



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

La construcción de la historia del Islam

Autor:

Salgado, Felipe Maíllo

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

2009, 41, 47-83



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DESDE EL ISLAM¹

Felipe Maíllo Salgado
Universidad de Salamanca

I. Breves disquisiciones sobre la naturaleza del discurso histórico y su metodología.

Un reputado arabista francés se preguntaba si Mas'udi (m. 955), uno de los más grandes historiadores y geógrafos del Islam, era un historiador o un literato², “la respuesta es que era ambas cosas”, porque el lenguaje en sí mismo es retórico. Todo lenguaje es metafórico y el tropo es el paradigma lingüístico por excelencia. Así, para cualquier escrito literario, y la historiografía también lo es, la “retoricidad” del lenguaje ha sido y es requisito indispensable; pues en virtud del carácter político-social y simbólico del lenguaje (sus dos rasgos esenciales) puede el literato y el historiador construir a través del discurso –redirigiendo el lenguaje y, de esa forma, “apartarlo o desviarlo de su primera función de comunicación inmediata y perentoria-mundos de ficción, o posibles o indiferentes al criterio de veracidad que, sin embargo, cautivan y embelesan”.

La filosofía del lenguaje que mantiene como punto de partida la retórica moderna, consiste en que concibe el lenguaje como retórico, es decir, como político social y simbólico. “Hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”, “remite a un modo de vida”³. Pero al ser el lenguaje político-social y simbólico es

¹ Este texto fue presentado como conferencia en las *VIII Jornadas de Estudios de Historia. Reconstruyendo el pasado desde fuera de la Historia*, en el Salón de Grados de la Facultad de Filología y Geografía e Historia de la Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz, el 8 de noviembre de 2006.

Sobre historiografía árabe cabe señalar los siguientes estudios importantes por orden de aparición: DURIA.A., *Bah̄t fi nas'at 'ilm at-ta'rij 'inda l-'arab*, Beirut, 1960; trad. ingl. *The Rise of Historical Writing Among the Arabes*, Princeton, 1983; Lewis, B y Holt P.M. (eds.) *Historians of the Middle East*, London, 1962; SEZGIN F., *Geschichte des arabischen Schrijttums*, Leiden, 1967, vol. I; ROSENTHAL F., *A. History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968; HUMPHREYS R., *Islamic History*, London-New York, 1983, ed. rev. Princeton, 1991; KHALIDI T., *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, 1994; ROBINSON Ch., *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003.

² PELLAT C., “Was al-Mas'udi an historian or an adib”, *Journal of the Pakistan Historical Society*, 9 (1961), 231-234.

³ WITTEGENSTEIN L., *Investigaciones filológicas*, Barcelona, 1988, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, 1987, p. 282. Citado por LÓPEZ EIRE A.,

incapaz de apoderarse de la verdad, ya que es sobre todo retórico. Ni siquiera la ciencia tiene un sistema de enunciados ciertos y bien establecidos. No es un saber definitivamente asentado como se creía en la antigüedad, sino que se trata de un saber que no puede proclamar que ha alcanzado la verdad, porque con la ciencia lo único que se puede es conjeturar, y la única inferencia inductiva admisible consiste en argumentar a partir de juicios particulares la falsedad de juicios universales. El lenguaje retórico como es consciente de su incapacidad para reproducir la realidad, se inclina por la ficción, por la estilización (aunque se trate de una estilización llamada “realismo”), por la representación ritual de un mundo interpretado y simbolizado por el lenguaje humano, siempre subjetivo y más connotativo que denotativo⁴.

Por eso Hayden White insiste en las sobradas razones que hay para que la historia no pueda ser una ciencia en el pleno sentido de la palabra, y esto se debe a que las figuras y los giros discursivos (*tropos*), más imaginarios que conceptuales, son necesarios para la constitución de los objetos de interés de la historia como posibles temas de representación específicamente historiológica. Hay muchas semejanzas entre el escrito histórico y el literario. El lenguaje, por otra parte, capacita tanto como limita lo que puede decirse acerca del mundo. No nos proporciona criterios que nos permitan distinguir entre la discusión denotativa y la connotativa⁵. En el lenguaje es todo tan engañoso... todo es tan inexacto que hasta la palabra “libertad”, o es una metáfora, o no tiene sentido, dice Derrida. Además existe la propia “retoricidad” del lenguaje, en virtud de la cual nos dejamos arrastrar por la emoción (*pathos*), el aparente carácter del orador (*ethos*) o la hermosura de su dicción (*lexis*), o sea, que un discurso apasionado y elegante nos predispone favorablemente a lo que nos eche a...

En otro orden de cosas, los estudiosos de la psicología cognitiva nos han hecho ver que los seres humanos, al vivir determinadas experiencias tienden a ver relaciones allí donde no las hay en absoluto, y ello se debe, al decir de A. López Eire, al hecho del ejercicio constante de un lenguaje que impone tiránicamente la simbolización cerrada y estructurada en un mundo real abierto e irreductible a estructuras fijas... Como el lenguaje es retórico y, por serlo, es simbólico en un universo de simbolización cerrada que, sin embargo, se enfrenta a un mundo real abierto, y en consecuencia sólo puede funcionar por analogías, es necesariamente e inevitablemente analógico y no tiene más remedio, por tanto, que inventarse la “causalidad”, en virtud de lo cual toda cosa procede de otra⁶. Sabiendo, pues, que la consistencia discursiva, en la cual diferentes niveles de representación están relacionados analógicamente entre sí. La imposición de una forma narrativa a materiales tan dispares como pueden ser los extraídos de la memoria, noticias orales o escritas, documentos, etc., es de hecho un saber creativo, y las técnicas que los historiadores emplean para contar una historia (por ejemplo la caracterización, el manejo del tiempo, las conclusiones...)

“La naturaleza retórica del lenguaje”, *Logo. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, año V, 8-9 (2005), 104.

⁴ LÓPEZ EIRE A., *art. cit.*, pp. 27, 80, 171 y 204.

⁵ WHITE H., *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona-México-Buenos Aires, 2003, pp. 43-49.

⁶ LÓPEZ EIRE A., *art. cit.*, 168-169 y 230-231.

están relacionadas con los escritos de ficción. “Los historiadores pueden desear hablar literalmente y no decir otra cosa que la verdad acerca de sus objetos de estudio, pero no pueden narrativizar sin recurrir al habla figurativa y a un discurso más poético (o retórico) que literal”. La representación de una cosa no es la cosa misma. Hay una estrecha relación entre la aprehensión del historiador de que “algo ocurrió” en algún sitio en el pasado, y su representación de lo que ocurrió” en su concepción narrativizada de ello. Y entre las cosas que acontecen en ese proceso están no sólo la percepción, la conceptualización y el pensamiento, sino también el lenguaje, la figuración y el discurso⁷.

Es obvio que para nosotros la historia es una disciplina que difiere de la ficción en algunas de sus aspiraciones y convenciones, por más que comparta no pocas características de otras formas de narrativa. La historia es una de las maneras de abordar la globalidad humana, otras disciplinas próximas lo hacen desde otros ángulos, en particular la sociología y la antropología que trabajan con materiales contemporáneos. El deber del historiador es la objetividad hasta donde pueda -cosa que no hay que confundir con la imparcialidad, que consiste en elegir “el justo medio” entre opiniones diversas- y franquear los compartimentos estancos universitarios artificiales, trasponiendo métodos (y teorías si es preciso) de otras disciplinas afines o no; pero, cuidado, no existen panaceas. No sólo en los métodos, de los que hablaremos, sino también en las fuentes alternativas para hacer más rigurosa nuestra disciplina -en este caso para no depender tanto de la inmensa historiografía generada por la civilización islámica- fuentes como pueden ser la numismática, la arqueología, el arte, etc. Por supuesto que no es desdeñable la fiabilidad que nos proporciona la fecha de una moneda; y que reconocemos el valor de la arqueología, de lejos el mejor barómetro en procesos de larga duración como... por ejemplo, las formas de asentamiento y el uso de la tierra; esto es, lo que nos habla de un cambio político. Pero está claro que el hecho de haber descubierto en Jordania el complejo palaciego, donde seguramente los abasíes prepararon la conspiración contra los omeyas, no nos hace comprender mejor esa “revolución”; tampoco la bella talla de marfil encontrada nos dice lo que los abasíes pensaban acerca de los omeyas⁸. Sin despreciar estas

⁷ WHITE H., *op. cit.*, p. 59 y 51. Según A. al-Azmeh, cuando se habla de historiadores árabes del medioevo, hay que tener presente que éstos no han pretendido nunca lograr una veracidad absoluta, en sus producciones más bien han hecho hincapié en la fiabilidad de la transmisión. Es necesario renunciar al prejuicio según el cual la historia coincide con sus fuentes y con el contenido de sus fuentes. Hay que cesar de buscar la realidad y decantarse más bien por la inteligibilidad del relato. La crítica histórica y la filología han de vérselas con una historicografía que acarrea no tanto la verdad como una representación. La narración histórica debería estar sometida en principio al mismo tipo de parámetros que rigen los relatos literarios, con la diferencia, quizá, de que el relato histórico utiliza mayores efectos de “realidad”. De hecho el que tal o cual texto sea un mito o una narración histórica, no proviene tanto del material que define el mito en tanto que tal, cuanto del estatuto del texto en una cultura dada. En definitiva, su estatuto “científico” es un problema sociológico y no epistemológico. Los textos que forman parte de la historia tanto como de la literatura hay que examinarlos desde el punto de vista de la retórica. Véase AL-AZMEH, A. “Le sens du passé”, *Annales*, 41 (1986), 412- 414.

⁸ ROBINSON C.H., *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003, p. 53.

fuentes alternativas, creo que en el caso de la historia del Islam, habida cuenta las toneladas de fuentes narrativas árabes existentes sin traducir a lengua europea alguna, parece tarea más fructífera por el momento. Aunque aquí en Europa y en Oriente, como se lamentaba C. Cahen, se traduce y publica lo que viene a la mano, sin parar mientes en la importancia o la nulidad del texto.

En cuanto a los métodos, Karl Popper, partiendo de Hume, siempre se opuso al método inductivo (tan utilizado por nosotros) al que consideraba inválido y ajeno a la práctica científica, puesto que la ciencia no procede por inducción, o sea, partir del análisis de casos particulares para elevarse a una ley o teoría general. Según Popper el genuino método científico es el hipotético deductivo, consistente en la formulación de hipótesis y conjeturas audaces y en su subsiguiente crítica implacable. La crítica debe basarse en la deducción de consecuencias a partir de hipótesis y, con decisión y esfuerzo, tratar de refutar experimentalmente dichas consecuencias, contrastándolas con los resultados de observaciones y experimentos⁹. El miedo a equivocarnos, a cometer errores, puede coartar nuestra imaginación y conducirnos a la timidez teórica, prefiriendo seguir la senda segura de algún método establecido. Sólo que ningún método garantiza el acierto. Las buenas ideas pueden surgir por cualquier camino: por tradición, por observación, por intuición intelectual, por una corazonada, por cualquier método o falta de método¹⁰.

La ciencia (y menos la historia) no es un sistema de enunciados seguros y bien asentados, ni uno que avanzase firmemente hacia un estado final. Nuestra ciencia no es conocimiento (episteme): nunca puede pretender que ha alcanzado la verdad, ni siquiera el sustituto de ésta que es la probabilidad¹¹. La ciencia nunca persigue la ilusoria meta de que sus respuestas sean definitivas, ni siquiera probables, antes bien, su avance se encamina a una finalidad infinita -y, sin embargo alcanzable-: la de descubrir incesantemente problemas nuevos más profundos y más generales, y de sujetar nuestras respuestas (siempre provisionales) a contrastaciones constantemente renovadas y cada vez más rigurosas¹².

Después de lo dicho se puede argüir que Popper tenía que ver con la ciencia y no con la historia. Cierto, pero es de sobra conocido que todo conocimiento no es más riguroso por su objeto, sino por su método. No es, pues, tan importante lo que se estudia, sino cómo se estudia. La unidad de la ciencia reside sólo en su método, no en su contenido. Es decir, lo que forma la ciencia no son los hechos mismos, sino el método con el que se procesan los datos; por eso venían a cuento las disquisiciones de Popper. Sí pero eso no nos saca del problema de que nuestra disciplina, la historia, no es una ciencia exacta. En efecto no, pero contamos con la filología.

La filología es para las disciplinas del espíritu, o sea, para las ciencias humanas, lo que la matemática es para las ciencias físicas. La filología es un útil precioso para las disciplinas históricas, y así como la geometría basa sus demostraciones en las figuras, la filología las basa en los textos. Las matemáticas se pueden considerar

⁹ POPPER K., *Conocimiento objetivo*, Madrid, 1972, pp. 15-40

¹⁰ MOSTERÍN J., *Ciencia Viva*, Madrid, 2001, p. 122

¹¹ POPPER, K. *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1973, p. 259

¹² *Ibidem*, p. 262.

exactas, pero también la filología es capaz de rigor. Es verdad que una ley sólo se puede formular en las ciencias físicas; las ciencias humanas pueden en cambio indicar tendencias, determinar lo que influye sobre la producción de un acontecimiento. Con todo, método y tema no bastan para valorar el trabajo de un historiador, “cuya caracterización fundamental nos la da en última instancia la respuesta a la vieja y comprometida pregunta: ¿para qué sirve?”. La novedad de un trabajo de historia no depende de la modernidad de su utillaje metodológico, sino de la vigencia e interés de lo que nos explica. Es cosa bien sabida.

II. Aproximación a la valoración y concepción de la historia por los musulmanes.

La historia, en tanto que disciplina, no tuvo jamás en la enseñanza islámica un estatuto oficial definido.

En el Islam las verdaderas ciencias eran las derivadas del Corán: sus lecturas (*qira'at*), su recitación (*taywid*) y su exégesis (*tafsir*), completadas por otras ciencias religiosas como eran: la tradición del Profeta (*hadit*), la jurisprudencia (*fiqh*), la teología (*kalam*) e incluso la lengua árabe (*'arabiyya*) con su gramática (*nahw*). En cuanto a la literatura (*adab*) –que incluía, poesía, prosa rimada, anécdotas e historia, etc.- no era más que una disciplina secundaria, nada comparable a la auténtica ciencia: la religiosa. Y sin embargo, cara a esa denigración sistemática de la historia, “se erige imponente el edificio de la historiografía arábica”, pues la historia del Islam es ante todo una historiografía, los documentos neutros son escasos y en ciertas áreas inexistentes. La ausencia de conservación de verdaderos archivos para los seis o siete primeros siglos del Islam es paradójica, dado el carácter burocrático de la administración musulmana. Los continuos levantamientos e invasiones los hicieron desaparecer, quedando ciertos documentos sobre bienes de mano muerta o fundaciones pías desde el siglo XII¹³.

Al ser como digo, una historiografía -por más que la mayor parte de la historia del Islam se lea en la crónica, existen cantidad de textos geográficos, jurídicos, administrativos y religiosos- una historiografía bastante manejada desde principios del siglo IX por lo menos, por motivos diversos, especialmente bajo el patronazgo de califas y emires. Ya que la historia, además de dar legitimación política a nuevas dinastías (y no simplemente por ordenar -en el caso de que así fuera- una particular reconstrucción o versión favorable del pasado para sus fines), indicaba o imponía modos de pensamiento acordes con la época y los cambios sobrevenidos. Amén de dar pautas precisas a los individuos acerca de la manera de relacionarse con el Estado, y éste a su vez con los estados limítrofes y con el mundo.

Un examen de las fuentes históricas condujo al orientalista decimonónico G. Wüstenfeld a la conclusión de que los historiadores árabes habían compuesto más trabajos que los elaborados en otras lenguas en el mismo periodo, siendo el número de obras, conocidas en su tiempo, de este tipo, durante el primer milenio de 590,

¹³ Véase CAHEN Cl., *Introduction a l'histoire du monde musulman médiéval. VIIIe-XVe siècle*, Paris, 1982, p. 55.

muchas de una extensión considerable de tomos. Ya en la segunda mitad del siglo XX I. Lacoste, hablando sobre el papel preponderante de la historia en la cultura musulmana, nos decía que había encontrado más de 1300 libros de historiadores árabes (sin contar los resúmenes) sólo para el periodo que iba del siglo IX al XIII¹⁴.

Algunos especialistas han visto en esto una especie de determinismo tecnológico, cuando tratan de explicar esa gran producción de libros, echando mano del argumento del uso del papel, material más barato que el pergamino y más abundante que el papiro; pero en realidad, sólo a partir de la segunda mitad del siglo IX, y ya en el X, se asiste a la generalización de este material, que es en definitiva cuando se empieza a dar una gran producción de escritos. El papel favoreció esa gran producción y difusión de libros, de eso no hay duda (todo soberano, todo hombre rico aspiraba a tener su biblioteca), pero los motivos decisivos fueron otros, hemos hablado del patronazgo y de la legitimidad, pero también el mecenazgo, etc. La historia proveía de modelos al presente. No era lo mismo, como señala Ch. F. Robinson, componer una vida del Profeta (*sira*) que finalizaba con su muerte, que unir su biografía con la historia de los califas. Ya se entrará en ello.

En cuanto a la concepción islámica del devenir histórico, entre los musulmanes predomina la idea de que, tras la muerte del Profeta, la comunidad musulmana está condenada a sufrir un proceso religioso de corrupción y degradación, similar al sufrido anteriormente por las comunidades monoteístas precedentes. Se trata de un proceso del que no hay escapatoria, ya que el deterioro ocurre en la religión, como ocurre con el tinte de una tela, que va desapareciendo por el uso. Cuando un pueblo se va alejando de la época de su profeta, se vuelve mejor en lo que dice, pero peor en lo que hace. El inevitable proceso de degradación religiosa implica que las innovaciones reprobables aumentan y las tradiciones disminuyen, la ignorancia prevalece y la verdad es abandonada¹⁵. En este contexto de degradación, el llamado *far'ad az-zaman*, "la corrupción de los tiempos", se instala; una corrupción, en efecto, siempre creciente en el suceder de los siglos. Según esta teoría, es el alejamiento cronológico y progresivo de la época de la revelación lo que conduce indefectiblemente a la descomposición creciente del mundo islámico con el consiguiente abandono de la *sari'a*, de la ley religiosa islámica, sobreviniendo, por ende, el relajamiento de las costumbres y la instauración de un gobierno de gentes inicuas. Alejarse de la edad de oro en la que vivió el Profeta es como deslizarse por una pendiente de decadencia religiosa, que sólo terminará con la parusía del *Mahdi* y el inmediato fin del mundo. Esa especie de mesías acabará con la podredumbre e implantará una ley perfecta antes del juicio final. Aun cuando al final de los tiempos asome una aurora de esperanza, esta concepción de la historia es de suyo fatalista y pesimista. Al término de la degradación, los verdaderos creyentes se sentirán como "extraños" o "extranjeros" (*guraba'*) dentro de la comunidad musulmana, de ahí la conocida tradición profética (*hadi'*): "El islam comenzó siendo un extraño y volverá a ser extraño como empezó. ¡Bienaventurados

¹⁴ MARGOLIOUTH D.S., *Lectures on Arabic Historians*, Calcuta, 1930, p. 1; LACOSTE I., *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldun*, Barcelona, 1971, p. 274.

¹⁵ FIERRO M., "Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades", *Los Almohades: problemas y perspectivas*, eds. P. Cressier, M. Fierro y L. Molina, Madrid, CSIC, 2005, vol. II, p. 895.

sean los extraños”. Así, los pocos aferrados a la ley de Dios afirman su superioridad moral frente al resto de la sociedad, propugnando un retorno a la época en que vivió el Enviado¹⁶. No cabe duda que esta idea ha coadyuvado y coadyuva grandemente a la efervescencia de fundamentalismos islámicos radicales con el objeto de volver a una supuesta “edad de oro”, la de tiempos del Profeta y la de sus compañeros, que no debió ser tan perfecta como dicen, dado que todos los califas ortodoxos, o bien encaminados, por unas cosas o por otras fueron asesinados, excepto el primero que apenas ocupó el cargo dos años.

Según el poeta árabe Adonis, el sirio-libanés ‘Alí Ahmad Sa‘id Esber, en la propia lengua árabe se hallarían los fermentos de esta actitud ante la historia. Adonis sostiene que se da una correlación entre la concepción cerrada de la historia en el Islam y las estructuras lingüísticas del idioma árabe. En el idioma árabe existe el pasado (*madi*) y el presente (*hadir*); pero no el futuro. En su lugar existe el presente durativo que desempeña el papel de futuro. La Historia es siempre la reproducción del pasado. El futuro se constituye en el presente y no en ruptura con él. A lo que se puede añadir que, cuando el presente es incierto, sólo el pasado puede justificar el futuro. Que mejor ejemplo de ello que este *hadit* del Profeta, “Los mejores son mis contemporáneos, luego los que les sucedieron y después los que sucedieron a éstos”¹⁷. El pasado vale por sí mismo, más que nada como ejemplo. Por tanto, nos tendremos que volver a la época del Profeta, y aun antes, para explicar la elaboración de una serie de modelos historiográficos y aprehender, mediante su análisis, la visión que se tenía del devenir islámico, que a veces se ha visto desmentida por la historia real (ruptura de la *umma*, luchas entre pueblos musulmanes, ocupación colonialista, etc.) Porque el devenir de la historia musulmana ha de coincidir con el de la historia general, ya que tiene por función el cumplimiento de la ley religiosa por los hombres aquí en la tierra, con el objeto de instituir el medio favorable para la salvación personal de cada creyente. La dirección de la acción histórica, como la dirección de la acción humana, ha de conducir a la recompensa del paraíso.

III. De la antigua historia de los árabes.

En los países árabes, en los libros de historia del Islam, los autores modernos despachan en unos renglones los fastos de la antigua Arabia, pese a las anteriores culturas que allí se dieron (desde Saba a Petra, o incluso Palmira) Se tiene la sensación de que desbordar el momento privilegiado en el que el Profeta instituye el Islam es poco menos que recaer en el paganismo árabe anteislámico. En todo caso, la historia entre los árabes no comenzó con el advenimiento del Islam. Para las tribus árabes de la *Yahiliyya*, de la época preislámica, el pasado era el dominio de los poetas, que también hacían las veces de historiadores, mezclando hábilmente mito y realidad en odas concebidas para exaltar el etnocentrismo tribal. El futuro se consideraba

¹⁶ *Ibidem*, p. 904.

¹⁷ WENSINCK A.J. y MENSING J.P., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1943, t. II, 7 p. 96.

irrelevante; sólo el presente tenía verdadera importancia. Esta idea se engarzaba con una de las corrientes epicúreas de la antigüedad; por eso los árabes anteislámicos vivían o intentaban vivir una vida plena¹⁸.

El relato histórico surgió y vivió por tradición oral, y ello fue así no sólo por restricción de la escritura, sino porque la cultura árabe preislámica, de signo nómada predominante, fue una cultura de composición y de transmisión oral. Estos relatos orales se proponían servir los anhelos del beduino para demostrar su honor y dar a conocer sus gestas guerreras, que eran el medio de lograr notoriedad. Esos relatos son las llamadas “Jornadas de los árabes” (*ayyam al-‘arab*), más “historias” que “Historia”, porque sólo denotan una conciencia parcial del pasado, a pesar de su interés por proyectar su brillo al presente. Son historias tribales de escaramuzas y reyertas de clanes, de batallas de tribus las menos, en las que ciertos individuos tomaron parte y a veces adquirieron algún relieve. Las noticias son discontinuas y atemporales, el dato cronológico carece de importancia, lo que interesa es el hecho en sí, “que perduren las hazañas, algo en suma que se sobreponga al tiempo, que se sustraiga de sus normas, o mejor, que quede fuera de cualquier marco cronológico. Idea esta que lleva al beduino al concepto y valoración de la fama”.

Estos relatos adolecen de falta de cohesión, prosa y verso aparecen yuxtapuestos, sólo el esquema temático prevalece. Los *ayyam al-‘arab* se preservaron y fueron transmitidos merced a los versos que contenían, puesto que acarreaban la descripción concisa de los hechos relatados *in extenso* en prosa. Cuando los rapsodas (*ruwat*) declamaban estos versos, siempre debían ofrecer un marco para situar a los héroes de las poesías en un contexto inteligible para los oyentes. Así la descripción en prosa y las composiciones poéticas se completaban y amalgamaban¹⁹.

El tiempo de los *ayyam* nada tiene que ver con la concepción cíclica del mismo, propia de agricultores, ni tampoco con concepciones lineales, es más bien un poder ciego y devorador: el hombre está a merced de las fuerzas destructivas e inexorables del hado. Esa trágica perspectiva ensombrece su vida –sobre todo en la madurez– y oscurece sus reminiscencias. El poeta de la *Yahiliyya*, de la época anteislámica, en cada preludio de sus casidas, la oda árabe por antonomasia, recuerda su amor en ese *nasib* que nosotros traducimos como “introducción erótica”, sin que en efecto lo sea.

¹⁸ Estos versos pueden ilustrar lo dicho: “La carne asada, el arrebol del fogoso vino,/ correr veloz y diestro a lomos de camello/ cuando tu espíritu anhela avanzar aprisa/ a todo lo ancho y lo largo del vacío;/ mujeres blancas como estatuas que arrastran/ suntuosos y caros ropajes ribeteados de oro,/ riquezas, comodidades, no tener enfermedad,/ escuchar las quejumbrosas cuerdas del laúd.../ Tales son las alegrías de la vida. Porque el hombre es/ presa del tiempo, y el tiempo es mudable”. Véase CHARNAY J.P., “Temps sociaux et interpretation historique en islam”, *Studia Islámica*, XXVIII (1968), 20; LYALL C.J., *Translation of Ancian Arabian Poetry*, Londres, 1930, p. 35.

¹⁹ Ninguna obra de los *ayyam* nos ha llegado, la mayoría de los extractos que poseemos salen de la obra de Abu ‘Ubayd (m. 825) también perdida; sin embargo, ese material fue recogido en parte por el andalusí Ibn ‘Abd Rabbih, un hombre del siglo X, y más tarde por Ibn al-Atir, cronista oriental del siglo XII, MJTOWCH E., “Ayyam al-‘arab”, *Encyclopedie de l’Islam*, 2ª ed. (en adelante *EI2*) t.I, pp. 816-817; NICHOLSON R.A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, reimpr. 1966, pp. 55-61.

En realidad, como lo señala Walter Braune, el verdadero núcleo del preludio no está relacionado con el amor, es un apasionado lamento de desesperación por la insoslayable finitud que aguarda al poeta, el cual no deja de expresar sus experiencias: un pasado hermoso, los placeres de la juventud, las grandes hazañas, los días de gloria; pero finalmente todo se ha ido para nunca más volver. En el confuso y primer conocimiento de una conciencia histórica, el hombre de la *Yahiliyya* mira al pasado y el pasado le dice que nada se resiste a la voracidad del paso de los días²⁰. Y si mira ante sí, no puede superar esa trágica visión. El hombre anticipa la muerte y la finitud gravita sobre la vida²¹.

Otro género historiográfico de la tradición tribal que pervivirá en tiempos del Islam será el *nasab*, la generalogía, que remitía al principio fundamental de organización tribal entre los árabes: el parentesco. Puesto que el sistema de parentesco es una forma arcaica de organizar las relaciones básicas del hombre en sociedad. La genealogía proveía de validación histórica al parentesco y todo lo que ello implicaba. En la Arabia preislámica la genealogía se definía más por su aspecto tribal que individual. Con el advenimiento del Islam y de los imperativos sociales, combinados con el crecimiento de las poblaciones convertidas al islamismo, el parentesco y el conocimiento de las genealogías continuó siendo un factor social muy importante, por razones tales como la determinación de la "nobleza", con los privilegios que ello conllevaba. Todo eso dio lugar a la elaboración y al cultivo continuo de una literatura genealógica. (Recordemos que Abu Bakr, primer califa del Islam, fue elegido, entre otras cosas, gracias a sus conocimientos genealógicos, y todo hacía recomendable la elección de una persona versada en las intrincadas relaciones familiares de tribus e individuos en un momento de trastornos y cambios). Estas elaboraciones no libraron

²⁰ BRAUNE, W. "Historical Consciousness in Islam", *Theology and Law in Islam. Second Giorgio Levi della Vida Biennial Conference* (Los Angeles, 1969), ed. G. E. von Grunebaum, Wiesbaden, 1971, pp. 40-41.

²¹ 'Adi b. Zayd (549-600) dice: "Quien nos vea, diga a su alma /que está empeñada a las garras de la muerte, y de las garras de la muerte nada queda, /ni de lo que traen las ásperas montañas. / Cuántas caravanas arrodillaron aquí sus monturas/ para beber el vino y el agua cristalina, / cuando todavía las cántaras tenían sus tapones/ y los nobles corceles galopaban bajo gualdrapas. / Poblaron un tiempo con su vida hermosa, confiados a su destino, no alocados. / Después, en pleno mediodía, los doblegó el hado, pues así es como el tiempo acaba con los hombres" Seguimos aquí la traducción (con la ligerísimos retoques) de SÁNCHEZ RATÍA J., *Treinta poemas árabes en su contexto*, Madrid, p. 25.

Tomando el primer verso del *nasib* de antiguas casidas, se advierte en efecto que, como dice GABRIELI F. (*Literatura Árabe*, Buenos Aires, 1971, pp. 27-28), el amor aparece limitado al tema de la añoranza por una felicidad pasada en ese preludio amoroso. No hay figura femenina que tenga verdadera vida, son sólo fantasmas evocados por los poetas con monótona insistencia. La representación de la mujer es negativa y se agota en el tintineo de un brazalete, en el aroma de almizcle que emana de su cabellera. Como ejemplo nos pueden servir estos versos:

Tarafa (543-569) comienza su composición así: "Hay vestigios de Jawla en el pedregal de Tahmad* que parecen como restos de un tatuaje sobre el dorso de la mano". Ka'b b. Zuhayr comienza sus famosas casidas diciendo: "Su'ad se ha marchado y mi corazón hoy languidece* y se aferra a sus trazas como un esclavo aherrojado que no ha sido rescatado".

de sospechas de falsarios a no pocos genealogistas (*nassaba*). Más de uno hizo entrar a algún pariente en la lista del *diwan* para cobrar estipendios, dada la supuesta antigüedad de su conversión o la de su familia, etc.

Los intereses de partido de las facciones árabes rivales, trajo como resultado la confusión en el conjunto de la ciencia genealógica. Así, en el siglo II de la hégira, para poner un poco de orden en el campo de la tradición tribal, reservada hasta entonces al *rawi*, al rapsoda, y al *nassab*, al genealogista, fue invadida por los filólogos, que deseosos de recuperar y elucidar todo lo que subsistía de la antigua poseía, reunieron una gran masa de materiales, entre ellos los genealógicos.

Como suele ocurrir en otros géneros, la más antigua obra genealógica que ha quedado es la de Mu'arriy as-Sadusi (m. hacia 815) del siglo IX. Será en este siglo cuando el *nasab* se encuadre ya sin reticencias en el patrimonio literario e historiográfico araboislámico. Por ejemplo, la obra de *adab* -esa literatura miscelánea tan propia de las letras árabes- *al-'Iqd al-farid*, "El collar único", del andalusí Ibn 'Abd Rabbih (m. 940), contiene un largo capítulo sobre las genealogías²².

Con los *Ansab al-Asraf*, "Las genealogías de los nobles", de al-Baladuri (m. 892), el género es ya más histórico-biográfico que puramente genealógico. (Obsérvese, por otra parte, que cualquier género historiográfico se da en al-Andalus siempre con un siglo de retraso respecto a Oriente).

Las genealogías propiciaron la llamada *'ilm ar-riyal*, "la ciencia de los hombres", que tenía por objeto el estudio de los personajes que figuraban en la cadena de transmisores (*isnad*) de una tradición profética; primeramente para no confundir a alguien con su homónimo y, en segundo lugar, para establecer las cualidades morales que debían garantizar su veracidad²³.

También el género islámico de las *Tabaqat*, de las "generaciones", tendría sus raíces en el *nasab*.

IV. Acerca de la historia desde el Islam.

Con el advenimiento del Islam la concepción de la historia es otra. La revelación ha dado lugar a un corte epistemológico que subvierte los fundamentos del conocimiento y trae un cambio en las maneras de ser y pensar. De hecho la nueva religión es como una nueva creación, se inaugura un tiempo lineal en un proceso histórico continuo, convirtiendo al hombre en un "portador de historia". Emerge, pues, una nueva concepción histórica de la vida y del destino del hombre, con la fijación de un comienzo y con un fin en el curso del tiempo. Desaparecen las repeticiones cíclicas y las desesperanzas acarreadas por el hado; la temporalidad traída por el Islam es irreversible y evolutiva. (En esto hay semejanza con *La ciudad de Dios* de san Agustín, donde la noción irreversible del tiempo también está presente, así como la idea de predestinación. Para él la historia humana tiene un sentido general, sus periodos no se repiten unos después de otros, sino que constituyen las etapas de

²² ROSENTHAL F., "Nasab", *EI2*, t. VIII, pp. 967-989.

²³ SCARCIA AMONETTI B., "'Ilm al-ridjal", *EI2*, t. III, p. 1179.

una evolución; pero esta idea de evolución es más el resultado de unas concepciones religiosas, que de una generalización objetiva y racional de los acontecimientos históricos. Además, al hacer de la intervención divina el factor histórico esencial, y basar la evolución de la humanidad en la predeterminación de Dios, inaugura una concepción providencialista de la historia, a la que no le importa en absoluto buscar sentido a lo profano, a la historia profana).

La primera muestra de actividad historiográfica árabo-musulmana es el *hadit*, o sea, la tradición profética, que hace referencia a una corta narración o anécdota acerca del profeta Muhammad, bien sea de uno de sus hechos presenciado por alguno de sus contemporáneos, bien sea uno de sus dichos recogidos de su propia boca, o incluso de sus silencios, en la medida que él aceptó tal o cual actitud de alguno de sus compañeros.

Este sería propiamente el *hadit nabawi*, la tradición profética, diferente del *hadit qudsi*, dicho divino, que son narraciones transmitidas asimismo por el Profeta en las que la divinidad habla en primera persona. Estas tradiciones sacras no forman parte del Corán; mas, por su sacralidad, son veneradas especialmente por los sufíes, los místicos del Islam. En cuanto a la forma, en nada difieren de los proféticos.

Esta clase de relato se presenta siempre de forma estereotipada: primeramente viene el *isnad*, el apoyo de la autenticidad del relato avalado por una serie de autoridades insertas en una cadena de transmisores, que en principio se debe remontar hasta el Profeta; seguidamente viene el *matn*, el texto propiamente dicho de la tradición. Las características de este género historiográfico se pueden resumir en las siguientes notas, ya expuestas por P. Chalmeta y completadas por nosotros: 1-Atemporalidad, ningún *hadit* está fechado, aunque alguno narre hechos datables con precisión. 2-Ejemplaridad, el Enviado de Dios es el ejemplo a seguir, “en él encontraréis un bello modelo”, dice el Corán. 3-Naturaleza anecdótica, se utilizan a guisa de ejemplo en la conversación corriente. 4-Transmisión oral (hasta que a partir del siglo IX apareció una serie de *muhaddithun*, de tradicionistas persas que recogieron estas tradiciones por escrito).²⁴

²⁴ Puede verse más sobre esto, de forma ordenada y sucinta, en mi *Diccionario de Derecho Islámico*, Gijón, 2005, pp. 108-109 y 168-170; también en el *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*, 2ª ed. Madrid, 1999, pp.96-97 y 119-120. El artículo de CHALMETA P., “Una historia discontinua e intemporal (jabar)”, *Hispania*, 123 (1973), 26-27. Ya de mayor enjundia la obra editada por MOTZI H., *Hadith: Origins and development*, Aldershot, 2004. A continuación doy dos *hadit-s sahih* traducidos: el primero prohíbe, entre otras cosas, cuatro recipientes que servían para preparar bebidas fermentadas; el segundo nos indica un dato fechable: la muerte del Profeta, el lunes 8 de junio de 632.

“Nos contó Qutayba b. Sa’id diciendo: Nos refirió ‘Abbad (es Ibn ‘Abbad), según relato de Abu Yamra, según relato de Ibn ‘Abbas que dijo: Una delegación de los ‘Abd al-Qays vino al Enviado de Dios—Allah lo bendiga y salve- y le dijeron: ‘Nosotros somos de esta tribu [de la rama] de los Rabi’a y no podemos llegar a ti, sino en el mes sagrado. Ordénanos algo que lo tomemos de ti y así exhortaremos a ello a los que han quedado detrás de nosotros’. El [Profeta] dijo: Os ordeno cuatro cosas y os prohíbo cuatro cosas. [Os ordeno] la fe en Dios —y se lo explicó a ellos- Testimoniar que no hay más dios que Allah y que yo soy el Enviado de Dios; cumplir con el rezo; dar el azaque y hacerme llegar el quinto de lo que os llevéis como botín. Y os prohíbo las calabazas, los jarros, los odres aderezados con pez y los cubiletes hechos de troncos de palmera vaciados”. AL-BUIARI, *Sahih*, vol.I, cap.2, nº 501.

No hay que minimizar en modo alguno el alcance del *isnad*, o sea, el apoyo de la autenticidad de una noticia por la veracidad de los narradores, ya que es la cadena de autoridades la que avala una noticia (*jabar*) o tradición (*hadit*). Las necesidades internas del nuevo estado musulmán que se constituía propiciaron el desarrollo de un método de verificación, no solamente para las tradiciones del Profeta, sino también para autenticar anécdotas históricas (*jabar*), biografías (*siyar*), genealogías (*nasab*), así como relatos acerca de las conquistas islámicas (*magazi* o *futuh*). Para este propósito los musulmanes pusieron a punto un principio general: dado que los acontecimientos del pasado llegarían a la posteridad a través del *jabar*, únicamente podían ser autenticados mediante una cadena de autoridades. Este criterio de *jabar* con *isnad*, esto es, una relación a través de una cadena ininterrumpida de transmisores, fue una fórmula introducida por los musulmanes –por más que fuera una crítica externa y no interna de la noticia o tradición transmitida- y no hay indicios de que se utilizara antes del Islam.

Parece pertinente recordar, con todo, que los musulmanes emplearon el *isnad* para preservar el *jabar*, no por motivos historiográficos, sino por cuestiones de índole religiosa y jurídica. Primeramente para establecer con exactitud los compañeros que recibieron esa clase de información de boca del Profeta, y, en segundo lugar, para autenticar el *hadit*, o sea, los dichos y hechos del Enviado, pronunciados de alguna forma para todos los creyentes.

El método puesto a punto por los musulmanes puede resumirse en las siguientes notas:

Atendiendo al cadena de transmisores el *hadit* será: 1- Sano (*sahih*), cuando la cadena de autoridades es perfecta (tal *hadit* se tiene entonces por absolutamente fiable). 2- Bueno o bello (*hasan*), en caso de ligera discusión sobre la veracidad de los transmisores, o de una ligera duda en tal o cual eslabón de la cadena de autoridades (el *hadit* no es totalmente fiable). 3- Débil (*da'if*), cuando fundadas críticas pueden suscitarse con respecto a uno o varios transmisores, o en razón a su fiabilidad a la tradición (el *hadit* entonces puede ser objeto de graves dudas, siendo inadmisibles el inventado, *mawdu'*).

Considerando la multiplicidad de las cadenas de transmisores, lo cual daba mayor fiabilidad a lo que se cuenta, el *hadit* será: 1- Auténtico (*mutawatir*), cuando es transmitido por varias cadenas de autoridades (en consecuencia es universalmente admitido). 2- Conocido (*mashur*), si hay tres garantes dignos de fe, o un solo garante

“Nos contó Abu l-Yamani diciendo: Nos informó Su'aybun, según relato de az-Zuhri que dijo: Me informó Anas b. Malik al-Ansari, que había seguido al Profeta –Allah lo bendiga y salve- y era su servidor y compañero, que Abu Bakr dirigía la oración ante ellos durante la enfermedad del Profeta... a resultas de la cual habría de morir. Fue un lunes, cuando ellos estaban en hileras para la oración; entonces el Profeta... descorrió la cortina de su cuarto y se puso a mirarnos. Estaba de pie, su rostro parecía una hoja apergaminada y amarilla de un libro y sonreía risueñamente. Nosotros empezamos a removernos por la alegría de ver al Profeta... Abu Bakr entonces retiróse reculando para meterse en la hilera, pues pensó que el Profeta... saldría a [dirigir] la oración; mas el Profeta... con un gesto nos indicó que completásemos la oración y corrió la cortina. Él murió aquel mismo día”. AL-BUJARI, *Sahih*, vol.I, cap.2, nº 648.

compañero del Profeta, pero cuyo texto es conocido de todos. 3- Precioso o escaso (*'aziz*), si no estuviera muy extendido, aunque tenga al menos dos garantes de crédito. 4- Único (*ahad*), si es poco conocido y tiene un solo garante por fuente. 5- Raro (*garib*), si es muy poco conocido, siendo absolutamente “extraño” cuando sólo tiene un único garante de los seguidores (musulmanes de segunda generación).

Respecto a la continuidad de la cadena de transmisores, el *hadit* puede ser: 1- Fundado (*musnad*), si la cadena de transmisores es ininterrumpida y remonta a uno de los compañeros del Profeta. 2- Interrumpido (*manqati'*), si falta la garantía del seguidor o *tabi'i*. 3- Transmitido (*mursal*), con garantía sólo desde la segunda generación del Profeta (en la cadena falta el testimonio de un compañero de Muhammad). 4- Vago o impreciso (*muhbam*), si uno de los garantes es anónimo.

Gracias al *isnad*, como se ve, existía toda una serie de requisitos y cortapisas para dar por buena una noticia, lo cual tuvo una importancia grande para la historia tipo *jabar* –que de hecho era una noticia no referida al Profeta- ya que desde el primer momento adoptó como método de comprobación los mecanismos del *hadit*. No deja de ser curioso y sintomático que los si'ies utilicen el término *jabar*, “información, noticia”, para referirse al *hadit*.²⁵

La metodología del *hadit* fue aceptada como la más coherente, incluso si el contenido del *hadit*, examinado individualmente, ofrecía dudas, y de manera gradual ganó a todas las demás disciplinas, en la medida en que cada una de ellas podía ser considerada ciencia auxiliar.²⁶ Enseguida hubo dos actitudes intelectuales respecto al *hadit*: una fue la de los tradicionalistas (*muhadditun*); otra, la de los juristas (*fugaha'*), dos actitudes tan distintas como lo pueden ser hoy el humanismo literario y la cultura científica. -La lógica imitativa del *hadit* se opone por esencia a la necesidad evolutiva de la vida- Los que pensaban seguir la visión ética del *hadit* no tenían la misma concepción de la continuidad del tiempo, de los acontecimientos, de la fiscalidad, etc., que aquellos otros que utilizaban las reglas del razonamiento de la jurisprudencia (*fiqh*), aun cuando no fueran juristas de profesión. Cada grupo tendrá su propia visión de analogía (*qiyas*), de la ejemplaridad (*'ibra*) y de la experiencia (*tayriba*). Tabari (m. 923), Ibn al-Atir (m. 1233), Dahabi (m. 1348), Ibn Katir (m. 1373) e Ibn Yawzi (m. 1256) pertenecerían al primer grupo; mientras que Ya'qubi (m.h. 900), Mas'udi (m. 955), Maqdisi (m. 1203), al-Biruni (m. 1050), Miskawayh (m. 1030) e Ibn Jaldun (m. 1406), al segundo. Se puede decir que los primeros se ocuparon de hacer una historia más sagrada, puesto que concentraban sus esfuerzos en historiar el Islam; los segundos segregarán, por así decir, una historia más “profana”, en vista de que se inclinan por una historia más cultural, ya que historian no sólo a los musulmanes y a los árabes, sino también a otros pueblos y gentes.²⁷ Pero esto es adelantar acontecimientos.

Hablando del *jabar*, diferenciado del *hadit*, hay que aclarar que una y otra palabra vienen de sendas raíces verbales que expresan la idea de “informar”, de “contar”; pero mientras que el término *hadit* se especializó para la tradición profética (salvo

²⁵ Véase ROBSON J., “Hadith”, *EI2*, t.III, pp.24-30.

²⁶ LAROUÏ A., *Islam et histoire*, Paris, 1999, p. 78.

²⁷ *Ibidem*, pp. 35y 38-39.

entre los si'ies); el vocablo *jabar* (pl. *ajbar*) tuvo un uso más general, aplicándose a toda clase de hechos "historiables". De ahí que en uno y otro caso, *hadit* o *jabar*, el *isnad* empiece: "me informó" o "nos informo" (*haddaṭa-ni* o *haddaṭa-na*), o "me contaron" o "nos contaron" (*ajbara-ni* o *ajbara-na*), o "oí" u "oímos" (*sami'ti* o *sami'na*), según relato de ('an) "que fulano dijo" (*qala*)²⁸. Según F. Rosenthal (recogido por P. Chalmeta en el artículo citado), la forma historiográfica de *jabar* se caracteriza por los siguientes rasgos distintivos:

1- "No admite nexos causales entre dos o más acontecimientos.

2- Ha conservado de su antiguo precedente, los *ayyam al-'arab*, el carácter de historieta contada de forma viva y pintoresca, mostrando preferencia por la situación y el color frente a los hechos escuetos. A menudo la acción se presenta en forma de diálogo entre los principales participantes de los hechos.

3- La tercera característica del *jabar* [de tipo estético] no está mal, pero trae algunas desventajas. En tanto que continuador de los *ayyam* y forma de expresión artística, la historia *jabar* requería la presencia de insertos poéticos. De hecho es muy raro encontrar una obra histórica totalmente libre de citas poéticas. La inserción de versos volvióse una ley de estilo que nadie hubiera pensado en cuestionar... Mientras la historia [musulmana] no se remontaba más allá de siglo y medio, y el interés estuviera centrado no tanto sobre los hechos históricos como en el significado religioso-político de determinados acontecimientos, la demanda quedaba satisfecha cuando los historiadores daban un relato detallado de estos acontecimientos. Pero con el transcurso del tiempo, los hechos de importancia se van haciendo más numerosos. Esto aparte, la valoración de mucha información política, administrativa y cultural, los hace dignos de ser historiados. Se hace necesario [entonces] encontrar unos principios de mayor economía de disposición que la ofrecida por la forma de *jabar*. El más importante de estos principios de disposición que los musulmanes adoptaron fue la forma analística".²⁹

Conviene precisar aquí, que en al-Andalus se desarrollaría un proceso parecido al que se dio en Oriente, o sea, se dio una cultura oral, emergiendo después la escrita. La historiografía en el extremo Occidente surgió cien años más tarde que en Oriente.

²⁸ Ibn al-Qutiya, por más que su obra se titule *Ta'rij iftitah al-Andalus*, es fácil observar que no es del género *ta'rij*, donde el evento fechado es primordial, sino una recopilación de *ajbar* hilvanados en secuencia, "son anécdotas puras desgajadas de su contenido temporal", como ya explicó P. Chalmeta. Basta traducir el inicio de la supuesta crónica:

"Nos contó Abu Bakr Muhammad b. 'Umar b. 'Abd al-'Aziz diciendo (*qala*): Nos informaron que algunos de nuestros sabios, entre los que estaba el jeque Muhammad b. 'Umar b. Lubaba y Muhammad b. Sa'id b. Muhammad al-Muradi y Muhammad b. 'Abd al-Malik b. Ayman y Muhammad b. Zakariya b. at-Tanyiya al-Isbili -Dios los haya perdonado- según relato de todos ellos [haber oído decir] de sus maestros..." ed. J. Ribera, Madrid, 1926, p. 2 (parte árabe).

²⁹ ROSENTHAL F., *A History of Muslim Historiography*, 2ª ed., Leiden, 1968, pp. 66-70.

V. Cuestiones de cronología y períodos historiográficos

Respecto a la cronología nos vienen muy bien los análisis y la tipología de Ch. F. Robinson³⁰. Durante el periodo de alrededor del año 610 (o sea, dos años antes de la muerte del Profeta y cuando parece que terminó la revelación) a más o menos el 730, prevaleció la oralidad. Aquellos que conocieron al Profeta contaron historias sobre él y sobre sus experiencias junto a él. Veteranos de las batallas y conquistas describieron sus campañas; de ambas partes surgieron los géneros historiográficos posteriores: *sira*, vida del Profeta, y *magazi*, relación de las campañas militares en las que participó, géneros estos al principio indiferenciados y equiparables.

La cultura documental surge principalmente de las funciones del Estado (percepción de impuestos, pago de estipendios a los miembros del ejército, obras públicas, etc) que aumentaron su complejidad durante la séptima y octava centuria, particularmente después de que los omeyas marwaníes tomen el poder, sobre todo con el segundo de ellos, 'Abd al-Malik (685-705). Sin embargo, de esta época no han sobrevivido más que algunos papiros en Egipto y Palestina, monedas y, en menor grado, inscripciones y graffiti; pese a su escasez, la mayoría de estos documentos están datados, lo cual nos habla de una burocracia incipiente y una conciencia cronológica entre la elite árabe.

Un segundo periodo iría desde el año 730, hasta aproximadamente el 830. En este tiempo ya se puede hablar de una historiografía islámica. Hacia el año 830 la biografía (*sira*), prosopografía (*tabaqat*) y cronística (*ta'rij*) han surgido ya, y sus formas permanecerán reconocibles a lo largo de la época clásica. Es ahora, cuando al final del periodo, muchos materiales del *jabar* se recogen por escrito, cuando az-Zuhri (m. 742) se ocupa de componer una biografía sobre el Profeta (con no pocos materiales sujetos a sospecha) de múltiples tradiciones orales. Su obra, pese a no haberse conservado, fue recogida por Ibn Ishaq (m. 761); aun así, esta biografía del Profeta, la *sira* por excelencia, tampoco nos ha llegado en su forma primitiva, sino a través de la versión de al-Bakka'i (m. 800), en la recensión abreviada de Ibn Hisam (m. 835).

Este género literario, más que propiamente histórico, dedicado a la vida del Profeta, cuyos materiales biográficos fueron transmitidos durante los dos primeros siglos del Islam, parece que lo fueron bajo el término *magazi*, que tenía un valor equivalente al de *sira*. Otros especialistas aseguran que los *magazi* hacen referencia a las expediciones guerreras del Profeta; no serían por tanto más que un componente de la *sira*, la biografía de Muhammad.

El problema que suscita la *sira* es el de su autenticidad. Los materiales son tan heterogéneos, que es imposible tener una imagen histórica del Profeta o de sacar elementos coherentes de la historiografía del Islam primitivo: 1- Prácticamente ningún texto es del primer siglo del Islam. 2- Las diferentes versiones de un texto responden a divergencias, tanto en la cronología como en el contenido. 3- Cuanto más tardías son las fuentes, más pretenden saber sobre el Profeta. 4- Las fuentes no islámicas están a menudo en desacuerdo con las islámicas, etc., etc.³¹

³⁰ Ch. ROBINSON F., *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003, pp. 20-39.

³¹ MONTGOMERY WATT W., "The Materials Used by Ibn Ishaq", *Historians of the*

Para los musulmanes la *sira* durante siglos no gozó del predicamento del *hadit*. Hoy se ha vuelto una especie de escritura santa admitida acríticamente.

Con el tiempo existirán otras obras biográficas, cuajando así el género *siyar* (pl. de *sira*, este término se especializará para denominar la biografía del Profeta). Califas, emires, magnates y hombres de cultura tuvieron sus correspondientes *sira*-s; de algunos, como el sultán mameluco de Egipto, az-Zahir Baybars (1260-1277), se compusieron no menos de tres biografías. Téngase en cuenta que para muchos lectores de obras históricas, la biografía de un soberano era en sí misma historia; puesto que la mayoría de la gente de la época consideraba que cualquier acontecimiento político era obra sólo de individuos y, por ende, “inteligible a la luz de sus cualidades personales y experiencias. Como consecuencia la historia se convirtió en casi sinónimo de biografía para cantidad de musulmanes”. Rasgo común de todas las biografías es la descripción de las cualidades morales e intelectuales del biografiado y la fecha de su fallecimiento.

Con el tiempo este género dará lugar asimismo a la *sira sa'biyya*, la *sira* popular, por lo regular unos novelones bastante indigestos consagrados a la descripción de proezas y hazañas de diferentes héroes. En realidad este género está conformado por dos grupos de obras: las *futuhāt*, que describen las primeras conquistas islámicas, y las *siyar* noveladas. Éstas últimas redactadas esencialmente en prosa rimada, empedradas de poesía y de dimensiones excesivas -comportan miles de páginas-. Estas obras primeramente recitadas en público, durante días y en largas sesiones, fueron puestas por escrito a partir del siglo XII y posteriormente -los manuscritos más antiguos datan del siglo XV-. Las más conocidas forman verdaderos ciclos, por ejemplo, la *Sirat al-Malik az-Zahir*, dedicada al mameluco Baybars; la *Sirat Bani Hilal*, que habla de la emigración de esa tribu árabe desde Arabia al norte de África, así como de sus gestas guerreras (de hecho son ecos históricos de las invasiones hilalíes, escalonadas desde el siglo XI al siglo XV) y, en fin, la *Sirat 'Antar*, la más célebre, que rememora las hazañas del poeta guerrero de la *Yahiliyya*, de la época preislámica. La característica principal de estas obras, como ocurre en esta clase de literatura de ficción, es el heroísmo en las *futuhāt*, y el heroísmo y un poco de amor en las *siyar*.³²

Siguiendo con nuestra progresión en el análisis de los géneros historiográficos, cabe hacer hincapié en que lo mismo que el *hadit*, el *jabar* y la *sira*, que adquirieron su forma definitiva en el siglo IX, lo mismo ocurrió con los *magazi* y las *tabaqat*.

Acerca de los *magazi* (*n-Nabi Muhammad Rasul Allah*, del profeta Mahoma enviado de Dios) hay que empezar por saber lo que significa el término, término que después de la época de la obra atribuida a al-Waqidi (m. 833), y quizá antes, se aplicaba en particular a las expediciones y razzias organizadas por el Profeta durante el período medinés. La primera salida había sido la mandada por Hamza b. 'Abd Allah b. 'Abd al-Muttalib, tío del Profeta, en compañía de 30 hombres, en el año 1/

Middle East, eds. B. Lewis y P. M. Holt, Londres, 1962, pp. 23-34; RAVEN W., “Sira”, *EI2*, t. IX, pp. 686-689.

³² HEATH P., “Sira Sha'abiyya”, *EI2*, t.IX, pp. 689-691; Rosenthal, F. *op. cit.*, pp. 101-102, 187-189 y 190-191.

623, éstos interceptaron una caravana de los qurays procedente de Siria, camino de la Meca por la ruta costera. La última expedición en dirección a Siria se trataba ya de un ejército de 3000 hombres, bajo el mando de Usama b. Zayd, en el año 11/632, inmediatamente después de la muerte del Profeta.

Parece bastante claro que estos *magazi* caracterizaban los primeros relatos sobre la biografía del Profeta, y que más tarde apareció el término *sira* para designar un género literario concerniente específicamente al Profeta; pero no fue hasta al-Waqidi en que se empezó a ver en los *magazi* y la *sira* dos dominios de investigación emparentados, si bien en cierta medida diferenciados. -Ibn Sa'd (m. 845) en sus *Tabaqat* siguió esta opinión- Naturalmente que habría otros textos concernientes a los *magazi* en el siglo VIII, pero se han perdido.

En cuanto a la aplicación práctica de los *magazi*, entraron en una sección del *fiqh*, de la jurisprudencia islámica, concernientes a las reglas de la guerra contra los infieles, los apóstatas y los rebeldes, así como a la manera de tratarlos. Respecto a la cuestión de la utilidad de los *magazi* para la reconstrucción de la historia del Islam primitivo, hay tantas diferencias cronológicas entre los hechos conocidos como entre las distintas recensiones. Con todo, algunos opinan que los *magazi* son base esencial para la biografía de Muhammad y la historia de su tiempo. Sin embargo, de lo que se conserva de Ibn Ishaq en la recensión de Ibn Hisam, según J. Shacht, el *isnad* no puede garantizar la autenticidad de una obra atribuida a un autor de principios del siglo VIII, "cuanto más perfecto es un *isnad*, más tardía es la tradición".

Otros expertos dudan la posibilidad de reconstruir la historia del periodo islámico hasta el 200 de la hégira más o menos. Ven en la literatura *sira-magazi* -términos que, ya se ha dicho, funcionaron como sinónimos o cuasi hasta el tiempo de al-Waqidi- la expresión más antigua de la soteriología musulmana. Finalmente, como ya hemos repetido, *sira* es la palabra empleada para designar el relato de la vida del Profeta, transmitido por Ibn Hisam abreviando la obra de Ibn Ishaq; en cuanto a los *magazi* devinieron *sira* en tanto que *exempla*, antes de ser reemplazados por la literatura *sunna-hadit*.³³

Pasando ahora a otro género, al que Robinson llama prosopografía, no es otro que las *tabaqat*. Efectivamente, no sería otra cosa que la compilación de un material biográfico organizado cronológicamente de acuerdo con lo que sería más o menos una generación —que puede comprender desde varios años a varias décadas- de gentes de un determinado grupo o de una específica categoría social, religiosa, cultural, científica, artística, etc. (De acuerdo con el clásico diccionario *Lisan al- 'Arab*, una *tabaqa* equivaldría a 20 años; ad-Dahabi en su *Historia del Islam*, cada década formaría una *tabaqa*; para el Profeta cubriría en principio 40 años...) Parece probable que los orígenes de este género historiográfico araboislámico se hallen en la crítica del *isnad* de las antiguas tradiciones proféticas (*hadit*), de las que surgió la "ciencia de los hombres" (*'ilm ar-riyal*), cuyo objeto era establecer los valores morales de cada uno de los transmisores. Las características de este género³⁴ serían:

³³ HINDS M., "al-Magazi", *EI2*, t.IV, pp. 1151-1154

³⁴ Nos valemos aquí de la Memoria de Licenciatura de RODRÍGUEZ PANIAGUA L.R., *Tabaqat. Origen, evolución y propósito* (inédita)

1- El ser modelo biográfico tendente a lo colectivo, que otorga importancia al individuo en la medida que pertenece a una categoría o a un grupo social determinado.

2- Está elaborado a partir de dos clases de materiales: uno fundamentalmente informativo (*nisba* del individuo –un adjetivo patronímico o de procedencia que expresa relaciones genealógicas, étnicas, geográficas, etc- sus profesores, sus estudios y obras, los lugares de residencia, la fecha de su nacimiento o la de su fallecimiento...), y otro de cariz ilustrativo (circunscrito al terreno anecdótico, a menudo son informaciones o noticias de tipo *jabar*), cosa que permite al lector sacar conclusiones.

3- Estructura flexible, susceptible a ser modificada mediante la inserción de nuevos materiales en posteriores redacciones y refundiciones.

4- Molde convencionalmente prefijado de presentación de datos realmente complejo, y que fue seguido y respetado de manera desigual, en especial en el caso de las *tabaqat* de gentes no vinculadas a la religión. (As-Safadi [m. 1363], en época muy posterior, hizo una preceptiva sobre el procedimiento para crear una noticia biográfica de forma correcta: nombre, *nisba*, *laqab*, *kunya*, lugar de residencia, *suhra*, cadena de maestros, viaje a Oriente y las personalidades y los maestros conocidos allí, *madhab*, posición social, cargos, obras compuestas, descendencia, datos de su muerte y fecha lo más exacta posible, y finalmente fuentes empleadas).

5- Diferencia de estructura según la procedencia y el entorno del autor, la organización temporal del discurso biográfico, por ejemplo, según sea sunni o si'i varía.

6- Aparecen con diferentes títulos: *Qarn* "siglo, generación", *Kitab ar- Riyal*, "libro de los hombres", *Tarayima*, "semblanzas", *Tartib*, "sucesión, secuencia", *Ma'rifa*, "conocimiento, hombres de saber", etc.

La *tabaqa*, en palabras de F. Rosenthal, "es una división genuinamente islámica. Parece ser la división cronológica más antigua que se presentó en el pensamiento histórico musulmán. Inapropiadamente fue aplicada a la clasificación de acontecimientos por ad-Dahabi (m. 1348) en su *Historia del Islam*",³⁵ o en la historia de los Ayyubíes de al-Asqalani (m. 1471), en la cual los miembros de la clase reinante se organizan en su obra según el modelo de las *tabaqat*. Hay que decir, con todo, que en el campo de la cronística el género tuvo escaso rendimiento.

Las *tabaqat* más antiguas que han sobrevivido es el *Kitab at-Tabaqat al-Kabir*, "El gran libro de las *tabaqat*," de Ibn Sa'd (m. 845), una compilación de material biográfico, organizado cronológicamente, que da noticia de 4250 personas, de ellas 600 mujeres, que desde principios del Islam hasta época del autor habían desempeñado un papel como narradores y transmisores del *hadit*, dando los *isnad* completos, pero no el título de la fuente. También aprovecha las historias de los *qussas*, de los predicadores y cuentistas de aleccionadoras historias de Mahoma y de otros antiguos profetas, entroncándose así con esa clase de literatura piadosa y popular de carácter oral.³⁶ Las *tabaqat* susodichas comienzan con una vida del Profeta, con una *sira*;

³⁵ ROSENTHAL F., *A History of Muslim Historiography*, ed. cit., pp. 93-94.

³⁶ Kh 'ATHAMINA, "Al-Qasas: its emergente, religious origin and its socio-political impact on early muslim society", *Studia Islamica*, LXXVI (1992), 53-74; DURJ A.A., *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton, 1983, p. 40.

después trata de sus compañeros, dispuestos geográficamente y según cada región, por orden cronológico y, a veces, genealógico; aparecen, en fin, los demás transmisores de los que a menudo sólo da el nombre³⁷.

En posteriores tiempos habrá *tabaqat* para todos los gustos, para cualquier grupo de hombres que practiquen una disciplina islámica o no (juristas, tradicionalistas, poetas, médicos, etc.), e incluso se elaboran diccionarios (*mu'yam*) de este género, en los que prevalecerá el orden alfabético, y subordinado, claro está, el dato cronológico. Las *tabaqat* son el producto típico de una civilización que ha dado el paso decisivo hacia la cultura escrita y que, sobre todo, se encuentra ya familiarizada con el método de trabajo por escrito.

VI La historia cronológica árabo-islámica (*ta'rij*)

Hay dos formas historiográficas mayores de cronografía: la historia analística (*ta'rij 'alà as-sinin*), en la cual la narración se organiza mediante encabezamientos ordenados según los años de la era de hégira, con la típica expresión de “en el año tal”, y se relatan los acontecimientos ocurridos en ese año. La conexión entre los hechos del mismo año suele hacerse mediante la repetición del giro *wa fiha* (= “y en él”, o sea, *en ese año*), a los pocos renglones vuelve a aparecer la misma fórmula, seguida de la relación de un hecho breve y condensado³⁸. El relato adquiere así un aspecto formal casi anafórico. Esta historiografía analística, según Rosenthal, ya era practicada en Mesopotamia en el siglo II de la hégira y parece que se sirvió de modelos griegos y siríacos. Los materiales en bruto de los anales a menudo proviene de un diario redactado por el autor, por eso pueden ser muy detallados en la parte contemporánea. A veces estos diarios se componían sin intención de publicación futura, de ahí que sea tarea ardua interpretar “la execrable escritura a mano”. Eventualmente en los siglos XIV y XV la presentación histórica se subdivide en meses y días, mientras en la producción analística anterior no se hace apenas uso de esa fórmula.³⁹

La otra forma de historiografía de tipo cronológico sería la historia de los califas (*ta'rij al-jufala'*) en la cual la narración se organiza siguiendo los reinados de los sucesivos califas. Cada sección generalmente comienza con la subida al califato del príncipe de turno y termina con su muerte. Es probable que este modo de historia sea muy temprano, puesto que sabemos que en época omeya existían listas de los sucesivos soberanos que habían ocupado el trono, son en suma, historias dinásticas. Por supuesto

³⁷ FUCK, J. “Ibn Sa'd”, *EI2*, t. III, pp. 946-947; GILLOT Cl., “Tabakat”, *EI2*, t.X, pp. 7-10.

³⁸ Debo decir aquí, que todo esto está muy bien explicado por ROSENTHAL F., en su *History of Muslim Historiography*, ed. cit., p. 71; CHALMETA P., en las páginas 358 a 366 de su artículo “Historia Medieval Hispana: Arabica”, *al-Andalus*, XXXVII (1972), sigue y repite fielmente lo dicho por Rosenthal, extractándolo. De hecho, todos los autores que han realizado trabajos sobre historiografía islámica posterior a la obra de Rosenthal, beben del trabajo de éste en mayor o menor grado.

³⁹ Véase ROSENTHAL F., *op. cit.*, pp. 71-78.

que existían historias no sólo de los califas, sino también de otros gobernantes, e incluso de visires y secretarios. En realidad ninguna historia analística está totalmente libre de otros principios ordenadores sobreañadidos.

Durante siglos existiría, en efecto, la mezcla de los dos géneros mayores: el antiguo *jabar* y el *ta'rij* (así como con otros menores) en las obras de grandes cronistas. Como advirtió F. Rosenthal, si ciertamente hay en el *ta'rij* economía de medios y menor farrago al prescindir del *isnad*, y, hallamos, por fin, una relación continuada de los hechos, junto con el encuadre cronológico de los acontecimientos narrados; también ello da lugar a la imposibilidad de conocer de dónde y a través de quién viene el dato (“ya no se pueden rastrear los factores de distorsión ideológica”). Por otro lado, el *ta'rij*, al esquematizar los hechos, suprime los detalles, y tampoco permite salirse de esos datos –digamos “oficiales”– del cronista, cosa que el *jabar* sí permite, puesto que puede dar dos, tres o más versiones sobre un mismo hecho. También el *ta'rij* trae consigo la extrema dificultad de identificar una fecha equivocada, y hay además una pérdida del carácter vivo de la narración. En suma, el *tar'ij* nos da una historia política ordenada y fechada de la que han desaparecido innumerables datos para reconstruir el contexto socio-económico y cultural. En cuanto a la crítica de los datos que ofrece cualquier crónica de este tipo se hace muy ardua, cuando no imposible, a causa de “la preselección rigurosa que supone la despiadada criba” ejercida por el gremio de los *mu'arrijun* (cronistas)⁴⁰. Algunos historiadores de hoy –muchos menos en el ayer, desde luego– están, por fortuna, cada vez más dispuestos a admitir que lo primero que se le tiene que preguntar a la narrativa del pasado es lo que dice acerca de su presente.

En el *ta'rij* (palabra que significa “fecha” y por extensión “historia”) “todo se contrapone al *jabar*: Ya no se escribe para un grupo sino para el Estado y, por tanto, con auto-censura de cuanto sea o pueda ser considerado como poco edificante. No será obra espontánea popular y anónima, sino personal, pensada, trabajada; teniendo a gala copiar documentos, [frecuentar] archivos... Será labor de letrados, de gentes cultas, de círculos intelectuales..., [centrados] alrededor del Estado”.⁴¹

Desde época temprana aparecen *Historias universales*, que suelen comenzar con la Creación y pretenden dar un resumen de la historia del mundo; a modo de introducción a la historia islámica. No es ésta una concepción nueva, es más bien el desarrollo de una idea sobreentendida en la obra de Ibn Ishaq. Consiste en una especie de añadido a la historia de la comunidad musulmana en un cuadro más amplio que el de Arabia preislámica. “Quizá ello sea debido a esa necesidad de estudiar la humanidad gentilicia... que forma la materia prima sobre la cual se ejerce la predicación musulmana”. Es en este momento cuando por primera vez, la tradición persa se introduce en la corriente principal de la historiografía árabe. Los materiales provenientes de leyendas sobre profetas bíblicos (*isra'iliyyat*), así como de fuentes cristianas, se utilizarán bajo el aval de la explicación coránica, lo cual no fue precisamente a favor de esas tradiciones alógenas. Aunque en un principio estas

⁴⁰ CHALMETA P., “Una historia discontinua e intemporal (*jabar*)”, *Hispania*, 123 (1973), 35-36.

⁴¹ CHALMETA P., “Historiografía medieval hispana: Arabica”, *ar. cit.*, 368-369.

influencias no fueran acogidas favorablemente; pues durante el aprendizaje de la ciencia del *hadit*, la credulidad innata y la tendencia a lo novelesco de los recuerdos árabes de la *Yahiliyya* habían sido contenidos por el *isnad*, y los *ajbariyun* (las gentes dedicadas al *jabar*); sin embargo, una vez que se aceptaron los dudosos elementos folklóricos persas, llenos de contenido místico, y otros materiales foráneos. La tendencia de los *mu'arrijun* (la gente dedicada al *tar'ij*) fue admitir ese material disponible, cual datos verdaderos.⁴²

La primera de estas *historias universales* o, mejor, *mundiales*, que ha sobrevivido es el *Ta'rij*, la “Historia”, de al-Ya‘qubi (m. h. 900). Se trata de una sinopsis de historia universal anterior al Islam, así como de historia islámica hasta el año 872. Su método consiste en la selección de materiales, después de haberlos sometido a crítica. Señala que su trabajo “se basa en lo que ha sido relatado por autoridades del pasado: eruditos, rapsodas (*ruwat*), biógrafos, *ajbariyun* y cronistas”, prescinde de *isnad*-s en vista de que han sido ya fijados y comprobados en tiempos anteriores; con todo, no deja de dar cuenta de sus fuentes, hoy perdidas, en la introducción a la segunda sección de la obra. Su crónica es particularmente interesante para la época preislámica, que ocupa un tercio del total. En la parte islámica historia, como se acaba de decir, el califato hasta el año 872, tratando la vida de cada califa como una unidad. Si bien presenta los hechos de cada reinado de acuerdo con un plan cronológico, año por año.⁴³

Con la figura de at-Tabari, jurista y tradicionista, (m. 923), con su *Ta'rij ar-rusul wa l-muluk*, “Historia de los profetas y de los reyes”, se llega al fin de una época. Este autor presenta los acontecimientos de cada año bajo la forma de *jabar*, indicando sus fuentes y cadenas de transmisores. Su historia universal suma nada menos de 14.000 años y se extiende a lo largo de 8000 páginas. El tiempo de su historia no son los ciclos repetidos de las estaciones o las cosechas, sino el tiempo ritual acompasado por los ritos políticos del Islam, como la peregrinación a la Meca y la sucesión de los califas. En su historia, excelente por los materiales compilados y su extensión (tanto es así que ningún compilador posterior intentará recoger o rastrear nuevos materiales relativos a la antigua historia del Islam; siempre ya se partirá de lo dicho y recogido por Tabari), se notan las debilidades del *jabar*; éste ya no era suficiente. La organización burocrática del gobierno llevó a considerar la clase de los secretarios y cortesanos como las principales autoridades para la historia política, que requería también documentos de la cancillería y de los archivos, quedando relegados los hombres que se ocupaban de los asuntos religiosos y que hasta entonces se habían ocupado de la historia.

La historia universal, *Muruy ad-Dahab*, “Las praderas de oro”, de Mas‘udi (m. 955), es un trabajo extenso y de amplias miras, trazado y llevado a cabo mediante una variedad de fuentes nunca antes amalgamadas: escritas, orales y experienciales. Justamente es en estas dos últimas categorías en las que Mas‘udi cree que aporta algo a la historia. Al contrario que at-Tabari, procura mucha información sobre la gente de

⁴² ROSENTHAL F., “The Influence of the Biblical Tradition in Muslim Historiography”, *Historians of the Middle East*, ed. cit., pp.35-44; DURIA.A., *op. cit.*, pp. 59-60.

⁴³ *Ibidem*, pp. 65-66.

su tiempo. La disposición en un marco histórico de materiales geográficos (también era geógrafo como Ya'qubi), así como la información etnográfica que nos procura acerca de las gentes de Occidente, de los reyes francos, o sea, de los reyes del oeste de Europa, de los eslavos, de los reyes indios y de los emperadores chinos, hacen que reparemos en su curiosidad insaciable (introduce en su obra- un resumen de otra mucho mayor pérdida, su *Ta'rij az-Zaman*, "Historia de los tiempos"- notas literarias y científicas, anécdotas de todo tipo, etc.) Con este autor viajero, que no cesa de recabar información de toda índole y no sólo "documental", entra un nuevo componente intelectual en la historiografía árabe: el saber por el saber, lejos del saber para entretener, como el de esa literatura miscelánea y poco profunda llamada de *adab*. Su estilo, en cambio, es el de la buena literatura: brevedad, claridad y desprecio por la afectación, por tanto no cabe el uso del *isnad*, sino de forma muy limitada.⁴⁴

Su crónica, con todo, que empieza con los hechos del Dios Creador, subraya una visión histórica teológica y teocéntrica. La parte preislámica de su historia no es más que una especie de preparación para poner de relieve la venida del Profeta y de sus sucesores los califas.

VII. Historias locales. Analísticas contemporáneas. Autobiografías.

Si la crónica universal es típica de los siglos IX y X en una época en la que todavía se quiere ver un centralismo abasí -pese a que el califato entre en decadencia a mediados del siglo IX- desde el siglo X al XIII el imperio islámico unificado deja paso a una serie de entidades o regiones políticas independientes. Todos estos estados, sin embargo, comparten una cultura común islámica bien cuajada durante los tres primeros siglos del Islam.

El golpe final del califato se lo propinaron los *amir al-umara'* (los reyes de reyes) buyíes, con la ocupación de Bagdad en 945. Hasta entonces la autoridad califal había delegado su autoridad en los magnates provinciales; ahora por primera vez los provinciales, y para más escarnio si'ies, han tomado el del califato sunní y se hacen sus protectores. *Historias universales* se seguirán componiendo; pero serán las *historias locales*, las biografías no proféticas, memorias y *tabaqat* las que se impondrán en cada jirón del imperio. *Historias locales* centradas en ciudades o regiones, especialmente las más importantes: Bagdad, El Cairo, Damasco, Alepo, la Yazira, etc., que en diferentes periodos habían tenido relieve político y tradicionista; no obstante, también ciudades más pequeñas tendrán su historia y *tabaqat*, normalmente de juristas y tradicionistas locales, todo ello entremezclado, con el objetivo de realzar una ciudad dada o región independiente. Nos puede servir de ejemplo el *Ta'rij al-Wasit*, de al-Wasiti (m. 902), o el *Ta'rij Raqqa* de al-Qusayri (m. 945). En las historias

⁴⁴ Véase ROBINSON H., *op. cit.*, pp. 137-138 y 368; DURIA.A., "The Iraq School of History of the Ninth Century -A Sketch", *Historians of the Middle East*, ed. cit., pp.46-53; KHALIDI T., *Islamic Historiography. The History of Mas'udi*, Albany, 1975, pp. 1, 4, 19 y 26-27.

de ambas ciudades se hallan, cómo no, las biografías de sus hombres de saber. Asimismo se da una *analística contemporánea*, que es la que mantiene un carácter estrictamente histórico, con frecuencia precedida de una sumaria historia universal. En esta clase de anales el interés y la información del autor no puede ser de auténtica naturaleza universal. Cada autor en realidad se limita a relatar lo que sucede en las fronteras de la entidad política en la que vive, raramente se ocupa de acontecimientos acaecidos en regiones lejanas. Ejemplo de ello lo encontramos en el *Ta'rij Mawsil*, "Historia de Mosul", del cadí al-Azdi al-Mawsili (m. 944). Los ejemplos sobran.

Para continuar digamos que en el mundo del Islam se seguirán componiendo a lo largo de los siglos crónicas de toda laya: desde las puramente biográficas, como la obra de al 'Utbi (m. 1035) *Al-Yamini*, "El dichoso", que trata de la persona y los hechos de Sabuktigin (m. 977), así como de su hijo Mahmud de Gazna (m. 1030); hasta obras de un talante más arcaico que propiamente histórico, dedicadas a consignar los lugares de asentamiento de las tribus árabes tras la conquista. Es la literatura topográfica de las *jitat* o demarcaciones, cuyo exponente más antiguo llegado hasta nosotros sería la obra de Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Misr*, "La conquista de Egipto", que da ciertas noticias sobre al-Andalus.

A partir del siglo XII la historiografía árabe, aunque siga las líneas trazadas anteriormente, se distingue por el gusto creciente de combinaciones inéditas.⁴⁵ Renace la crónica universal, así como la crónica general, aquella que comienza con el advenimiento del Islam, aunque el esfuerzo mayor va dirigido a combinar los anales políticos con las biografías y los obituarios, como la obra de al-Qalanisi (m. 1160) en su *Ta'rij Dimasq*, "Historia de Damasco", donde se da quizá demasiada importancia al obituario y no así a las noticias políticas. Pese a ello es la mejor crónica para el primer medio siglo de las Cruzadas.

Nunca se ha de perder de vista el hecho esencial de que todas las obras históricas musulmanas están centradas sobre la época de sus autores respectivos, que se continúan los unos a los otros.⁴⁶ Así el *Ta'rij ar-rusul wa l-muluk* de al-Tabari fue completada por al-Fargani, a quien suplementa Abu l-Hasan al-Hamadani, y a éste Miskawayh, y a éste Ibn al-Atir (m. 1233), cuya crónica *al-Kamil fi t-ta'rij*, "Lo perfecto en historia",

⁴⁵ Sobre estas combinaciones véase el apéndice adjunto (*Anexo*). Véase sobre lo anteriormente dicho: DAHAN S., "The Origin and Development of the Local History of Syria", *Historians of the Middle East*, ed. cit., pp. 108-117; También la serie de artículos de diferentes especialistas editados por LINDSAY J.E., *Ibn 'Asakir and Early Islamic History*, Princeton, New Jersey, 2001.

⁴⁶ CHALMETA P., "Historiografía medieval...", pp. 364-365 y nota 1; Sobre historiografía andalusí y magrebí véase asimismo, PELLAT Ch., "The Origin and Development of Historiography in Muslim Spain", *Historians of the Middle East*, ed. cit., pp. 118-125; VIGUERA M.J., "Cronistas de al-Andalus", *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, ed. F. Maíllo Salgado, Salamanca, 1988, (reimpr. 1990), pp.85-98; "Al-Andalus en época almohade", *Andalucía entre Oriente y Occidente(1236-1492)*, Córdoba, 1988, pp.9-29; "El establecimiento de los musulmanes en España-Al-Andalus", *V Semana de Estudios Medievales* (Nájera, 1-5 de agosto de 1994), Logroño, 1995, pp. 35-50; "Fuentes de al-Andalus (siglos XI y XII) I: Crónicas y obras geográficas", *Actas I Curso sobre la Península Ibérica y el Mediterráneo durante los siglos XI y XII* (27-30 de julio de 1996), Aguilar de Campoo, 1998, pp. 11-32.

es la compilación cumbre de la historiografía analística islámica, ya que historia desde la creación del mundo hasta el año 1230. Crónica impresionante por su extensión, así como por el intento de su autor en dar una visión menos estática de la historia, agrupando para este efecto los acontecimientos en episodios al interior de un cuadro analítico. Se distingue por la selección equilibrada de sus vastos materiales, a lo que se añade la presentación clara y los chispazos de intuición del autor. Sus deficiencias radican en no indicar sus fuentes, su apasionamiento y parcialidad por los Zankíes, etc. Su preocupación por la universalidad fue inspirada, en parte, por el renuevo del califato abasí con pretensiones universales en su tiempo. Su modelo historiográfico fue imitado por una pléyade de cronistas posteriores -Ibn Wasil (m. 1298), Sibṭ b. al-Yawzī (m. 1256), Ibn al-'Ibrī=Bar Hebraeus (m. 1286), Abu l-Fida' (m. 1331), Baybar al-Mansurī (m. 1325), Ibn Katir (m. 1373), al-Yafī'i, etc.- aun cuando unos y otros añadiesen a sus préstamos materiales locales y hechos ulteriores.⁴⁷

Es necesario subrayar, llegados aquí, que en la cronística arábiga, sobre todo a partir del siglo XI, subyace un espíritu crítico considerable, por más que siempre se cuelen viejas tradiciones y "documentos", como la llamada "Constitución de Medina", por ejemplo, que son palmariamente falsos. Secretarios y eruditos contribuyeron a verter una cascada de material documental auténtico en las fuentes históricas que fue creciendo de más en más. Por ello, me parece injusto, para muchos de estos historiadores, interpretar sus crónicas y memorias en términos exclusivamente retóricos.⁴⁸ Dicho esto, conviene tener presente asimismo que la cronología traza de alguna manera el camino seguido por el califato y, a la vez, el de la producción historiográfica, desde el periodo abasí centrado en Irak hasta la etapa mameluca centrada en El Cairo.

Los tres principales modos historiográficos (*sira*, *tabaqat* y *ta'riḥ*) que cristalizaron a fines del siglo XI para organizar la narrativa histórica, se mostraron tan productivos y al tiempo tan prestigiosos a lo largo de las edades medias y en época premoderna - en algunos casos incluso hasta nuestro días- que uno puede tranquilamente ilustrarse acerca de la historia del Islam siguiendo esas obras, desde la época abasí hasta la invasión napoleónica de Egipto, sin sentirse extraño. Pues los historiadores musulmanes innovaron dentro del armazón erigido en su periodo fundacional; el prestigio alcanzado por esas formas de la narrativa histórica conjuró cualquier clase de cambio.

Nos queda por hablar del tunecino-andalusí Ibn Jaldun (m. 1406) por ser en su producción histórica una excepción, considerando sus diferentes planteamientos metodológicos y su concepción cíclica del tiempo. Su principal obra histórica, el *Kitab al-'Ibar*, "El libro de los ejemplos", cuyo título resume su tenor: la necesidad de conocer el pasado para sacar lecciones (*'ibar*), no se halla entre las mejores crónicas; pues sus fallos cronológicos, la falta de erudición para ciertas épocas y el no citar apenas las fuentes de que se vale, hacen su crónica mediocre. Aun así, no deja de ser un buen instrumento de trabajo para conocer el estado del Magreb, sobre todo en los siglos XIII y XIV. Su celebridad, es obvio, no se debe a su crónica, sino al extenso

⁴⁷ GIBB H.A.R., "Ta'riḥ", *EI*, *Supplement*, p. 257.

⁴⁸ Véase Ch. ROBINSON F., *Islamic Historiography*, ed. cit., pp. 144-145.

prólogo que la precede: su *Muqaddima*, los “Prolegómenos”, donde presenta una “ciencia nueva”, *‘ilm al-‘umran al-basari*, “la ciencia de la civilización humana”, que en el fondo no es sino una sociología, concebida como una ciencia auxiliar de la historia.

Según Ibn Jaldun, las causas profundas de la evolución histórica hay que buscarlas en las estructuras económicas y sociales, emprendiendo el análisis de las mismas mediante una serie de nuevos conceptos: *‘asabiyya*, “espíritu de solidaridad socio-agnática”; *‘umran*, “civilización humana y el conjunto de los hechos sociales”; *yah*, “noción jerárquica del poder, con capacidad para mantener el orden, captar y distribuir el excedente”, etc. Merced a ello, se llega a una “historia inteligible, racional y necesaria”. Ahora bien, su interpretación cíclica de la historia, considerada como tal no tiene gran originalidad, ya que es una temporalidad que ha dominado durante siglos en muchas culturas.

Desde antiguo, en efecto, la creencia de que la historia era un eterno recomenzar, ahogaba el pensamiento histórico propiamente dicho; pues si la esencia de un acontecimiento es el reproducirse, entonces se revela inútil buscar sus causas profundas. La noción de tiempo circular, en el que cada vuelta es un retorno, además de confundir el futuro, el presente y el pasado, reduce considerablemente el papel del hombre en la historia, toda vez que ha de limitarse a interpretar lo que le ha sido destinado. No cabe por tanto adjudicar al pensamiento de Ibn Jaldun esa pobre concepción de la historia, por más que su análisis de los fenómenos sociales sea, en rigor, una etiología de las sucesivas decadencias de las dinastías -que duraban una media de unos 120 años- La trama de la evolución del Estado que se forma, se desarrolla, decae y muere, no proviene de la proyección deformante de la realidad histórica, sino de la observación razonada y la generalización objetiva y racional de los hechos, referida a la historia norteafricana, y no tiene nada de mecanicista. Es el resultado del cruce de acciones de grupos tribales, cuyas interacciones determinan en gran medida la evolución interna de cada uno de ellos en el Magreb, dominado en efecto por el tribalismo y por la lucha de entidades político-militares.

Con la elaboración de un esquema de evolución cíclica, lo que intenta este historiador, “singular y aberrante” en su medio, es explicar una serie de acontecimientos confusos, atendiendo a sus causas. Los ciclos que describe son la realidad de los avatares de ciertos grupos tribales creadores de imperios. Las concepciones de Ibn Jaldun no son, entonces, el resultado de una noción circular de la temporalidad, puesto que no acepta el mito del eterno retorno, ni que la historia sea la consecuencia de los mismos factores externos, o de un continuo volver a empezar. De hecho, el método histórico de Ibn Jaldun es esencialmente empírico. Se basa en la observación de “la naturaleza de las cosas”, no deriva de teorías filosóficas. Abandonando los sistemas escolásticos, funda sus razonamientos en sus propias observaciones y en informaciones cuidadosamente verificadas.

Con todo, en este historiador se da una marcada ambivalencia. Su adhesión total a la religión y a sus dogmas lo induce a rechazar cualquier tipo de construcción filosófica. Supera incluso las posiciones del místico y jurista al-Gazali (m. 1111) al recusar el uso de la lógica. Considera que es inútil e impío buscar lo que debe ser la ciudad ideal, puesto que la revelación facilita la única solución. Ibn Jaldun es un

producto de su época, en la que la reacción religiosa de al-Gazali triunfaba; no obstante, recogió la herencia del movimiento racionalista que, si bien era rechazado como filosofía, tenía aún la fuerza suficiente para servir de guía a la observación empírica.⁴⁹

En cuanto a la literatura autobiográfica, ya para terminar esta rúbrica, es un género extraordinariamente raro en el Islam. Se pueden contar casi con los dedos de una mano los libros de este tipo historiográfico que nos han llegado. Los especialistas recogen el de al-Mu'ayyad fi d-Din (m. 1087); el del tercer y último rey zirí de Granada, 'Abd Allah (m. 1095), el *Tibyan*, "La exposición detallada", un alegato en defensa de sí mismo ante el poder almorávide que lo había destronado y, a la vez, para justificar su actuación nada airosa frente al enemigo cristiano; el de Usama b. Munqid (m. 1188), el *Kitab al-i'tibar*, "El libro de las experiencias", compuesto al final de sus días, recoge los recuerdos de un casi nonagenario sin orden cronológico, principalmente experiencias bélicas y cinegéticas, y también historias edificantes; el de Ibn Jaldun -que forma parte del último libro y de la sección postrera de su monumental historia, su *Kitab al-ibar*, "Libro de los ejemplos"- conocido como *Ta'rif*, "Explicación", su propósito es dar noticia biográfica precisa de su *curriculum vitae* para la posteridad, añadiendo, eso sí, noticias históricas de todo tipo, no íntimas desde luego. En suma, tanto en unos como en otros, de autobiografía poco.

Me explicaré: mientras que en la cultura europea hablar de uno mismo, lo más íntimamente posible y de la manera más detallada, procediendo a un examen metódico de sí, volvióse uno de los grandes géneros literarios en sus diversas modalidades: memorias, confesiones, diarios y... la propia autobiografía; la cultura islámica mantuvo una actitud por completo opuesta, hablar de sí mismo conllevaba acerbos condenas, tanto religiosas como morales. Y todo porque la sociedad árabo-islámica no reconoce al individuo como subjetividad en tanto que entidad singular que se manifiesta. En ese mundo se da más entidad y reconocimiento a la familia, al clan, a la tribu, y muy poco reconocimiento al individuo.⁵⁰ También es muy distinta la noción y consideración del autor: en Occidente lo que se le pide al autor es que dé cuenta de la unidad del texto, de su coherencia y del significado oculto que se inscribe a su nombre.

Nada de eso ocurría en la cultura árabo-islámica del medioevo. La función del autor se integraba en una estrategia de validación del saber, un saber insertado en el *isnad*, en la cadena de transmisión, en un entramado de maestros investidos de autoridad a través del tiempo y del espacio: el autor no es considerado más que por su categoría de intermediario, portador de un saber que valida o invalida. No se ve en él la pura individualidad, sino el eslabón de una cadena de autoridades con las que se engarza. Por eso no se encuentran alusiones a la vida íntima. El testimonio auto-

⁴⁹ NASSAR N., *La pensée réaliste d'Ibn Jaldun*, Paris, 1967, pp. 171-175; LACOSTE Y., *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldun*, Barcelona, 1971, pp. 236, 242-244, 281 y 289; CHEDDADI, A. "le système de pouvoir en Islam d'après Ibn Jaldun", *Annales*, 35 (1985), 534-550; TALBI M., "Ibn Khaldun", *EI2*; t. III, pp.853-854.

⁵⁰ MAÍLLO SALGADO F., "El acto de creación literaria", *Nuevas Aportaciones al Estudio de la Lengua Española. Investigaciones Filológicas*, eds. J. A. Bartol y otros, Salamanca, 2001, p. 429.

biográfico se halla inmerso en la dimensión histórica y el tono personal se esfuma ante los hechos.⁵¹

VIII. La historiografía árabe en época contemporánea

Con el movimiento reformista del Islam contemporáneo y con los rápidos reajustes intelectuales de finales del siglo XIX, los escritos históricos se vieron también afectados, por más que las obras de ese género no pasaran de ensayos culturales y políticos; sin duda porque la historia, después de una larga decadencia, estaba en manos de diletantes y no en las de intelectuales de primer orden. Como era esperable, este cambio de talante y esta aproximación a nuevas formas de hacer historia se dio en todas las grandes metrópolis de la región: El Cairo y Estambul.

En la capital egipcia fue donde se dieron los cambios más notorios de la historiografía. Allí se había gestado de hecho la última gran obra histórica del modelo tradicional, *'Aya'ib al-aṭar fi t-tarayim wa l-ajbar*, “Maravillas de las trazas acerca de las biografías y de los acontecimientos”, de ‘Abd ar-Rahman al-Yabarti (1753-1826), que fue testigo de la caída del régimen de los bey mamelucos a fines del siglo XVIII, de la ocupación francesa (1798-1801) al mando de Napoleón, y de los cambios tumultuosos impuestos al país por el albanés Muhammad ‘Ali (1805-1848), fundador del Egipto moderno. Al-Yabarti, a pesar de sus observaciones, no parece ver en esos cambios progreso alguno, así como tampoco él avanzaba en el modo de hacer historia; ya que se limita al cuadro de la crónica-diccionario (influenciado por el sirio al-Muradi –s. XVIII- autor de un diccionario de hombres ilustres, y por los grandes historiadores del antiguo sultanato mameluco). Esta obra, redactada entre los años 1806 y 1821, no pudo verla editada en vida, puesto que fue prohibida a causa de los violentos ataques a Muhammad ‘Ali y a su régimen. No sería publicada hasta 1878, y sólo la parte concerniente a la ocupación francesa del país, bajo el título de *Ta'rij al-Firansawiyya fi Misr*, “Historia de los franceses en Egipto”.⁵²

Es innegable que Muhammad ‘Ali desempeñó un papel de primer orden en la modificación de la conciencia histórica del mundo árabe, habida cuenta que entre sus medidas innovadoras (militares, administrativas y económicas) se encuentra aquella de enviar estudiantes egipcios a estudiar a Francia, además de la creación de un Departamento de Traducción, donde se traducirían obras muy representativas de la Ilustración –de Montesquieu y de Voltaire- no de la nueva historia de Von Ranke o del nacionalismo romántico de Michelet. Con todo, no dejaba de ser una propuesta radicalmente nueva de imaginar y representar el pasado.

La primera historia importante en árabe, ya concebida con ciertos criterios modernos –aunque conservadora en su concepto y en su estructura, toda vez que sigue la obra de al-Maqrizi (m. 1442) organizada por topónimos- es la de ‘Ali Mubarak

⁵¹ CHEDDADI A., *Ibn Jaldun. Le Voyage d'Occident et d'Orient*, Paris, 1980, pp.20-21.

⁵² AYALON D., “The Historian Al-Jabarti”, *Historians of the Middle East*, ed. cit., pp. 391-402; “Al-Djabarti”, *EI2*, t. II, pp. 364-366

(1824-1893) *al-Jitat al-tawfiqiyya al-yadida*, “Los proyectos modernos de adaptación”. Una obra en 20 volúmenes, editada entre 1886 y 1888, del ingeniero que supervisaría la restauración de El Cairo, ordenada por el jedive Isma‘il. La obra es una rica colección de información histórico-biográfica de descripciones geográficas y de datos administrativos; un contenido en suma que nos habla del nuevo orden imperante en el Egipto de su tiempo. Amin as-Sami (h.1860-1941) en su obra de 6 volúmenes, *Taqwim an-Nil*, “La evolución del Nilo”, El Cairo, 1916-1936, se aproxima a la híbrida creación de su antecesor. Hacia fines del siglo XIX los modelos neotradicionales de la historiografía árabe basculan hacia los de la Europa contemporánea. Entre los nuevos historiadores, el sirio Yuryi Zaydan (1861-1914) fue el más conocido en el continente europeo, gracias a una traducción al inglés de su obra (en 5 volúmenes, El Cairo, 1902-1906) *Ta'rij at-tamaddun al-islami*, “Historia de la civilización islámica”, que más que una obra original de erudición es una síntesis popular derivada de las propuestas del orientalismo europeo. Esta obra fue el primer trabajo de historia hecho por un árabe en un estilo moderno acerca de la historia medieval islámica. Ampliamente conocido, tuvo pocos émulos; pues, en tanto que cristiano occidentalizante, no analizaba de manera adecuada las cuestiones más profundas que planteaba el tema tratado con respecto a los musulmanes, ni compartía tampoco las aspiraciones y las frustraciones de los escritores nacionalistas egipcios.

En el periodo de entreguerras, 1919-1939, se inicia la etapa de una auténtica profesionalización de la historia, sobre todo entre aquellos árabes que habían obtenido un doctorado en Europa, en particular en París. Se da entonces una puesta al día metodológica muy próxima a los escritos históricos que se hacían en Europa, así como una definición de los temas de investigación esenciales, creándose una base institucional en el seno de nuevas universidades como la de El Cairo y la de Alejandría. El bilingüismo marca a estas nuevas generaciones de historiadores, que a menudo escriben en francés o en inglés para un público europeo y en árabe para sus paisanos. En esta lengua presentan las evoluciones culturales y los conflictos que desgarran su país natal. Este fenómeno sigue hoy día.

Todavía subsisten trazas de cultura histórico literaria tradicional como es la monumental historia de Siria de Muhammad Kurd ‘Ali (1876-1953) autor de *Jitat as-Sams*, “Las demarcaciones de Siria”, en seis volúmenes, publicada entre 1925 y 1929; es la última obra de la topografía histórica de viejo cuño. En un tiempo ya en que se componen obras tanto sobre siglos pasados como sobre época contemporánea. El egipcio Taha Husayn, formado en Francia y doctorado en la Sorbona, analiza la poesía anteislámica en su ensayo *Fi s-si'r al-yahili*, “Acerca de la poesía de la Yahiliyya”, sometiendo a crítica al modo europeo esa parte de la literatura árabe, considerada culturalmente sacrosanta e intocable, lo cual le traería no pocos problemas; mientras Muhammad Husayn Haykal, compone una vida sobre el Profeta, *Hayat Muhammad*, empleando métodos de crítica moderna y, por lo mismo, provocando algunas polémicas sobre diversos aspectos. El libro, una proeza literaria, es a la vez “un magnífico retrato del Profeta, coherente e impregnado de la sensibilidad distintiva del siglo XX”. Cabe citar también a Ahmad Amin y sus tres libros sobre la historia antigua del Islam: *Fayr al-Islam*, “Alba del Islam”, *Duha al-Islam*, “Mañana del Islam”, y *Zuhr al-Islam*, “Mediodía del Islam”, aparecidos entre 1928 y 1953, en

ellos se esfuerza en lograr una síntesis entre la piedad islámica y el método histórico científico, como M. H. Haykal.

En la segunda mitad del siglo XX, durante las luchas por la independencia, algunos intelectuales árabes vieron en el marxismo una alternativa seria en materia de tradición intelectual y una solución a los problemas de la lucha de clases y al imperialismo reinante. El crecimiento demográfico de los países árabes, y, por consiguiente, el mayor número de estudiantes universitarios acrecentó la demanda de profesores de historia, lo cual dio lugar a que los profesores estuvieran formados en universidades europeas, francesas e inglesas por lo general, ya que los profesores debían ser diplomados o doctorados, cosa que hasta el año 1970 sólo podía hacerse en el extranjero; de ahí que el bilingüismo en la investigación histórica sea una nota distintiva de los universitarios del Medio Oriente, y asimismo que la mayoría de las monografías de fuste, escritas en francés o en inglés, en esta época hayan visto la luz bajo la forma de tesis de doctoral en la Sorbona o en la Universidad de Londres.

Las producciones hacia los años setenta y después son de muy buen nivel. Es difícil imaginar la historia antigua islámica sin las contribuciones de ‘Abd al-‘Aziz ad-Duri, por ejemplo, con su *Bahṭ fi nas’at ‘ilm at-ta’rij ‘inda al-‘Arab*, “Investigación sobre los orígenes de la ciencia de la historia entre los árabes”, publicada en Beirut en 1960, o de Salih al-‘Ali y sus colegas de la Universidad de Bagdad o de Basra. Por no hablar de teóricos como Samir Amin, que nos logró desvelar desde una óptica marxista el modo de producción tributario, otrora llamado asiático, en aquel magnífico librito, aparecido en Milán en 1972 bajo el título: *Sullo sviluppo diseguale delle formazioni sociali*, que se tradujo en español con el mismo título: *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, que todos los profesionales de la historia leímos en nuestra etapa estudiantil.

Ahora no pocos historiadores árabes son llamados para ocupar puestos en cátedras de historia en universidades de Occidente. Y en los países árabes actualmente se hacen estudios sobre los tiempos premodernos, sobre los abasíes, los selyukíes y los mamelucos que pueden ser incluso innovadores en estos temas; no así sobre la naturaleza de la sociedad islámica antigua o sobre el valor de las fuentes, o sobre la vida del Profeta —la de M. H. Haykal tiene ya más de setenta años— el recrudescimiento de los fundamentalismos hace imposible en los países árabes el tratamiento de estos temas.

Como dice el profesor R.S.Humphreys en su artículo, que aquí ha sido extractado, “citar nombres de eruditos actuales sería tarea ingrata, ya que hay tantos historiadores investigando, que es demasiado pronto para saber cuáles de sus contribuciones harán escuela o resistirán el tiempo. Lo que se puede decir es que los países árabes poseen ahora un cuerpo importante de historiadores profesionales universitarios, que escriben principalmente en árabe. Respecto a esto, la historia de la región está de más en más, en manos de sus propios eruditos.”⁵³

⁵³ HUMPHREYS R.S., “Ta’rikh”, *EI2*, t. X, pp. 303-304.

IX. Anexo

Cuando examiné y traduje la parte segunda (del mal llamado *Bayan III*) de *al-Bayan al-mugrib fi ijtisar ajbar muluk al-Andalus wa l-Magrib*, “Exposición curiosa relativa al resumen de las noticias de los reyes de al-Andalus y del Magreb”, del compilador magrebí Ibn ‘Idari (mediados del siglo XIII-1320), cuya composición se extendió a lo largo de muchos años -aún retocaba su crónica en 1313- elaboré varias rúbricas para el estudio que precede a dicha traducción: una sobre la forma historiográfica de la obra; otra sobre el concepto de la historia del propio Ibn ‘Idari, que son las que ofrezco en este anexo (libre de notas), añadiendo a continuación las noticias sobre uno de los últimos califas omeyas, seleccionado por la combinación de géneros utilizada para esbozar este reinado, netamente discernibles en una simple lectura. He aquí, pues, las dos rúbricas antedichas y el texto (desprovisto de notas eruditas y textuales) que nos sirve de ejemplo.

Forma historiográfica de la obra

En un estudio L. Barrau-Dihigo dijo –y C. Sánchez Albornoz repitió– que Ibn ‘Idari era uno de esos compiladores diligentes que, en lugar de escoger algunos acontecimientos principales y sacarlos a plena luz, se había esforzado en recoger el mayor número posible de hechos, para asignarles una fecha precisa y colocarlos por orden cronológico; era en suma un compilador que concebía la historia en forma de fastidiosos anales. Sin embargo, este juicio parece un tanto superficial y no es rigurosamente cierto.

Es evidente que Ibn ‘Idari en el estrecho marco de un determinado año, acumula por lo general una masa de informaciones diversas, a simple vista sin lazos internos, cuyo nexo común puede ser tan sólo el de la simultaneidad, mas su método narrativo –que le permite ir hacia delante o hacia atrás en el tiempo– posibilita muchas veces la visión de conjunto de esos aparentes datos inconexos. Esta forma historiográfica, que tiene como base el evento fechado, es consustancial con la condición de su autor, un compilador (*yami‘*); consecuentemente, al ordenar los sucesos por orden cronológico, su narración se inscribe dentro de las del tipo *ta’rij* –nombre este, que significa “fecha” y por extensión “historia”, con el que se denomina en árabe el género analístico– por eso multiplica hasta lo increíble las fechas precisas, con el mes, el día y, en ocasiones, hasta la hora de un acontecimiento dado; cosa esta nada difícil, puesto que el compilador tiene a la vista las fuentes de que se vale al componer su obra.

Eso no impide que dentro del esquema general analístico –sin ser unos simples anales– nos encontremos con relatos o retazos revestidos de la forma historiográfica del *jabar* –término que significa “noticia”, pero que en sentido técnico hace referencia a la “historia anecdótica y atemporal”, y por extensión, a la “historia” – al presentar sus noticias cortas o simples anécdotas yuxtapuestas, sin otro lazo entre ellas que el personaje o el acontecimiento central, insertando o, mejor cabría decir, ensartando versos y poesías en el cuerpo del relato, sin que a menudo venga ello a cuento, pero

que en la época de Ibn 'Idari era ya de rigor introducir para realzar tanto la cultura del personaje histórico tratado, como para satirizarlo, sirviendo al mismo tiempo para ennoblecer el estilo de la narración.

A esta ordenación analística se superpone el esquema geográfico-dinástico, explicitado mediante unos capítulos con títulos de tipo descriptivo (v. gr.: "El califato de 'Ali b. Hammud") que, abarcando por lo regular algunos años, no empiezan forzosamente al principio o al final de un año dado; aparecen entonces rasgos típicos de la biografía, género éste identificable a la sazón con la historia propiamente dicha; por cuanto se pensaba que al ser la mayoría de los hechos históricos productos de individuos concretos, aquéllos se volvían inteligibles a través de la semblanza moral de las personas principales involucradas en ellos.

No debe extrañarnos, pues, que cuando un personaje es de relieve, califa o emir, el autor ordene su historia con arreglo a un plan uniforme, valiéndose de formas historiográficas distintas para cada apartado discernible. Normalmente suelen ser tres:

En la primera parte dominan los componentes de los *siyar*, esto es, los elementos biográficos. El autor nos da entonces las fechas de nacimiento, proclamación y muerte del personaje en cuestión, sus nombres, progenitores, rasgos físicos, la inscripción de su sello, el número de hijos, los nombres de sus auxiliares, etc.

En la segunda parte domina la forma puramente analística; es ahí donde se consignan los hechos más importantes de su reinado: expediciones, batallas, los cambios acaecidos en el gobierno y los fenómenos naturales sobrevenidos en sus días, amén de otras cosas.

En la tercera, en fin, la forma historiográfica que prima es el *jabar*. Esta parte es en rigor una especie de epílogo de anécdotas, en las que se nos da cuenta de las virtudes y los defectos del personaje. La estructuración de noticias en estos tres apartados –dado que entonces no se sabía ser riguroso de otro modo– tenía una gran coherencia, por cuanto se consideraba que los hechos efectuados por la persona biografiada se volvían comprensibles; conociendo, pues, sus cualidades y defectos, cualquier acontecimiento, político o de otra índole, no se dudaba, era el mero resultado de esas cualidades o defectos.

Cerrando esas tres secciones el autor suele colocar frecuentemente un colofón poético, ya sea para mostrar los talentos literarios del biografiado, ya sea para ilustrar lo que de él dijo algún poeta, ya, para hacer mención de algún acontecimiento ocurrido en su tiempo.

Ahora bien, todos estos elementos biográficos, cronísticos, anecdóticos y poéticos aparecen claramente enmarcados en el amplio esquema geográfico-dinástico, y ensamblados en la continuidad que procura el relato progresivo típico del género analístico, inherente a la obra de *ta'rij*, sin que apenas nos demos cuenta de la discontinuidad informativa propia del *jabar*.

El concepto de la historia de Ibn 'Idari

Ibn 'Idari nos confiesa que es un hombre prendado de la historia de los califas, imames y emires, y un apasionado por el debate, en relación con estas cuestiones, con personas de cultura.

Parece razonable suponer que, además de la curiosidad por conocer los hechos de soberanos y notables referidos a la esfera política (en los textos que tratan esos asuntos), su inclinación mayor hacia esa afición no debía de ser otra que la adquisición de experiencia para la vida, y la procura de material con el que ilustrar sus debates y tertulias. No interesándole en principio dedicarse a la consignación de hechos históricos o historiables por escrito, ni a la redacción de crónica alguna; mas su saber relativo a temas históricos –adquirido en su mayor parte plausiblemente mediante la lectura- parece que le dieron en dichos temas una cierta autoridad entre sus amigos.

Esto viene confirmado por lo que él mismo nos dice en su obra: “Alguien, por el que el respeto me obliga, me pidió repetidamente que le compusiera una obra simple, relativa a las noticias (*ajbar*) de los reyes de los países del Magreb, por la vía de la concisión y del resumen. No me fue, pues, posible el retraso en eso ni la excusa, y ello me llevó a su compilación y composición, tomándolo como obligación no como elección. Para él reuní en este libro fragmentos y retazos [provenientes] de las mejores historias (*tawarij*) y relatos (*ajbar*) -de las cosas que Dios ha ejecutado por la disposición de sus decretos- acerca de lo que pasó en los países del Magreb y en las regiones contiguas a ellos, [en el transcurso] de los tiempos y de las épocas. Fui reuniendo aquello, [entresacándolo] de importantes libros, resumiendo, sin [extenderme en] prolijidades ni aumentos; consecuentemente escogí lo esencial de ellos, abrevié sus capítulos y junté lo nuevo con lo viejo y lo viejo con lo nuevo, porque cuando es continuo [el relato] se encuentra bonito y es agradable”.

Ibn ‘Idari es evidentemente un compilador (*yami*) que se ha visto “obligado” a componer una historia general de los países del Magreb (de ese Occidente al que también pertenece al-Andalus) para un amigo cultivado y poderoso. Esta tarea impuesta, sin duda, duró muchos años –por consiguiente el mecenazgo de tal amigo poderosos no parece descartable- y es muy probable que se realizara en Marrakus y no en Fez. La ausencia de dedicatoria y de alabanzas a los benimerines contrasta con los historiadores cortesanos de Fez de la misma época, y sus pocas frases de cortesía no pueden reemplazarlas. Ibn ‘Idari parece efectivamente ignorar la literatura existente sobre la historia de esa dinastía, que fue redactada en la corte de Fez. No menciona una sola fuente de historia o de genealogía benimerín, y ni tan siquiera reproduce poemas históricos benimerines tan al uso entonces.

El *Bayan* difiere de otros escritos contemporáneos compuestos en la zona por el conjunto de sus elementos historiográficos: tema, fuentes, estilo y, sobre todo, por su concepción historiográfica, que está bien lejos de la historia regional (que ha de gozar en Marruecos de gran popularidad) confeccionada por entonces por autores como Ibn Abi Zar’.

Ibn ‘Idari sitúa la historia de su país en la dimensión más universalista de una historia global del occidente musulmán, que comprende el Magreb y al-Andalus, enmarcando estas zonas en sus países limítrofes, subrayando así la unidad de ese conjunto, su destino histórico común y, sobre todo, las mutuas influencias de ambas áreas formadas a partir del siglo IV/X, cuando se inicia una evidente hegemonía andalusí en el Magreb, para, seguidamente, a finales del siglo XI, concretarse la intervención magrebí en al-Andalus.

Ibn ‘Idari es, por convicción y por cultura, un epígono de una concepción historiográfica anterior, que habría alcanzado su apogeo en el periodo almohade,

pero que se remontaba a época precedente. Ahí están para probarlo, dentro de las fuentes que cita en la introducción a su obra (por más que en este caso únicamente indique el nombre de su autor) el *Kitab ta'rij Ifriqiyya wa l-Magrib* de Ibn ar-Raqiq (s. XI) y el *Muqtabis (o Multabas) fi ajbar al-Magrib wa l-Andalus* de Ibn Hamadu (s. XII). –Ambos autores tuvieron esa visión de la historia acorde con la experiencia de esos países bajo los ziríes (que desbordaron ampliamente el ámbito local de Ifriqiyya) y bajo los almorávides respectivamente- Esta concepción de la historia, posible hasta los almohades por la propia realidad y extensión de su imperio, no fue ya aceptable bajo los benimerines, a causa del carácter local y limitado de su dominación; por eso la historia segregada por los historiadores cortesanos de su entorno dio lugar a una concepción de la historia de Marruecos más limitada y modesta, pero también más acorde y conveniente con su experiencia histórica.

Es una pena que justamente, cuando podía habernos relatado la historia de su tiempo, cuando nos podía haber ofrecido su visión acerca del mundo que había reemplazado aquel otro que historiaba, cesara de escribir. Ciertamente es que la continuidad reinante en las costumbres y en las creencias, daba lugar a que apenas se reparara en los cambios de dinastías o en la fragilidad de los estados, y que se tuviera la sensación de que todo continuaba igual; pero se me hace arduo creer que un hombre que nos relata la historia del califato de Córdoba, las taifas, las épocas almorávide y almohade, y que era testigo del reino de los benimerines, no viera que el fin de un periodo venía marcado inevitablemente por el principio de otro. Esa posible visión cíclica de la historia magrebí no explicitada por Ibn 'Idari, si existió, se subsumía en aquella otra de signo muy diferente: la visión providencialista, que hacía que percibiera lo circunstancial, lo episódico o coyuntural, como algo no distinto de lo permanente, de lo irreversible, aceptándolo todo con el mismo grado de resignado talante. Eso no quiere decir, sin embargo, que Ibn 'Idari fuera tan sólo un compilador sumido en la relación de acontecimientos del pasado totalmente indiferente a ellos.

Hay que entender que Ibn 'Idari, como la generalidad de los hombres de su tiempo, vivía inmerso en una sociedad que no dudaba de la intervención divina en los acontecimientos históricos, bien provocándolos, bien modificándolos o concluyéndolos. Desde ese punto de vista él, en consecuencia, compilaba una historia en la cual los hombres tenían una importancia muy relativa, tanto en la urdimbre de los hechos, como en su desarrollo; porque, en definitiva, no eran más que simples figurantes de una trama predeterminada por Dios, auténtico protagonista del pasado, presente y devenir históricos, y a la vez suprema clave de intelección de la historia.

El autor deja esto muy claro, cuando dice que reunió historias y relatos “de las cosas que Dios ha ejecutado por la disposición de sus decretos”. La intervención divina, efectiva y probada, en el mundo de los hombres, meros actuantes de los planes de Dios, da lugar, sin conflicto intelectual alguno, a una visión de la historia de lo más acabada y tranquilizadora.

Esta concepción de la historia deja asimismo meridianamente claro su objetivo: señalar “el carácter de lección que ofrecen los acontecimientos del pasado, en los que el hombre puede aprender acciones imitables y acciones evitables”. Así, la historia humana se convierte en una lección dada por la divinidad, valiéndose de los propios hombres, y deviene fuente de inspiración política de reyes y gobernantes.

Texto

Reinado de 'Abd ar-Rahman [V] b. Hisam al-Mustazhir bi-llah

Su filiación: 'Abd ar-Rahman b. Hisam b. 'Abd al-Yabbar b. an-Nasir li-Din Allah. Su *kunya*: Abu l-Mutarrif. Su madre: una cristiana cuyo nombre [era] Gaya (Perfección). Su edad: veintitrés años. Su nombre honorífico: al-Mustazhir bi-llah (El que pide ayuda a Dios). Su califato: fue proclamado el día de la salida de al-Qasim y de los beréberes de Córdoba, el martes dieciséis del excelso ramadán del año 414 (2 de diciembre de 1023), y fue matado el día del sábado, a tres [noches] andadas de *du l-qa'da* del [mismo] año (17 de enero de 1024). Fue su califato de cuarenta y siete días exactos. Sus señas personales: blanco, rubio, de ojos grandes, de nariz aguileña, alto, de tronco delgado, de hermoso talle y cuerpo. Era literato y poeta inteligente, agudo. No había entre las gentes de su casa [nadie] más distinguido que él. Lo habían transportado los peligros y habían precipitado su carrera los libros, como consecuencia adquirió experiencia y buen juicio y se formó en ellos. Su cadí: Abu l-Mutarrif b. al-Hassar, cadí de los Banu Hasim. Su nacimiento: el año 391 en el mes de *du-l-qa'da* (entre el 22 de septiembre de 1001 y el 21 de octubre de 1001)

Dice Ibn al-Qattan: Había pensado en saltar al califato en el momento de agotarse el poder de al-Qasim b. Hammud en Córdoba. Propaló su pretensión, pero no le salió bien nada de lo que quería. Se dedicaron los visires a buscarle partidarios –pero fueron encarcelados, y no salieron de la prisión sino el día en que su señor, ese 'Abd ar-Rahman, se posesionó del emirato- mientras, él se quedó oculto, hasta que lo admitieron en el consejo (*surà*) que habría de convenir en ese momento el dar a conocer sus méritos.

Se pusieron de acuerdo sobre él, sobre Sulayman al-Murtadà y sobre Muhammad b. al-'Iraqi, y procedieron en presencia de la elite (*jassa*) y de la plebe ('*amma*), en la mezquita aljama, a la atestiguación del que eligieran de estos tres para el califato. Acudió de mañana la gente para [asistir a] aquello, según sus categorías. El primero que llegó de ellos fue Sulayman al-Murtadà, con una pompa que indicaba su aspiración. Entró con la alegría pintada en el rostro. Sus acompañantes lo precedieron al lugar cubierto [reservado] y se sentó conforme a un orden que no convenía sino a él. Estaba jubiloso, no dudaba que se cumpliría su designio.

Luego envolvió a la gente un griterío, unos alaridos terribles con los que retrembló la [mezquita] aljama, se turbaron los que estaban en la macsura. Y he aquí que 'Abd ar-Rahman b. Hisam b. 'Abd al-Yabbar venía con gran gentío de soldados y plebe. Lo escoltaban dos emires de la guardia, Mahmud y 'Anbar, con los hombres de ambos, con sus espadas desenvainadas. Eso atemorizó a los visires que al punto le tendieron sus manos, y se presentó 'Abd ar-Rahman ante ellos; se sentó en la macsura e inmediatamente fue proclamado. Se llamó a Sulayman al-Murtadà, y lo trajeron pasmado; entonces beso su mano, lo felicitó y lo reconoció por soberano. Se le redactó [el acta de] proclamación (*bay'a*) el cuatro de ramadán del año [en curso] (miércoles 20 de noviembre de 1023).

Ahmad b. Burd, el secretario, que se había adelantado a redactarla [o sea, el acta de proclamación] a nombre de Sulayman, hubo de raspar su nombre y escribir el

nombre de 'Abd ar-Rahman en su lugar, y eso fue lo más extraordinario de lo extraordinario. Luego cabalgó y se llevó consigo a sus dos primos, Sulayman e Ibn al-'Iraqi, que mantuvo junto a él y lo trató bien. La firmeza fue evidente en él enseguida. Era un muchacho, ¡y qué muchacho! si las causas de la perdición lo hubiesen eludido. Los jeques de Córdoba que querían proponer a Sulayman, cuando logró su propósito 'Abd ar-Rahman al-Mustazhir bi-llah, fueron los que recibieron el amán. Luego, cuando su poder fue completo, los apresó, los encarceló y les extorsionó dineros. Entonces maquinaron contra él desde la cárcel y escribieron al regidor de la ciudad (*sahib al-madina*), que se les adhirió, así como se adhirieron a sus opiniones un grupo de gente. Consecuentemente fueron a la prisión, rompieron los cerrojos y sacaron de ella a los jeques; se apoderaron del alcázar e introdujeron en él a al-Mustakfi bi-llah.

Había puesto al frente de todos sus quehaceres [administrativos] y de gobierno a un grupo de los supervivientes de los Banu Marwan, así como a un grupo de jóvenes inexpertos, que eran muy presuntuosos. Los antepuso a sus demás hombres, por lo cual la gente de autoridad política (*siyasa*) los odió y su reinado se echó a perder pronto.

Ibn Hayyan menciona esto en su libro, luego dice: Estas son las vanidades de las historias que se componen sin finalidad y de los rangos jerárquicos que se crean sin utilidad, el deseo de ellos hacía que los pretendieran entonces sin esperanza; [mas] no encontraron en ellos beneficio, ni recibieron por ello pensiones, ni obtuvieron con ellos ventajas. Los engañó el brillo de la ambición en medio de una ciudad asediada, una región oprimida, una ruina continuada, y un sultan pobre en cuya mano no caía un dirham, si no era de los restos de lo que recogía en el interior de la ciudad o del saqueo de los víveres de los que entraban en ella, con los que prolongaba su último aliento y repartía al conjunto de los soldados que lo rodeaban y a su guardia personal, y así llegaba a cometer actos indignos de tiranía a su grey. No se mantiene un poder con el que se perjudica, se derrama sangre y se pierde la esperanza en su régimen.

Muerte de al-Mustazhir bi-llah Abu l-Mutarrif 'Abd ar-Rahman [V]

Dice Hayyan b. Ja'af: Fue la causa de eso [o sea, de su muerte], que su opinión fuese buena acerca de Ibn 'Imran, uno del grupo pequeño que había encarcelado; entonces lo hizo salir. Uno de sus partidarios le dijo: "Si camina Ibn 'Imran una braza fuera de tu cárcel te ha de arrebatar un año de vida". Lo desoyó al-Mustazhir por dominarle su capricho y lo cubrió de denuestos por ignorancia.

Dos días antes de su puesta en libertad le habían llegado unos caballeros beréberes, a los que honró y hospedó junto a él en el alcázar. Se agito a consecuencia de eso la guardia y dijeron al vulgo: "Nosotros fuimos los que vencimos a los beréberes y los echamos de Córdoba, y este hombre se empeña en retornarlos a nosotros y poner en sus manos a nuestros notables". Se levantó entonces el vulgo y cayó sobre él en el alcázar. Fueron matados los beréberes donde fueron hallados y 'Abd ar-Rahman no se dio cuenta [de lo que sucedía], sino cuando los soldados se habían ya desparramado por los tejados del alcázar y oyó a los presos que tenía en su poder que gritaban y pedían socorro a la gente; entonces quebraron las cerraduras del lado exterior a ellos

y se metieron en tropel en el harén. 'Abd ar-Rahman supo entonces que estaba perdido y que lo habían cercado por todas partes. Se fue a la puerta del baño esperando salir por ella, pero vigilaban en ese lado la guardia malvada y lo injuriaron. Volvió sobre sus pasos, se apeó de su caballo y se despojó de sus ropas, hasta quedarse en camisa. Se escondió en el horno del baño y no se encontró su persona.

Los beréberes se ocultaron [también] en el baño y en los rincones del alcázar, pero los buscaron y los mataron. Se profanó el harén de 'Abad ar-Rahman y la guardia apresó a la mayoría de ellas [o sea, de las mujeres], y [sus miembros] se las llevaron a sus casas a plena luz del día. Les pasó a ellas lo que no había pasado con las mujeres de [ningún] sultán en el transcurso de la revuelta.

Cuando desapareció la persona de 'Abd ar-Rahman, apareció su primo paterno Muhammad b. 'Abd ar-Rahman en el sitio que se había escondido. La guardia vitoreó entonces su nombre y [sus componentes] lo llevaron al palacio real (*dar al-mulk*) que estaba desierto, lo hicieron sentar asombrado en la sala del mediodía, mientras los dos criminales [jefes] de la guardia, Mahmud y 'Anbar, se tenían de pie con las espadas [en alto] sobre su cabeza, como ambos habían hecho ayer sobre la cabeza de su primo 'Abd ar-Rahman. Acudió a él la guardia y numerosa plebe y se echó de menos a 'Abd ar-Rahman al-Mustazhir, que fue encontrado en el horno del baño, encogido como se enrolla la serpiente en un sitio estrecho, con la camisa ennegrecida, en un estado horrendo, y así fue llevado ante Muhammad [III] b. 'Abd ar-Rahman que había sido proclamado; entonces se arrojaron sobre él algunos de los hombres que estaban de pie tras el [nuevo califa] y lo mataron –Dios tenga misericordia de él.

Algunas noticias de ['Abd ar-Rahman [V] Al-Mustazhir bi-llah y su vida.

-Dios tenga misericordia de él-

Dice Ibn Bassam: Era, pese a sus pocos años, inteligente, agudo, sagaz, despierto, perseverante, culto, de verbo elocuente, de muy buenas dotes naturales, de hermosa oratoria, que se desenvolvía a su placer en el discurso improvisado o preparado; compuso partes de poemas excelentes. Improvisó en presencia de los visires en sus días varias epístolas y órdenes en las que no faltaba la máxima perfección. Adornaba [todo] eso con la pulcritud en el vestir y con la continencia y la abstinencia de bebidas alcohólicas, en privado y en público, y era en su tiempo único en su condición; se sellaron con él los méritos de su familia, los nasiríes, porque después de él no hubo parecido.

Ibn Bassam recogió en su libro muchas de sus poesías. Un poeta, de los que le felicitaron por el califato el día de su proclamación, le ofreció una poesía, que había escrito en un papel raspado, y se disculpó con estos dos versos [en metro *kamil*]:

La hoja está raspada y en ella está la buena nueva,
la de la permanencia del imám excelente al-Mustazhir.
Rey cuya persona ha tornado el reino lozano,
y así seguirá con él a lo largo de los siglos.

Al- Mustazhir bi-llah lo recompensó con un magnífico regalo y le puso al dorso del papel estos versos [en metro *wafîr*]:

Hemos aceptado la excusa por el raspado del escrito,
porque has estado acertado en la articulación del discurso.
Y hemos sido generosos en el premio, con lo que está en nuestra mano,
según la cantidad de lo encontrado, sin tasa.
Nosotros favorecemos, si podemos,
y nosotros perdonamos al que repara.
Nosotros brillamos, sin duda,
como soles de gloria en el firmamento de los galardones.⁵⁴

⁵⁴ Ibn 'Idari al-Marrakusi, *al-Bayan al-Mugrib*, ed. Levi-Provençal, E. *Al-Bayan al-Mugrib, tome troisième. Historire de l'Espagne musulmane au XIe siècle. Texte arabe publié pour la première fois d'après un manuscrit de Fès*, Paris, 1930; trad. MAÍLLO SALGADO F., bajo el título: *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas*, Salamanca, 1992, pp. XI-XV del estudio y 120-123 del texto.

