por tanto "el decir que se ha erigido toda una ciudad de ese material, es evidentemente una aserción inverosímil y absurda"362. El refiere que los relatos de ese tipo son numerosos, pero que es fácil descubrir su falsedad, porque, además de estar basados en una imposibilidad, esta queda más seguramente revelada o confirmada "conociendo las características inherentes al desarrollo de la sociedad humana") y es, "mediante esos conocimientos, [que] se comprueba la verdad del embuste, mas examinando la credibilidad de la fuente transmisora"363. Pero también añade, inmediatamente que este examen de la credibilidad, es decir, este recurso al precedente de justificación (ta'dîl) "no debe emplearse... sino después de haber estudiado la narración misma, a fin de reconocer si los hechos que ella encierra son posibles o no" pues "si la imposibilidad está demostrada, sería inútil recurrir a ese procedimiento". Ibn Jaldún es, pues, claro en que el historiador no debe ni siquiera entrar a considerar el estudio de hechos que son de suyo imposibles, pues el hacerlo revela su deficiente formación. Y en este sentido, el recurso a la *improbación* (ýarh), tomado de la tradición, calza adecuadamente con sus requerimientos metodológicos, toda vez que dicho recurso esta cotejado y controlado por el conocimiento de la naturaleza del desarrollo de las sociedades humanas. Ante dicho recurso, el de la justificación, aun teniendo su lugar en la metodología historiografía, es secundario. Luego, el recurso de la "improbación" se debe poner en práctica antes del mencionado "precedente de justificación". Así lo dice:

"Por cuanto hace a los relatos de acontecimientos [a diferencia de los datos que se refieren a la ley islámica], es indispensable, antes de considerarlos como auténticos y verídicos, reconocer su concordancia (con la realidad del mundo). Para conseguirlo, Se precisa examinar si el hecho es posible: esto es un medio más eficaz que el precedente de justificación y que debe emplearse con antelación. La validez de las prescripciones arbitrarias se establece por la justificación únicamente, en tanto que el valor de una noticia histórica se obtiene por el empleo de ese procedimiento juntamente con el examen de la concordancia que exista entre el relato y lo que en realidad nos ofrece ordinariamente." 364

³⁶² Ibíd. Cf. *Khaldûn*: "Ít is clearly absurd and unlikely that there would be enough [cobre] to cover a city with it." (p. 76).

³⁶³ Ibíd.

³⁶⁴ Ibíd.

Con dicho recurso, la historia, en principio, se convierte en un estudio de lo posible y existente, y deja de lado el relato de la fábula. En una época en la cual la historiografía, en todos los continentes, estaba aún lastrada por taras como la mezcla con lo imaginario y la fantasía, este aspecto metódico de la preceptiva historiográfica jalduniana es importantísimo.

No debemos olvidar que el autor, como buen musulmán, exceptúa de dicho examen al relato religioso, el cual, por ser precisamente específico y extraordinario por propia definición, constituye la excepción a la regla antes esbozada. Es decir, lo religioso revelado constituye por definición el ámbito en el cual la divinidad, omnipotente sobre lo creado, puede alterar las reglas que regulan lo creado. Luego, lo extraordinario en dicho ámbito no se contradice con el principio que lo constituye en su definición. Ibn Jaldún dice, con respecto al ámbito religioso-legal, lo siguiente:

"En cuanto a los datos que se refieren a la ley (musulmana), estos consisten, en su mayor parte, en prescripciones arbitrarias, cuya observancia ordena el Legislador, y que deben aceptarse a condición de creerlas auténticas. Ahora, para llegar a esa creencia, se precisa estar perfectamente convencido de la credibilidad y de la exactitud de las personas que han transmitido dichos datos." 365

Este trozo que hemos citado merece varios comentarios. Tiene que ver con el problema de cómo asumir las proposiciones de una creencia como veraces. La referencia a "prescripciones arbitrarias" es extraña, toda vez que sólo en *Introducción* existe dicha apelación. En *Khaldûn*, Rosenthal simplemente ha traducido el término *Inšâ'iyya* ("Principios") como *injunctions*, que significa "mandato", mandamiento" o "precepto".

En todo caso, lo interesante, a nuestro juicio, del trozo, es que insiste en el hecho de que hay principios en los cuales el creyente musulmán es urgido de actuar consecuentemente por "el Legislador" (= Mahoma) siempre que pueda presumirse que la información sea genuina. A la creencia indicada en el trozo no se puede llegar sólo por un simple acto dogmático de voluntad de creer. Hay que estar convencido de que el dato o la fuente de dicha creencia específica han transmitido una información genuina, auténtica. Y dicho dictamen se basa en la transparencia y exactitud de quienes han transmitido dicho dato. Es, ciertamente, un caso de creencia, no de conocimiento. Pero

³⁶⁵ Introducción, p. 144.

es una creencia razonable, allí donde no se puede avanzar por otro camino.

Mas otros ámbitos de la existencia distintos del religioso no pueden aducir dicho fundamento, y es por ello que entonces, en ellos, las reglas que fijan el comportamiento de la naturaleza son estables, confiables y predecibles. Y por lo mismo, dichas reglas permiten hacer ciencia, al menos como dicha ciencia se concebía para la época. Pero, de todas maneras, no era un modo tan diferente a como se concibe la ciencia hoy, especialmente en cuanto a lo de predecir conductas y fenómenos.

Ya en un párrafo anterior, Ibn Jaldún nos ha dicho como debe ser considerado cada hecho histórico por quien lo estudia:

"Todo acontecer, sea espontáneo, o sea por el efecto de una influencia exterior, tiene, ineludiblemente, su índole propia, tanto en su esencia, como en la circunstancia concomitante; por ello, si el [historiador] que lo recoge conoce de antemano los caracteres que se presentan, en la realidad, los acontecimientos y los hechos, así como sus causas, ello le ayudaría para analizar y controlar toda especie de relatos y discernir la verdad del embuste, pues tal recurso comprende mayor eficacia que otro alguno." 366

Ya más adelante, reitera ideas en este mismo sentido:

"... la norma por observar, para discernir en los relatos lo verdadero de lo falso, se fundamenta en la apreciación de lo posible y de lo imposible, y consiste en examinar la sociedad humana, es decir, la civilización; distinguir, por un lado, lo que es inherente a su esencia y a su naturaleza, y, por el otro, lo que es accidental y que no debe tomarse en cuenta, reconociendo

Muhsin Mahdi:

"Every contingent being, whether an essence or an act, must have a nature proper to it and to its accidental modes. Therefore, if the hearer [historian] knew the nature of contingent beings and modes in existence, and what these involve [e.g., their concomitants and consequences]-that would help him to distinguish truth from falsehood while examining [historical] information."

Khaldûn

"Every event (or phenomenon), whether (it comes into being in connection with some) essence or (as the result of an) action, must inevitably posess a nature peculiar to its essence as well as to the accidental conditions that may attach themselves to it. If the student knows the nature of events and the circumstances and requirements in the world of existence, it will help him to distinguish truth from untruth in investigating the historical information critically. This is more effective in critical investigation than any other aspect that may be brought up in connection with it."

³⁶⁶ Introducción, p. 142. Vale la pena ver como traducen este mismo texto Muhsin Mahdi (ob. cit., p. 154), y Khaldûn (pp. 72-73, la parte en cursiva no está traducida en el texto de Mahdi):

asimismo lo inadmisible. Procediendo así, tendremos una regla segura para distinguir, en cuanto suceso y noticia, la verdad del error, lo verdadero de lo falso, valiéndonos de un método demostrativo, que no dejará lugar alguno a duda. Entonces, si oímos la noticia de algunos sucesos de los que acontecen en la sociedad humana, sabremos formar nuestro juicio sobre lo que debemos aceptar como verídico o rechazar como falso. Estaremos así provistos de un positivo instrumento que nos permitiría apreciar los hechos a ciencia cierta, y que serviría a los historiadores de guía, en el desarrollo de sus trabajos, para procurarse el sendero de la verdad."³⁶⁷

Podemos decir que, ya en este punto, Ibn Jaldún está saliendo de la historia como estudio, para internarse en otro tipo de ciencia. Una ciencia relacionada, ciertamente con la historia, pero, en cierto modo, por "encima" de ella. Su relación se parece a la relación de la Metafísica de Aristóteles con las demás ciencias: en cierto modo, ella es la última ciencia, en el sentido de que está como la más alta o la suprema en el ascenso de las ciencias. Y, por otro lado, es la primera ciencia, en el sentido de que es fundamental, básica, en comparación con las demás, porque alude (y su objeto es) la base sobre la cual se constituirán los objetos de las demás ciencias posteriores. Este es el caso de la nueva ciencia que postula Ibn Jaldún, la cual estudia y enuncia los principios sobre los cuales se asienta el desarrollo de la humana civilización. Ella podría ser vista como prioritaria ante la historia, puesto que contiene y postula los principios por los cuales ésta se rige; pero, por otro lado, surge epistémicamente, del estudio de las sociedades y la historia humana, y en este sentido, es posterior a la historia. En realidad, funciona como la interpretación y explicación de la historia, no sólo como relato, sino como proceso de la civilización humana. Para entender mejor la relación entre la historia y esta la Nueva Ciencia jalduniana, veamos lo que nos dice el autor al comienzo del preámbulo mencionado, cuando nos da otra noción de la "verdadera finalidad" de la historia:

"Sabed que la historia tiene por verdadera finalidad hacernos conocer el estado social del hombre, en su dimensión humana, o sea la urbanización y civilización del mundo, y de darnos a entender los fenómenos concomitantes naturalmente a su índole tales como la vida salvaje, la humanización, la coligación agnaticia ("al-asabiya"), las diversas formas de supremacía que los pueblos logran unos sobre otros, y que originan los imperios y las dinastías, las distinciones de rangos, las actividades que adoptan los hombres y a las

³⁶⁷ Introducción, p. 145.

que dedican sus esfuerzos, tales como los oficios para subsistir, las profesiones lucrativas, las ciencias, las artes; en fin, todo el devenir y todas las mutaciones que la naturaleza de las cosas pueda operar en el carácter de la sociedad."³⁶⁸

Detengámonos un poco en estas líneas.

Ya en parte anterior, el autor nos ha hablado de la historia, de lo que es ella exteriormente e interiormente; no ha escatimado palabras describiendo lo que es la historia. ¿Qué quiere decir ahora cuando nos habla de verdadera finalidad? Pensamos que está refiriéndose a los objetivos más generales de lo histórico, que son precisamente los que se refieren a la inserción del conocimiento histórico en el conocimiento humano. La primera definición de lo histórico se refiere al manejo o recepción de noticias e informaciones clasificadas y ordenadas de datos sobre hechos y cosas pasadas. La segunda definición se refiere al "carácter intrínseco" del estudio histórico: un carácter decididamente científico, como veíamos en páginas anteriores: el examen y la verificación de los hechos, investigación atenta de causas eficientes de esos hechos, conocimiento a lo profundo de la naturaleza y origen de los acontecimientos. Y ya esta segunda definición, que se inserta en una labor crítica, se inserta, también, por hecho, y por propio derecho, en una inquietud filosófica, al menos desde una preocupación epistemológica. Pero ahora, lo que se busca aparece ya como algo pertinente a una dirección o vocación más netamente filosófica.

Parafraseando un poco el tema de las preguntas kantianas (¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué puedo esperar?), Ibn Jaldún inquiere ahora por el *hombre*: quiere conocer el *estado social del hombre*, es decir, al hombre como miembro de una comunidad. Se trata de conocer, como lo esboza el trozo citado, todo lo que el ser humano *hace*, y como su vida de acciones le determinan dentro de sus congéneres. Para él, la determinación fundamental es la de la *'asabiya*, una de cuyas primeras menciones importantes está en dicho trozo.

Por otro lado, yendo a la estructura del relato histórico, Ibn Jaldún señalará en páginas siguientes que la unión, en el estudio histórico, del relato de los *anales* y los *acontecimientos*, se expresa como unión de lo recontado por lo que se denomina como 'historia', (*Ta'rîj*), que son noticias o informaciones de hechos datados acerca de Estados (*idh huwa fi zahirihi la iazîd 'ala*

³⁶⁸ Introducción, p. 141.

ijbâr 'an il-aiâm wa-d-dawal). Esas noticias o informaciones sobre hechos, eran designadas en árabe como jabar (plural ajbâr, ijbâr, como lo pone el texto citado antes entre paréntesis). La noción de jabar era muy importante para Ibn Jaldún, pues de su consistencia derivaría la posibilidad de afirmar la veracidad de los datos históricos (y por ende, la posibilidad de afirmar la veracidad del relato histórico mismo). Jabar no es un evento ni un juicio, sino el suministro verbal de un evento post factum 369. Nassar lo define como "un enunciado significante por referencia a otra cosa que él mismo"³⁷⁰. La ciencia ('ilm) islámica estaba dividida en dos tipos, supuestamente a la par epistemológicamente. Unas ciencias estaban basadas en la certeza demostrativa (yaqîn) y eran avocadamente, las "ciencias racionales". Otras ciencias estaban basadas en una veracidad derivada de la aceptación tradicional (tasdîq); estas eran las "ciencias tradicionales". La historia, como ciencia del jabar, del estudio, investigación e interpretación de los reportes fechados, pertenecía a estas últimas ciencias referidas. Pero la certeza del jabar se deriva de la constancia de su ocurrencia en las obras históricas, no de los elementos de veracidad directamente conectados con él mismo³⁷¹.

El *jabar* es una afirmación que puede ser falsa o verdadera. Y como dice el ya varias veces citado Aziz Al-Azmeh,

"es una afirmación sin "substancia" ... no es ni conceptual ni fenomenal, y no ocupa un espacio epistemológico autónomo donde se intersecten lo fenomenal y lo conceptual. Por este limbo epistemológico, no hay manera de atarlo con ninguna conexión necesaria a su supuesta referente fenomenal pues, si la narrativa en cuestión fuera incierta, no tendría tal referente tampoco." 372.

Mas el término *jabar* también era empleado por los juristas, y ellos hacían una distinción entre las 'expresiones acerca de existentes' (*jabar 'an al waqi'at*) y otros tipos de afirmaciones (*jabar insha'î*, 'noticia fundamental' o 'básica') ya fueran exhortativos o imperativos, u otros de carácter performativo. La legislación y el juicio judicial se apoyaban en ambos tipos de recursos. Los aspectos formales de la noción jurística también se aplicaban

³⁶⁹ AL AZMEH, A., Modern, p. 6..,

³⁷⁰ NASSAR, N., El pensamiento realista de Ibn Jaldún. Fondo de Cultura Económica, México, 1979; p. 124 n. 42.

³⁷¹ Ibíd.

³⁷² AL AZMEH, Modern... p. 7.

a la práctica historiográfica. Pero, aun así, la noción de *jabar* era tratada formalmente sin referencia a una veracidad fenomenal. De tal modo que parecía epistemológicamente difícil, por decir lo menos, que Jaldún encontrará medios para alcanzar la certeza en cuestiones relacionadas con los sucesos pasados. Como dice Al Azmeh: "si las afirmaciones acerca del pasado iban a ser puestas a prueba, entonces el entendimiento paradigmático de la noción de *jabar* recien delineada, tendría que ser transformado"³⁷³.

Ya algunos filósofos como Rhazes³⁷⁴, en su polémica contra Avicena, había declarado que la noción de *jabar* era tautológica, porque derivaba su verdad de sí misma, siendo que, propiamente hablando, tendría que ser tratada como una función de aquello que narra si iba a tener significado. Había que llenar el vacío entre la afirmación y su correlato factual.

Eso fue lo que hizo Ibn Jaldún. Obvió el formalismo del *Jabar* a través de un uso serio y riguroso de la noción de *correspondencia* (*mutâbaqa*)³⁷⁵, fundamental en su intento de nexar lo conceptual y lo fenomenal.

Ibn Jaldún lo plantea varias páginas después en su obra:

"Los Investigadores (de la verdad) consideran, en el número de los puntos que hacen repeler la autenticidad de un relato, la imposibilidad de hecho que el mismo enuncia, sea por lo que se refiere a la significación normal de los vocablos, o sea porque se les dé una interpretación que repugne a la razón. En cuanto a los datos que se refieren a la ley (musulmana), estos consisten, en su mayor parte, en prescripciones arbitrarias, cuya observación ordena el Legislador, y que deben aceptarse a condición de creerlas auténticas. Ahora, para llegar a esa creencia, se precisa estar perfectamente convencido de la credibilidad y de la exactitud de las personas que han transmitido dichos datos. Por cuanto hace a los relatos de acontecimientos, es indispensable, antes de considerarlos como auténticos y verídicos, reconocer su *concordancia* (con la realidad del mundo). Para conseguirlo, se precisa examinar si el hecho es posible: esto es un medio más eficaz que

³⁷³ Ibíd.

³⁷⁴ Abu Bakr Mohammad Ibn Zakariya al-Razi (864-930 A.D.) gran sabio musulmán nacido en Ray, Iran, y que se destacó por sus aportes en medicina, matemáticas, astronomía, química and filosofía, y por su prolífica producción de obras.

³⁷⁵ Esta "correspondencia" está traducida en *Introducción* como "concordancia" (p. 144). La palabra *mutâ-baqa* proviene de la raíz *tâbiqa*, que significa "ajustarse a", "adaptarse a" o "coincidir", y que es raíz de la palabra castellana *tabique*.

el precedente de justificación³⁷⁶ y que debe emplearse con antelación. La validez de las prescripciones arbitrarias se establece por la justificación únicamente, en tanto que el valor de una noticia histórica se obtiene por el empleo de ese procedimiento juntamente con el examen de la *concordancia* que exista entre el relato y lo que la realidad nos ofrece ordinariamente." ³⁷⁷

Para Azmeh, en el fundamento de la criteriología de Ibn Jaldún está, como operación conceptual, la analogía Pero además, Jaldún diferencia — como en puntos anteriores hemos señalado— entre lo que es inherente al existente fenoménico de quien se habla, lo que es accidental a él, y lo que no puede, de acuerdo a la naturaleza de este existente, de ninguna manera relacionarse con él.

Ahora bien, la historia (entendida como relato) tiene por finalidad hacernos conocer eso que él resumía en líneas citadas más anteriormente: lo exterior (=accidental) y lo interior (sustancial) del acontecer histórico. Nos da los datos, ordenados, organizados, verídicos, así como informes, relaciones, relatos, que vacía en palabras y discursos hilvanados con sentido la significación de hechos sucedidos. Pero será otra ciencia la que se encargará de explicar esos hechos en sus causas, así como a hacer predicciones basadas en las leyes que rigen el desarrollo de las civilizaciones. Mejor dicho, esa otra ciencia no explicara esos hechos específicos e individuales, como la independencia de Venezuela o la resistencia de Grecia a la invasión médica. No, esa otra ciencia explicará por qué los pueblos buscan su independencia, por qué algunas sociedades pueden resistir el embate de enemigos externos poderosos y otras no, cuales son los factores que hacen que una resistencia tenga éxito y otra no, etc.

Se trata, pues, de averiguar causas generales de los fenómenos, no causas particulares. Estas causas, de hecho, ocurren o suceden particularmente, porque la historia se hace de esa particularización que es congruente con la existencia y la naturaleza, que no crea sus obras homogéneas, sino distintas y únicas. Y sin embargo, la afinidad de las causas y sus procesos es la que permite generalizar de esos casos particulares para crear esta ciencia que abstrae el dato histórico para conocer y preveer el proceso de *toda* sociedad humana. Esta será la *Nueva Ciencia* que nos trae Ibn Jaldún.

³⁷⁶ Taʻadil

³⁷⁷ Introducción, p. 144.

Dicha *Nueva Ciencia* es la que estará expuesta en los *Prolegómenos*, y ella enuncia la finalidad de los. Así lo expone Ibn Jaldún, quien está muy consciente (y ufano) de esa "nueva ciencia" que ha inventado:

"Tal es el objeto que nos hemos propuesto alcanzar en este primer libro de nuestra obra. Como que se trata de una ciencia sui géneris [sic], de un tema específico, que aborda la sociedad humana y su desenvolvimiento, trata varias cuestiones que sirven para explicar sucesivamente los hechos y fenómenos inherentes o vinculados a la esencia misma de la sociedad. Tal es el carácter de todas las ciencias, tanto las objetivas, como las racionales." 378

Y continúa luego:

"Las disertaciones en que vamos a tratar nuestro tema integran una ciencia novedosa³⁷⁹, que será notable por la originalidad de sus miras así como por el alcance de su utilidad. Nos condujo a descubrirla la búsqueda insistente, y la consecuencia de profundas meditaciones. Esta ciencia no tiene nada en común con la retórica, que es una rama de la lógica, y que se limita al empleo de discursos persuasivos, propios para inducir a las multitudes a una opinión, o en contra de ella. Tampoco tiene nexos con la ciencia administrativa, que comprende por objeto el gobierno de una familia o una ciudad, conforme a las exigencias de la moral y la prudencia, a efecto de encauzar al pueblo por una senda que conduzca a la conservación y perduración de la especie. Difiere, pues, de ambas ciencias aunque quizá pudiera ofrecer algún rasgo de semejanza con ellas. Me parece la mía una ciencia de nueva creación, sin precedente, producida espontáneamente; porque, a fe mía, nunca he visto, ni he sabido de tratado alguno que se haya escrito especialmente sobre esta materia. Ignoro si hay que atribuir a la negligencia de los autores el olvido del tema, lo cual, desde luego, no debe lesionar su consideración. Tal vez hayan escrito sobre el particular y tratado el tema a fondo, sin que su producción haya llegado hasta nosotros. De hecho, las ciencias son numerosas, asimismo los sabios de diversos pueblos de la especie humana; mas las producciones científicas que no hemos conocido, sobrepasan en cantidad a las que han llegado hasta nosotros. ¿Dónde están las ciencias de Persia, cuyos volúmenes, en la época de la conquista [musulmana], fueron destruidos por orden de Omar?¿Dónde las de los caldeos, de los asirios, de los babilonios?¿Dónde quedaron las manifestaciones, resultados y vestigios que ellas habían dejado en esos pueblos?¿Dónde están las

³⁷⁸ Introducción, p. 145.

³⁷⁹ En árabe: 'Ilm mustahdithu-s-suni 'ati, "ciencia de reciente invención". (Cfr. Muqaddima).

ciencias que, en la antigüedad remota, florecieron entre los coptos y otros pueblos anteriores?"380

Ibn Jaldún recuerda luego que las únicas ciencias que han adquirido los árabes (aparte de las que ellos han desarrollado de su propia cultura) son las de los griegos³⁸¹. No hay que vacilar en decir, acerca de esto, que Jaldún estaba equivocado. Hubo conocimientos y aportes al menos de dos culturas —India y Persia— que los árabes adquirieron, y que, no por ser menores que los de los griegos merezcan ser ignorados³⁸².

Luego explica Jaldún por qué el estudio que él introduce puede ser considerado ciencia:

"Como toda verdad puede ser concebida por la inteligencia, así como su concordancia con la naturaleza de las cosas, y que la indagación de los accidentes que dependen de su esencia es cosa factible, resulta que el análisis de cada verdad y de cada cosa concebidas por el intelecto hacen nacer una ciencia particular. Empero, los sabios que pudieron haber considerado esas materias parece que no han tomado otro interés en ello que el provecho que pudiera reportar." 383

Pero, reconoce luego que su *Nueva Ciencia* tiene una especie de rol asociado en "tándem", con la historia, más que como ciencia auxiliar de ella, como ciencia de control de la misma:

"Ahora la ciencia que nos ocupa, no ofrece otra ventaja que las investigaciones históricas, tal como el lector lo habrá notado, y, si bien que las cuestiones que se ligan a su substancia y sus circunstancias propias suministran un noble tema de estudio, es necesario confesar que los resultados no ofrecen sino un débil aliciente, puesto que ello se reduce a la simple verificación de las noticias. Quizá sea por esta razón que los sabios le hayan pasado por alto. Lo demás Dios lo sabe." 384

Esto que dice Jaldún es en cierto modo la expresión de toda "ciencia de control" de otra ciencia: sólo dice lo que tiene que ser. Del parecido modo a

³⁸⁰ Introducción, pp. 145-146.

³⁸¹ Introducción, p. 146.

³⁸² Solo daremos tres muestras de aportes de una de estas culturas. De la India tomaron aportes en matemáticas, como el concepto del cero, las cifras "arábigas" (que son de origen indio) y los elementos conceptuales que pudieron potenciar el desarrollo del álgebra por los árabes (específicamente por Al Juarismi).

³⁸³ Ibíd.

³⁸⁴ Ibíd.

como la lógica era para algunos pensadores la ciencia de control de las otras ciencias, la que ayudaba a calibrar la eficacia de los juicios y afirmaciones en las otras ciencias. Esta *Nueva Ciencia* de Ibn Jaldún, que establece sus principios de manera casi apodíctica o axiomática, lo que hace es comprobar en la historia dichos principios, con lo cual verifica a la historia y se autoverificaría. Y de hecho, si no fuera que ella permite hacer predicciones, diríase que inclusive su título como ciencia es débil.

Mas esta ciencia, que muchísimos autores han identificado con la sociología, posee, para Jaldún, capacidad de poder demostrar sus afirmaciones. En líneas siguientes, nuestro autor señala que los problemas sobre los que trata su *Nueva Ciencia*, han sido ya tratados accidentalmente por los eruditos, puesto que les sirven, como él dice, "de argumento para apoyar las ciencias que ellos cultivan; mas esas cuestiones, por su tema y objeto, participan de la clase de las que nuestra disciplina se ocupa." Y luego da algunos ejemplos de cómo anteriormente se han planteado estas leyes de la historia en otros autores o fuentes:

"Es así que los faquihes (jurisconsultos), deseando explicar los motivos que han conducido a la promulgación de las disposiciones jurídicas, exponen que la fornicación confunde a las generaciones y daña a la especie, que el homicidio le perjudica igualmente, que la tiranía presagia la ruina de la sociedad, de donde resulta necesariamente el estragamiento de la misma especie. Podríamos citar todavía otros motivos y propósitos que han movido al Legislador a promulgar ciertas leyes, y que todas descansan en la necesidad de conservar la sociedad humana. De acuerdo con lo que acabamos de exponer, queda manifiesto que esas cuestiones se relacionan a las circunstancias que afectan la vida social." 385

Ibn Jaldún da luego dos ejemplos muy curiosos de autores que hacen alusión al proceso de causación en la vida social. Uno es el Mubadzán, al cual ya nos hemos referido en más de una ocasión en pasadas páginas³⁸⁶, y de quien refiere lo siguiente:

"En la fábula del buho, tal como la refiere Al Masudí, el Mubadzan dice, entre otras cosas, a Bahram, hijo de Bahram: "Oh rey, la grandeza y potencia del reino sólo se culminan con la observancia de la ley, la completa sumisión a Dios y el cumplimiento de sus mandatos y proscripciones. La ley

³⁸⁵ Introducción, pp. 146-147.

³⁸⁶ Cfr. n. 80.

sólo subsiste con el poder; la potencia del poder descansa en los soldados; el mandamiento de los soldados requiere dinero; el dinero sólo se obtiene mediante el desarrollo social, el desarrollo social sólo se consigue con la justicia administrativa; la justicia es una balanza que el Señor alza entre los hombres, a cuya vigilancia ha asignado un administrador, o sea el rey." Anushiruán dice, por su parte: el reino se apoyó en el ejército; el ejército en el dinero; el dinero en los impuestos; los impuestos en la prosperidad social; la prosperidad en la justicia; la justicia en la rectitud administrativa; la rectitud en la integridad de los visires. El punto capital estriba en la diligencia del rey, por acercarse personalmente a los súbditos y observar sus condiciones; resolver sus problemas y enderezar rigurosamente su conducta, con el fin de que él reine sobre ellos, y no ser dominado."³⁸⁷

El segundo ejemplo que da Jaldún es más curioso aún, puesto que tiene que ver con Aristóteles, quien habría sido el autor del mismo. Previamente, el alude a un aspecto interesante de su investigación, el cual hemos comentado en algunas partes antes, y es sobre la relación de su *Nueva Ciencia* con el conocimiento heredado de Aristóteles. El puntualiza lo siguiente:

"El tratado sobre la política, atribuido a Aristóteles, y que circula entre el público, contiene varias y útiles observaciones acerca de nuestro tema; pero que carecen del carácter cabal y de las pruebas suficientes que reclaman; además, se encuentran mezcladas a otras materias. En la misma obra el autor señala también las máximas que acabamos de citar, según Mubadzan y Anushiruán. Aristóteles las ha ordenado en un círculo, y haciendo de ellas un gran elogio las presenta de esta manera: "El mundo es un jardín cuyo vallado es el Estado; el Estado es una potencia que asegura la vigencia de la ley; la ley es una regla administrativa cuya ejecución vigila el rey; la realeza es un regimen que apoya el ejército; el ejército es un cuerpo auxiliar mantenido con dinero; el dinero es una contribución que suministran los súbditos; los súbditos son siervos que la justicia protege; la justicia es una identidad habitual, en la que se fundamenta la existencia del mundo. Así, el mundo es un jardín, etc." Aristóteles repite así, su oración. Estas ocho máximas comprenden igualmente la filosofía y la política; coherentes entre sí, el final de la una se enlaza al comienzo de la otra, formando de esta suerte un círculo sin fin. El Primer Maestro [Aristóteles] se ufanaba bastante de haber descubierto esta combinación, ponderando pomposamente sus ventajas."388

³⁸⁷ Introducción, p. 147.

³⁸⁸ Ibíd.

Lo curioso de este texto es que, como dice el traductor Feres, no parece ser de Aristóteles, sino de una obra apócrifa que circulaban frecuentemente en el Islam bajo la autoría del estagirita. Mas importante es lo que Ibn Jaldún dice a continuación:

"Si el lector reflexionara en el capítulo en que tratamos sobre los gobiernos dinásticos y la monarquía, prestándole la atención debida, encontrará el desarrollo de dichas máximas y una exposición cabal de su contenido; exposición simple, detallada, sustentada por una dilucidación y las pruebas más evidentes. Ello es gracias al favor del Supremo que hemos adquirido esos conocimientos; independientemente de las enseñanzas aristotélicas y de la lección de Mubadzan." 389

Estas palabras mencionadas son de las más citadas de Ibn Jaldún, pues en ella quiere reivindicar la originalidad de su estudio, inclusive ante la mente universal de Aristóteles. Siguientemente también distinguirá su labor de la de Ibn al-Muqaffa, pues los escritos de política de este sabio, como dice él, "carecen del apoyo probatorio del que nosotros las hemos rodeado"³⁹⁰, o sea que dichos principios eran inferidos al estilo retórico, pero sin evidencias históricas que los confirmaran. Y es que para Jaldún, sólo de la construcción sobre esas evidencias pueden erigirse las leyes que permitan, como luego lo dirá "disipar, con argumentos deductivos [...] la naturaleza de las cosas"³⁹¹.

Ibn Jaldún se encamina al final de este preámbulo al libro primero, y hace allí el resumen de la estructura de su obra. En dicho resumen establece a manera de familias de leyes que correspondes a distintos estados de la civilización, los cuales citamos a continuación:

"Vamos ahora a exponer en este primer libro todo lo que acontece al género humano en su estado social: las diversas condiciones de su desenvolvimiento, el dominio, el lucro, las ciencias, los oficios, las artes, empleando en ello los métodos demostrativos, que harán ver cómo se debe proceder a la verificación de los conociminentos difundidos entre la alta y la baja capa social, y que servirán para disipar muchas ilusiones y determinar muchas incertidumbres.

El hombre se distingue de todos los seres vivientes por los atributos que le son privativos; en cuyo número deben ordenarse:

³⁸⁹ Introducción, p. 148.

³⁹⁰ Ibíd.

³⁹¹ Ibíd.

1º Las ciencias y las artes, producto del pensamiento, facultad que distingue al hombre de los irracionales, y le eleva por encima de todas las demás criaturas.

2º El menester de una autoridad capaz de imponer el orden, de un gobierno que tenga el poder de reprimirle sus descarríos. En todo el género animal, el hombre es el único que no podría existir sin autoridad coercitiva. Si, como se asegura, se halla algo parecido entre las abejas y las langostas, eso sería, para dichos insectos, el resultado de un instinto pero no del pensamiento, ni de la meditación.

3º La lucha por la subsistencia y el trabajo, que proporciona los diversos medios del vivir. En efecto, Dios, habiendo sometido al hombre a la necesidad de la alimentación, a fin de conservar la vida y mantener su existencia, Él mismo lo orienta hacia su búsqueda y logro. "El Altísimo ha dicho: Dios ha dotado a todos los seres, luego orientolos." (Corán, sura XX, vers. 52.)

4º La sociabilidad, o sea la convivencia colectiva, ya en poblados, ya bajo tiendas. Los hombres son llevados a la vivencia en sociedad naturalmente, bien por sus sentimientos de afinidad hacia sus parientes y cercanos, o bien por las exigencias de sus menesteres, dada su naturaleza congénita de la intercolaboración por la subsistencia, tal como lo explicaremos más adelante.

5° y 6° El estado social. Comprende dos aspectos: la vida nómada y la vida sedentaria. La primera es aquella que se desenvuelve en las llanuras, sobre las montañas, o bajo las tiendas transitorias, que recorren los puntos de pasturaje ubicados en los desiertos o en los confines de las regiones arenosas. La segunda, es la que se desarrolla en las ciudades, poblaciones, aldeas y caseríos; localidades que ofrecen al hombre seguridad y protección con sus murallas y fortalezas."³⁹²

Ahora bien, en la cita anterior, Ibn Jaldún pone en primer lugar lo que luego, en el índice, irá en el último lugar, o sea, seguirá un orden al revés del que ha presentado. La razón de ello es análoga a la razón que da Aristóteles cuando plantea que la Metafísica es, según la perspectiva de análisis con que se la mire, la primera o la última de las ciencias. Ibn Jaldún expone sus razones así:

"En todas estas circunstancias, el estado social experimenta modificaciones esenciales en cuanto se refiere a la reunión de individuos en sociedad. Por tanto, es necesario que este primer libro, con las materias que trata, sea dividido en seis capítulos:

³⁹² Introducción, p. 149.

1º Sobre la sociedad en general, las variedades de la raza humana y los países que ocupa;

2º Sobre la sociedad entre los nómadas, las tribus y los pueblos semisalvajes;

3º Sobre los gobiernos dinásticos, el califato, la monarquía y las dignidades que existen necesariamente en un reino;

4º Sobre la sociedad sedentaria, las ciudades y las provincias;

5° Sobre los oficios, la subsistencia, el lucro y sus diversos medios;

6º Sobre las ciencias, los medios de su adquisición e instrucción.

Hemos antepuesto la sociedad nómada a la sedentaria por su antelación (en el orden cronológico), a todas las formas que ésta ha podido tomar. Este principio quedará demostrado en seguida. El mismo motivo nos hizo anteponer la monarquía a las ciudades y poblaciones. La preferencia que hemos dado, asimismo, a la subsistencia y sus medios, cuyo móvil es bien obvio, puesto que se trata de una necesidad primaria y absoluta, exigida por la Naturaleza, en tanto que el estudio de ciencias es supérfluo, o complementario. Lo naturalmente primario es, pues, anticipado siempre a lo complementario. Hemos puesto en un mismo capítulo los oficios y los lucros, debido a ciertos nexos que guardan entre sí, particularmente por lo que se refiere al desarrollo social." 393

Concluye aquí nuestro comentario a los textos del autor referidos al oficio del historiador, sus métodos, su crítica a diversos modos de historiar e autores de la historiografía islámica, y ciertos detalles teóricos sobre su *Nueva Ciencia* y su concepción de la historia. A continuación veremos, de manera más sucinta, los puntos más esenciales de su filosofía de la historia.

5.5. Sobre la filosofía de la historia de Ibn Jaldún

Para Ibn Jaldún, la historia se erige en ciencia porque, además de que posee un método, del cual él hace la descripción y crítica en el comienzo de sus *Prolegómenos*, y un objeto propio, que es el estudio de la civilización humana, ella puede postular leyes, y por lo tanto explicar coherentemente los procesos históricos pasados y presentes. Para alcanzar tal meta, la historia debe realizar un ordenamiento razonado y jerarquizado de las causas

³⁹³ Introducción, pp. 149-150.

de los fenómenos históricos. Para Jaldún, el modo básico de comenzar a realizar dicho ordenamiento es a través de la aplicación de los principios de la lógica, y a esa disciplina dedicó uno de los capítulos de la sexta parte de los *Prolegómenos*.

Entre los puntos tratados por nuestro autor con referencia a la historia es el de sus métodos, hemos visto que dedica especial atención al manejo de la información histórica, que constituía y constituye generalmente un inmenso caudal de información, la cual puede plantear al historiador una tarea tantálica si no está provisto de siquiera un método elemental de ordenación y catalogación.

Proceder a ordenar los datos de hechos acumulados, ubicándolos cronológicamente, era algo que ya la historiografía musulmana anterior venía haciendo, como hemos visto. Pero Jaldún añadirá más a esta tarea al empezar a diferenciar como objeto de particular estudio lo que son fenómenos constantes del proceso histórico, de aquellos que son variables. Esta diferenciación entre lo sustancial y lo accidental constituye uno de los principales aportes de Ibn Jaldún.

La importancia de esta carácterística resalta cuando vemos que, prácticamente, ningún historiador antiguo la aplicaba. El juicio de historiadores como Heródoto o Suetonio o Procopio o hasta el mismo Tito Livio, acerca de que era lo importante y esencial en historia, no parece ir mucho a lo profundo. En un sentido, va a lo profundo humano, entendido esto que, aplicados los datos a una reflexión sobre la vida individual, quizá dichos datos tengan cierta relevancia moral, espirirual o estética. Pero desde el punto de vista de un conocimiento, no hay una profundización en ellos o en otros como la encontramos en Ibn Jaldún. Las obras de historia, tanto en la antigüedad como en el medioevo, mostraban que los historiadores y cronistas, aparte de su creatividad y maestría, eran muchas veces sólo unos redactores más o menos automáticos y eficientes de hechos sobresalientes que ocurrían en su entorno o en el pasado. La mayoría de los historiadores antiguos se interesaban por reseñar y comentar sólo lo extraordinario, lo inusual, y lo glorioso de los pueblos y los individuos. Para un historiador antiguo como Heródoto, por ejemplo, el propósito de la historia era fungir de recordatorio de las hazañas ilustres de los griegos. Era una memoria personal que podía tener incidencias en el estímulo o incentivo patriótico de la juventud griega. Un contenido que nos mostrara ejemplos de grandeza que conmovieran.

Emocionalmente es mucho, y mucho mérito tendría la enseñanza de la historia hoy —cualquier historia, la nuestra, la de Europa, la de los egipcios— si hubiera logrado conservar ese incentivo hacia la grandeza, la gloria, el sacrificio, el honor, en la juventud, pero, lamentablemente, dicha perspectiva se ha perdido (quizá los valores mismo a los que ella apuntaba también andan extraviados), y solo muy tarde en la vida, cuando ya no tienen casi tiempo ni hábito de leer, las personas descubren no sólo la riqueza y la sabiduría que puede estar presente en el relato histórico, sino además la belleza del mismo. Mas en la etapa que es idónea para el cultivo del idealismo, el patriotismo, y los valores humanos³⁹⁴, que es la juventud, la historia es —o era— enseñada como una disciplina fastidiosa y aburrida, o simplemente no se la enseña y punto.

Pero dejemos las barrabasadas de los sistemas pedagógicos estatales de hoy y volvamos a los historiadores antiguos, de los cuales solo en uno que otro se puede apreciar una interpretación de la historia que va más allá de los hechos (como en el caso de Polibio). Pero en general tales interpretaciones son tácitas o quedan entre líneas.

San Agustín, de quien aún se discute si él era un filósofo o un teólogo de la historia, podría haber sido una excepción a lo dicho. Pero la obra del obispo de Hipona que se relaciona con estas preocupaciones por la historia, que es la célebre *Sobre la Ciudad de Dios* (*De Civitate Dei*) plantea desde su comienzo un principio dicotómico de lo existente, ("Dos amores hicieron dos ciudades. El amor a sí mismo hasta el olvido de Dios hizo la ciudad terrestre; el amor a Dios hasta el olvido de sí hizo la ciudad celeste" que hace depender el juicio de lo presente siempre en la relación con algo que fenoménicamente sólo

³⁹⁴ Casi querríamos además introducir aquí una nueva categoría en estos valores, que sería el "planetismo", la cual consistiría en una especie de patriotismo que rebasa las fronteras de la propia patria, para extender su lealtad y espíritu de entrega al cuidado y conservación del planeta, tarea que no sólo es actual, sino que además entraña muchos más objetivos que los de una agenda ecológica, puesto que tiene que ver con una preocupación por la política mundial, por la economía global y por los demás problemas que cada vez son asunto y ocupación no de una u otra colectividad aislada, sino de toda la tierra y de sus habitantes, aun de aquellos que no tienen acceso al conocimiento de esta conciencia.

³⁹⁵ Citado en: PEGUEROLES, Juan: El pensamiento filosófico de San Agustín, Labor, Barcelona, 1972, p. 110.

se hace presente en el sujeto crítico que es el hombre de fe.

Por ello, en ese pensamiento sobre la historia, toda inmanencia parece estar condenada o a una esterilidad —en cuanto que es parte de la "ciudad terrena" o a la relatividad, en cuanto que está mediada e inclusive invalidada por la "ciudad celestial". Jaldún reivindicará el valor de la inmanencia en lo histórico. Su ciencia será para un conocimiento de eso inmanente, que era "saltado" u obviado en la obra de San Agustín³⁹⁶.

Tampoco en otros autores aparece una exposición general y a la vez empírica, de una filosofía de la historia. Una razón de esta ausencia es que al elaborar la obra histórica muchos aspectos concernientes a la visión del autor y su cultura se consideraban como sobreentendidos. No se percibía que hubiera en esto de la interpretación de la historia un problema a resolver. Por eso Ibn Jaldún declaraba a su vez no haber encontrado rastros del tipo de estudio que él quiso hacer en sus predecesores, y reclamaba con justo orgullo la originalidad de su "nueva ciencia", originalidad que la posteridad le ha reconocido.

Ahora bien, Ibn Jaldún también reconocía, como los historiadores antiguos, una importancia a los hechos excepcionales, pero dicho reconocimiento, además, entraña la observación de que en esa misma excepcionalidad va encubierta la importancia del valor opuesto, que es el de la regularidad, la cual se encuentra en otros hechos que casi nunca eran referidos por los historiadores, como la producción, la demografía, la influencia de lo geográfico, etc. Él busca esos hechos regulares y constantes de la historia. Como intelectual formado en el pensamiento aristotélico, él sigue algunas propuestas generales de la metafísica del estagirita en su señalamiento de la distinción entre sustancia y accidente, distinción que él aplica al proceso histórico, concentrando su atención sobre aquellos procesos que son parte esencial de la historia, no accidentales a ella. Por ejemplo, el hecho de la existencia de gobierno en una sociedad es algo esencial, pero la personalidad o características individuales de un gobernante son secundarias y accidentales.

³⁹⁶ Podría argüirse la conocida tesis de que en *De Civitate Dei* se da un "tertium quid" entre la Ciudad Terrena y la celestial, toda vez que San Agustín parece reconocer no sólo los méritos de la ciudad terrena *cristiana*, sino inclusive los de la pagana, lo cual plantearía -como lo dice el nombre de dicha tesis- un tercer término entre ambas, y ello convalidaría cierto reconocimiento por parte de ese autor, de la licitud y mérito de *una parte* o un tipo de ciudad terrena. Pero no podemos aquí desarrollar un punto que ha llevado a complicados desarrollos especulativos independientes.

Jaldún hace énfasis, además, en la necesidad de exactitud y objetividad en el relato histórico, y continuamente exhorta a los estudiosos e investigadores de la historia a evitar caer en favoritismos estrechos o descalificaciones mezquinas, cosas todas que el engloba en los males causados por "el espíritu de partido", y que ocasionan que en muchos relatos históricos sean frecuentes las exageraciones, y la parcialización hacia uno u otro sector de interés político o religioso o ambos.

Ibn Jaldún procede luego a unir los hechos históricos por las leyes de causalidad que él postula, y las cuales el desarrolla, para cada etapa de la civilización, en cada una de las seis partes de los Prolegómenos. En principio, como ya se ha mencionado, dichas leyes han surgido de la misma información histórica sustancial. Dicha información permite que de un hecho ya conocido y experimentado podamos inferir leyes para un hecho presente en el cual estamos inmersos. Así, siguiendo el proceso inductivo que quería aplicar Ibn Jaldún con relación al comportamiento histórico de estas sociedades arabo-bereberes del Magreb, se podían inferir conclusiones relativas al proceso de otras sociedades. Esta fue una de las aseveraciones más discutidas de los Prolegómenos en su tiempo, y aun después de muerto su autor, pues inclusive la Cancillería otomana, que estudio su obra durante generaciones, produjo a su vez varios estudios tendientes a demostrar que sus conclusiones, en este sentido, no eran válidas con relación al destino de los turcos otomanos. Y en verdad, debe ser dicho que las conclusiones de Jaldún fueron, aun en pleno siglo XX, bastante válidas para el conocimiento de las sociedades nómadas de la periferia musulmana, especialmente en Noráfrica (y por ello pudieron ser leídas con provecho por líderes y administradores franceses e italianos, como el Mariscal Lyautey en la época de su gestión en Marruecos). Pero, a medida que se extrapolan a otros ámbitos y a otros sistemas políticos o de diferente construcción política a los que él describe, sus conclusiones aparecen más y más discutibles. Sin embargo, el proceso inductivo que plantea Jaldún puede considerarse uno de los aspectos más valiosos de su teoría, por cuanto ayudó a establecer la historia como un conocimiento que profundiza sobre el ser de la sociedad.

De los planteamientos de Jaldún al respecto puede concluirse que el hombre, en todas las latitudes y todos los tiempos, a pesar de sus variadas culturas y diferencias, siempre actúa bajo principios que pueden ser razonados y conocidos, siempre hay un *logos* en su actuación, y podemos analogizar la noción de *logos* con la que él usa, que es la de '*Umrân*³⁹⁷, la cual se traduce generalmente como "cultura"³⁹⁸, o "civilización", pero esta última palabra es quizá más estrecha de lo que Ibn Jaldún quería designar. '*Umrán* connota para este autor la idea de un orden y acuerdo existente entre una serie de individuos que forman una colectividad, con el fin de conservar y desarrollar la misma.

Así pues, el 'Umrân es la meta que persigue toda agrupación humana, su objetivo necesario y natural, y hasta que no entre en "la carrera" hacia él, no empezará a desarrollar su vida como civilización en marcha. Pero, ese 'Umrân impone condiciones de racionalización semejantes con las del *logos* con el cual lo hemos considerado análogo. Y por tratarse de una meta configurada humanamente, por una racionalidad que, como Jaldún dice en la sexta parte de sus Prolegómenos, es natural a todo hombre en cuanto hombre, ello significa que el proceso de lo social, tanto en su construcción "vertical", histórica, como en su construcción "horizontal", estructural o sociológica, pueden ser conocidos por el hombre. Ya sea que queramos estudiar una colectividad nómada o una urbana, ambas son civilizaciones humanas, y por lo tanto, cognoscibles, pareciendo aquí haber un cierto acercamiento al principio Viquiano del Verum Factum. Pero hay que puntualizar para evitar malentendidos, en el sentido de que para Jaldún lo que permite conocer el tuétano del proceso histórico, la raíz causal de sus desenvolvimientos, es la condición de constancia en la ocurrencia de los fenómenos históricos que él considera sustanciales de lo histórico. Y estos fenómenos son universales, generales a toda sociedad humana, por lo cual, en el análisis histórico de las diferentes civilizaciones, lo común debe predominar sobre lo diferente, y se debe privilegiar eso común, en cuanto que es objeto primero del estudio histórico.

Ibn Jaldún asume pues, como principio fundamental de su análisis social e histórico, la igualdad esencial entre los hombres y las sociedades, así como el hecho de que su modo de actuar puede conocerse y explicarse, y que pue-

³⁹⁷ De la raíz 'amara que significa "habitar" o "estar habitado", "frecuentar" o "ser frecuentado", y "residir", "construir" y "edificar".

³⁹⁸ Teoría: p. 222.

den trazarse las proyecciones de su desarrollo, tanto para deducir su pasado como para inferir su porvenir. Por eso la historia de Ibn Jaldún se erige como netamente *universal* en su propósito, pues lo universal es lo uno, lo singular, que conviene o califica a todos. Mi comprensión del "otro" y de los "otros" es posible porque comparto su misma naturaleza. Hoy, que se denuncian destempladamente no ya los vicios de una perspectiva "eurocéntrica" u occidentocéntrica, sino a estas mismas perspectivas en sí como inhábiles para obtener un conocimiento de otras sociedades, y que se desdeña la misma facultad del conocer, y se la rechaza bajo revividos sofismas y planteamientos escépticos, Ibn Jaldún nos recuerda que toda nuestra existencia como seres sociales e históricos, presupone un conocer. Y el *logos* de ese conocer, el '*Umrân*, que surge como elemento común y causa final de todas las agrupaciones humanas, es algo que todos los hombres comparten sustancialmente, siendo así las especificidades unos accidentes, aunque no poco importantes tampoco.

Ahora bien, tampoco hay en Ibn Jaldún una "filosofía de la historia", así, explícita y con títulos al respecto, sino que está expresada como un saber de lo histórico. Su pensamiento busca las causas últimas (pero inmanentes) y generales del acontecer histórico, como una ciencia de lo histórico. A pesar de lo dicho, hay muchísimos elementos de carácter filosófico en ese pensamiento de Jaldún acerca del acontecer histórico, así como el relacionado con su otra Nueva Ciencia, que va a ser una ciencia de lo social, es decir, una ciencia social, quizá la primera establecida con tales connotaciones. La posteridad, es decir, los muchos autores que en siglos siguientes a Ibn Jaldún estudiaron su pensamiento, han identificado dicha ciencia con la Sociología, o al menos, con una Sociología. Ya se ha descrito la ciencia histórica de Ibn Jaldún, con sus rasgos y objetivos. Ahora caracterizaremos esta Nueva Ciencia. Trabulse diferencia entre la ciencia histórica de Jaldún, "narración escueta de hechos" (a la cual llama historiografía), y esta Nueva Ciencia, a la cual concibe como una "interpretación filosófica de esos mismos hechos, objeto de la historia filosófica como la concebiría Voltaire cuatro siglos más tarde"399. En tal sentido, esta historiografía señalada por Trabulse, correspondería a la historiografía narrativa, y la Nueva Ciencia, así como se ha dicho que puede ser planteada como precursora de la sociología, tiene, sin

³⁹⁹ Introducción, p. 16.

embargo, puntos en común con la historiografía *pragmática*⁴⁰⁰. Mas, aun en el caso de considerar esta *nueva ciencia* como una filosofía de la historia, habría que hacer la importante salvedad de que es una filosofía que parte de lo empírico concreto, no de lo puramente especulativo.

Ello no obsta para que en la obra de Ibn Jaldún estén contenidos muchas aseveraciones que lindan, como se ha dicho un poco antes, en una elucubración sobre el destino histórico de las sociedades, y el sentido último de la misma existencia humana, cuestión esta que Jaldún, como creyente musulmán, hace coincidir con las miras escatológicas del credo islámico. A pesar de lo cual, a diferencia del notado triunfalismo que hemos señalado en el capítulo dedicado a la influencia de la religión islámica en la historiografía musulmana y a las extrapolaciones de dicha escatología hacia la historiografía, lo que aparece en Jaldún es más bien un melancólico y casi pesimista sentimiento de fatalidad, el cual nace de esa visión de los hechos como determinaciones inevitables e inherentes a lo existente y lo histórico. De modo parecido al de Freud, que dijo: "¿Qué es vivir? Vivir es morir." Jaldún parece decirnos: "¿Qué es la existencia histórica? Es el desgaste hasta la desintegración".

También se ha catalogado a la *Nueva Ciencia* de Ibn Jaldún como una "antropología filosófica" y una "filosofía social" En todo caso, para nuestro autor la historia, como conocimiento basado materialmente en narraciones y crónicas sobre hechos pasados de la humanidad, constituye el objeto de estudio de su *nueva ciencia*, la cual tiene a su cargo la interpretación esos hechos. Mas es conveniente señalar que, en su *Historia Universal*, Ibn Jaldún no aplica las mismas leyes que con tanta maestría expone en sus *Prolegómenos*, sino que sólo presenta las noticias de los hechos. Una de las hipótesis para explicar esto (no del todo satisfactorias) es que él deja el trabajo de analizar la historia (cuyo método ya ha explicado en los *Prolegómenos*) a discreción del lector.

Asimismo, Ibn Jaldún rechaza el tipo de especulación común a los filósofos de su tiempo, que se basaba mucho en las abstracciones segundas

⁴⁰⁰ GARCÍA, M., ob. cit., p. 188.

⁴⁰¹ Introducción, p. 17.

⁴⁰² BOUTHOUL, Gastón: Ibn Jaldun, su Filosofia Social. Presentación de Orlando Albornoz; versión española de Vicente Latorre. Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1962, p. 31ss y passim.

(abstracciones de abstracciones), o mejor dicho, en las causalidades secundarias. Prefigurando las razones de un futuro Isaac Newton, cuando decía hypothesis non fingo, Ibn Jaldún también parece decirnos con relación a su ciencia que él no especula sobre los hechos sino que razona a partir del análisis de toda la información posible acerca de esos hechos. Es por lo tanto un empirista que deduce ex post facto las causas que investiga. Los hechos en su conjunto determinan el cariz del proceso histórico. La totalidad de los hechos abarca mucho más que sus partes individuales formativas. Estas partes en su devenir específico tienen que seguir "la marcha de los acontecimientos" de manera inexorable. Historiadores y políticos antes y después de él han sostenido que las "grandes figuras" de la historia, como los líderes o grandes guerreros y conquistadores, son quienes determinan los hechos de la historia. Ibn Jaldún plantea lo opuesto: individuos y pueblos son determinados en su modo de vivir por un cúmulo de hechos que ellos han producido y producen como expresión natural de su existencia, pero sobre los cuales esos seres humanos tienen poco poder de alteración.

Por esta opinión, Ibn Jaldún ha sido señalado como fatalista y pesimista. Pero él es más realista que otra cosa, puesto que siempre trata de ceñirse al análisis de los hechos. En forma parecida a otros como Augusto Comte o Carlos Marx, para quienes la historia sigue un rumbo prescrito naturalmente, un "desarrollo necesario", para él la libertad del hombre, sobre todo la individual, es muy reducida. Dicha libertad pasa a segundo término (cuando no es de hecho abolida), aún en el caso de los "grandes hombres", quienes en realidad son sólo protagonistas de tinglados en los cuales la obra está escrita por otra autoría, que en todo caso, no es la de los hombres. Este sometimiento se acerca o se parece un poco al seguimiento que hace la figura del líder en la filosofía de la historia de Hegel. Para éste, el gran líder (por ejemplo, Napoléon) encarna de alguna manera al espíritu absoluto, y realiza los fines de éste, aun cuando cree que lo que está realizando son sus propios fines personales. Es, a grandes rasgos, a este escamoteo del arbitrio de la ambición y de la "visión y misión" personal del líder, en provecho de la exteriorización del espíritu absoluto a lo que Hegel llama "la astucia (o "la malicia") de la razón".

Pero en Ibn Jaldún no se plantea el cumplimiento de un "espíritu absoluto" o un plan racional en lo histórico, sino simplemente la consumación

de una ley tan natural como la que somete a todos los seres vivos a un nacimiento, un desarrollo, una expansión y una muerte. Si esa ley "natural" es racional, es un asunto al menos discutible, pero Jaldún no entra en esa discusión. Las metas de un espíritu o simplemente de carácter espiritual dentro de la existencia, solo le conciernen a cada hombre y su creencia. Pero ellas no se compadecen de las situaciones de imperios o sociedades. Dicho de otro modo, ni Dios ni otros poderes actúan en la historia. En lo que llamamos acontecer histórico se dan leyes que, aun si plantean un posible progreso, no es el progreso de estos o aquellos protagonistas, sino sólo el de quien este de turno en la cresta de la ola. Y es un progreso para decaer. De manera afín a la que plantea Heráclito, para Jaldún es el cambio quien gobierna la historia.

Así, el hombre esta sometido inflexiblemente a estas leyes de cambio, que a veces puede utilizar para su provecho, pero que en realidad no puede controlar. Ante el momento histórico, los pueblos son como un surfista, que a veces la ola del cambio y el devenir le lleva en su parte más alta, en su apogeo, lo cual correspondería para él al "momento de la fotografía". Pero esa misma ola luego lo sacude y le da vueltas, y hasta puede matarlo si tiene muy mala suerte. Y, sin embargo, es la misma ola. Es el mismo ímpetu el que nos levanta y nos vuelve a echar al suelo. Las leyes históricas enuncian la dialéctica de los estadios necesarios por los que el hombre pasa en su evolución, y que finalmente le conducen a su destrucción. Esta dialéctica, en la que aquello que nos salva o nos otorga el éxito presente, nos asegura nuestra futura muerte, y lo que nos amenaza con la muerte y la pobreza nos preserva de entrar en la muerte que se esconde tras el progreso, constituye uno de los temas esenciales y más dinámicos del pensamiento jalduniano.

Es precisamente esa entrega que hace Ibn Jaldún del hombre en los brazos de unas leyes incambiables e irrevocables, lo que suscitó desde un comienzo las objeciones y rechazos de muchos pensadores e historiadores, e inclusive de sus mismos discípulos, que no conciliaban la idea de una historia científica con la de unas leyes históricas de obligatorio cumplimiento. La idea del libre arbitrio se oponía a esta determinación. Pero esa misma determinación es la que nos permite concluir hechos con fuerza de verdad de ciencia en lo histórico, pues de lo indeterminado no puede hacerse ciencia que establezca leyes.

Una de las primeras claves de determinación en la teoría histórica de Jaldún es lo geográfico. A tal respecto, él examina, primeramente, el carácter geográfico del medio en que se desenvuelve el hombre, y al comienzo de los *Prolegómenos* hace una descripción general de la tierra entonces conocida, con sus climas y pueblos, así como muestra una serie de ideas y opiniones curiosas acerca del desarrollo de los pueblos según las distintas zonas del globo terráqueo. Pero a él le interesa destacar la influencia de la geografía en el desarrollo de la sociedad humana. Y esto geográfico no se limita tan sólo al examen de las características físicas y climáticas de un lugar, sino, mucho más importante a sus ojos, las capacidades de un lugar como sitio de explotación económica, así como la evaluación de los recursos de cada región, y las posibilidades de aprovechamiento de la misma por parte del hombre, y otros fenómenos como las comunicaciones, la producción, la distribución, la demografía y el consumo; en suma, todo aquello que constituye el fenómeno económico concomitante y consustancial al desarrollo de toda vida humana.

Para Ibn Jaldún es claro que hay zonas más privilegiadas que otras en sus posibilidades históricas. Pero esta posibilidad histórica viene dada y apoyada por una posibilidad geográfica en cuanto a los recursos, especialmente agua, pastos y terrenos, y comunicación.

Todo ello hace posible, a su vez, la producción económica. Ibn Jaldún no es un determinista en el sentido de darle a lo geográfico la última palabra sobre el hombre. Él reconoce que el hombre puede vivir en zonas inhóspitas de la tierra, adaptándose a ellas, como lo es el desierto. Pero esta lucha dialéctica no es tanto una lucha en la cual el hombre cambia al desierto, sino una lucha en la cual el hombre puede cambiar su entorno propio para poder vivir en el desierto, y donde el hombre puede vencer al desierto *adaptándose* a él.

Lo geográfico sería uno de los factores sustanciales y no accidentales del proceso histórico, así como de las condiciones para la existencia de toda sociedad, y por lo tanto, también objeto de estudio de la *Nueva Ciencia*. Ésta busca no sólo conocer los hechos y protagonistas que aparecen en la primera plana de los acontecimientos, sino los demás entes que en su interrelación subyacen, soportan, y nutren el hecho histórico. Para él la civilización es "el estado social del hombre" 403, y es un fenómeno natural, es decir,

⁴⁰³ Introducción, p. 141.

necesario. Por eso, aunque Jaldún admite un orden urbano que es propio del hombre, lo cual es una idea afín a la occidental de "civilización", (cuyo nombre deriva de *civis*, ciudad), también admite la idea de una *civilización nómada*, cosa que ya difiere de la idea occidental.

Ibn Jaldún plantea dos tipos de 'Umrán, la urbana ('Umrán hadari) y la nómada o "beduina" ('Umrán bádawi)404, ambas componentes de la 'Umrán bashari o "Civilización humana". Se trata de dos momentos o etapas distintas y consecutivas en la evolución de un pueblo. Para Ibn Jaldún, cuando estas sociedades chocan, prevalece casi siempre la sociedad nómada, que cuenta con factores ventajosos para la conquista y la guerra. En cierto modo, ambas sociedades, la urbana y la nómada, coexisten y se complementan históricamente, pues está prescrito que la 'Umrán bádawi eventualmente desemboque en una 'Umrán Hadari. Pero este último estadio sólo puede desembocar en la disolución y extinción. En algunos casos raros y prácticamente individuales puede darse una regresión al estado nómada anterior, pero esto es ya de por sí extremadamente raro en el caso de grupos humanos constituidos que han pasado por la etapa urbana. Algunas colectividades, antes que cambiar su naturaleza, parecen ser más proclives a su autodestrucción, que es un paso más lógico. En otro lugar hemos bosquejado esquemáticamente las características de cada una de ambas civilizaciones⁴⁰⁵, pues se trata de tipificaciones opuestas: en la 'Umrán bádawi encontramos generalmente lo contrario a lo que se da en la 'Umrán Hadari. Más a pesar de que están opuestas, no sólo tienen una su origen en la otra, sino que cada una necesita a la otra, para el suministro de aquello que deben procurarse con fuerza de necesidad o negocio.

La 'Umrán hadari esta destinada a ser destruida por la 'Umrán hadawi. Es lo que para Ibn Jaldún surge como ley del estudio de los hechos del pasado. Los fenómenos propios de la vida colectiva funcionan siguiendo un ritmo que es, en cierto modo, ciego. No puede ser guiado o detenido por un sólo hombre. De hecho, es demasiado inmenso y depende de demasiadas causas mediatas y disímiles como para ser controlado por una persona. Los

⁴⁰⁴ Aunque no se trate precisamente de nómadas "beduinos" en muchos de los casos aludidos por Ibn Jaldún, como en el de los godos, vándalos, tuareg (lemtuna), turcos y mongoles, entre otros.

⁴⁰⁵ Cfr. VIVANCO, L.: "Carácterísticas esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún" en *Opción*, Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, No. 31, abril de 2000, pp. 36-37.

individuos, los sucesos extraordinarios, son sólo accidentes o epifenómenos superficiales de otros fenómenos básicos y constantes que componen la estructura de la civilización en su marcha.

Ahora bien, hay un elemento clave en la civilización nómada, el cual Ibn Jaldún llama la 'Asabíyya. Esta palabra es de difícil traducción. Deriva del verbo 'asaba, que significa, entre otras acepciones, atar, ceñir, apretar y liar. Dicha palabra connota la idea de facción, parentesco, fanatismo, coligación agnaticia, etc. Entre las ideas que subyacen a todas estas palabras, referidas al contexto jalduniano, está la de un sentimiento de unión dentro de un grupo, generalmente con el carácter de una familia extendida al modo de los primeros tiempos de los árabes, en la cual entran todos los afines y clientes, además de los parientes consanguíneos y los esclavos. Quienes pertenecen a un grupo tal buscan al menos dos cosas: la primera es estar unidos a un grupo que les proporciona las relaciones propias y necesarias para su supervivencia, y otro objetivo externo que busca la supervivencia del grupo, su expansión y su poderío. El factor que aparece más consolidante de la fuerza de estas relaciones es la convivencia, y por eso es significativa y proverbial la mayor aptitud y lealtad de los miembros adoptados en un grupo, que la de aquellos que pertenecen a él por la sangre. Pero Ibn Jaldún, característicamente, reivindica y enfatiza el lazo sanguíneo como principal factor de unión entre los hombres. Este énfasis es muy típico de la mentalidad semítica de todos los tiempos.

La 'Asabiyya, pues, sería mucho más fuerte y efectiva en la civilización nómada que en la urbana. Esto sucede porque en la primera, por tratarse de grupos reducidos y aislados de personas, no sólo están unidos por la fuerza de la convivencia, sino por los lazos basados en la necesaria cooperación mutua para la supervivencia. Aparte de esto, estos lazos pueden y suelen estar fortalecidos por la afinidad y la consanguinidad, como ya se ha dicho.

La descripción de las sociedades nómadas por Ibn Jaldún prefigura la imagen del hombre en estado de naturaleza que siglos más tarde elaboraría Rousseau. En ambos entes existe un espíritu de libertad que les hace rechazar la opresión de los déspotas y los vicios de las ciudades. Pero nunca debemos olvidar que esta libertad del nómada está contrapuesta en forma simultánea y dialéctica a la unción a su destino histórico, es decir, a unas leyes de un proceso fatal e indetenible. Lo que de manera individual o personal responde a unos rasgos de libertad debe ser encuadrado en las características propias de un grupo que le impulsan a alcanzar los fines a los que está dirigido.

El origen de la sociedad urbana no entraña tanto problema, pues tiene que derivar necesariamente de la nómada. Ello sucede cuando, en continua lucha por su supervivencia, pero con el auxilio de la razón, los habitantes de la civilización nómada empiezan, lenta y paulatinamente al principio, a obtener mínimas mejorías en su modo de existencia.

Poco a poco estas mejorías van implicando y causando cambios en su vida. El primero tiene que ver con la supervivencia, en el sentido que todo avance en dicha sociedad es percibido o se traduce, primeramente, en un crecimiento natural de la población por el simple hecho de que *ya no mueren tan fácilmente como antes*. Generación tras generación, cualquier pequeño cambio alimenticio incide en un, al principio, ligero aumento de población. Ello inicialmente es percibido como algo positivo, es decir, benéfico, puesto que el hombre nómada aún reacciona a sus instintos, y, como gran parte de los mamíferos superiores, ve el nacimiento de una criatura como algo que hay que proteger y que le causa una suerte de grave alegría⁴⁰⁶, a la vez que carece de penetración hacia el futuro, como para poder imaginarse siquiera que en toda cosa buena que le suceda le vaya envuelta la seguridad de su muerte como comunidad, aunque sea aun a más de un siglo de distancia.

Pero a la larga, todas estas mejorías, pequeñas o grandes, empiezan a cobrar su precio. En primer lugar, psicológica y logísticamente, ya no hay "vuelta atrás". Es verdad que nada ni nadie obliga a una persona acomodada a poseer aquello que la acomoda, pero, con cada acción de progreso, el hombre se aleja de su miseria y pobreza, y cada vez ve más lejos su situación al borde de la supervivencia. Cada vez le es más difícil volver a ser pobre, prescindir de cosas y anhelos; ha cerrado tras de sí puertas que no puede volver a abrir.

⁴⁰⁶ Que esta conciencia, que podríamos llamar "optimista", ya estaba superada por pueblos de la antigüedad, es algo que puede corroborarse con las lecturas de Heródoto y otros historiadores antiguos, que describen pueblos en los que, cuando nace una persona, se hace luto y el ánimo deviene lúgubre, especialmente entre los familiares, porque ello significa traer un ser humano a una existencia cruel y dura, y en cambio, cuando muere una persona, lo celebran, no tanto como la entrada a un trasmundo mejor, sino como la cesación del dolor sobrellevado en este valle de lágrimas que es el mundo. Como se ve, actitudes "posmodernistas" o simplemente insensatas, ya eran conocidas y tenidas en la antigüedad.

Es verdad que quizá individualmente uno pueda volver a escapar, e irse, por ejemplo, a vivir en medio de peligros y sin comodidades, en una cabaña del bosque, sin electricidad. Pero para la mayoría de las personas de una comunidad esto es imposible. Los antiguos árabes eran más conscientes de esto que muchos pueblos actuales, en cuanto que los ciudadanos urbanos, aun sabiendo las muchas mejorías que tenía su cultura citadina, envidiaban y admiraban a los beduinos, cuya vida endurecida les mantenía cerca de una conciencia activa de sí mismos, como si estar cerca del borde de la vida (o con la vida al borde) fuera estar cerca de lo que es la vida, el sentido o significado o realidad de la vida. El beduino era un hombre que, aun si no sabía articuladamente que era él como hombre, que podía esperar, o que podía hacer o saber, actuaba como si todas esas cosas las supiera y además como si el valor de esas preguntas fuera un poco secundario, porque, antes de saber que se era, había que 'ser': contra el medio, las fieras, y los otros, amigos y enemigos. Había que ser ante todos, no se podía 'ser' nada. Había que formarse una actitud más que eficiente, sólida ante el mundo, había que plantar cara, y una cara eficaz, quizá transparente. Había que, como se dice en medio oriente, "construirse un alma". Y en ese 'ser' iba envuelta la crítica dialecticidad de quien tiene que permanecer imperturbable pero a la vez saber adaptarse a cada nuevo segundo de la existencia. Los valores que la sociedad urbana construiría como cosas con actos o mejor, "no-actos" ('ser' honrado es no-robar, ser hombre es no-flaquear, ser fiel es no-traicionar, ser veraz es no-mentir, etc.), el beduino las vivía como actitudes positivas (en el sentido de realidad fenoménica), aparentemente surgidas del fondo de su alma, intuitivamente, sin preparación, sin el 'doblez' de una conciencia segunda que suele filtrar toda espontaneidad, y que es tan común en el hombre urbano, que llega a pasar desapercibida.

Por ello, el beduino tomó fama como la figura del hombre auténtico, sincero, honesto, honrado y honorable. Lo que pasaba un poco desapercibido era la otra cara de la situación: la miseria, el matar los recien nacidos porque no había como alimentarlos, la crueldad y la dureza, el ponerse una piedra entre el cinturón y la cintura del traje, para *tener la sensación* de algo en el estómago, para poder engañar el hambre, y la sensación gráfica de suciedad que transmiten las más antiguas poesías de la era de la ignorancia⁴⁰⁷.

⁴⁰⁷ Cfr. Lamiyyat el-'Arab, de Thabit bin Aus al-Azdi El Shánfara (muerto en 510).

Ibn Jaldún va precisamente a uncir causalmente ambas situaciones: las cualidades del beduino dependen de sus necesidades. Por lo tanto, es absurdo esperar dichas cualidades cuando ya han desaparecido las necesidades que las sostenían.

Una de las primeras cosas en deteriorarse con el cambio es la 'Asabíyya, a pesar de lo cual, continúa efectiva o eficiente durante varias generaciones, pero apagándose como una vela en el último pabilo. La primera generación del éxito la mantiene aún muy fuerte, pero en la segunda ya está más débil, y en la tercera, más débil aún, y así sucesivamente. Para Jaldún, cuatro generaciones bastan para destruir una dinastía de poder, o como él lo dice, para alcanzar el punto culminante de la nobleza⁴⁰⁸. La primera, hecha a la dureza, conquista el poder con esa dureza y crueldad necesarias a toda guerra que se respete, la segunda y la tercera tratan de mantener o conservar lo que la primera ha conquistado, (la segunda lo hace mejor que la tercera) pero suelen estar más centradas en cuestiones de poder, dinero, prestigio, y aún peor: lujo, guardaespaldas, ostentación y placeres; la cuarta generación ni siquiera intenta o desea involucrarse con las gestiones del poder o del gobierno; prefieren renunciar y dedicarse a ocupaciones suaves (damos aquí como ejemplo el de actividades como la poesía, la danza, la crítica de arte, la decoración interior o la floristería y otras ocupaciones delicadas propias de la parte más sublime de la vida urbana). Ibn Jaldún es más escueto en este punto, diciendo que esa tercera generación simplemente cae en el lujo). Aunque viven en boato, no lo ambicionan particularmente, como no ambicionan el dinero (porque nunca ninguno de ambos les ha faltado). Sobre todo, ni cultivan particularmente el trabajo administrativo ni mucho menos las artes militares (de hecho, prefieren el ocio a las actividades estresantes del gobierno y la conquista), y sus placeres son más excéntricos, selectivos o pervertidos. Jaldún es precavido en decir, además, que algunas dinastías pueden decaer en menos o más tiempo que otras. Pero cuatro generaciones parece ser el número común y suficiente para dicha decadencia.

Habría que decir, también, que, tal como dice Jaldún, "la naturaleza del poder implica la tendencia al lujo"⁴⁰⁹, y luego describe esta situación:

⁴⁰⁸ Cfr. Introducción, Capítulo 1.XV, pp. 291-293.

⁴⁰⁹ Introducción, p. 243 (título del capítulo 3.xi, que desarrolla esa tesis). En el capítulo xxii, p. 307, Ibn

"Cuando una nación debela a otra y le arrebata sus posesiones y la soberanía que venía ejerciendo logra un alto nivel de bienestar y abundancia. Los hábitos del lujo desarróllanse rápidamente en ella y abandona la vida áspera y estrecha que había llevado hasta entonces, a efecto de gozar de lo supérfluo y de todos los placeres delicados que hacen el encanto de la existencia."

Jaldún señala luego la dialéctica propia de esta situación: el vencedor suplanta al vencido, y toma su lugar *como vencido*:

"[El vencedor] Adopta las costumbres y modalidades del pueblo que acaba de reemplazar y empieza bien pronto a advertir *cuán es lo supérfluo indispensable*. Dejándose arrastrar por toda clase de deleites y refinamientos, despliegan un gran esmero en su mesa, sus vestidos, sus muebles y vajillas. Los individuos rivalizan a quien tendrá las cosas más bellas, y se empeñan en sobrepujar a los pueblos vecinos por la excelencia de su cocina, la riqueza de su vestimenta y la elegancia de sus monturas. Todo ello sirve de paradigma a sus descendientes y no discontinúa hasta el fin del imperio."⁴¹¹

Es decir, que esta carrera hacia la "excelencia" en el lujo y lo preciado no acaba sino cuando acaba esa civilización, y alguno diría, no sin relativa justificación, que *dicha carrera es la que acaba con esa civilización*. Pero no se trata de que un hecho particular como esa búsqueda del lujo acabe con tal o cual civilización. Tal búsqueda y tal carrera son síntomas, signos, no causantes del proceso. La causa del proceso es natural, es el deseo necesario de superación de las dificultades. Y en cierto modo, entrar en dicho proceso es parte de la experiencia humana. Decaer sería parte natural de un proceso que, en principio ha incluido también el tomar auge, pues todo cambio implica la posibilidad de un cambio contrario. En este sentido, el hombre, como ser colectivo, sólo desarrolla sus potencialidades en tales cambios, sea para alcanzar un auge o llegar a su final.

A este punto, valdría plantear aquí algunas cosas que se han dicho injustamente acerca de la filosofía de la historia presente en Ibn Jaldún. Una es que su concepción de la historia es cíclica, cuestión que tratábamos en una parte anterior de este trabajo, y la cual explicitamos un poco. La otra cosa que se ha

Jaldún dirá además, de una manera muy dialéctica, que "La soberanía es una creación del lujo, y es el lujo el que la destruye".

⁴¹⁰ Ibíd.

⁴¹¹ Ibíd, cursiva nuestra.

dicho de él es que su concepción de la historia es "en espiral", lo cual, aunque nos permite visualizar en principio de que se trata dicha afirmación, en el fondo no quiere decir nada, y requiere cierta mínima explicación.

En primer lugar surge la pregunta: ¿Afirma o no Ibn Jaldún la posibilidad de progreso en la historia? A esto habría que contestar que sí la afirma. Y esta afirmación, si se recuerda que es lo que decíamos acerca de la historia "que se repite" en el punto anterior que se trató, no tiene nada de contradictoria con esa afirmación. ¿Cómo plantea Ibn Jaldún el progreso? Él ve un incesante conjunto de hechos entre la civilización nómada y la sedentaria, hechos que se dan no sólo en el medio norafricano sino también en el oriente próximo, con los turcos y luego los mongoles en Siria e Irak, así como con los hunos, godos, y vándalos y el imperio romano en la antigüedad. Por eso enuncia como universales los principios y procesos que expone y la historia que quiere construir, pues cada sociedad, ya rural, ya nómada, está definida y construida según unos mismos principios constantes en cualquier parte del globo, principios sin los cuales no puede en primer lugar existir la sociedad humana como tal. Pero, para la historia jalduniana "en espiral", cada nuevo comienzo del proceso de ascenso de la civilización nómada a la urbana en un pueblo distinto del que le ha precedido, significa un avance sobre los procesos históricos anteriores. En el supuesto fatalismo de Ibn Jaldún está inserta la idea de progreso en el proceso histórico⁴¹². ¿Cuál sería la causa final de dicho proceso? ¿La muerte? No queremos caer en una lectura tan freudiana o shakesperiana de ese proceso. Más bien, volvamos a Jaldún. La causa final es simplemente el aprovechamiento de los restos de una cultura por otra. El acontecer histórico expresa como los desarrollos parciales de un pueblo son aprovechados, a la muerte o disolución de éste, por otro u otros pueblos (quizá los mismos que le han dado muerte o le han conquistado). La esencia de lo histórico es esta transmisión de los avances de una civilización que cae víctima de otra, a esa otra que le sigue. Cuando una nueva horda nómada ataca a una comunidad gobernada por una élite lánguida, fácilmente les vencen, destruyendo las trazas del antiguo poder, e instaurando una nueva dinastía y gestión de dureza y crueldad que el tiempo se encargará, con su irónica y sutil malignidad, de convertir en eso que hoy destruyen.

⁴¹² LABICA, G. Politique et religion chez Ibn Khaldoun. Ed. SMO. Argel, 1968, pp. 18ss.

Otra muestra de la idea de progreso en la teoría de la historia jalduniana se refiere al progreso mismo de las revelaciones proféticas, las cuales fueron hechas, primeramente a los judíos, con la Torá (*Pentateuco*) y los libros de los Profetas y los Escritos (*Neviím* y *Ketubím*), luego advinieron las revelaciones hechas a los cristianos (*Evangelios* y cartas del *Nuevo Testamento*), y por último, advino la revelación a los musulmanes a través del *Sagrado Corán*. Cada revelación viene a mejorar y abrogar lo dado para cada época. A través de sus respectivos profetas, cada etapa de la historia mostraba un mejoramiento de las religiones, y una depuración de la fe en cada nueva revelación.

Ahora bien, de acuerdo a las leyes de decadencia histórica de Ibn Jaldún, una de dos cosas tenía que estar pasando en su época: o el advenimiento de un nuevo mensaje religioso a un nuevo pueblo en la historia (de lo cual, al menos lo primero era rechazado por el Islam, que afirma la definitividad del mensaje coránico) o sino el cambio de protagonistas del pueblo creyente de la última religión, que en este caso sería el Islam, propagado y seguido principalmente por el pueblo árabe. De las dos posibilidades, la segunda es la afirmada por Ibn Jaldún: los árabes estaban de ida en la historia. El Islam continuaría, pero protagonizado por otros pueblos distintos de los árabes. Estos pueblos, que ya estaban en alza en la época de Ibn Jaldún, eran los turcos y los mongoles. En realidad, quien suplantó a los árabes políticamente en medio oriente y gran parte del Mediterráneo, serían los turcos otomanos, pero Ibn Jaldún no podía avizorar la gran etapa de revitalización de la cultura persa, que habría de tener, del siglo XVI al XVII una época de apogeo notable en lo político, en los conocimientos y en las artes.

Además, hay una idea más profunda de progreso histórico, o mejor dicho, de optimización del proceso histórico, en el sentido de que son los pueblos capaces quienes se imponen históricamente. Necesariamente, lo que se impone siempre es mejor y supera a aquello que suplanta. Los bárbaros que empezaron a incidir sobre Europa en los primeros siglos de la era cristiana podrían parecernos inferiores o peores que los romanos, pero si de verdad lo hubieran sido, no habrían podido vencer a estos. Y si los vencieron fue porque les aventajaban en algún o algunos aspectos suficientemente importantes y decisivos como para determinar la derrota de una civilización por otra.

En cuanto al paso de la sociedad nómada a la urbana, Ibn Jaldún ha descrito a lo largo de sus *Prolegómenos* los pasos o etapas de crecimiento de la primera cuando entra en el proceso de devenir urbana. Dichas etapas las postula con fuerza de ley, y a muchas de ellas corresponden los títulos de la mayoría de los capítulos, los cuales están enunciados como leyes de la historia⁴¹³.

Ahora bien, el paso de la comunidad nómada a la comunidad sedentaria no parece tan difícil de entender, e inclusive Jaldún señala que lo único en esencia diferente que tienen ambas sociedades es el modo de procurarse su supervivencia (un poco la noción de *modo de producción* de Marx). A tal efecto así lo dice, al comienzo de la materia de los *Prolegómenos*:

"Sabed que la diferencia que se advierte en las condiciones y las instituciones⁴¹⁴ de los diversos pueblos depende de la manera de que [sic] cada uno de ellos procura su subsistencia; los hombres no se han reunido en sociedad sino para ayudarse a lograr los medios del vivir."

pero entonces, ¿Cómo habría surgido la primera, la comunidad nómada? Para Jaldún, ambas "la vida nómada y la vida sedentaria son estados igualmente conformes a la Naturaleza" ⁴¹⁶. Él habrá señalado anteriormente la afirmación aristotélica, un poco parafraseada por él, de que "el hombre es, por su propia naturaleza, citadino" ⁴¹⁷, pero para indicar que, no sólo para su subsistencia, sino para todo posible desarrollo, el hombre necesita de los demás hombres, cosa que Ibn Jaldún explica con detalle en el capítulo 1º de la 1ª parte de sus *Prolegómenos*. De modo que no debemos entender ese señalamiento como pertinente tan sólo a la comunidad urbana, sino también a la nómada, puesto que ésta también depende de la agrupación de hombres para ayudarse a sobrevivir. Y la fuerza que les une y les unce a esa sociedad es la '*Asabtyya*, el espíritu de ayuda, que en una primera comunidad, es tan fuerte y tan espontáneo como lo son las relaciones funcionales del parentesco en una familia.

⁴¹³ Cfr. Ver nuestro Apéndice II.

⁴¹⁴ El texto de Introducción pone aquí una nota que dice: Literal, "en los estados".

⁴¹⁵ Introducción, p. 263.

⁴¹⁶ Ibíd.

⁴¹⁷ *Introducción*, p. 151. Este "citadino" de la lacónica sentencia en árabe (*Al-insânu madaniyyûn bit-tab'i*) equivale al "ser de la *polis*" (y de ahí *polit*ico) de Aristóteles.

No señala mucho Jaldún la existencia de nómadas por reversión de población urbana, ya que ello es un fenómeno poco común, o al menos no es la regla. Generalmente, la población urbana, cuando es vencida por población nómada, permanece en su estado urbano, y en cambio son los nómadas los que se urbanizan. Mas bien, dicha población revertida —que ya se ha dicho que es rara en su ocurrencia— surgiría como producto de catastrofes naturales, emigraciones azarosas o cuestiones como epidemias, todas cosas que obligan a los hombres a ir al campo a procurarse sustento. El caso de Moisés no deja de ser curioso: de ser un príncipe egipcio se convirtió en un nómada del desierto del Sinaí, pero era una circunstancia bien especial, porque iba huyendo de un homicidio, de modo que más bien le interesaba "perderse" en ese mundo un tanto anónimo y lejano de los trashumantes de ese erial.

Así pues, la comunidad primera surge de una necesidad, ciertamente, pero las necesidades humanas, aún las más básicas, pasan por la voluntad, que las encauza, las dirime, las modera, las frena o inclusive las reprime del todo. Luego, a la pregunta sobre si el hombre instituye su sociedad por necesidad, como dice el estagirita, o por contrato, cosa esta última que sostienen hombres como Hobbes y Rousseau, habría que decir que en Jaldún parecieran reconocerse ambas posibilidades. Pero que, en realidad, lo relevante es lo primero, y lo segundo —esa suerte de contrato tácito que sería la 'Asabiyya— nace por un impulso natural elemental, como podría serlo el impulso de un niño de buscar ayuda y refugio en sus padres. El primer impulso para la asociación sería la necesidad de la misma. Pero como nada es estable en el tiempo ni el mundo, esta necesidad va cambiando con el tiempo. Se hace más compleja, más profunda, pero también se mediatiza y se empieza a diluir de su esencia prístina original. Esa primera solidaridad, esa primera 'Asabiyya, dificilmente puede permanecer igual, porque el hombre no permanece igual ni en dos instantes consecutivos de su vida. Las necesidades a las que respondía la primera 'Asabíyya parecen estar rebasadas a medida que pasa el tiempo. En la comunidad beduina es normal que cada uno cuide de los demás como de sí, y los asuntos de los demás son también, muy a menudo, asuntos de todos y cada uno, de modo que cada quien se mete en la vida ajena a opinar, y nadie, ni siquiera aquellos sobre quienes cae la intrusión, ven esto como raro. Pero esos sentimientos y acciones, que son naturales (en el sentido de espontáneas) en la comunidad nómada, en una ciudad contemporánea, parecen salir sobrando. Cada quien vive su vida, convirtiéndose en las "islas" de las cuales hablaba el poeta predicador John Donne⁴¹⁸. A veces ni los familiares mismos de una persona pueden inmiscuirse en los asuntos de ella. Y como son miles, a veces más de un millón de almas viviendo juntas, en espacios de pocos cientos de metros cuadrados, nos encontramos con ese curioso espectáculo de la agrupación humana como una congregación de extraños, de la cual ya hablaba David Riesman en los años cincuenta, en su célebre obra *La muchedumbre solitaria*.

Podría pensarse que dicho fenómeno es moderno, producto de la Revolución Industrial y otras cosas de estos dos últimos siglos. No es así. Ya en las ciudades de Babilonia, Changsha, Calicut, Menfis, Roma, ya en las milenarias ciudades de Asia, Africa y América, desde lejanas eras el hombre se había convertido en un extraño para consigo mismo, para con sus semejantes.

Una de las primeras señales de esa extrañeza es precisamente la existencia de leyes, que interponen la abstracción de la autoridad del Estado para arreglar problemas que antes se arreglaban por contacto personal (tenían que arreglarse así, pues no había prácticamente ningún otro medio). Luego, aun si concluimos en que las sociedades surgen por una causa puramente natural, habría que señalar que la misma racionalidad del hombre, que admite la imposición primera de la naturaleza, apenas puede, empieza a rechazarla, por lo cual la existencia del hombre en cuanto hombre, sería en cierto modo un existir *contra natura*. Y es que, ya desde la misma etapa nómada, la '*Asabtyya* es también necesaria para poder subsistir en el desierto⁴¹⁹, de modo que ella también surge de una dialéctica de oposición al medio condicionante.

Ibn Jaldún dedica el primero de los seis libros de los *Prolegómenos* a describir la etapa nómada. Allí habla de las cualidades de sus habitantes, de sus hábitos morales, y de sus muchas costumbres⁴²⁰. También da pistas de las causas de las diferencias de carácter entre ambos habitantes, el nómada y el urbano, al señalar las incidencias de las instituciones como las autoridades, la alienación de esas mismas autoridades; en un punto, Ibn Jaldún dice una

⁴¹⁸ Poeta, predicador y teólogo inglés (1573-1631). Escribió "Ningún hombre es una isla" (No man is an Island).

⁴¹⁹ Cfr. Introducción, capítulo I,vii (pp. 275-276).

⁴²⁰ Cfr. el Apéndice II de este trabajo.

de sus afirmaciones que, a veces de manera desperdigada, postulan de modo puntual ciertos principios fundamentales de la acción humana, como en el capítulo XVII de ese primer libro o primera parte, que habla de cómo la 'Asabíyya persigue la soberanía⁴²¹ como principal meta, cuando dice:

"El caudillo de ese núcleo, o asabiya [=el grupo nómada], al conseguir la obediencia de su pueblo en cuanto ordena, avanza al campo de la dominación y el empleo de la sujeción, campo que ya no abandona, puesto que *el poder es una aspiración del alma.*"422

Jaldún pareciera señalar aquí la presencia de un *eros* del poder, al menos como tendencia que existe en toda autoridad, como potencia que se puede actualizar precisamente por las posibilidades y facultades de que está dotada toda autoridad y quien la ejerce (aunque sea un incapaz). Pero, a nuestro juicio, se trataría de algo más que una posibilidad, limitada a quien puede esperarla, como el caudillo o cualquier jefe, sino que sería algo de lo cual participa todo hombre y mujer, de modo parecido al de Aristóteles cuando nos dice, al comienzo de la *Metafísica* que todos los hombres desean conocer, Jaldún nos está diciendo que todos los hombres desean el poder.

Ya en esta primera parte, Jaldún empezará sus comentarios sobre el lujo y la opulencia, los cuales, así como la miseria y el hambre pueden llegar a ser planteados como "males necesarios", estos podrían ser planteados como "bienes innecesarios" o aun como "males innecesarios", pues es tal la ambivalencia de ambas cosas. Jaldún señala el punto que principalmente es dañado por dichos elementos: "el lujo y los goces quebrantan completamente la vehemencia de la asabiya que conduce al poder supremo"⁴²³.

Por otro lado, es con relación al hambre y a la guerra donde pueden notarse más marcados los rasgos de la dialéctica jalduniana, pues para él la primera es la causa de la guerra. Pero el hambre también fortalece a los pueblos, lo cual podría ser paradójico, pero no lo es, porque el hambre aguza el ingenio y los deseos de lucha de quienes la empiezan a sufrir. Les enseña a los hombres el sacrificio y la dureza, les libera de los débiles, confirma a

⁴²¹ En *Introducción*, dice "Soberanía" (pp. 296-297), pero pensamos que no es a esto a lo que se refiere Ibn Jaldún, sino a la idea de predominio, esencialmente muy diferente a la de soberanía. Ello, además, es cónsono con lo que dice en ese capítulo.

⁴²² Ibíd.

⁴²³ Introducción, p. 298.

los fuertes, empequeñece el temor y suscita deseos de cambio. Uno de estos cambios es, precisamente la guerra, la cual tiene, para Jaldún, una base económica en lato sentido; es decir, surge a causa de la necesidad de uno o unos grupos de sobrevivir. Jaldún dedica páginas un tanto desconcertantes a elogiar el hambre como factor disciplinario de la vida nómada. Y su efecto, la guerra, es para él, según Miguel Cruz Hernández, "tan natural en el orden social, como la alimentación en el fisiológico"⁴²⁴.

Señala asimismo que hay elementos que pueden ser retardatarios del desarrollo de una tribu, como lo son el envilecimiento y la servidumbre. Los pueblos y las tribus que han estado mucho tiempo bajo una u otra o ambas cosas, no están preparados para "fundar un reino", cuidado si lo están para poder seguir su vida como pueblo independiente, una vez que de algún modo alcancen su libertad, que desgraciadamente no siempre se debe a un verdadero movimiento de conciencia colectiva de toda la población, sino a la gestión de algunos prohombres, seguidos de tropas capaces. Uno de los medios de envilecer a una tribu o pueblo es con los impuestos y contribuciones, otro es la esclavitud misma, y da el ejemplo de los israelitas en Egipto, que cuando salieron de él guiados por Moisés, no servían para nada, quejándose todo el tiempo. Ante lo cual, el patriarca decidió tenerlos dando vueltas por el desierto más de cuarenta años, para que pudiera nacer toda una nueva generación de ese pueblo, hecha a la dureza, ciertamente, pero en libertad, porque con un pueblo ex-esclavo, y que además añoraba su esclavitud, no iba a llegar a ningún lado.

La raíz de los cambios que crean medios para relacionar a los hombres cuando ya los medios más sencillos de la primera comunidad han desaparecido, es el aumento de población, que es, quizá, el cambio más determinante entre la sociedad nómada y la urbana. Es fácil conocer bien a todos en una comunidad de ciento cincuenta personas, y aun podría decirse que en una de mil quinientas personas y quince mil personas (la *polis* de Aristóteles y de Platón tenía sólo unos pocos miles de habitantes). Pero, una ciudad de ciento cincuenta mil habitantes (y ella sería en nuestra época una ciudad más bien pequeña que grande, inclusive en nuestro país) ya crea un mundo de relaciones mucho más distanciadas y dilatadas en la frecuencia del culti-

⁴²⁴ CRUZ HERNÁNDEZ, M.. La Filosofía Arabe, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 385.

vo de las mismas. Llegado un cierto número de habitantes, seguirá habiendo relaciones en la ciudad, pero empezará a crecer la extrañeza, y aun las relaciones se contagiarán de extrañeza, limitando la intimidad a un grupo pequeño. Siempre ha sido así: en la comunidad primera y ahora. La diferencia es que ese pequeño mundo de relaciones era todo el mundo de relaciones humanas en la comunidad primera, errante en el desierto, y hoy, en las ciudades típicas, ese pequeño mundo de relaciones es un saquito de relaciones perdido en el océano de extrañeza humana que le rodea. No queremos sacar de aquí conclusiones hacia mucho de lo que es inhospitalario en la sociedad y la vida contemporánea, puesto que ya hay unos cuantos que se solazan en ese ejercicio de autodeprecación y autocompasión. Pero nos parece claro que Jaldún señala aquí un problema que siempre ha existido, y que plantea una realidad que desemboca directamente en unas condiciones históricas netamente vulnerables. Desde un punto de vista de la "digestión" que hace una cultura de otra (sus costumbres, sus inventos, sus leyes, etc.) diríase que las primeras comunidades tienen en su futuro dos cosas: comerse a las comunidades avanzadas (=urbanas), y, una vez alcanzado el éxito (=una vez urbanizadas), ser comidas por las sucesivas comunidades primeras.

Ahora bien, ya aquí podemos empezar a refutar algunos puntos de la teoría jalduniana. En primer lugar, hay que decir que ella es bastante coherente. Pero luego, hay que delimitar esa coherencia, la cual tiene que ver con los pueblos y sociedades de un ámbito social y geográfico determinado.

Efectivamente, Jaldún hace sus análisis contando con que siempre habrá pueblos nómadas, y estos siempre estarán en pugna con las sociedades urbanas, y la lucha entre ambas civilizaciones siempre favorecerá a los primeros sobre los segundos. Pero no contó con procesos de consolidación más permanentes en las sociedades urbanas, ni cambios estructurales y profundos en los sistemas económicos, ni que llegaría un momento en el cual las sociedades nómadas pasarían a ser marginales ante el proceso de transformación de las otras sociedades, e irrelevantes en la historia de la humanidad. No podía tener estas cosas en cuenta porque no pudo conocerlas, y como científico, y no filósofo ni literato, el trabaja con las realidades cuyos datos tiene a la mano, no con lo que no existe. Evocando un poema de Cavafis, titulado Los Bárbaros, puede decirse que llega un momento en que "ya no hay bárba-

ros", en el horizonte de las civilizaciones, al menos como una amenaza y una posibilidad de recurso del cambio histórico. Otra cosa es sí la humanidad puede retroceder a la barbarie, pero ello es más una posibilidad relacionada con una ciencia-ficción (o una política-ficción o sociología-ficción) que una realidad esperanzadora y temible.

Así pues, el mundo del proceso dialéctico jalduniano pudo explicar los procesos de ciertas zonas del mundo, como un modelo bastante acertado, pero —como en otras partes de este trabajo lo hemos apuntado— aun en vida de su autor y después de su muerte, fue contestado y rechazado en cuanto a sus alcances, puesto que hubo estudiosos —como los turcos otomanos que estudiaron a Jaldún, especialmente Hayi Jalifa— que consideraron que las tesis jaldunianas no se aplicaban al imperio turco. Ello no impidió la aparatosa caída de dicho imperio, bastante merecida por demás. Pero también es verdad que la nación turca está todavía allí, al lado de las de Europa y el cercano oriente, con vida y energía, cuando debía haber sido hace tiempo obliterada del paisaje político, si seguimos un poco las leyes jaldunianas de la historia. Por lo tanto, si bien Jaldún aparece como muy actual en muchas de sus observaciones, y si aun no se le puede ni se le debe negar su puesto de relevancia como precursor de análisis de las sociedades en cuanto a su funcionamiento, su economía, su burocracia, y muchos otros puntos, también hay que decir que la validez de sus tesis estaba limitada. Mas esta limitación no invalida su status de científico social, porque dicho status, y el status de científico mismo, no depende tanto del alcance o la exactitud de las observaciones, sino del establecimiento de principios y métodos para trabajar los contenidos que el estudio. Y esos métodos y principios pueden, en determinado momento, servir de ejes de control del "discurso" científico de un autor. El método jalduniano (el perfeccionamiento o completación y complementación de su análisis con nuevas informaciones) nos indica la invalidez de muchas de las tesis de su autor, y esa invalidez indicada nos sugiere la eficacia de dicho método. Lo hemos expuesto muy simple y poco mesuradamente, pero, en pocas palabras, es lo que de ello resulta a grosso modo.

Conclusiones

Si tuviéramos que adelantar un juicio lapidario previo al que otra persona pudiera hacer sobre este trabajo que realizamos, diríamos algo muy duro, pero bastante exacto que se puede decir de él, que es lo siguiente: "en él, lo bueno no es nuevo, y lo nuevo no es bueno". Mas todavía parecería presuntuosa esa dureza, porque igualmente podría argumentarse que no hay aquí, sea mala o sea buena, ninguna cosa nueva, o que lo que se ha tomado de otros llegue aun ello a ser bueno.

Y en verdad que el escudriñamiento de los temas que estudiamos a menudo nos ha sobrepasado, dejándonos con el frustrante sentimiento de no poder abarcar sino muy limitadas partes de lo que constituye un contenido muy vasto. Todo lo cual rinde a nuestro juicio cuentas de una insuficiencia nuestra cada vez más evidente en el tratamiento de estos temas.

Por ello, ¿cuál sería nuestra intención de las páginas aquí presentadas, una vez reconocida la dificultad que en un comienzo presentábamos, y que al final, más de una vez, parecía invitarnos a abandonar este esfuerzo?

El reconocimiento de las dificultades al cual antes nos hemos referido nos llevó, de tanto en tanto, a replantear las metas e intenciones de este trabajo. Por ello, el primer punto a tratar en estas conclusiones será el de establecer lo más firmemente posible qué es lo que hemos querido y hemos podido hacer con este trabajo.

A tal respecto diremos que nuestra intención o intenciones con este trabajo, aun válidas y plausibles, han sido, primeramente elaborar y abundar sobre contenidos de un tema del cual no sólo hay poquísima bibliografía en Venezuela, sino en lengua española en general. En segundo lugar, hemos querido sintetizar y reelaborar lo que se encuentra disperso en muchos distintos autores y obras (éstas, de carácter muy diverso) pero referido al mis-

mo tema de la historiografía islámica. Vale decir que el lector puede aquí encontrar datos sintetizados y agrupados, con las referencias adicionales a los textos que hemos consultado, con lo cual este trabajo puede servir de utilidad para quien desee internarse en el campo de la historiografía islámica⁴²⁵. En tercer lugar, hemos querido enfatizar aspectos que en muchos textos u obras que exponen este tema, son tratados, a nuestro juicio, a la ligera, o simplemente son ignorados, y para nosotros representan cuestiones importantísimas y fundamentales que hay que destacar. Asimismo, siempre explicamos por que consideramos importante aquello que otras obras presuponen, o no le atribuyen mayor relevancia, o no comentan al efecto. A este respecto diremos que a veces se trata de cuestiones tan evidentes, tan asumidas como "naturales" a todo proceso cultural, que al parecer muchos autores no las consideran asunto del cual valga la pena desarrollar un comentario especial, o un análisis, o mucho menos una problematización. Uno de estos factores es, por ejemplo, el de la relación del medio geográfico con las características culturales que asumió en su historia la civilización nómada de la península arábiga.

En cuarto lugar, hemos querido conectar contenidos que consideramos relacionados de manera especial y determinante, y que en las obras que hemos consultado no hemos visto reseñados, o cuando aparecen, no hemos visto que se les relacione, ni que siquiera se haga una pregunta por una posible relación de los mismos, aunque los hechos examinados pidan esa pregunta. En este sentido, si la actividad filosófica, en oposición a las de otras disciplinas, búsquedas y tradiciones de conocimiento, se caracteriza no por promulgar o construir respuestas, sino por construir preguntas y levantar cuestiones, entonces, al menos en este punto este trabajo no ha traicionado la vocación filosófica.

En quinto lugar, y en la misma vena que en el párrafo anterior, hemos querido delinear problemas y preguntas que nos fueron saliendo al paso en el estudio, y las cuales, si bien no todas fueron tratadas o contestadas —independientemente de la posible validez o exactitud de nuestra respues-

⁴²⁵ Como podrá apreciar el lector, a veces los distintos autores sobre este tema no sólo no concuerdan, sino que expresan ideas muy diferentes y alejadas entre sí, inclusive a veces hemos encontrado acerca de un autor hasta tres fechas de nacimiento diferentes, con lo cual se puede colegir que el acuerdo entre las fuentes no siempre es seguro, autorizado, o simplemente posible.

ta— es claro a nuestro juicio que son todas cuestiones que no podían ser fácilmente obviadas en una investigación de esta naturaleza. Mismo si esas preguntas no podían o no iban a ser respondidas en este trabajo, consideramos que era importante plantearlas.

Por último, también queremos volver a hacer referencia aquí a un aspecto que tratábamos al principio en la introducción de este mismo trabajo, y es el de señalar que, al querer estudiar como se produjo la historiografía en el Islam, no queríamos resaltar tanto en ese hecho los aspectos interesantes o exóticos de una producción intelectual distinta a la de la tradición occidental, sino también recalcar los hilos que nos unen a esa tradición oriental, hablando como lo hacemos desde nuestra América. En este sentido, queremos reivindicar aquí un lazo histórico de nuestros pueblos hispanoamericanos con los pueblos del cercano Islam, lazo que nos acerca un poco más, en su comprensión y sus posibles afinidades con nuestros propios procesos sociales. Más que las naciones del resto de Europa, más que las otras civilizaciones del continente americano de tradición francesa, anglosajona u holandesa, nosotros los hispanoamericanos poseemos un nexo con los pueblos y culturas del Islam, que nos viene a través del legado y la presencia musulmana en España, de los cuales muchas veces hemos afirmado en medios académicos, que, una vez que empieza que empezaron a ser desmontados en España, pervivieron en las distintas zonas de nuestra América, con carácterísticas diferentes en cada una. Características que se traducían en una multitud de rasgos que van desde la arquitectura colonial, en sus diversas manifestaciones, hasta rasgos psicosociales, costumbres y rituales, culinaria, y otros muchos aspectos, en todos los cuales puede rastrearse, mestizada de diversas maneras según cada lugar de nuestro continente cultural, la huella islámica.

Por ello, el Islam no es ni puede ser para nosotros una presencia "allá", en el otro lado del mundo, alejada de nuestro ser y nuestros orígenes, pues hay una conexión histórica entre ambas culturas, la islámica y la hispanoamericana. Y la contemporaneidad, gracias a los alcances de la globalización y la tecnología, al reunir a los pueblos la búsqueda de la solución de sus problemas, no ha hecho sino volver a acercarnos a la cultura islámica, con la cual ahora nos unen intereses de carácter geopolítico y macroeconómico. Por ello, todo esfuerzo por conocer esa cultura en su origen y desarrollo, es

una contribución para un mejor entendimiento y la creación de unas bases más profundas para la cooperación entre nosotros y los pueblos islámicos.

Ya yendo a la esencia de nuestro trabajo, relacionada con la historiografía islámica y la labor de Ibn Jaldún, el lector podrá ver en nuestro Apéndice II, que la obra de Ibn Jaldún plantea, de cierto modo, una vuelta, un giro de la situación de quien analiza la evolución de las civilizaciones. Ibn Jaldún, como hemos dicho en los puntos finales de nuestro estudio al comienzo de sus Prolegómenos, establece de una manera doble su plan de trabajo: por un lado despliega lo que está primero cronológicamente —punto desde el cual comenzará— y que es lo normal en el relato histórico: comenzar por el principio, por las noticias de lo más antiguo, por los orígenes de las cosas. Pero también establece que lo importante, la causa final, que es la que puede establecer el conocimiento de lo histórico, no se halla al comienzo del proceso, sino al final. Y al final se haya, precisamente, lo cumbre de lo humano, que es el máximo desenvolvimiento y desarrollo de la razón. En este sentido entonces, este último peldaño es el más importante, porque es desde él que se realiza el análisis y se traza la perspectiva de lo histórico (que es una perspectiva que se traza siempre desde un presente hacia un pasado, no desde ese pasado. Dicho de otro modo, en historia nunca estamos frente a un pasado viéndose a sí mismo, sino frente a un presente que ve a un pasado, a través de sus modos de aprehensión, quizá muy válidos, fieles o eficaces, pero siempre presentes.

Mas este pasado o punto inicial y ese presente o punto desde donde mira el historiador, están en contacto, especialmente desde el momento en que la visión del historiador se establece al ocaso de un periodo histórico. Y los sucesos o hechos que encontramos al principio del proceso, los encontraremos también después al final, repitiéndose aquí el símil entre la historia de los pueblso y la historia de las personas. En esta última ciertas coincidencias notables unen la primera infancia y la segunda infancia de la extrema vejez. En el caso de los pueblos, el origen de la civilización coincidirá en más de una nota característica con el final de la misma, y algunos de sus factores —notablemente el del idioma— será el signo del cambio. Por la lengua, en gran parte, se constituyó la identidad árabe; por ella misma, por su decadencia (examinada por Ibn Jaldún al final de los *Prolegómenos*) entrará su división, uno más entre los muchos factores necesarios para su ruina. Y así, Ibn Jaldún,

que empieza sus *Prolegómenos* discutiendo conceptos y definiciones, termina su libro con el estudio de las lenguas y la poesía: obra cumbre de la civilización, pero reflejo también del cambio y la decadencia, especialmente entre la poesía preislámica, a menudo amoral y hasta inmoral, pero estilísticamente perfecta, original, dura, ruda, nítidamente áspera, y estéticamente soberbia, de una delicadeza de rigor casi científico, en oposición a la poesía de fines de la era clásica, muy moral, muy religiosa, muy fiel al gobierno y a los intereses de la comunidad, muy optimista y muy humanitaria, pero muy degradada literariamente y como testimonio humano. De los "pobres" en todo menos en espíritu, a los "pobres de espíritu" en el sentido más estrecho y triste de esa expresión. Ibn Jaldún termina su análisis con la lengua porque ella es un termómetro —uno de muchos— que nos ayuda a conocer el estado social de un momento determinado, o mejor dicho, de una época determinada, puesto que en historia, al revés de lo que dice el refrán, mientras más se abarca (en tiempo), más se aprieta (en conocimiento).

Para nosotros, este sentido trágico de la historia jalduniana, evidente para todo el que lea su obra, fue quizá uno de los factores que coadyuvó a la resistencia que dicha obra tuvo entre los intelectuales del tiempo. Los hombres —aun los académicos y los intelectuales— odian o soportan mal la tragedia. Ella nos pone demasiado en la situación de conciencia ante una supuesta impotencia ante el destino inexorable. Es difícil plantearse un desinterés tal ante la existencia como para entregarlo todo por ella y por lo que tiene ella de precioso, cuando aparece claro a la conciencia que el sentido de ella es trágico, que no hay salida al cúmulo de redes de relaciones entre cosas que aprisionan, no sólo nuestras vidas, sino las vidas de los pueblos, y no en periodos de tiempo pasajeros, sino de siglos: sufrimos males de hace siglos, y no cambiarán sino después de siglos... si no es que terminan más rápido con nosotros. Esa "prisión" de la historia es un concepto difícil de aceptar. Pero ya en otro punto hemos señalado algunas objeciones que parecerían exorcizar el encantamiento de cierta validez de los juicios jaldunianos. Se querría tener más esperanza, pero ella debe tener una razón de ser. Tener esperanza sin razón, es como creer en un triángulo de cuatro lados.

Se ha querido entonces, en este trabajo, mostrar algunos de los principales elementos que incidieron en las realizaciones historiográficas musulmanas, y que influyeron también en la crítica de Ibn Jaldún a los historiadores y a la postulación de leyes sobre la sociedad y la historia que él realiza en los *Prolegómenos*. Estos elementos, varios de los cuales nacieron en la era preislámica, no sólo son importantes con relación a las dichas elaboraciones historiográficas mismas, sino también en relación con otras realizaciones literarias y científicas, en las cuales influyeron positivamente, ayudando a su expansión, o dotándolas de recursos en su labor. Asimismo, el desarrollo de elementos más complejos de la cultura, como lo son los aspectos pertenecientes a la ética, la moralidad y la axiología, influyó en el quehacer historiográfico islámico. Ello sucedió así, por cuanto la historia pasó a ser concebida (como se ha dicho en páginas precedentes) de un relato narrativo informativo, a un relato formativo ejemplarizante, y aun paradigmático en el caso de la historificación de los tiempos y vidas de los primeros musulmanes.

No es descabellado pensar que dicho esfuerzo historiográfico se vio potenciado, en el inicio de la era musulmana, por la presencia de un objeto de estudio digno de ser tratado, estudiado y narrado. Ya se ha dicho antes que el período histórico inicial del Islam ha sido generalmente conceptuado como uno de los procesos más dinámicos e impresionantes de los muchos que registra la historia universal. Sin duda, con un tema así, en el que no había mucho que inventar para sorprender a la posteridad, los historiadores se vieron impulsados a narrar y componer sus historias, no sólo para registrar las grandiosas hazañas de sus contemporáneos más o menos cercanos, sino para dejar constancia de haber sido ellos testigos de dichas epopeyas.

Pero, como se ha visto, aún dentro de dicho entusiasmo, el esfuerzo intelectual fue más allá de la simple recolección del dato, la anécdota, el registro del discurso textual de los personajes. Los historiadores musulmanes desde un comienzo fueron delineando patrones y normas de elaboración de la obra historiográfica, los cuales, como ya se ha dicho, iban de lo estilístico a lo metodológico. Y así, con el rigor y la mesura que acompañan el servicio intelectual a la veracidad, esos primeros historiadores y sus sucesores fueron haciendo, si no una ciencia, al menos una disciplina intelectual respetable y sorprendente para una comunidad que venía saliendo de una etapa de modesto desarrollo intelectual, a excepción de su producción poética.

Así, las ideas de objetividad, de verificación de los hechos, de aceptación de los hechos sobre bases firmes y verosímiles, etc. fueron plantándose en la conciencia espiritual de esos trabajadores del conocimiento. Sobre el logro de estos historiadores y pioneros de los primeros siglos del Islam, se edificaría una teoría y una filosofía de la historia, en la obra de 'Abderrahmán Ibn Jaldún. Confiamos haber destacado las relaciones de causa o influencia cuya ilación nexa todos los elementos aquí tratados, con los elementos pertinentes de la obra jalduniana. El elemento de necesidad en la naturaleza, que lleva a Jaldún a construir sus leyes de lo histórico, pasa por las mismas características que señalábamos en la comunidad preislámica. Como nos hemos ceñido más al análisis de lo referido a la metodología y epistemología de la historia en Ibn Jaldún, no tocamos muy profundo un punto de su obra y su pensamiento que no deja de ser interesante, como es el de su tratamiento al tema de la profecía y los profetas en la historia de los pueblos.

Por otro lado, nunca es fácil tratar de echar una mirada a lo que se considera *pasado*. En el caso del pasado personal, la memoria y los intereses, así como las veleidades y conveniencias de la conciencia, van deformando no tanto lo pasado, sino ese pasado percibido por nosotros, y que se construye con retazos atractivos del pasado real. Para un historiador, como lo fue Ibn Jaldún en su época, ese escudriñamiento de lo pasado no podía sino pasar por una criba de leyes que impusieran una necesidad a los hechos; ello, con el objeto de que aquello que se construyera sobre el pasado tuviera sentido. Así, el relato sobre lo pasado, si no racional, podía ser razonable, y en cuanto humano, podía ser ilustrativo y enriquecedor.

¿Fue un esfuerzo vano?¿Podemos conocer lo que pasó?¿Puede haber una ciencia de la historia?¿Qué clase de conocimiento sería el que esgrime el historiador con relación a su objeto de estudio? Imaginación, fantasía, elucubración, parcialización, no pueden ser tan fácilmente echadas fuera del taller del historiador, toda vez que su tarea tiene un alcance aproximado y unos límites claros que parecen impedir al hombre conocer más acerca de lo sucedido antes de su presencia actual. Quizá la respuesta no esté en el pasado, sino en el presente. Quizá, si podemos conocer el presente de una manera adecuada, la rendición de cuentas de dicho presente será el material de la noticia histórica de mañana, cuando el presente de hoy sea pasado.

Pero esto es más un deseo que una realidad efectiva. En el fondo, la tarea del historiador continúa siendo una de interpretación de unas huellas, unos rastros, unas pistas. Como la verdad de la que nos habla Heidegger, que ocultando y ocultándose, nos muestra y se muestra, así, el hecho histórico, y el material del que está hecho el relato histórico, se convierten en los elementos de la escena de un tinglado de sombras sobre el cual hemos de trazar nuestras suposiciones, muy razonables y hasta lógicas, pero siempre construcción en ausencia de aquello que se fue de nuestras manos como la arena del desierto: el tiempo. Él, que viene a traernos a la existencia y darnos vida, luego nos retrae en su mano áspera, volviéndonos a las tinieblas del pasado y dejándonos allí, donde, por breve tiempo, alumbran un poco los fogonazos de los recuerdos de los demás, hasta que esas pequeñas llamas se extinguen a su vez, y los recuerdos siguen su canción y su vida propia.

Así, la dialéctica de la historia, tan estudiada por Jaldún, también deviene esta dialéctica del relato histórico, que se debate entre la construcción y la destrucción, entre la reedificación y reinvención operadas por el recuerdo, y la disolución incesante hecha por el tiempo y el olvido. Al final, el relato histórico yergue un rostro más artístico que estrictamente racional, y es esa faceta artística la que lo levanta a una redención por parte de una crítica exigente, pues si no se trata de un conocimiento, se constituye al menos como un contenido que enriquece la subjetividad; se non e vero, e ben trovato. Pero en realidad, aun como mentira útil, como relato manipulado, como propaganda, son necesarios unos hechos para construir esas ficciones.

De modo que el relato se constituye finalmente como un contenido verosímil, creíble. ¿Puede llegar a más? Quizá no, pero, ¿hace falta? Las metas de la historia parecen ser otras, y entre ellas está la de presentarse como algo vivo ante los hombres. Ella será viva y actual en la medida que nos ayude a conocernos como somos ahora. Ello supone establecer la conexión entre pasado y futuro, que son, como dice Jaldún, como una gota de agua con relación a otra.

Así, este esfuerzo por conocer un pasado debe ser también intentado desde la intuición de quien empieza a conocer los relatos históricos. Esa intuición nos puede alejar de una historia malentendida o tergiversada, pero no nos dará *lo que pasó*. Como la 'cosa en sí' de Emanuel Kant, lo pasado

está cerrado, y sólo podremos conocerle por sus huellas, sus sombras. Quizá eso sea suficiente, quizá no se pueda hacer más, pero subsiste aun este problema: *todo hombre desea naturalmente saber*.

Reencontrar modos de saber, como lo hizo Ibn Jaldún en los cuatro años de Qalat bin Salama, es una tarea incesante, y no es más estéril que la de empezar todos los días otra nueva jornada de existencia. Y así, el pasado que no tendremos ni entero ni sólido, sino ilado en sus múltiples fragmentos y miles de hebras tejidas en las distintas interpretaciones de cada quién, nos dará versiones que nos ayuden a comprendernos con él y en él. Versiones en las que, conociéndome hoy, conoceré lo que fue, y conociendo lo que fue, me conoceré como hoy soy. Trabajar cada parte hasta ser remitidos al otro polo de la lectura, parece ser un modo de conocer que nos promete, al menos, no agotarse. Y un método que no se agota parece ser lo mejor para lidiar con una realidad que se antoja infinita.

Bibliografia

Las obras a continuación se han clasificado en fuentes primarias y fuentes secundarias sobre Abderrahmán Ibn Jaldún, luego están los estudios específicos sobre temas a los que se ha hecho alusión en esta tesis y otras obras generales, y por último se han listado las enciclopedias y diccionarios utilizados.

Fuentes primarias - Los Prolegómenos

- IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la Historia, Al Muqaddimah*. Edición del Fondo de Cultura Económica. Traducción de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, Mexico D.F. (México). 1977.
- EBN KHALDOUN, Abderrahmán: *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*. Texte arabe. Publié d'après les manuscrits de la Bibliotheque Imperiale par E. M. Quatremère. Edición facsímil de la de París de 1858, Editada por la Biblioteca Líbano (*Maktaba Lubnan*). Beirut, Líbano, 1996. Tres volúmenes.
- IBN KHALDUN, Abderrahmán: *The Muqaddima*. Traducido del árabe al inglés por Franz Rosenthal. 2ª Edición, tres volúmenes. Bollingen Series, Princeton University Press. Princeton, Nueva Jersey, E.U.A., 1967.
- IBN JALDÚN, Abderrahmán: Muqaddimatu-b-nu Jaldúni, wa hiya Muqaddimatu-l-kitába-l-musamma: Kitab-l-'Ibar wa diwánu-l-mubtada'u wa-l-Jabar, fi aiámi-l-'arabi wa-l-'ayami wa-l-barbar, wa man 'assarahum min dzawi-s-sultáni-l-ákbar [Prolegómenos de Ibn Jaldún, y son los Prolegómenos al libro titulado: Libro de los Ejemplos y Conjunto de Principios e Informaciones sobre los tiempos de los Arabes, los Persas y los Bereberes, y sus contemporáneos poderosos].

- Editado por Dar el Kutub el 'Ilmiyye ["Casa de los Libros Científicos"]. Beirut, Líbano, 1413h/1993.
- IBN JALDÚN, Abderrahmán: *Introducción a la historia (Antología)*. Selección, traducción y prólogo de Rafael Valencia. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Editoriales Andaluzas Unidas. Sevilla, 1985.
- ABÉN JALDÚN, Abderrahmán: *Teoría de la sociedad y de la historia*. Selección, prólogo e introducción por Charles Issawi. Traducción española de José Gómez Pablos. Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1963.

Fuentes secundarias - Bibliografía sobre Ibn Jaldún

- ABDEL MALEK, Anuar: "Ibn Jaldún, Fundador de la Ciencia Histórica y de la Sociología", Capítulo VI de la *Historia de la Filosofia*, dirigida por François Chatelet; pp. 344-365.
- ABDESSELEM, Ahmed: *Ibn Jaldún y sus Lectores*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987. Título original: Ibn Khaldoun et ses Lecteurs, P.U.F., París, 1983. Traducción: Carlota Vallée Lazo. Prefacio de André Miquel.
- AZMEH, Aziz Al-: *Ibn Khaldun, an Essay in Reinterpretation*. Frank Cass & Co., Ltd. Londres, 1982.
- AZMEH, Aziz Al-: *Ibn Khaldun in Modern Scholarship, a Study in Oriental-ism.* Third World Centre for Research and Publishing. Londres, 1981.
- BATTAH, Abdallah: "Ibn Khaldun's Principles of Political Economy: Rudiments of a New Science, en The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. VI, No. 1, 1989.
- BENCHEIKH, Jamal E.: "Ibn Khaldun", artículo en la Enciclopédia Universalis, Paris, 1968
- BOUTHOUL, Gastón: IBN JALDUN, SU FILOSOFIA SOCIAL. Presentación de Orlando Albornoz; versión española de Vicente Latorre. Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1962.

- BLACHERE, Regis: "Ibn Khaldun", artículo en *La Grande Encyclopèdie Larousse*. Libraire Larousse, París VI, 1970, vol. 10.
- CHALMETA G., Pedro: "Ibn Jaldún", en *Enciclopedia Rialp*, Tomo XIII. Ediciones Rialp, Madrid, 1973.
- DELLA VIDA, Giovanni Levi: "Ibn-Khaldûn", en *Collier's Encyclopedia*, Everett o. Fontaine & William T. Couch, eds., P.F. Collier & Son Corporation, New York, 1956, p. 326.
- GAUTHIER-DALCHÉ, Jean: "Ibn Khaldoun et son Temps", estudio presentado en el Coloquio organizado por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad del Maghreb (Universidad Mohammed V) en Rabat, Marruecos, y publicado en *Actes du Colloque de Rabat, Mahrajan Ibn Khaldun*. Editado por Dar al-Kitáb, Casablanca, 1962.
- GUIDI, M.: "Ibn Khaldun", en *Enciclopedia Italiana*. Istituto della Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti. 1949. Fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1951. Vol. XVIII, P. 682.
- HITTI, Philip K.: "Ibn Khaldun", en *The Encyclopedia Americana*, International Edition. Grolier Inc. Danbury, Connecticut, U.S.A., 1983.
- ISSAWI, Charles: "Ibn Khaldun", en *Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, Vol. 9. Editado por The New Encyclopaedia Britannica, y la Universidad de Chicago. XIV edición. Chicago, 1989; p. 222s.
- LABICA, Georges: Politique et Religion chez Ibn Khaldoun, Alger, 1968.
- LACOSTE, Yves: *El Nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún*. Ediciones Península. Barcelona, España. 2a edición. 1971.
- LARRA, Juan: "Ibn Jaldún, Pionero de la Sociología", en la revista *Tigris*, editada por la Oficina de Prensa de la Embajada de Iraq. Madrid, junio de 1986. pp. 30-33.
- MAHDI, Muhsin: *Ibn Khaldûn's Philosophy of History. A study in the philosophic foundation of the science of culture.* George Allen and Unwin, Londres, 1957.

- MAHDI, Muhsin: "Ibn Jaldún", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Dirigida por David L. Sills. Editorial Aguilar. 1a edición. Madrid, 1979. Vol. 5. pp. 583-586.
- MARTIN, M. A.: "Abd ar-Rahman bin Muhammad bin Khaldun", en *The Genius on Arab Civilization*, John R. Hayes, Ed. New York University Press. New York, 1975» 72-73.
- MIECZKOWSKI, B.: "Ibn Khaldun's Fourteenth Century Views on Bureaucracy", en The American Journal of Islamic Social Sciences. Vol. 4, No. 2, 1987. pp. 171-200. Herndon, Virginia, U.S.A.; pp. 179-200.
- NASSAR, Nassif: *El Pensamiento Realista de Ibn Jaldún*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- ORTEGA Y GASSET, José: "Abenjaldún nos revela el secreto", en *Obras Completas*. Tomo II, p. 669. Editorial Revista de Occidente, Segunda Edición. Madrid, 1950. Publicado originalmente en la revista *El Espectador*, marzo de 1930; pp. 669-687.
- ROSENTHAL, Erwin Isaak Jakob: "Ibn Khaldun's Attitude to the Falâsifa", en *Al-Andalus*, XX, 1955, pp. 75-85.
- SAAB, Hassan: "Ibn Khaldun", en *Encyclopedia Of Philosophy*, Paul Edwards, Director. Vol. 3. The Macmillan Co. & The Free Press. New York, 1967; pp. 107ss.
- SCHLEIFER, Aliah: Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic, and Knowledge: an Islamic Phenomenology, en *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 2, No. 2, 1985. Herndon, Virginia, U.S.A.; pp. 225-231.
- SCHMIDT, Nathaniel: *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher*. Columbia University Press, New York, 1930.
- SEVILLA, José M.: "Ibn Jaldún y Vico: Afinidades y contrastes. Apuntes para una confrontación (I)", en *Cuadernos sobre Vico*, No. 9/10, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, España, 1998.
- TALBI, Muhammad: "Ibn Khaldoun", en *Enciclopèdie de l'Islam*, Hamilton A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lèvi-Provençal, B. Lewis, C. Pellat, y J. Schacht, vol. 4. Brill, Leiden-Paris, 1961.

- VIVANCO, Luis: "Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones", en *Revista de Filosofía*, No. 25, Enero-Abril de 1997, pp. 91-108.
- Fuentes secundarias Obras generales sobre filosofía, filosofía árabe, pensamiento islámico, historia de la filosofía, e historia de la ciencia:
- ABDALLAH, Ibn Buluggin Ibn Badis: El Siglo XI en 1ª. persona. Las "Memorias" de Abd Allah, último Rey Ziri de Granada destronado por los Almorávides (1090). Traducidas, con Introducción y notas, por E. Leví-Provençal y Emilio García Gómez, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- ABULFADL, Mona M.: "Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections", en *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. II, No. 3. Otoño, 1994. pp. 305-347.
- AGAZZI, Aldo: Historia de la Filosofía y la Pedagogía. Tomo 1. De los griegos a la Escolástica. Editorial Marfil, Alcoy, España, 1966.
- AHMAD, Nafis: "Some glimpses of al-Biruni as a Geographer", en *Al-Biruni Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan*, November 26, 1973 thru' December 12, 1973; Hakim Mohammed Said, Editor; Ministry of Education, Government of Pakistan- UNESCO-Hamdard National Foundation, Pakistan; Karachi, 1979; pp. 141-148.
- AL-FARABI, Abu Nasr: *Obras filosófico-políticas*. Edición de Rafael Ramón Guerrero. CSIC y Editorial Debate, Madrid, 1992.
- AL-HASSAN, Ahmed Yahia: "El Islam y la Ciencia", en *Mundo Científico*, Editorial Fontalba. Barcelona, España, 1982. pp. 830-839.
- 'ALI BIN ABI TALEB, Imam: *Nahjul Balagha*. *Sermons, letters and sayings of Imam 'Ali*. Ansariyan Publications, Qom, Iran, 1401 A.H., 1981 A.D.
- ALLANA, G.: "Abu Raihan Muhammad Ibn Ahmad al-Biruni", en *Al-Biruni Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan*, November 26, 1973 thru' December 12, 1973; Hakim Mohammed Said, Editor; Ministry of Education,

- Government of Pakistan- UNESCO-Hamdard National Foundation, Pakistan; Karachi, 1979; pp. 149-157.
- ALSINA C. José: *El Neoplatonismo, Síntesis del Espiritualismo Antiguo*. Editorial Anthropos. Barcelona, España, 1989.
- ANTAKI, Ikram: *La Cultura de los Arabes*. Siglo Veintiuno Editores. México, 1989.
- ARAGUES, Juan M.: "El Pensamiento Irracionalista Islámico: El Sufismo de Sohrawardi", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, No. 0 (sic). Editada por la Sociedad Española de Filosofía Medieval SOFIME, Zaragoza, abril, 1993; pp. 15-19.
- ARIOLI, Angelo: *Islario Maravilloso. Periplo árabe medieval.* Julio Ollero, Editor, Madrid, 1992.
- ARKOUN, Mohamed: *El Pensamiento Arabe*. Editorial Paidós Orientalia. Barcelona, 1992.
- ARNALDEZ, Roger: "Falasifa", en *Enciclopèdie de l'Islam*, Hamilton A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lèvi-Provençal, Bernard Lewis, C. Pellat, y J. Schacht, vol. 4. Brill, Leiden, 1961; pp. 783-785.
- ARNALDEZ, Roger: "Falsafa", en *Enciclopèdie de l'Islam*, Hamilton A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lèvi-Provençal, Bernard Lewis, C. Pellat, y J. Schacht, vol. 4. Brill, Leiden, 1961; pp. 788-794.
- ARNALDEZ, Roger: "El dogma del Islam", en *Islam, Civilización y Sociedades*. Paul Balta, comp. Prefacio de Francis Lamand. Siglo XXI Editores. Madrid, 1994; pp. 15-26.
- ARSLAN, Emir Emin: *Los Arabes. Reseña histórico-literaria y leyendas.* Editorial Sopena, Buenos Aires, 1943.
- 'ASHMAWY, Muhammad Saïd al-: *Islam and the political order*. The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 1994.
- AVERROES (Mohammed Abul-Walíd Ibn Rushd): *Exposición de la "República" de Platón*, traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández, Editorial Tecnos, Madrid, 1994.

- AYALA, Jorge M.: "La Tensión Razón-Fe en la Filosofía Judeomusulmana de Al-Andalus, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, No. 0 (sic). Editada por la Sociedad Española de Filosofía Medieval SOFIME, Zaragoza, abril, 1993; pp.21-29.
- BADAWI, Abderrahmán: "Filosofía y Teología del Islam en la Epoca Clásica", Capítulo V del Vol 4 de la Historia de la Filosofía de François Chatelet; pp. 321-343.
- BALLESTIN SERRANO, Alfredo: "Una visión heterodoxa de la vida del profeta Muhammad en la España del siglo XII", en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996; pp. 217-223.
- BARCELÓ, Miguel: "El Islam hasta el siglo XV", en *Historia Universal Planeta*, vol. 2, Editorial Planeta, Barcelona, 1977.
- BAILEY, Kenneth E.: Poet & Peasant and Through Peasant Eyes. A Literary-Cultural Approach to the Paarables of Luke. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, E.U.A., 1980.
- BEHESHTI, Muhammad H. y BAHONAR, Muhammad Y.: Introducción a la Filosofia del Islam. Editorial Alborada, Buenos Aires, 1988.
- BEN BIH, Abdallah: "Identité et Authenticité dans l'Ouverture et l'Universalité", en *Actes Integraux. Conferences et Debats du Seminaire pour la Connaissance de la Pensée Islamique*, Editions du Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires Religieuses. Bidjaïa (Bujía), Argelia, marzo-abril de 1974;
- BERMEJO B., José Carlos: "¿Dónde se sitúa la realidad histórica?", en *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*. Coordinadores: Angel Alvaro Gómez y Rafael Martínez Castro, Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, España, 1998; pp. 315-334.
- BERNAL, John D.: *Historia social de la ciencia. 1. La ciencia en la historia*. Ediciones Península, V edición. Barcelona, 1979.
- BETTENBENDER, John y Fleming, George: *Famous Battles*. Dell Publishing Co., New York, 1970.

- BEY, Issad: *Mahoma. La Historia de los Arabes*. Editorial Arabigo-Argentina "El Nilo" de Ahmed Abboud, Buenos Aires, 1946.
- BIERSTEDT, Alfred: *The Social Order, an Introduction to Sociology*, New York University, Mc. Graw-Hill Book Company Inc. & Kogakusha Company Ltd. Tokyo-San Francisco-Toronto-Londres (Reino Unido). 1963.
- BLOCH, Marc: *Introducción a la historia*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1952.
- BOISARD, Marcel A.: *L'Humanisme de l'Islam*. Éditions Albin Michel, Paris, 1979.
- BURCKHARDT, Titus: *La Civilización Hispano-Arabe*, Editorial Alianza. Madrid, 1977.
- BURGEL, Johann Christian: "The Kitab Nuzhat al-Nuzhat Wal-Afkar", en *Al-Biruni Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan*, November 26, 1973 thru' December 12, 1973; Hakim Mohammed Said, Editor; Ministry of Education, Government of Pakistan- UNESCO-Hamdard National Foundation, Pakistan; Karachi, 1979; pp. 177-181.
- BUTTERFIELD, Herbert: "Historiography of Islam", en *Dictionary of the History of Ideas*. *Studies of selected pivotal ideas*, Philipp Wiener, editor in chief, Vol. II, Charles Scribner's Sons, Publishers, New York, 1973; pp. 474-475.
- CAHEN, Claude: "Formación del Imperio Otomano", en *La Edad Media*. La Expansión del Oriente y el Nacimiento de la Civilización Occidental, Vol. 8 de la Historia General de las Civilizaciones, obra dirigida por Maurice Crouzet. Ediciones Destino. Barcelona, V edición española, 1977; pp. 604-652.
- CANTWELL SMITH, Wilfred: *Islam in modern history*. Mentor-The New American Library, New York, 1959.
- CARLYLE, Thomas: On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. Houghton Mifflin Company, Boston-New York-Chicago-Dallas-San Francisco & The Riverside Press, Cambridge, Massachussetts, E.U.A., 1907.

- CORBIN, Henri: *Historia de la Filosofía Islámica*, Ed. Trotta. Madrid. 1994.
- CRAGG, Kenneth: *The Arab Christian. A History in the Middle East.*Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991.
- CROCE, Benedetto: *La historia como hazaña de la libertad.* Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel: "Bibliografía Comentada del Pensamiento Islámico para no arabistas", en *Anthropos*, No. 86-87. Barcelona, 1988; pp.110-126.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel: *Historia del Pensamiento Islamico*, Editorial Alianza, Madrid, 1981.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel: "Autopercepción Intelectual", en *Anthropos*, No. 86-87. Barcelona, 1988; pp. 38-79.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel: "La Filosofia Arabe en la Edad Media", en la *Enciclopedia Metódica Larousse*, vol. 3, Editorial Larousse, Buenos Aires, 1964.
- CUEVAS, Cristóbal : El Pensamiento del Islam, Contenido e Historia. Influencia en la Mística Española. Ediciones Istmo, Colección Fundamentos. Madrid. 1972.
- CHEVALLIER, D.: "El Mundo Arabe y el Occidente Europeo" frente a las tensiones del siglo XX. Ponencia del Seminario Internacional: *El Islam y las Relaciones Económicas Internacionales*, realizado en Caracas, Venezuela, del 12 al 16 de octubre de 1985.
- DANTO, Arthur C.: *Historia y Narración. Ensayos de filosofia analítica de la historia.* Editorial Paidós, Barcelona, 1989.
- DEL RIO SANCHEZ, Francisco: "El diálogo entre el califa al-Mahdi y Timoteo I", en *Ilu. Revista de ciencias de las Religiones.* No. 3, Universidad Complutense, Madrid, 1998; pp. 229-247.
- DELCAMBRE, Anne-Marie, "Nacimiento del Islam", en *Islam, Civilización y Sociedades*. Paul Balta, comp. Prefacio de Francis Lamand. Siglo XXI Editores. Madrid, 1994; pp. 3-13.

- DELCAMBRE, Anne-Marie: MICHEAU, François y MOLLER, Edith: "Fechas de Referencia", en *Islam, Civilización y Sociedades*. Paul Balta, comp. Prefacio de Francis Lamand. Siglo XXI Editores. Madrid, 1994; pp. 75--82.
- DERMENGHEM, E.: *Mahoma y La Tradición Islamica*. Editorial Aguilar, Madrid, 2ª edición, 1963.
- DIAZ PLAJA, Fernando: *La vida cotidiana en la España musulmana*. Edaf, Madrid, 1997.
- DILTHEY, Wilhelm: *Obras de Wilhelm Dilthey. VII. El Mundo Histórico*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- DRAY, William: *Laws and Explanation in History*. Clarendon Press, Oxford, 1970.
- DROYSEN, Johann Gustav: Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia. Editorial Alfa, Barcelona, 1983.
- DRUART, Thérèse-Anne y MARMURA, Michael: "Medieval Islamic Philosophy and Theology. Bibliographical Guide". (1991-1992), en *Bulletin de Philosophie Médièvale*, editado por la Sociétè Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médièvale (S.I.E.P.M.), No. 35. Louvain-la-Neuve, Bélgica.
- DUFOURCQ, Charles-Emmanuel: La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval. Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1994.
- DURANT, Will: *The Story of Philosophy*. Washington Square Press. New York, 1961.
- DURKHEIM, Emile: *Las reglas del método sociológico*. Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1978.
- ESPINET, Francesc: "La ciencia de la historia", en *Historia Universal Planeta*, vol. 1, Editorial Planeta, Barcelona, 1977.
- FAKHRY M.: "Philosophy and History", en The Genius of Arab Civilization, John R. Hayes, Ed. New York University Press. New York, 1975; pp. 5566.

- FAKHRY M.: A History of Islamic Philosophy, Columbia University Press, New York & London, 1970.
- FARRUJ, 'Umar: *Tarij Al-Fikri El'arabi, ila Aiami Bin Jaldun*, [Historia del Pensamiento Arabe hasta los días de Ibn Jaldún]. Edit. Dar el 'Ilm Lilmala'iyín, Beirut, Líbano. H 1392, M 1972.
- FARUQI, Muhammad Yusuf: "Early Islamic history as a model for the development of some legal categories", en *American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol 6. No.1, 1989, p. 216.
- FERGUSON, Adam: *Un Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974.
- FISHER, Sidney Nettleton: *The Middle East. A History.* Alfred A. Knopf, New York, 1959.
- FORSTER, Edward Maurice: Alejandria, Seix Barral, Barcelona, 1984.
- FRAILE, O.P., Guillermo y URDANOZ, O.P., Teófilo: *Historia de la Filosofía. II (2°) Filosofía judía y musulmana*. Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid, 1975.
- FIGUEROA ALCOCER, Esperanza: Antología de geografía histórica moderna y contemporánea, U.N.A.M., México, 1974.
- GABRIELLI, Francesco: La literatura árabe. Editorial Losada, Buenos Aires, 1971.
- García Aparisi, Manuel: *Diccionario Rioduero de Historia Universal*, vol. I, Editorial Rioduero, Madrid. 1979.
- GARCÍA PELAYO, Manuel: *Las Culturas del Libro*. Monte Avila Editores, Caracas, 1976.
- GARDET, Lucien: "Kalam", en *Enciclopèdie de l'Islam*, Hamilton A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lèvi-Provençal, Bernard Lewis, C. Pellat, y J. Schacht, vol. 4. Brill, Leiden, 1961; pp. 489-491.
- GEERTZ, Clifford: Observando el Islam. Ediciones Paidós, Barcelona-México-Buenos Aires, 1994.
- GELLNER, Ernest: *La Sociedad Musulmana*. Fondo de Cultura Económica, 1era edición. México, 1986.

- GERICKE, Horst: "La Contribution de la Philosophie Islamique au Developpement d'une Vision Scientifique du Monde en Europe du Moyen Age", en *Actes Integraux. Conferences et Debats du Seminaire pour la Connaissance de la Pensée Islamique*, Editions du Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires Religieuses. Bidjaïa (Bujía), Argelia, marzo-abril de 1974; pp.
- GIBB, Hamilton A. R.: *El Mahometismo*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1952.
- GILSON, Étienne: La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Editorial Gredos, Madrid, 1972.
- GHAZANFAR, S. M.: "Evolution of medieval social thought: European renaissance and influence of islamic scholastics (with special reference to Ibn Rushd, 1126-1198)", en *Congreso Internacional VIII Centenario de Averroes*, sesión de Córdoba, Córdoba, 9 al 11 de diciembre de 1998.
- GHAZNAVI, Khatir: "Al-Biruni and Hindu Culture A point of view", en *Al-Biruni Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan*, November 26, 1973 thru' December 12, 1973; Hakim Mohammed Said, Editor; Ministry of Education, Government of Pakistan- UNESCO-Hamdard National Foundation, Pakistan; Karachi, 1979; pp. 204-205.
- GHEORGHIU, Constant Virgil: *La vida de Mahoma*, Biblioteca Universal Caralt-Luis de Caralt, Editor, Barcelona, 1975.
- GILSON, Étienne: La Filosofia en la Edad Media, desde los Orígenes Patrísticos hasta el fin del siglo XIV. 2a Edición, Editorial Gredos, Madrid, 1972.
- GOICHON, Anne-Marie. *La philosophie d'Avicenne, et son influence en Europe mèdievale*. Furlong Lectures, 1940. 2a edición corregida y aumentada. Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien Maisonneuve. París, 1979.
- GONZÁLEZ-FERNÁNDEZ, Martín: "Los dos Hermanos Gemelos (Religión y poder político en el mundo islámico medieval), en *Actas*

- del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996; pp. 281-292.
- GRABAR, Oleg: La Formación del Arte Islámico. Editorial Cátedra, Madrid, 1986.
- GUILLAUME, Alfred: *Islam*. Penguin Books, Hammondsworth, Middlesex, England, 1986.
- GURAIEB, José E.: Sabiduría Arabe. Editorial Kier, Buenos Aires, 1978.
- HACKETT FISHER, David: *Historians' Fallacies. Toward a logic of historical thought.* Harper & Row, New York and Evanston, 1970.
- HASSAN DANI, Ahmad: "Al-Biruni's Indica: A Re-Evaluation", en *Al-Biruni Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan*, November 26, 1973 thru' December 12, 1973; Hakim Mohammed Said, Editor; Ministry of Education, Government of Pakistan- UNESCO-Hamdard National Foundation, Pakistan; Karachi, 1979; pp. 182-189
- HOURANI, Albert: *La Historia de los Arabes*. Editorial Javier Vergara. Buenos Aires, Argentina, 1992. Traducción: Aníbal Leal.
- IBN BATTUTA, Šams ed-Din Abu 'Abdallah Muhammad el-Luwati et-Tanyi: *A Través del Islam*. Edición y Traducción de Serafín Fanjul y Feredico Arbós, Editora Nacional, Madrid, 1981.
- KAHLER, Erich: ¿Qué es la historia?, traducción de Juan Almela, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- KAHVECI, Niyazi: *The Basics of Islam (Creed, Worship)*. Turkish Religious Foundation, Türkiye Diyanet Vakfi, Ankara, 1993.
- KEDOURIE, Elie: "Europa y el mundo árabe", entrevista hecha por Frederik Bolkestein, y publicada en el periódico *El Mercurio*, Santiago de Chile, 4 de abril de 1993; pp. 22-23.
- LECLERC, Jacques: *Introducción a las ciencias sociales*. Editorial Guadarrama, Madrid, 1966.
- LEWIS, H. D. y SLATER, R. Lawson: *Religiones Orientales y Cristianismo*. Editorial Labor, Barcelona, 1968.

- LOMBARDI, Angel: *Introducción a la historia*. Universidad del Zulia, Maracaibo, 1988.
- LOPEZ ORTIZ, José: *Derecho Musulmán*, Editorial Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1932.
- LOZANO, Arminda y MITRE, Emilio: Análisis y Comentarios de Textos Históricos. 1. Edad Antigua y Media. Editorial Alhambra, Madrid, 1979.
- MAALOUF, Amin: *Las Cruzadas vistas por los árabes*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- MACHORDOM COMINS, Alvaro: Muhammad (570-632) Profeta de Dios. Editorial Fundamentos, Madrid, 1979.
- MAHOMA^{426*}: *Sagrado Corán*. Traducido al español por Ahmed Abboud y Rafael Castellanos. Editorial Arábigo-Argentina El Nilo. 1a edición, Buenos Aires (sin fecha).
- MAHOMA*: *El Corán*. Traducido al español por Julio Cortés. Editorial Herder, Barcelona, 1992.
- MAHOMA *: *Translation of the Quran-e-Majid*, translated by M. H. Shakir, Ansariyan Publication, Qum, Iran, s/f (1980).
- MAHOMA *: *The Quran.* Translation by N. J. Dawood, checked and revised by Mahmud Y. Zayid, Dar al Choura, Beirut, 1980.
- MAHOMA: *The Holy Qur'an*, Translation and Commentary by A. Yusuf Ali, Published by Amana Corporation, Brentwood, Maryland, E.U.A., 1983.
- MAHOMA: *Tradições Islâmicas.* (Ditos do Profeta Mohamad). Tradução Professor Samir El Hayek, Sociedade Beneficiente Muçulmana, São Paulo, s/f.
- MAHOMA: Los Cuarenta Hadices. Nawawiyah. Explicados por Nezar Ahmad Al-Sabbagh, La Casa Islámica, Granada, 1399 D.H., 1979 D.J.

^{426 *} Damos aquí el nombre de Mahoma, como el de la persona *que dictó* el texto del Corán a los amanuenses que lo escribieron.

- MAHOMA: Some Ahadith Sayings Of Prophet Muhammad (u.w.b.p.). Compiled by The Islamic Missionaries Guild of the Caribbean and South America, Port of Spain, Trinidad, s/f. (Aproximadamente 1980).
- MAILLO S., Felipe: *Vocabulario Basico de Historia del Islam*. Ediciones Akal/Universitaria. Madrid, España, 1987.
- MAIZA OZCOIDI, Idoia: "Ética, sociedad y derecho en el pensamiento de Averroes", en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofia Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996; pp. 375-384.
- MANSFIELD, Peter: *The Arabs.* Penguin Books, Ltd., Hammondsworth, Middlesex, England, 1978.
- MARIAS, Julián: La Filosofia en sus Textos, Espasa Calpe. Barcelona, 1949.
- MARIAS, Julián: "Teoría de la vida histórica y social", en la *Enciclopedia Metódica Larousse*, vol. 3, Editorial Larousse, Buenos Aires, 1964.
- MARMURA, Michael: "Avicenna", en *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, Director. Vol. 1. The Macmillan Co. & The Free Press. New York, 1967; pp. 226-229.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro: *El Islam.* Salvat Editores, Barcelona, 1981.
- MAUDUDI, Abul A'la al- : *Teoría política del Islam*. Centro Islámico en España, Madrid, 1979.
- MESBAHI, Mohammed, MORALES, Alfredo J., VALENCIA, Rafael, y VALLVÉ, Joaquín: "Averroes y sus contemporáneos", en *Averroes y su época*. Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, Mediterráneo y países en desarrollo (AECI)-Junta de Andalucía-Fundación el Monte, Rafael Valencia, ed., Sevilla, 1998; pp. 162-173.
- MEZIANE, Abdelmajid: "La Dialectique de la Decadence Economique dans la Civilisation Musulmane", en *Actes Integraux. Conferences et Debats du Seminaire pour la Connaissance de la Pensée Islamique*, Editions du Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires Religieuses. Bidjaïa (Bujía), Argelia, marzo-abril de 1974; pp. 2333.

- MUTAHHARI, Murtada: *Society and History*. Translated from the Persian by Mahliqa Qara'i, Islamic Propagation Organization, International Relations Department & The Council for Ten-Day Dawn Celebrations, Tehran, 1985.
- MUTAHHARI, Murtada: *El Mártir*. Traducción de Mohammad Andalzúa-Morales, Embajada de la República Islámica de Irán, México, 1986m/1407h.
- MYRDAL, Gunnar: *La objetividad en la investigación social*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- NAQAVI, Ali Muhammad: *Islam and Nationalism*, Translated by Alaedin Pazargadi, Islamic Propagation Organization, Tehran, 1988-1408.
- NASIR, Naseer Ahmed: "Al-Biruni as a historian of Culture", en *Al-Biruni Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan*, November 26, 1973 thru' December 12, 1973; Hakim Mohammed Said, Editor; Ministry of Education, Government of Pakistan- UNESCO-Hamdard National Foundation, Pakistan; Karachi, 1979; p. 232.
- NASR, Sayyed Hossein : *Vida y Pensamiento en el Islam*, Editorial Herder, Barcelona, 1985.
- NWEIHED, Kaldone G.: *Arabia. Una Reseña de la Historia Moderna de una Tierra y una Nación.* Ediciones Panárabes, Buenos Aires, 1959.
- OLAGÜE, Ignacio: *La revolución islámica en occidente*. Publicaciones de la Fundación Juan March, Editorial Guadarrama, Madrid, 1974.
- PAYNE, Robert: La Espada del Islam. Luis de Caralt, Editor. Barcelona, 1977.
- PETERS, F. E.: "Science, History and Religion: Some Reflections on the India of Abu Raihan Al-Biruni", en *Al-Biruni Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan*, November 26, 1973 thru' December 12, 1973; Hakim Mohammed Said, Editor; Ministry of Education, Government of Pakistan- UN-ESCO-Hamdard National Foundation, Pakistan; Karachi, 1979; pp. 233-242.

- PIJOAN, José: *Arte Islamico*. Volumen XII de la colección Summa Artis, Historia General del Arte. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1973. V Edición.
- PINES, Shlomo: "Islamic Society and Civilization", en *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2b, Cambridge University Press, New York, 1970; pp. 780-787 y 812-823.
- POLK, William R.: *The United States and the Arab World*. Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts and London, England, 1975.
- PROCOPIUS: *The Secret History*, translated with an introduction by G. A. Williamson, Penguin Books, Baltimore, Maryland, E.U.A., 1966.
- PUIG MONTADA, Josep: "Nota sobre política e Islam en Averroes", en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996; pp. 409-416.
- RABBANI AZIZ, Ghulam: "Al-Biruni and his Academic Conquests", en *Al-Biruni Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan*, November 26, 1973 thru' December 12, 1973; Hakim Mohammed Said, Editor; Ministry of Education, Government of Pakistan- UNESCO-Hamdard National Foundation, Pakistan; Karachi, 1979; pp. 158-159.
- RAHMAN, Fazlur: "Akl", en *Enciclopèdie de l'Islam*, Hamilton A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lèvi-Provençal, Bernard Lewis, C. Pellat, y J. Schacht, vol. 4. Brill, Leiden-Paris, 1961; pp. 352-353.
- RAHMAN, Fazlur: "Islamic Philosophy", en *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, Director. Vol. 3. The Macmillan Co. & The Free Press. New York, 1967; pp. 219-224.
- RAMA, Carlos: *Teoria de la Historia. Introducción a los Estudios Históricos*. Editorial Tecnos. 3a edición revisada. Madrid, 1974.
- RAMON GUERRERO, Rafael: *Avicena (ca. 980-1037)*. Ediciones del Orto. 1a edición, Madrid, 1994.
- RAMON GUERRERO, Rafael: *El Pensamiento Filosofico Arabe*, Editorial Cincel, Madrid, 1985.

- RAMON GUERRERO, Rafael: "La Filosofía Arabe Medieval", en Revista Española de Filosofía Medieval No. 1. Editada por la Sociedad Española de Filosofía Medieval SOFIME, 1994. Zaragoza, España; pp. 129-157.
- RAMON GUERRERO, Rafael: La Recepción Arabe del de Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi. Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC. Madrid, España. 1992.
- RAMON GUERRERO, Rafael: "La alquimia árabe. ¿Transformación de la naturaleza o transformación del hombre?", en *Veritas*, No. 3, Vol. 44, Universidade Central de Rio Grande do Sul, PUCRS, Porto Alegre, Brasil, Septiembre, 1999; pp. 512-522.
- RESCHER, Nicholas: "Arabic Logic", en *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, Director. Vol. 4. The Macmillan Co. & The Free Press. New York, 1967. P. 522-527, y 569: bibliografía.
- RICOEUR, Paul: *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico.* Tomo I, Siglo Veintiuno Editores, México-Madrid, 1995.
- RIZZITANO, Umberto: *Mahoma y el Islam*. Círculo de Lectores-Ediciones Daimón, Barcelona, 1976.
- RONART, Stephan y Nandy: Concise Encyclopadia of Arabic Civilization. The Arab West. Djambatan, Amsterdam, 1966.
- ROSENTHAL, E.I.J.: *El Pensamiento Político en el Islam Medieval*. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1967. Traducido al español por Carmen Castro.
- ROSENTHAL, Franz: "Historiografía Islámica". *Enciclopedia Internacio-nal de las Ciencias Sociales*. Ed. Aguilar. Madrid (España). 1979.
- RUDNER, Richard S.: *Filosofía de la Ciencia Social*. Versión española de Dolores Cano. Editorial Alianza. Madrid, 1973.
- RUNCIMAN, Steven: Historia de las Cruzadas. Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- SALAM, Abdus: "Islam, Civilización y Ciencia", en *Islam, Civilización y Sociedades*. Paul Balta, comp. Prefacio de Francis Lamand. Siglo XXI Editores. Madrid, 1994.

- SANZ, Víctor: *La Historiografía en sus Textos, desde sus Orígenes al Renacimiento*. Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1985.
- SCIACCA, Michele Federico: *Historia de la Filosofía*. Versión y prólogo para españoles de Adolfo Muñoz Alonso. Luis Miracle, Editor, 2^a edición. Barcelona, España, 1954.
- SEROUYA, Henri: *La Pensée Arabe*, Colección "Que sais-je?", Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- SIMMONS, James C.: Peregrinos apasionados. Viajeros por el mundo de los desiertos árabes. Editorial Mondadori, Madrid, 1987.
- SHARIATI, Alí: *Y una vez más Abu Dharr*. Editado por Mehdí Bizarí, Editorial Sohof, Tehrán, Irán, 1369 D.H., 1990 D.C.
- SHAYEGAN, Daryush: Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?, Bibliothèque Albin Michel des Idées, Paris, 1991.
- STEWART, Desmond: *El Antiguo Islam*. Editores de TIME-LIFE, Amsterdam, Holanda, 1968.
- STEWART, Desmond: *El Mundo Arabe*. LIFE-Offset Multicolor, México, 1963.
- TACITUS: On Imperial Rome, a new translation with an introduction by Michael Grant, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1956.
- THUCYDIDES: *The Peloponnesian War*, translated with an introduction by Rex Warner, Penguin Books, Baltimore, Maryland, E.U.A., 1965.
- TORNERO POVEDA, Emilio: Al-Kindi. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional. CSIC, Madrid, 1992.
- TOYNBEE, Arnold J.: *Estudio de la Historia*. Compendio de D.C. Somervell, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- VALLVÉ, Joaquín: "Las dos orillas del estrecho en el siglo XII", en *Averroes y su época*. Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, Mediterráneo y países en desarrollo (AECI)-Junta de Andalucía-Fundación el Monte, Rafael Valencia, ed., Sevilla, 1998; pp. 21-42.

- VALLVÉ, Joaquín, GRAU MONTSERRAT, Manuel, VERNET, Juan, MARIN, Manuela, y VIGUERA, María: *Los árabes invaden España*. Cuaderno 249 de *Historia 16*, Editado por Información y Revistas, S.A., Madrid, 1985.
- VALLVÉ, Joaquín, VIGUERA, María, RUBIERA, María Jesús y VILLU-ENDAS, M. V.: *Los Omeyas*. Cuaderno 25 de *Historia 16*, Editado por Información y Revistas, S.A., Madrid, 1985.
- VERNET, Juan: La Cultura Hispanoarabe en Oriente y Occidente. Editorial Ariel. Barcelona-Caracas-México, 1978.
- VERNET, Juan: Literatura árabe. Editorial Labor, Barcelona, 1972.
- VIVANCO, Luis I.: "Las escuelas jurídicas del Islam. Breve estudio histórico", en *Analogía Filosófica*, No. 2, año 12. Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, México, julio-diciembre, 1998, pp. 105-123.
- V. V. A. A.: Las Formas de Gobierno en la Historia del Pensamiento Político: Selección de textos e introducción de Juan Carlos Rey, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1965.
- WAGNER, Fritz: *La Ciencia de la Historia*, traducción de Juan Brom. U.N.A.M., México, 1958.
- WALSH, W. H.: *Introducción a la filosofía de la historia*, Siglo Veintiuno Editores, México-Madrid-Buenos Aires, 1976.
- WALZER, Richard: "Kindi, Abu Yusuf Ya'qub Ibn Ishaq Al-", en *Encyclo-pedia of Philosophy*, Paul Edwards, Director. Vol. 2. The Macmillan Co. & The Free Press. New York, 1967.
- WARRIS MIR, Mohammad: "Al-Biruni's Research Methodology", en *Al-Biruni Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan*, November 26, 1973 thru' December 12, 1973; Hakim Mohammed Said, Editor; Ministry of Education, Government of Pakistan- UNESCO-Hamdard National Foundation, Pakistan; Karachi, 1979; p. 227.

- WATT, William Montgomery: *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh University Press. Edinburgo, Escocia, Reino Unido. 1972.
- WICKENS, G. M.: "Islamic Historical Writing", en *The Encyclopedia Americana*. International Edition, Grolier Incorporated, Danbury, Connecticut, 1983; pp. 238-239.
- WILLIAMS, John Alden: *Islamismo*. Editorial Plaza & Janés. Traducción al español por J. Carreras. 1a Edición, Barcelona, España, 1963.
- ZIADEH, Nicola Antun: "Al-Biruni as Muslim Historian", en *Al-Biruni Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan*, November 26, 1973 thru' December 12, 1973; Hakim Mohammed Said, Editor; Ministry of Education, Government of Pakistan- UNESCO-Hamdard National Foundation, Pakistan; Karachi, 1979; pp. 300-308.
- ZIADEH, Nicola Antun y FRYDE, Edmund B.: "Muslim Historiography", en *Encyclopædia Britannica. Macropædia.* Vol. 20, artículo "History", Editada por la Universidad de Chicago, Chicago, 1989; pp.627-628.
- ZIDAN, Abd el-Karim: *El Individuo y el Estado en el Islam*. Traducido por Ahmed K. Helmi, International Islamic Federation of Student Organizations, Al-Kuwait, 1404h/1984m.

Enciclopedias generales

- Compton's Family Enciclopedia (Multimedia). Compton's Learning Company. Copyright, 1991. Artículos: "Ibn Khaldun", "History" e "Islamic Literature".
- Diccionario Enciclopedico Arcos Vergara. Editorial Arcos Vergara. Barcelona, 1977. Tomo 1, p. 8, artículo: "Abenjaldún"
- Diccionario Enciclopédico Espasa. 10ma Edición. Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1985. Tomo 1, p. 37. Artículo: "Aben Jaldún".
- Gran Enciclopedia del Mundo. Bajo los auspicios de D. Ramón Menéndez Pidal. Durvan, S.A. Ediciones, Bilbao, España. 1985. Artículo: "Khaldun"

- Gran Enciclopedia Larousse. Editorial Planeta, S.A. Barcelona, 1986. Artículo: "Jaldún"
- Microsoft Encarta 95 Encyclopedia. Microsoft Corporation, 1993-1994 & Funk & Wagnalls Corporation. Artículos: "History and Historiography" y "Ibn Khaldun"

Diccionarios, crestomatias y glosarios utilizados

- CORRIENTE, F. 1991. *Diccionario Arabe-Español*. Ed. Herder. Barcelona (España).
- ELIAS, Elias A.: *Elias Modern English-Arabic Dictionary*. Elias Modern Press, El Cairo, Egipto. 12a edición, 1961.
- ELIAS, Elias Antun: *Elias Modern Dictionary. English-Arabic*. Ed. Elias A. Elias & Ed. E. Elias, Beirut (Líbano). 1956.
- FERRATER MORA, José: Diccionario de Filosofía.
- FOULQUIÉ, Paul: *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, avec la collaboration de Raymond Saint-Jean, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.
- garcia gÓmez, Emilio: Antología Arabe. Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
- HAYWOOD, j.a. & NAHMAD, h.m.: A new Arabic grammar of the written language. Lund Humphries, London, 1982.
- KAPLANIAN, M. 1979. *Diccionario Español-Arabe, Arabe-Español*. Ed. Ramón Sopena. Barcelona (España).
- MAS'UD, Gibrán: *Ra'ed At-Tullab*. Editorial Dar el 'Ilm lil-Mala'iyyín, Beirut, 1977.
- RUNES, Dagobert D.: *Diccionario de Filosofía*. Editorial Grijalbo, Caracas, 1994.

Apéndices

Apendice I

Tabla de los principales historiadores y corrientes de la historiografía islámica

A continuación hemos hecho un sumario de los principales historiadores musulmanes del pasado, lista que alcanza inclusive a autores que lindan con nuestra época moderna, pero cuya producción estaba enmarcada en los patrones de la producción historiográfica clásica. Asimismo, con relación a la época preislámica, se mencionan las principales características culturales de aquella época que influyeron en las producciones intelectuales del Islam. No debe pensarse que esta lista es exhaustiva, pues el número de historiadores musulmanes es mucho más vasto que los aquí presentados, y, además, por las características de la producción intelectual musulmana, muchos autores netamente literarios escribieron también obras de importancia historiográfica. Algunos autores citados o mencionados ocasionalmente en capítulos anteriores tampoco figuran es esta lista, pues aquí se reseñan, como se ha dicho los principales y más importantes. Por las características formales de esta lista, y porque en muchos casos no había la información, no se han podido dar muchos datos de cada autor. Se da, toda vez que sea posible, el nombre completo de cada autor, pero, para quien no esté familiarizado con los nombres propios muslimes, los autores suelen ser más conocidos por el último en la lista de sus nombres, apellidos y apodos. Por ejemplo, a Yamal ad-Din Abûl Hasan 'Ali Ibn Yûsuf Ibn Ibrahîm Ibn 'Abdel Wâhid al-Qifti, se le conoce mejor como simplemente al-Qifti, y por ello, transcribimos en cursiva el apelativo con el que suele ser más conocido. Siempre que se ha podido se da el título de la obra del autor en su lengua original, así como también la traducción de dicho título. Cuando la misma va entre comillas, ello indica que es traducción nuestra, ya sea del árabe o de alguna otra lengua. También se han dado toda vez que se ha podido, las fechas de nacimiento y muerte de cada autor según los dos calendarios, el cristiano y el musulmán. Se han señalado los géneros, los orígenes de cada autor y ocasionalmente algún comentario que pueda iluminar algo

más esta muestra panorámica de la historiografía islámica. Al señalar nombre y títulos en árabe, se ha seguido la regla gramatical de asimilar los artículos a las palabras que les acompañan, según estas sean solares o lunares.

Era preislámica:

Factores menos relacionados con lo historiográfico	Factores más relacionados con lo historiográfico -Mnemotecnia
-Cuentos, mitos, genealogías, poemas con temas épicos, sobre hechos de carácter histórico, -Referencias aisladas a lo histórico	-Escritura -Valoración de lo histórico personal, el pasado tribal, clánico y familiar.

Era islámica:

Omeyas (661-750)

Abid (era de Muawiya, obra *Libro de los Reyes*, habría sido la primera obra de historia elaborada en el medio islámico. *Desaparecida*)

Urwa Ibn *Az-Zuhri* (650-711)

Muhammad *Ibn Ishaq* (?- 768), árabe de Medina, escribió una historia (hoy perdida) de los primeros cuatro califas, y la primera "*Biografía de Mahoma*" [*Sirat Rasûl Allah*], basada principalmente en el *Hadîth* recogido por él, y la cual ha sido referencia obligada de las biografías posteriores, y de la cual hizo recensión Abdel Malik *Ibn Hisham* (egipcio⁴²⁷, 218 *h.* / 833 *n.e.*) en su *Vida de Mahoma*. Casi todo lo que sabemos de Ibn Ishaq nos lo ha transmitido Ibn Hisham

Ibn al-Muqaffa (ca. 105 h. / 724 n.e. - ca. 140 h / 775 n.e.), converso muslime de extracción persa, originario de Basora o Basra, en el Iraq. Obra principal: (aparte de *Calila y Dimna*, que es su gran obra literaria) su "Gran Instrucción" [Adab al-Kabîr], la cual versa sobre los deberes de los soberanos y los cortesanos. Dicha obra contiene ya elementos historiográficos de nota. Su prosa árabe fue modelo para los escritores musulmanes de la era clásica.

Abu Mihnaf (?-733)

⁴²⁷ John Alden Williams (ob. cit., p. 57) da a Basora como lugar de origen de Ibn Hisham, pero C. A. Nallino, en su artículo sobre Ibn Ishaq, (*Enciclopedia Italiana*. Istituto della Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti. 1949. Fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1951. Vol. XVIII, pp. 681-682.) señala que Ibn Hisham era egipcio.

Abasidas (750-1258)

Hisham Ibn al-Kalbî (muerto en 204 *h.* /820 *n.e.*), árabe, erudito en estudios arqueológicos y genealógicos, al par que su padre, el político y erudito religioso Muhammad Ibn al-Kalbî. Sus numerosas obras (entre las cuales destacan una "Genealogía de los árabes" y una monografía sobre los ídolos de la Arabia pagana), fueron fuente importante para los historiadores posteriores, acerca de la era preislámica y el primer siglo de la hégira.

Muhammad bin 'Umar al-Waqidi (747-823)

Al-Madaini (793-845) De los califas y de las conquistas de Abu Bekr a Otmán, y numerosas obras monográficas.

Abu Muhammad 'Abd Allah bin Muslim Ad-Dinawari *Ibn Qutaiba* (213 h./828 n.e.- 270 h./884 n.e.), escritor iraquí de Kufa, de origen persa. Obras:

- -"Noticias Esenciales" ['Uyûn al-Ajbâr], especie de enciclopedia cultural.
- -"Libro de la Poesía y los poetas" [Kitâb ash-Shi'r wa-ash-Shu'ara'] , Obra antológico-biográfica.
 - -"Libro del Conocimiento" [Kitâb al-Ma'arif], Manual de historia

Ahmad Ibn Yahia al-Baladhuri (muerto en 892) Obras:

- -El Califa Muawiyya,
- -Los orígenes del Estado islámico [El libro de la conquista de los países],
- -Las Genealogías de los nobles (Libro de los campeones de los países, inconcluso) [Kitâb Futûh al-buldân]

Musa Ibn 'Uqba (muerto en 758-759)

Khalifa Ibn Khayyat (1ª mitad sig. IX al X)

Abu Ya'far Muhammad Ibn Yarîr *Al-Tabari* (839-923)⁴²⁸ Uno de los más célebres e importantes historiadores musulmanes. *El reino de al-Mu'tasim* (833-842) *Anales de los Apóstoles y de los Reyes, [Ta'rîj ar-rusul wa-l-mulûk]* Colección de documentos históricos

⁴²⁸ No confundir con su contemporáneo 'Ali Ibn Rabbân At-Tabari (838-870), famoso médico de extracción judía, originario de Marv, en Tabaristán (Asia central), maestro del célebre Abû Zakariyya ar-Râzî (*"Rhazes"*), y autor del *Paraíso de la Sabiduría (Firdus al-Hikma*), enciclopedia de medicina.

Muhammad Ibn Ahmad *Al-Muqaddasi* (ca. 946 - ca. 988) hierosolimitano, viajero

As-Suli: (muerto en 946) Historia de la dinastía Abasida de 322 a 333 (934 a 944) [Akhbâr ar Radî billâh wal-Mutaqqî billâh]; Educación de escritores [Adab al-kuttâb]

Al-Ya'qubi, historiador y geógrafo.

Al-Masu'di (muerto en 957) Gran historiador, geógrafo y médico. Ha sido llamado el Heródoto y el Plinio de los árabes. Al presentar un relato crítico de los eventos históricos, inició un cambio en el arte de la elaboración historiográfica, introduciendo elementos como el análisis, la reflexión y la crítica misma, todo lo cual influyó en, y fue mejorado por, Ibn Jaldún, siglos mas tarde. Su obra principal es Praderas de Oro y Ciudades de Joyas [Murûdj adh-Dhahab wa al Mada'in al-ýawâhir], escrita hacia los años 945-947. En ella que describe sus experiencias en varios países, pueblos y climas. Relata contactos personales con gentes de diversas religiones y pueblos, describiendo sus costumbres con detalle y penetración. Al volver a El Cairo, escribió una segunda obra igualmente extensa: Praderas del Tiempo [Murûdj az-Zamân], en treinta volúmenes. Allí escribió de manera más concentrada sobre la geografia e historia de los lugares que había visitado. A estas obras añadió un suplemento: Libro del Medio [Kitâb al-Ausat] en el cual ordenó cronológicamente los hechos de los que trataba. En 957, año de su muerte, completó su última obra: Libro la Admonición y la Prescripción [Kitâb at-Tanbîh wa-l-Išrâf]. El mismo es una obra que trata sobre historiografía y metodología de la historia, algo poco común en la bibliografía historiográfica musulmana. Desafortunadamente, de los 34 libros que componían la obra, según lo que dice el autor al inicio de la misma, sólo los tres primeros han sobrevivido. En esos tres textos, Masu'di realizó un análisis de la elaboración histórica, contraponiéndola a la geografía, la sociología, la antropología y la ecología, y a la vez mostrándola como complementaria de dichas perspectivas. Expuso, además, una profunda intuición acerca de las causas del ascenso y la caída de las naciones.

Ahmad ibn Muhammad ar-Razi (888-955), nacido en Córdoba, de origen persa. El primero de los grandes historiadores musulmanes españoles. Ninguna de sus obras ha sobrevivido más que en referencias elogiosas de

muchos otros historiadores. Hace poco se encontró un fragmento del *Muqtabis* de Ibn Hayyân que contiene numerosas citas textuales de la "*Historia de al-Andalus*" de Ahmad ar-Razi. Lo hallado ha justificado en buena parte su reputación célebre.

Muhammad Ibn Ya'far an-Narsakhi (muerto en 959).

Taher Ibn al-Mutahhar *Al Maqdisi* (activo alrededor de 961-966), uno de los historiadores más representativos de la visión "religiosista" de la historia (en el sentido de ver un expreso contenido 'teológico' en la misma, en un modo parecido a San Agustín). Su obra se titula *El Libro del Comienzo y de la Historia [Kitâb al-bad'i wa-t-Ta'rîj]*.

Abul Walîd 'Abd Allah Ibn al-Faradî (962-1012), de Córdoba. Perdió su vida en los desórdenes que siguieron a la caída de los Omeyas españoles, y su casa y rica biblioteca fue saqueada o destruida. Sólo se ha preservado su "Historia de los eruditos de España" [Ta'rîj 'Ulamâ' al-Andalus].

Abû Bakr Muhammad Ibn 'Umar *Ibn al-Qutiya* (muerto en 977), sevillano. Obra: "Historia de la conquista de España" [Ta'rîj Fath al-Andalus] que abarca desde el origen del Islam hasta el reino del califa Abderrahmán III (912-961). También escribió obras valiosas sobre gramática.

Ahmad Ibn Muhammad *Ibn Miskawayh* (muerto en 421h/1030), importante polígrafo musulmán. [Taýârib al-Umâm]

Hilâl as-Sabi (muerto en 1036)

Abu Ubaid al-Bakrî (muerto en 1037⁴²⁹) Escribió una Descripción del Africa Septentrional (Los caminos y los reinos) [al-Masâlik wa-l-Mamâlik].

Muhammad Ibn Ahmad Abu Raihân *Al Birûnî* (973-1048), fecundo polígrafo. Escribió sobre ciencia, filosofía, religión, matemática, astronomía, historia, geografía, etc. Entre sus muchísimas obras, destacan especialmente sus estudios sobre la India. Algunas de sus obras de interés historiográfico son: *Historia de la India [Ta'rij al-Hind]* y *Cronología Oriental Popular (Las antigüedades perdurables)* [Al-Athâr al-Bâqiya]

Abû Maruân al-Qurtubî *Ibn Hayyan* (987-1086), cordobés. Fue un autor prolífico. Se dice que escribió alrededor de 50 obras, de las cuales su historia de al-Andalus, titulada *Al-Matin*, supuestamente abarcaba sesenta

⁴²⁹ Leemos en Azmeh (Modern, p. xii) otra fecha bien distinta para la muerte de al-Bakri: 487h/1094.

volúmenes. El libro mejor preservado de este autor es su "Concisa compilación de las biografías de hombres famosos de al-Andalus" [Kitâb al-muqtabis fi Ta'rîj Riýâl al-Andalus].

Abu Zakariyya Al-Warýlâni (2ª mitad del sig. XI hasta el comienzo del sig. XII), nacido en el Sahara argelino. Obra: "Biografías y tradiciones de los Imams" [As-Sîra wa Ajbâr al-A'imma]. Muy relacionado con el movimiento ibadita (rama de la secta Jariyí), al que pertenecía.

Yamal ad-Din Abûl Hasan 'Ali Ibn Yûsuf Ibn Ibrahîm Ibn 'Abdel Wâhid al-Qifti (568 h / 1172 n.e. - 646 h. / 1248 n.e.), nativo de Qift (la antigua ciudad de Coptos en el alto Egipto), escribió muchas obras históricas, todas perdidas, excepto su "Historia de los sabios" [Ta'rîj al-Hukama'], que contiene 414 biografías de médicos, matemáticos, astrónomos y filósofos, y que fue compendiada (y por ello, conservada) por Muhammad Ibn 'Ali az-Zauzani.

'Imad ad-Din al Isfahani (1125-1201) "Historiografia Diplomática" [Barq ash-Sha'amî]

Abul Husain Muhammad Ibn Ahmad Ibn Yubair (1145-1217), valenciano. Obra: Libro de Viajes, (Rihla)

Al-Bayhaqî (muerto en 1169) Escribió una *Historia de los sabios del Islam [Ta'rij hukamâ' al-Islâm]*

Abû Bakr Ibn 'Ali as-Sanhaýi al-Baidhaq (sig. XII) cronista bereber. Obra: conocida fragmentariamente, se conservan varias páginas de su relato del origen y ascenso de la rebelión almohade.

Abul Qâsim Ibn Bashkuwal (=Pascual) (1101-1183), Cordobés, de aparente extracción castellana. Escribió numerosas obras. Sólo dos han llegado hasta nosotros, y una de ellas fue muy popular. Esta obra es una colección de historias de las vidas de los Imâms de al-Andalus (Al-Kitâb as-sila fi Ta'rij A'immat al-Andalus) que continúa una obra análoga de Ibn al-Farâdî, y fue continuada alrededor de cincuenta años después por Ibn al-Abbâr (1199-1260).

Yâqût ar-Rûmî Ibn 'Abd Allah al Hamawi (1179-1229) Diccionario de hombres instruidos [Irshâd al-Arîb al-Am'arifat-ul-Adîb]. Escribió también un vasto (seis volúmenes) diccionario geográfico [Mu'ýam al-buldân] con ordenación toponímica alfabética.

'Abd al-Wahid al-Marrakushi (1185-?), Marroquí. Viajero y político en muchos países del mundo islámico. Parece haber muerto en Egipto. Obra: "Compendio de la historia del occidente árabe" [Al-Mu'ýib fî taljîs Ajbâr al-Maghreb]

Ahmad Ibn Yahia *Al-Dabbi* (muerto en 1203), español de Lorca. Particularmente conocido por su compilación de biografías de eruditos españoles, titulada "La meta del investigador dentro de la historia de los hombres famosos de al-Andalus" [Bughiat al-Multamis fi Ta'rîj Riýâl al-Andalus], la cual está precedida por un sumario de la historia de los árabes en España.

Abu 'Abdalla Muhammad al-Marrakushi Ibn Idhari (Sig. XIII), marroquí. Obra: "La historia de los soberanos de al-Andalus y el Maghreb" [Al-Bayân al-Mughrib fi akhbâr Mulûk al-Andalus wa-l-Maghrib]

Ibn al-Athîr (muerto en 1234) escribió *La perfección en la historia*, especie de manual metodológico para historiadores [Al-Kâmil fi at-Ta'rîj]

Ibn Abi Usaybia (muerto en 1270) Historia de la Medicina ['Uyûn al-Anba' fî Tabaqât al-Atibbâ]

El Maquín (1205-1273) egipcio cristiano, *La recopilación bendita* (La segunda parte de dicha obra abarca el relato del período histórico de medio oriente y Egipto desde la época de Mahoma hasta el año 1260).

Ibn Jallikan (1211 - muerto en 581h/1282) Célebre intelectual musulmán, referencia obligada de la cultura islámica clásica por sus obras enciclopédicas, entre las cuales destaca su libro Biografías de hombres famosos [Wafayat al-A'yân].

Dinastias regionales (1258-1501)

Ibn el-Tiqtaqa (1262-?) escribió una historia del mundo musulmán hasta el fin del califato de Bagdad (1258).

Abû Muhammad 'Abd Allah Ibn Ibrahîm el-Tiyani (sigs. XIII/XIV), viajero tunecino. Obras: "Libro de Viajes" [Rihla], "El Adorno de la Novia y la Recreación de las Almas" [Tuhfat al-'Arûs wa Nuzat al-Nufûs], Compilación de poemas y cuentos antiguos y modernos, principalmente eróticos, de él y otros autores. Su obra, ejemplo de un estilo frecuente en muchos intelectuales, es más de interés histórico que netamente historiográfico.

Abul Fida' (1273-1331⁴³⁰) pensador de la filosofía, también dejó obras de interés historiográfico. Entre ellas, su Resumen de Historia⁴³¹ Reportes históricos sobre la Humanidad [Mujtasar fi Ajbar al-bašar].

Rashid ad-Din Fadlallah (muerto en 1318) Historia General [Ýâmi'i at-Tawârikh]

Abul-Hasan al-Fâsi Ibn Abi Zar (Sig. XIV), marroquí. Obra de historia de Marruecos desde el comienzo de la dinastía idrisida hasta el año 1324: "Jardín de obras literarias (una bibliografía)" [Raud al-Qirtâs]

Ibn el-Jatîb (muerto en 1374) Escribió, entre otras obras, *El Conocimiento detallado de las noticias históricas de Granada [Al-Ihâta fî Ajbâr Garnâta]*

Muhammad Ibn 'Abd Allah *Ibn Batuta* (1304-1377) Célebre viajero de Tánger. Su obra, titulada genéricamente *Rihla* ("viajes"), es voluminosa, toda vez que sus viajes fueron muchos y muy largos. Incorpora gran cantidad de material geográfico y etnográfico. Sus relatos y noticias, de gran valor histórico, si bien no siempre ricos en perfección estilística y descriptiva, son, en cambio, muy rigurosamente exactos y objetivos, al punto que muchos de ellos se han podido comprobar como verídicos. Introduce, además, datos de sumo interés desde el punto de vista económico, sociológico y demográfico, así como detalles sobre el gobierno y la administración de muchos de los lugares que visitó. Ibn Battuta es el viajero por excelencia de la era clásica islámica, "el viajero de los árabes y los persas", o como dice Ibn Yuzayy, "el viajero de la comunidad musulmana".

Muhammad ben Ibrahim al-Iji (escribió en 1381-1382 sobre metodología de la historia)

Muhammad Ibn Muhammad Ibn Sasra (activo entre 1384 y 1397) Crónica de Damasco.

Ibn al-Furât (muerto en 1405) escribió una *Historia de los Estados y los reinos* [*Tárîj ad-duwal wa-l-mulûk*].

'Abderrahmân Ibn Jaldún (1332-1406), tunecino. Obra: Historia Uni-

⁴³⁰ Aziz al-Azmeh da como fecha de muerte de Abul Fida' el año 732h/1332 (Cf. Modern, p. xi).

⁴³¹ Traducimos como "Historia" la expresión árabe Ajbar, la cual es el plural de "noticia" (jabar) y tenía el sentido de historia en este contexto.

⁴³² Cfr. Ibn Battuta, ob. cit., p. 92.

versal o "Libro de los ejemplos y conjunto de principios y noticias de los días de los árabes, los persas y los bereberes, y sus vecinos poderosos" [Ki-tâb ul-'Ibâr wa Diwân ul-Mubtada' wa-l-Jabar fì ayâm el-'arabi wa-l-'aýami wa-l-barbar wa man 'assarahum min dzawi-s-sultâni-l-Akbar] y dentro de dicha obra, al comienzo de la misma, sus Prolegómenos [Muqaddima]

Abûl 'Abbâs Ahmad Ibn Qunfudh (1340-1406), tunecino. Obras: "Historia de la dinastía hafsida, desde su origen hasta los tempranos años del siglo XV" [Fârisiya fi Mabâdî' ad-Daula al-Hafsîya]; biografía del santo patrono de Tlemcén Abu Medien, y otras obras sobre medicina, poesía, astrología, etc.

Ahmad Ibn 'Ali Al-Maqrizi (768 h / 1364 n.e. - 845h /1441 n.e.) Discípulo y admirador de Ibn Jaldún *Tratado de las hambrunas [Igatât al-Umma bi kashf al-Gumma]*

Muhammad al-'Abdarî (sigs. XIII/XIV), valenciano. Autor de uno de los libros mejores conocidos del género de viajes, su "Gira por Occidente" (Rihla al-Maghribîyya) que constituye una rica fuente de información sobre la época y la región allí tratadas.

Ibn al-Ahmar (muerto en 1414) Historia de los benimerines, reyes de Fez [Raudat al Nisrîn].

Ibn Hayar al-Asqalâni (activo a principios del siglo XV, discípulo de Ibn Jaldún) Obra: *Las perlas de la corona*

Abu 'Abd Allah Muhammad az-Zarkashi (Siglo XV), tunecino. Obra: "Historia de los Almohades y los Hafsidas" [Ta'rîj ad-Daulatain al-Muwahhi-dîyya wa-l-Hafsîyya]. Esta obra llega hasta el año 1477.

Al Kâfîyî (muerto en 1474) escribió en 1463 sobre metodología de la historia titulada *Resumen de la ciencia de la historia [Al Mujtasar fi 'ilm at-ta'rîj]*.

Yusuf bin-Tagribirdi (Activo hacia 1469) Su obra pertenece al género de los Anales, y se titula Estrellas Fulgentes de los reyes de Egipto y el Cairo, conocida también como Historia de Egipto: 1382 - 1469 [An-nuyûm az-zâhira fî mulûk misr wa-l-qâhira]

Muhammad Ibn Abd ar-Rahmân *Al Sajawi* (1427 o 1428- 1497/902h) Escribió un diccionario biográfico [*Ad-dau' al-lâmi' li-'ahl al-qarn at-tâsi'*], y escribió en 1492 una obra donde trata sobre métodos de historiografía: Advertencia con censura para quien reprende a los historiadores⁴³³ [Al I'lân bi-t-Taubij liman dhamma ahl at-tawârîj]

Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Al Azraq al-Asbuhî (831h/1428 *n.e.* - 896h/1491 *n.e.*). *Principios de Conducta* [*Bada'i as-Silk*] (obra relacionada con la ciencia política).

Abû 'Abd Allah Muhammad Ibn Askar (1530-1578), marroquí, biógrafo. Obra: "Los Jeques de Marruecos en el siglo XVI" [Dauhat an-Nâs-hir]. Da gran importancia a los sucesos y personajes religiosos de su tiempo.

Ahmad Ibn Muhammad Ibn al-Qâdî (1552-1615), marroquí. Obras: Dos extensos diccionarios biográficos: "Biografías de hombres famosos" [Durrat al-Hiýâl fî Ghurrat Asmâ' ar-Riýal], que continúa la recopilación célebre de Ibn Jallikân. La otra obra se titula: "Biografías de los visitantes de la ciudad de Fez" [Jadhuat al-Iqtibâs fî Halla min al-A'lam Madina Fas], que abarca desde los merínidas hasta su tiempo.

'Abdel 'Aziz Ibn Muhammad Al-Fishtali (1549-1621), marroquí. No perduraron sus muchas obras, y la que quizá fue la principal, (*"Las verdaderas fuentes de la historia de las soberanías sharifiana"* sólo ha llegado hasta nosotros a través de citas y referencias de sus contemporáneos y sucesores. Constituye un panegírico de la dinastía Sadiana, y como tal, incluye poesías, detalles sobre administración y organización gubernamental, y sobre la vida de la corte.

Abul 'Abbâs Ahmad Baba at-Takrûrî al-Massûfî at-Tinbukti, nacido en Timboktú, Africa central subsahariana, en el actual país de Mali, (1556-1627). Jurista y biógrafo. Obra: Un "Diccionario biográfico de los más importantes doctores malequitas y los más venerados santos del Maghreb" [Nail al-Ibtihaý bi-Tatrîz ad-Dibaý].

Abûl 'Abbâs Ahmad Ibn Muhammad Al-Maqqarî (1561-1632), de Tlemcén (Argelia). Obras: "Autobiografía" [título abreviado: Nafhu at-Tib min ghusn al-Andalus ar-Ratib]. Una parte de la misma ha sido traducida como "Historia de las dinastías mahometanas en España".

'Abd Allah Ibn Muhammad al-Ayyashi (1628-1679), marroquí bereber.

⁴³³ Cf. MAHDI, M. (ob. cit.), traduce esta obra como *Abierta Denuncia de los Críticos Adversos de los Histo- riadores* (p. 144).

Obra: su libro de viajes (*Rihla*) titulado "*Exploraciones*" [*Måal Mawåid*]. Fue un libro popularísimo y aún sigue siendo leído y citado, porque es una de esas raras obras que aporta información sobre las maneras de pensar y actitudes de la gente común, a la cual, por regla, los intelectuales no asignaban ningún interés.

Ahmad Ibn Muhammad Ibn Nasir "Al-Jalîfa" (1647-1717), marroquí. Obra: "Viajes" [Rihla].

Abu Abdalla Muhammad al-Ifrani as-Saghîr ["el pequeño"] (1670-1751), marroquí. Obra: "Historia de la dinastía saadiana de Marruecos, 1511-1670" [Título abreviado: Nuzhat al-Hadî]

Abûl Qâsim Ibn Ahmad al-Zaiyani (1734-1833), historiador y hombre de Estado marroquí. Obras: de las quince que escribió destacan tres: "El Intérprete Elocuente de los Estados del Oriente y el Occidente" [At-Turýumân al-Mu'arib an duwal al-Mashriq wa-l-Maghrib] Una historia del Islam hasta sus tiempos, que continúa, hasta cierto punto, la historia [Nuzhat al-Hâ-dî] de al-Ifrani; Su segunda obra es la "Historia concisa de los descendientes del Noble 'Ali" [Bustân az-Zarif fî Daulat Aulâd Maulâi 'Ali ash-Sharîf], obra de carácter más crítico y agudo y de mayor refinamiento literario; Por último, su tercerca obra: "La Gran Interpretación" [Turýumânat al-Kubrâ], que combina características de un libro de viajes (rihla) con una riqueza de material histórico, literario y biográfico, fruto de una acuciosa investigación, y que muestra una seria metodología historiográfica, evidenciada, entre otras cosas, por una concienzuda indicación de sus fuentes y referencias.

'Abd ar-Rahmán El Gabarti (muerto en 1822), egipcio, jeque e historiador muy admirado por Arnold Toynbee⁴³⁴, Escribió *Respuestas a comunicaciones en traducciones y noticias* (*Aýaeb el áthar fi Taraýim wal Ajbâr*). En su obra encontramos el interesante testimonio del encuentro de un intelectual musulmán con la civilización occidental a través de los sucesos de la invasión británica y napoleónica de 1798-1803. A Gabarti le interesaban, sobre todo, los aspectos relacionados con la justicia europea, de la cual reconocía con admiración su progreso, y en su obra reproduce expedientes de juicios y procesos legales de la breve época de la ocupación francesa en Egipto. Su objetividad ejemplar, tanto hacia los europeos como hacia sus paisanos, fue

⁴³⁴ Cfr. TOYNBEE, Arnold: La Civilización puesta a prueba, Emecé, Buenos Aires, 1958; ver el capítulo V.

su ruina, pues sus juicios hacia el sultán Mohamed Ali, que contenían tanto reconocimientos como críticas, le acarrearon la muerte por parte de sicarios del monarca.

Los autores de la historiografía islámica posteriores al inicio del siglo XIX no se han reseñado aquí.

Apendice II

Tabla de contenidos de los Prolegómenos de Ibn Jaldún: una presentación interpretativa

Aclaración: La siguiente *Tabla de contenidos* se refiere a los capítulos de la obra de Ibn Jaldún que hemos estudiado en este trabajo. Dichos capítulos se han transcrito tanto de la versión de Feres (Introducción) como de la versión de Rosenthal (Khaldun), de la cual se han traducido del inglés. Cuando se ha considerado conveniente, se han modificado los textos de ambas versiones, ya sea para dar una tercera versión que nos parezca más exacta, ya porque hemos ido al texto en árabe y hemos decidido verter un texto de un modo que no casa con ninguna de ambas versiones anteriores, y por ello damos nuestra versión. La idea, lógicamente, no es sólo tratar de verter lo más fielmente el contenido al cual se refería Jaldún, sino, además, que el título dé la idea de lo que se trata en el capítulo. Cuando hemos creído necesario, también hemos dado dos títulos para un mismo capítulo. Por último, hemos llamado a esta presentación "interpretativa", porque, al lado derecho de los contenidos de cada capítulo de los Prolegómenos, hemos anotado ideas para una síntesis comprehensiva del esquema que rige a la célebre obra de Ibn Jaldún. En los Comentarios hemos incluido señalamientos hechos por el mismo Ibn Jaldún en el sumario analítico de su obra⁴³⁵.

El interés que puede tener presentar esta tabla de contenidos, con los títulos de los capítulos de los *Prolegómenos*, está en que muchos de esos títulos designan los principios o leyes que él postula como determinantes del devenir histórico.

Siguiendo la costumbre de algunos autores con términos técnicos de otras lenguas (como *logos*, *arjé*, *ousia*, *humanitas*, *dasein*, etc.) que no los traducen, debido a la complejidad de su semántica, nosotros tampoco hemos traducido aquí el término *'asabiya*, el cual es clave en el pensamiento

⁴³⁵ Aparece en Introducción como "Apéndice II, Sumario Analítico de Al-Mugaddima" (pp. 1115 a la 1128).

de Ibn Jaldún, y cuyas connotaciones pueden revisarse en la parte de este estudio que está dedicada al análisis del ideario del autor tunecino.

Los "Prolegómenos" de Ibn Jaldún

Contenidos

Los *Prolegómenos*, que son la Introducción y el Libro Primero de la Historia Universal, titulada *Kitâb al-Tbar* ⁴³⁶

- a. Invocación
- b. Prefacio
- c. Introducción
- d. Anotaciones preliminares
- 1. Parte I. La civilización humana en general, la vida beduina y la sedentaria, el logro de la superioridad, ocupaciones lucrativas, modos de ganarse la vida, ciencias, técnicas y todas las otras cosas que afectan la civilización. Las causas y razones de eso.
 - 1.1. Primer discurso preliminar

Comentarios

- 1.2. Segundo discurso preliminar
- 1.3. Tercer discurso preliminar
- 1.4. Cuarto discurso preliminar
- 1.5. Quinto discurso preliminar
- 1.6. Sexto discurso preliminar
- 2. Parte II. La civilización beduina, las naciones y tribus salvajes y sus condiciones de vida, incluyendo varias afirmaciones básicas y explicativas.
 - 2.1. Los beduinos y sedentarios son ambos grupos naturales
 - 2.2. Los árabes son un grupo natural en el mundo
 - 2.3. Los beduinos son previos a los pueblos sedentarios. El desierto es

⁴³⁶ Para el título completo de la Historia Universal, ver nota No. 156.

la base y la reserva de la civilización y las ciudades

- 2.4. La gente del desierto es más buena que la sedentaria
- 2.5. Los beduinos están más dispuestos al coraje que las gentes sedentarias
- 2.6. La sumisión de las gentes sedentarias a las leyes destruye su fortaleza y poder de resistencia
- 2.7. Sólo las tribus que se mantienen unidas por una 'asabiya pueden vivir en el desierto
- 2.8. La 'asabiya nace de la relación consanguínea o de relaciones análogas
- 2.9. La pureza del linaje sólo se encuentra entre los beduinos y gentes afines a ellos
- 2.10. Como el linaje se difumina
- 2.11. El liderazgo sobre un pueblo que comparte una 'asabiya no puede ser conferido a aquellos que no son de su misma descendencia
- 2.12. Sólo quienes comparten la 'asabiya poseen una "casa" y una nobleza en sentido real y fundamental, mientras que otros la tienen sólo en sentido metafórico y figurativo.
- 2.13. La "casa" y la nobleza les vienen a los *clientes* y seguidores no por su propia descendencia sino a través de sus patronos
- 2.14. El honor (hasab) dura cuatro generaciones en un linaje
- 2.15. Los pueblos semisalvajes son más aptos para realizar conquistas que otros
- 2.16. La meta a la que lleva la 'asabiya es la realeza
- 2.17. Entre los obstáculos en el camino hacia la realeza están el lujo y el hundimiento de la tribu en una vida de prosperidad
- 2.18. En una tribu, la debilidad y la docilidad a los extraños son obstáculos en el camino a la realeza
- 2.19. Aquel que desea adquirir loables cualidades muestra aptitud para la realeza. Por otro lado, sin virtudes no se llega jamás a la realeza
- 2.20. Mientras una nación es salvaje, sus conquistas son más extensas
- 2.21. Mientras una nación mantenga su 'asabiya, la realeza que desaparece en una rama, pasará por necesidad, a otra rama de la misma nación

- 2.22. Un pueblo vencido tiende siempre a imitar al vencedor en sus rasgos, su manera de vestir, sus ocupaciones e inclinaciones
- 2.23. Un pueblo vencido y sometido pronto desaparece
- 2.24. Los árabes sólo pueden conquistar territorios planos
- 2.25. Los países conquistados por los árabes pronto se arruinan
- 2.26. Los árabes sólo pueden alcanzar la realeza si reciben el empuje de la profecía, la santidad, u otro gran evento religioso en general
- 2.27. De todos los pueblos, los árabes son los más alejados de la realeza
- 2.28. Las tribus y grupos del desierto son vencidos por los sedentarios

3. Parte III. Sobre las Estados⁴³⁷, la autoridad real (realeza), el califato, los rangos en el gobierno temporal (sultanato), y todo lo que va con estas cosas. El capítulo contiene proposiciones básicas y suplementarias

- 3.1. La autoridad real y los grandes poderes dinásticos se alcanzan sólo a través del apoyo de un grupo y de la 'asabiya
- 3.2. Cuando una Estado está firmemente establecida, puede prescindir de la 'asabiya.
- 3.3. Los miembros de una familia real pueden ser capaces de fundar una Estado que pueda prescindir de la 'asabiya
- 3.4. Las Estados de amplio poder y vasta autoridad real tienen su origen en la religión basada en la profecía o en la predicación verdadera
- 3.5. La predicación religiosa da a las Estados al comienzo de éstas otro poder adicional a aquél de la 'asabiya que poseían como resultado del número de sus partidarios
- 3.6. La predicación religiosa no puede triunfar si no tiene el apoyo de la 'asabiya de un grupo
- 3.7. Cada Estado abarca una cantidad limitada de provincias y tierras, y no más
- 3.8. La grandeza de un Estado, la extensión de su territorio y su duración dependen de cuantos la apoyen
- 3.9. Una Estado rara vez se establece firmemente en tierras con muchas

⁴³⁷ Traduciendo daula como "Estado".

diferentes tribus y grupos

- 3.10. La realeza, por naturaleza, tiende a acumular toda la autoridad en sí misma, así como tiende al lujo, al reposo, y a la indolencia⁴³⁸
- 3.11. Cuando las tendencias naturales de la realeza de acumular toda la autoridad para sí misma y obtener lujo y tranquilidad se han establecido firmemente, la Estado, ella comienza a decaer
- 3.12. Las Estados tienen un lapso natural de vida, como las personas
- 3.13. La transición de las Estados desde la vida en el desierto a una cultura sedentaria
- 3.14. Al principio el lujo da una fuerza adicional a una Estado⁴³⁹
- 3.15. Las etapas de transición de las Estados desde la vida en el desierto a la vida urbana y los cambios en el carácter del pueblo
- 3.16. Los monumentos que deja una Estado están en proporción a su poder original. Las rentas de las provincias del Estado⁴⁴⁰
- 3.17. El gobernante busca la ayuda de clientes y (nuevos) seguidores contra su propia gente y miembros de su 'asabiya
- 3.18. Situación de los clientes y seguidores en las Estados
- 3.19. La reclusión y el control sobre el soberano pueden ocurrir en las Estados
- 3.20. Aquellos que ganan poder sobre el soberano no comparten con él el título especial que conlleva la realeza
- 3.21. El verdadero carácter de la realeza y las diferentes clases de ella
- 3.22. La dureza extrema es peligrosa para la realeza y en la mayoría de los casos causa su destrucción
- 3.23. Sobre el significado del califato y el imamato
- 3.24. Las diferentes opiniones de los musulmanes acerca del califato, sus leyes y sus condiciones

⁴³⁸ En Introducción y en Muqaddima, este capítulo se encuentra desglosado en tres (X, XI, XII).

⁴³⁹ En *Introducción*, este capítulo tiene una traducción muy diferente: "El bienestar del pueblo incrementa la fuerza del imperio en su iniciación".

⁴⁴⁰ El punto sobre las rentas del Estado, es un breve opúsculo, cuya rareza en la historiografía musulmana lo hace particularmente valioso. Está listado en *Introducción y Muqaddima*.

- 3.25. Doctrina de los chiitas acerca del imamato
- 3.26. La transformación del califato en realeza
- 3.27. El significado del juramento de lealtad
- 3.28. Sobre el derecho de sucesión en el imamato⁴⁴¹
- 3.29. Sobre las funciones y los cargos religiosos que dependen del califato: la guiatura en la plegaria, el oficio de mufti, los jueces, la policía, el testigo oficial ('adala), el inspector de comercio (*hisba*)⁴⁴² y la ceca
- 3.30. El título de "Emir de los creyentes" que es característico de los califas
- 3.31. Sobre el significado de los nombres "Papa" y "Patriarca" en la religión cristiana, y el de "Cohen" entre los judíos
- 3.32. Los cargos correspondientes a autoridades de la realeza y el gobierno y los títulos que conllevan. El visir, el Hayeb, el ministerio de hacienda, la secretaría, la policía, el almirantazgo
- 3.33. Sobre la diferencia e importancia entre los cargos de la espada y de la pluma
- 3.34. Los emblemas característicos de la realeza y la autoridad gubernamental. La macsura y la jutba (sermón del viernes)
- 3.35. La Guerra y sus métodos en distintos pueblos
- 3.36. La taxación. Causas de que el ingreso por impuestos sea alto o bajo
- 3.37. En los años tardíos de una Estado, se establecen cobros por derechos aduanales
- 3.38. La actividad comercial por parte del gobernante es peligrosa para sus súbditos y ruinosa para los ingresos del Estado
- 3.39. El gobernante (*Sultân*) y su entorno se hacen ricos en el período intermedio de la Estado. Opúsculo

⁴⁴¹ Este capítulo tiene un añadido final sobre la muerte de Husain bin 'Ali bin Abî Tâlib, sucesor del Imam 'Ali, de quien trazan los chiitas, después de Mahoma, su descendencia espiritual y política.

⁴⁴² El término hisba deriva del verbo hasaba, que significa contar, calcular, computar, contabilizar, abonar en cuenta, contar con, dar crédito (dinero), incluir en cálculo, tener en cuenta, cargar en cuenta, etc. Pero también significa y tiene sentido de juzgar, considerar, pensar, opinar, estimar, etc. Quizá de este u otros significados derive la connotación técnica que posee dicho término, que es la de "Ética". En el caso que nos ocupa, la connotación de hisba es la de supervisión mercantil, la cual es ejercida, en el Estado islámico, por una especie de juez de paz o inspector de comercio llamado al-muhtasib, y de la cual se deriva el castellano el término "almotacén".

- 3.40. La disminución de los salarios gubernamentales causa la disminución de la renta fiscal
- 3.41. Un gobierno injusto ocasiona la ruina de la civilización
- 3.42. Como surge el oficio de *Háýeb*, el cual restringe el acceso al gobernante, y cobra importancia cuando decae un Estado
- 3.43. La división de un Estado en dos
- 3.44. Nada detiene la decadencia de un Estado cuando ésta llega.
- 3.45. Como se empiezan a desmoronar los Estados
- 3.46. La autoridad de un Estado al principio se expande hasta su límite, y luego se empequeñece en etapas sucesivas, hasta que el Estado se disuelve y desaparece
- 3.47. Como surgen los nuevos Estados
- 3.48. Una nueva dinastía alcanza preponderancia sobre la dinastía gobernante por medio de la perseverancia, paulatina y no súbitamente
- 3.49. La población es muy numerosa al final de una dinastía, así como lo son las hambrunas y las pestes
- 3.50. La sociedad necesita de un gobierno para organizarse
- 3.51. Sobre el fatimí, y las diversas opiniones de la gente acerca de él, así como la verdad acerca de este tema. Opiniones sufíes acerca del *Mahdi* ⁴⁴³
- 3.52. Sobre las predicciones concernientes al Estado y las naciones. Discusión sobre las predicciones (*malâhim*) y la adivinación (*ýafr*)

4. Parte IV: Países y ciudades, y otras formas de civilización sedentaria. Las condiciones que ocurren allí. Consideraciones primarias y secundarias al respecto

- 4.1. Las dinastías se establecen antes que los pueblos y las ciudades; éstos son efecto de aquellas
- 4.2. El alcance de la realeza pide el asentamiento urbano
- 4.3. Las construcciones altas y las grandes ciudades sólo pueden ser realizadas por gobernantes poderosos

⁴⁴³ El *Mahdi*, o *guiado*, designa, en la cultura islámica a una figura mesiánica (que puede ser Jesús, o algún otro), que ha de venir en las postrimerías a poner el mundo en orden, a la manera de un Mesías.

- 4.4. Los monumentos muy grandes no han sido construidos por un solo gobernante
- 4.5. Requisitos para la fundación de pueblos y las consecuencias de descuidarlos
- 4.6. Sobre las mezquitas y otras edificaciones célebres del mundo
- 4.7. La escasez de ciudades en Ifriqiya y el Maghreb
- 4.8. Las edificaciones y obras públicas del Islam son pocos en relación con la magnitud del poder islámico, así como en relación con las obras de los Estados anteriores al Islam
- 4.9. Con pocas excepciones, los edificios erigidos por los árabes pronto caen en ruinas
- 4.10. Como acaece la ruina de las ciudades
- 4.11. Ciertas ciudades y urbes sobrepasan a otras en prosperidad y actividades lucrativas, y ello se debe a que poseen una población más numerosa
- 4.12. Los precios en las ciudades
- 4.13. Los beduinos son incapaces de establecerse en una ciudad que tenga una gran población
- 4.14. Las diferencias entre países a causa de la prosperidad y la pobreza de unos y otros son afines a esas mismas diferencias entre ciudades
- 4.15. Acumulación de bienes raíces y fincas por gente de la ciudad. Los beneficios que se obtienen de dicha acumulación. Un mismo fenómeno en diferente escala. Un mismo proceso en dos diferentes dimensiones.
- 4.16. Los hombres de medios económicos en las grandes ciudades necesitan protectores y una posición social respetable
- 4.17. La cultura urbana se da gracias a las dinastías reinantes. Su fuerza y fundamento será tan duradero como sea de duradera la dinastía
- 4.18. La cultura urbana es la meta de la civilización. Ella es su cenit y marca el inicio de su decadencia
- 4.19. Las ciudades que son capitales de gobierno se arruinan cuando se arruina la dinastía local
- 4.20. Ciertas ciudades poseen artes y técnicas de las que otras ciudades carecen

- 4.21. La 'asabiya puede existir en las ciudades. Superioridad de algunos habitantes de las mismas sobre otros
- 4.22. Dialectos árabes de las poblaciones urbanas

5. Parte Quinta: Sobre los modos de ganarse la vida, como el lucro y los oficios, y cuestiones relacionadas

- 5.1. El verdadero significado de los términos "beneficio" (*rizq*) y "adquisición" (*kasb*). El valor obtenido del trabajo humano es el provecho
- 5.2. Maneras y medios de ganarse la vida (*al-ma'ash*)
- 5.3. Trabajar como siervo es un modo de ganarse la vida, pero no conforme a la naturaleza
- 5.4. Buscar tesoros y dinero enterrado no es un modo natural de ganarse la vida
- 5.5. El renombre es una fuente de riqueza
- 5.6. Los que saben rebajarse y adular logran triunfar y enriquecerse en la vida; por ello, la adulación y el servilismo son medios de ascenso social
- 5.7. Los encargados de los asuntos religiosos, como los cadíes, los muftées, los maestros (de la escuela coránica de la mezquita), los imames, los *jutaba*⁴⁴⁴, y los muecines, normalmente no son ricos. Si viviera en nuestra época y nuestro medio, lo extrapolaría al juego, lotería y apuestas.
- 5.8. La agricultura es una manera de ganarse la vida para gente débil: hombres modestos, campesinos y beduinos pobres en busca de su supervivencia.
- 5.9. El comercio: su significado, sus métodos y sus diferentes clases.
- 5.10. El transporte y exportación de bienes
- 5.11. Acaparamiento
- 5.12. Los precios bajos continuos son perjudiciales para los comerciantes del bien depreciado
- 5.13. Quienes deben practicar el comercio y quienes no deben hacerlo
- 5.14. El carácter de los mercaderes es inferior al de los nobles y se aleja

⁴⁴⁴ Plural de Jatib, "predicador".

de la hombría⁴⁴⁵

- 5.15. Las artes y los oficios requieren maestros que los enseñen
- 5.16. Las artes y los oficios alcanzan su perfección sólo si existe una grande y perfecta civilización sedentaria
- 5.17. Las artes y los oficios estarán bien arraigados en una civilización en una ciudad si la cultura sedentaria es estable, y si, asimismo, está bien arraigada
- 5.18. El aumento y mejoramiento de las artes y los oficios depende de la demanda que haya de ellos entre la gente.
- 5.19. Las artes y los oficios retroceden y decaen en ciudades que están cerca de su ruina
- 5.20. De todos los pueblos del mundo, los árabes son los menos inclinados hacia las artes y los oficios
- 5.21. La persona que llega a ejercer y dominar un arte, rara vez alcanza el dominio de otro
- 5.22. Breve enumeración de las principales artes y oficios
- 5.23. La agricultura
- 5.24. La arquitectura y la construcción
- 5.25. La carpintería
- 5.26. La sastrería y la hilandería
- 5.27. La partería
- 5.28. El arte de la medicina, que es necesario en las ciudades y áreas urbanas, pero no en el desierto
- 5.29. La caligrafía y el arte de escribir son de las artes que pertenecen a la especie humana
- 5.30. La elaboración de libros
- 5.31. El canto y la música
- 5.32. Las artes y oficios, especialmente los de la escritura y el cálculo,

⁴⁴⁵ En *Introducción* este capítulo se encuentra separado en dos consecutivos, mientras que en *Muqaddima*, también está separado, pero no consecutivamente, pues uno es el once, y el otro el 15, alterándose así el orden que aquí presentamos. Nosotros seguimos la secuencia de Rosenthal en *Khaldun*, por parecernos más adecuada a este apéndice.

otorgan inteligencia a la persona que los practica.

6. Parte Sexta: Sobre las ciencias y sus varias clases; la enseñanza y sus métodos y todo lo relacionado con ellos; Esta parte comienza con una discusión introductoria, y contiene apéndices

- 6.1. Discusión introductoria: Sobre la capacidad de pensar que tiene el hombre. La reflexión. El intelecto no puede abarcar toda la categoría de las cosas sin la ayuda de la reflexión. La inteligencia experimental y como se produce. El conocimiento humano y el conocimiento angélico. Los conocimientos propios de los profetas
- 6.2. La existencia de las ciencias es un hecho natural a la civilización humana
- 6.3. La enseñanza de las ciencias es un oficio
- 6.4. Allí donde la civilización ha alcanzado grandeza y la cultura sedentaria está altamente desarrollada, las ciencias son numerosas
- 6.5. Las ciencias de la civilización contemporánea (musulmana)
- 6.6. Las ciencias coránicas: la Ciencia de la exégesis del Corán (*'ilm at-tafsír*) y la ciencia de la lectura del Corán (*'ilm al-qira'at*)⁴⁴⁶
- 6.7. Las ciencias de las tradiciones del Profeta ('ilm el-Hadîth) 447
- 6.8. La jurisprudencia ('ilm el-fiqh), sus subdivisiones, y las leyes de la ciencia del derecho sucesoral ('ilm el-fara'id)⁴⁴⁸
- 6.9. La ciencia del derecho sucesoral
- 6.10. La ciencia de los principios o fundamentos de la jurisprudencia, y sus subdivisiones: la dialéctica y las cuestiones disputadas⁴⁴⁹
- 6.11. La ciencia del Kalám ('Ilm el-Kalám) 450

- 448 Esta curiosa última ciencia nombrada, es también llamada "Ciencia de la Partición de las Sucesiones", y trata mucho con ejercicios matemáticos. En Muqaddima e Introducción hay, además, un capítulo aparte dedicado a su tratamiento. En Khaldun, ambos capítulos se han unificado.
- 449 Este capítulo contiene dos opúsculos referidos a las nombradas subdivisiones de la jurisprudencia.
- 450 Para más información sobre el *Kalám*, ("Teología Escolástica" o "Teología Especulativa") ver la nota No. 61 de este trabajo.

Este capítulo contiene un opúsculo que figura en las tres versiones utilizadas en este trabajo, y ampliamente citadas en estas y otras notas. El opúsculo se titula: "la exégesis del texto coránico" "(así figura en *Introducción*).

⁴⁴⁷ Este capítulo tiene una nota sobre algunos de los términos técnicos empleados en la Ciencia de las Tradiciones, mas esta nota no está en todas las ediciones, ni en *Khaldun*.

- 6.12. Sobre las ambigüedades en el Corán y la Sunna, y las resultantes escuelas dogmáticas entre los ortodoxos y los innovadores
- 6.13. La ciencia del sufismo
- 6.14. La ciencia de la interpretación de los sueños
- 6.15. Las ciencias racionales y sus varias clases
- 6.16. Las ciencias relativas a los números: el arte del cálculo, el álgebra, aritmética de negocios, cálculo de las leyes de la herencia
- 6.17. Las ciencias geométricas. La geometría particular de las figuras esféricas y las secciones cónicas, Geometría práctica (agrimensura, *masaha*), óptica
- 6.18. La Ciencia de la Astronomía. Tablas astronómicas
- 6.19. La ciencia de la lógica⁴⁵¹
- 6.20 La física
- 6.21. La ciencia médica
- 6.22. La ciencia de la agricultura
- 6.23. La ciencia de la metafísica ('Ilm el Ilahiyyát)
- 6.24. La magia y la ciencia de los talismanes. El mal de ojo
- 6.25. La ciencia de las propiedades ocultas de las letras. El Zairaýa. Sobre como saber secretos escondidos a través de relaciones entre las letras
- 6.26. La ciencia de la alquimia
- 6.27. Sobre la vanidad de la filosofía y la corrupción de quienes la profesan
- 6.28. Sobre la vanidad de la astrología. La debilidad de sus nociones. Su objetivo es peligroso.
- 6.29. Negación de la eficacia de la alquimia. La imposibilidad de su existencia. El peligro que corren quienes la practican
- 6.30. Los únicos propósitos válidos que deben ser tenidos en mente en la elaboración de la composición literaria⁴⁵²
- 6.31. Un gran número obras de una ciencia es un obstáculo para adquirir dicha ciencia

⁴⁵¹ Contiene un opúsculo que no figura en todos los manuscritos de los Prolegómenos.

⁴⁵² Este capítulo figura en Khaldun, pero no en Introducción o en Muqaddima.

- 6.32. La abundancia de compendios sobre los temas de alguna ciencia son perjudiciales en el proceso de instrucción de la misma
- 6.33. La actitud correcta con relación a la instrucción de la ciencia y hacia el método para dar tal instrucción⁴⁵³
- 6.34. El estudio de las ciencias auxiliares no debe prolongarse mucho, y la especulación en ellas no debe ser llevada muy lejos en su detalle
- 6.35. La instrucción de los niños y los diferentes métodos empleados en las ciudades musulmanas
- 6.36. La extrema severidad en la enseñanza perjudica a los estudiantes
- 6.37. La educación de un erudito mejora grandemente con los viajes en busca de conocimiento y con el encuentro con maestros de autoridad de su tiempo
- 6.38. De todos los hombres, los dedicados al estudio y cultivo de las ciencias son los más lejanos de la administración política y el gobierno
- 6.39. La mayor parte de los sabios entre los musulmanes no han sido árabes⁴⁵⁴
- 6.40. Adquirir las ciencias es más difícil para la persona cuya lengua materna no sea el árabe, que para aquel hablante del árabe desde su nacimiento⁴⁵⁵. Esto de los "maestros de autoridad" designa algo afín a lo que en la cultura francesa se denomina como *maitres á penser*.
- 6.41. Las ciencias relacionadas con la lengua árabe. La gramática (an-nahu), la ciencia de la lexicografía (*Ilm al-luga*)⁴⁵⁶, la ciencia de la sintaxis (*Ilm al-baiân*)⁴⁵⁷, la ciencia de la literatura (*Ilm el-Adab*)
- 6.42. La lengua es una facultad que se adquiere con la técnica
- 6.43. La lengua árabe contemporánea de los árabes es un idioma independiente, diferente de los lenguajes de Módar y Himyar

⁴⁵³ En *Introducción*, el título de este capítulo es algo distinto al que figura en *Khaldun*, y reza así: "De la dirección que hay que imprimir a la enseñanza a fin de hacerla verdaderamente útil"

⁴⁵⁴ El término utilizado por Ibn Jaldún para referirse a los "no árabes" es 'aýami, que tiene ese sentido excluyente, así como el de "persa" y el de "extranjero".

⁴⁵⁵ Esto se refiere, obviamente, al ambiente y la época de nuestro autor.

⁴⁵⁶ Literalmente "Ciencia de la Lengua". En Introducción se la traduce como "Lexicología".

⁴⁵⁷ Literalmente "Ciencia de la Prueba", traducida también como "crítica literaria", "ciencia del estilo" y "retórica"..

- 6.44. La lengua de los árabes sedentarios y urbanos es una lengua propia, diferente del lenguaje de Módar
- 6.45. Sobre la lengua de Módar
- 6.46. La lengua de Módar difiere de la lengua árabe y puede aprenderse sin el auxilio de la. gramática de ésta
- 6.47. Interpretación y significado de la palabra "gusto", de acuerdo a la terminología técnica de los retóricos. Los arabizados que no son árabes difícilmente pueden adquirir dicho "gusto"
- 6.48. Los pobladores urbanos son, en general, deficientes para obtener la facultad del buen hablar, que resulta de la instrucción. Mientras más remotos están los habitantes urbanos de la lengua árabe, más difícil les es adquirirla
- 6.49. División del lenguaje en prosa y poesía
- 6.50. Difícilmente se encuentra en una misma persona la capacidad para escribir a la vez buena prosa y buena poesía
- 6. 51. El arte de la poesía y el modo de aprenderlo
- 6.52. El arte de la poesía y el de la prosa tratan con palabras, no con ideas
- 6.53. El aprendizaje de una lengua se adquiere a través de grandes ejercicios de memoria. La buena calidad de dicho aprendizaje es el resultado de la buena calidad del material memorizado
- 6.54. Qué es el habla natural y qué es el habla artificial. Cómo el habla artificial puede ser buena o deficiente⁴⁵⁸
- 6.55. Los personajes de alto rango no se ocupan del cultivo de la poesía
- 6.56. Poesía árabe contemporánea, beduina y nómada. Las odas (*Muwaššahât*) y las coplas (*Zaýal, Zejeles*) de los españoles.

⁴⁵⁸ Este capítulo figura en Muqaddima y en Khaldun, pero no en Introducción.







Publicación digital de Fundación Ediciones Clío, Academia de Historia del estado Zulia y Centro de Estudios Históricos de la Unviersidad del Zulia

> Maracaibo, Venezuela, Enero 2024



Mediante este código podrás acceder a nuesto sitio web y visitar nuestro catálogo de publicaciones

Fundación Ediciones Clío

La cultura árabe y su historia en Ibn Jaldún es un estudio sobre la historiografía y filosofía de la historia en el Islam, desde la época preislámica hasta Ibn Jaldún en el siglo XV. Analiza la sociedad árabe preislámica y los aportes del Islam temprano que sentaron las bases para el desarrollo de la historia como disciplina. Examina los géneros historiográficos islámicos clásicos y culmina con el pensamiento histórico-filosófico de Ibn Jaldún en los Prolegómenos a la Historia Universal.



Saavedra Luis Vivanco (1958),destacado intelectual venezolano, es profesor en la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia (LUZ). Con una destacada formación académica, posee un doctorado en Ciencias Políticas y se encuentra en proceso de doctorado en Filosofía. Ha ocupado roles clave en la comunidad académica, como director del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz" y editor de la Revista de Filosofía. Es profesor titular de Filosofía en pregrado y postgrado en la LUZ. Además, es miembro de la Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques desde 1995, demostrando su compromiso con la investigación y difusión de la filosofía v la historia de las ciencias árabes e islámicas a nivel





