

## El Mediterráneo como “comunidad retórica”: Los paratextos prologales y la temprana historiografía árabo-islámica<sup>1</sup>

### The Mediterranean as a “Rhetorical Community”: Prologue Paratexts and Early Arab-Islamic Historiography

JOSÉ MARÍN RIVEROS  
DIEGO MELO CARRASCO

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Facultad de Filosofía y Educación, Chile.  
Correos electrónicos: jose.marin@pucv.cl

Universidad Adolfo Ibáñez, Facultad de Artes Liberales, Chile.  
Correos electrónicos: diego.melo@uai.cl

En el presente trabajo se propone una posibilidad de estudio de los paratextos prologales, que no han sido trabajados como conjunto para el caso de la historiografía árabe-islámica. Se pretende que dichos paratextos sean estudiados en sí mismos, pero también en relación al análisis de prólogos latinos y bizantinos con el fin de establecer comparaciones y contrastaciones e identificar peculiaridades entre Oriente y Occidente en el marco general de análisis que constituye la historiografía tardoantigua y medieval y las influencias que se pueden percibir en el Mediterráneo que permiten comprobar el valor del mismo como “espacio de circulación” del conocimiento y tradiciones que suponen la continuidad de un registro intelectual con matrices comunes. Esto es, analizar los textos en sus contextos. En este sentido, presentamos estas circulaciones en el contexto de una denominada “consonancia mediterránea” en torno a la escritura de la historia entre los siglos IV al X. Es en el espacio que media entre los siglos VII y IX que se constituye el puente que conecta esos mundos gracias a la conquista islámica del Cercano Oriente Medieval, donde la tradición grecorromana ya había calado con profundidad, además de la consolidación del Imperio Islámico a partir de la Batalla de Talas y la conquista de África del norte en época Umayya.

*Palabras claves:* paratextos prologales, historiografía arabo-islámica, espacio de circulación, consonancia mediterránea, antigüedad tardía.

This paper proposes a way to study the prologue paratexts, which have not been worked as a whole in the case of Arab-Islamic historiography. The aim is to study the paratexts themselves, but also in relation to the analysis of Latin and Byzantine prologues in order to establish comparisons and

---

<sup>1</sup> El presente artículo es fruto del Proyecto FONDECYT Regular N° 1180298.

contrasts and identify peculiarities between East and West in the general framework of the late and medieval historiographies and the influences from the mediterranean, allowing to appreciate its value as a “circulation space” of knowledge and traditions that imply the continuity of a common intellectual register. In other words, to analyze texts in their contexts. In this sense, we assess these circulations in the context of the so-called “mediterranean consonance” concerning the writing of history between the 4th and the 10th centuries. It is in this space that mediates between the 7th and 9th centuries that the bridge connecting those worlds is built thanks to the islamic conquest of the Medieval Near East, where the greco-roman tradition had already deeply penetrated, and the consolidation of the Islamic Empire after the Battle of Talas and the conquest of North Africa in the Umayyad era.

*Key words:* prologue paratexts, arab-islamic historiography, circulation space, mediterranean consonance, late antiquity.

## 1. ANTECEDENTES

En el presente trabajo pretendemos establecer unos lineamientos que faciliten la indagación en la historiografía árabe-islámica en su período inicial, esto es, entre los siglos VIII (Al-Azmeh 2007) y X, posterior a la época de las narraciones épicas consignadas durante la época denominada *Ŷāhiliyya* (Edad oscura) —aunque tributaria de las mismas (Melo 2014; ver Lichtenstadter 1945)—, cuando el discurso se centraba más bien en la preservación de una memoria histórica tribal. En ese sentido, más que hablar de una conciencia histórica propiamente tal estamos frente a la consignación de una memoria tribal, la cual hunde sus raíces en episodios legendarios que se manifiestan como elementos constitutivos de una identidad y una genealogía que se centra en el prestigio, honor y valor de la tribu. Todos estos, valores fundantes de la cultura beduina.

## 2. EL NACIMIENTO DE LA HISTORIOGRAFÍA ÁRABO-ISLÁMICA

No será hasta el momento posterior a esta edad oscura, con el advenimiento del “hecho coránico”, cuando se irá transitando más allá de un discurso religioso y local centrado, fundamentalmente, en la religión y la figura del profeta. Este, sobre todo, marcará la primera etapa de desarrollo del Islam y se centrará en la fijación de unos determinados materiales que se manifestarán como la base constitutiva de dicha religión. No debemos desconocer que, para esta misma época, se comienzan a desarrollar los tempranos géneros historiográficos centrados en la figura del profeta y las primeras conquistas, ambos muy característicos dentro del arco temporal que abarcan los siglos VII a X (Al-Azmeh 2007; Shoshan 2004) y herederos, en este caso, de los antiguos relatos genealógicos (Shoshan 2004; Al Azmeh 2007; Donner 1998; Lichtenstadter 1945; Khalidi 1994), así como

también de la propia cultura poética beduina (Khalidi 1994). Es decir, estamos frente a la persistencia de ciertas formas locales de concebir el relato a partir de tradiciones que se expresan tanto en la forma como en el fondo. Sin embargo, el esfuerzo expansivo de la religión permitirá la incorporación de distintas realidades culturales, en cuyas tradiciones se manifiesta una amalgama de elementos que ya han decantado dando origen a una matriz mediterránea. Durante ese mismo proceso, las historias locales van a variar su discurso hacia uno marcado por la universalidad que se ha alcanzado tras la expansión. Esta misma exigirá o requerirá de un discurso político y de cohesión en cuya construcción se apelará a la memoria de un pasado glorioso y común (Hajibabae 2014), comenzando a desarrollarse una historiografía que aprovechará metodológicamente la experiencia acumulada en la recopilación de *hadices* y su validación (el problema del *isnād* o cadena de transmisores) —muy cercano a la costumbre pre-islámica de la *rawiya* (Khalidi 1994)— como forma de verificación del material documental con el que se cuenta, y que forma parte esencial en la construcción del registro histórico (Abd Al-Duri 1983; Donner 1998; Khalidi 1994), el cual se constituye a partir de la práctica del *Quellenforschung* (Humphreys 1991). En este sentido, será importante consignar la persistencia del uso de una memoria genealógica (*nasab*), pues la validez de las informaciones, ya en época preislámica, se centraba en el valor de la cadena genealógica de la noticia, es decir, quién la habría transmitido. Por otra parte, esa misma genealogía facilitaba el esfuerzo por mantener una memoria tribal, la cual se asentaba en el valor de la autoridad que transmitía la noticia.

A partir de lo anterior, es interesante verificar cómo, en un momento, la crítica de los documentos se desplazó sin problemas desde el ámbito religioso al historiográfico (Shoshan 2004), de carácter marcadamente más laico y civil, dentro de los sinuosos límites que tienen estas precisiones en el ámbito islámico (Aurell *et al.* 2013). Toda esta experiencia “metodológica” le dará una impronta particular a la naciente historiografía, aunque no del todo alejada de otros ámbitos de influencia relacionada con la situación excéntrica de la Península Arábiga, junto a su carácter de “bisagra cultural”, lo cual se manifestará en las influencias que, sobre el género, y como telón de fondo, tendrán relatos de Siria, Egipto y Mesopotamia (Sizgorich 2004; Gabrieli 1980). En este sentido, no es baladí afirmar que en las primeras experiencias historiográficas hay resonancias de formas que estaban bastante consolidadas en el ámbito persa-iranio o persa iraní, especialmente, aunque también debe considerarse el ambiente de la cultura helenística que cohesionaba al levante del Mediterráneo.

### 3. EXPANSIÓN, CIRCULACIÓN Y TEMPRANOS GÉNEROS HISTORIOGRÁFICOS

En los inicios de la historiografía árabe-islámica irán unidos los relatos de los acontecimientos de la vida del profeta (Rasul 1968) y las grandes gestas ligadas a la expansión y consolidación del primer Imperio Islámico, esto es, las conquistas de Mahoma y de los primeros califas, coincidente con el episodio de la batalla de Yamurk (636). Es a partir de

ese momento que las tribus (Sizgorich 2004) participarán en la naciente construcción de una “historia islámica” (Shahid 1989: 10), con un carácter netamente abstracto y subjetivo (Hajibabae 2014) muy ligado con la literatura de corte religioso (Khalidi 1975), todo lo cual se modificará en cuanto se vaya consolidando la expansión y acrecentando las fronteras del dominio islámico (tal y como ya lo hemos mencionado), ya en época Umayya y cAbbāsi. Con todo, el entramado que dará curso a la visión histórica, seguirá conteniendo el elemento religioso como soporte del relato y de la concepción del tiempo histórico. Será así que los relatos locales y parciales (Donner 1998) se van a ordenar y adquirirán coherencia en una visión universalista, incorporando, además, la idea de un tiempo unitario que incorporará una escatología de los acontecimientos (Donner 1998; Hajibabae 2014).

De esta forma, es posible distinguir dos momentos esenciales: el primero da cuenta de la relación que existe entre el “hecho coránico” y las implicancias religiosas del mismo y, el segundo, al contacto existente con otras realidades culturales que aportarán al Islam, no solamente un aliciente en el ámbito de la historia, sino que también en el cultivo de otras ciencias. Precisamente, durante ese proceso de expansión fue que el Islam, entendido como un constructo religioso y cultural, se encontró ocupando territorios donde antes se había afincado la poderosa presencia de antiguos imperios, como el romano bizantino (Fisher 2011; Mavroudi 2014) y el persa sasánida (Dignas y Winter 2007), cuyo influjo será inevitable (Arhweiler 1962; Al Azmeh 2007; Sizgorich 2004). Sabido es el peso de la tradición helenística recepcionada ya en época sasánida en Persia. En efecto, “la fusión de motivos árabes, iránicos y griegos, produjo un impulso de gran vitalidad” (Black 2011: 57), perceptible en toda la cultura y que impactó su entorno geográfico ampliando los límites de la cultura de todo el Mediterráneo (Bowersock 1990). Esto explicaría, en parte, el hecho de que existan testimonios que dan cuenta de que, al menos desde el siglo VII d.C., hay documentos bilingües (árabes-griegos) con fines administrativos, como es el caso del Entagión de 643 d.C. (Mavroudi 2014; Bell 1945), o el más reciente descubierto, el Entagión del gobernador Abd al-Aziz ibn Marwān, correspondiente al año 694 d.C. (Delattre *et al.* 2013).

En ese proceso expansivo las fronteras representarán espacios de comunicación y circulación, cuyos influjos serán notables en aspectos ligados a la cultura y el arte (Sizgorich 2004). Basta por ejemplo, consignar los elementos que son visibles en las mezquitas tanto de Damasco y Córdoba, como los mosaicos, e incluso algunos préstamos lingüísticos del griego al árabe (El-Attar 1985). En este sentido, es posible pensar que en el Mediterráneo se había desarrollado un pensamiento universalista que daba cuenta de una poderosa tradición imperial, por una parte, y una asentada tradición cultural e historiográfica (Hajibabae 2014), por otra, heredera esta de una antigua y prestigiada tradición retórica que hunde sus raíces en el mundo clásico. Todo esto influyó, naturalmente, en la naciente historiografía islámica (Hajibabae 2014), pero, al mismo tiempo, es particularmente importante considerar el valor de la tradición persa-iraniana (Rasul 1968) en este primer momento, especialmente, y más allá de su carácter imperial, en aquellas manifestaciones incipientes que contribuyeron a dar origen a dos géneros, surgidos por separado (Gorke 2011): *Sīra* y *magāzī*. La *Sīra*

(biografía, v.gr. la de Ibn Ishāq, *The life of Muhammad*, XV) o *magāzī* (historias de batallas y conquistas, como la obra de Al- Wāqidī, 1966), formas ejemplares de registro histórico en época temprana (Aurell *et al.* 2013; ver Rasul 1968; y Gabrieli 1980).

Si bien es cierto que la historiografía islámica compartirá algunas características con la historiografía judeocristiana, también manifestará algunas peculiaridades (Al-Azmeh 2007). Así, tal como la historiografía cristiana del Mediterráneo, la islámica considerará que Dios es el motor de la historia (Shoshan 2004; ver Gabrieli 1980) y que interviene en ella, y que el decurso de la historia es lineal, desde la Creación hasta el Juicio Final (Al-Azmeh 2007); que la narración de la historia, cuando sea escrita, ya que antes se asienta en el peso de la oralidad (Donner 1998), es literatura y está directamente relacionada con el patronazgo y la identidad cultural y política; y que la historia propone ejemplos, esto es, que tiene una función moral (Maíllo 2008; ver Shoshan 2004) que involucra incluso al ámbito político, como fundamento ejemplar del buen gobierno, siempre además en tono práctico. Un ejemplo, aunque más tardío, de los muchos que podrían citarse, es el de Ibn al-Jaṭīb en su *Kitāb Aʿmāl al Aʿlām* (1983) (*Gestas de los hombres ilustres, acerca de los reyes del Islam que fueron proclamados antes de alcanzar la mayoría de edad, con lo que esto conlleva de digresiones*). Otro elemento distintivo se refiere a la concepción del tiempo en el Islam, la cual muestra una singularidad respecto del judeocristianismo, dada su concepción más bien fatalista y pesimista (Maíllo 2008). Lo anterior, enlazado a la idea de una decadencia que se inaugura tras la muerte del profeta Mahoma, puesto que la comunidad estará condenada a sufrir un proceso religioso de corrupción y degradación (Maíllo 2008).

Los géneros que van surgiendo conforme se va desarrollando una determinada historiografía (biografía, crónicas locales, historias universales, historias de la cultura) (Al-Azmeh 2007; ver Donner 1998), también manifiestan peculiaridades, que hay que tener en consideración para evitar un criterio unificador, respecto de lo que sucede con historiografía medieval latina o griega, considerando, incluso, las similitudes que pueden existir tanto en el tono como en el estilo (Al-Azmeh 1986). No se debe olvidar que cada uno responde a una situación particular definida a partir de una visión local que, paulatinamente, se acrecienta con el paso de los siglos, en función del crecimiento del Imperio Islámico (Donner 1998). En este sentido, es muy importante establecer el papel que cumplieron los creyentes, especialmente los compañeros del profeta, en el desarrollo de los primeros géneros historiográficos, centrados en la figura de Mahoma (Donner 1998), dado que ellos serán la fuente de autoridad central que resguardará la memoria histórica de la *Umma*. También es posible encontrar alguna semejanza en quiénes escriben historia (personas ligadas al ámbito religioso, la administración o al poder, o a ambas esferas) y para quienes lo hacen, esto es, su audiencia: círculos ilustrados, religiosos y políticos (Aurell *et al.* 2013; Melo 2004). Es importante destacar que tal como en el caso cristiano —occidental latino o bizantino griego, da igual—, la escritura de la historia debe ser estudiada no sólo atendiendo a su contenido puramente histórico, sino en cuanto fenómeno literario y, evidentemente, discursivo (Al-Azmeh 2014; ver Donner 1998). Este último punto de trascendental importancia en el caso del Islam, por las especiales características de la intervención divina en los acontecimientos,

que dan cuenta de una historia profética (Flori 2004). Hay, sin duda, en todo esto un esfuerzo moralizante y ejemplar.

Considerando las semejanzas y las herencias comunes, y más allá de las diferencias y peculiaridades de la historiografía árabe-islámica respecto de la historiografía cristiana —occidental u oriental—, su filiación con las tradiciones culturales, literarias e historiográficas del Mediterráneo parecen evidentes, sobre todo en relación a cómo estas se fueron integrando en su etapa expansiva por la cuenca (Donner 1998; ver Bowersock 1990). El análisis de las tradiciones retóricas y simbólicas, especialmente en lo que dice relación con la escritura de un prólogo, puede ayudar a iluminar este problema, permitiendo establecer la existencia de una circulación constante del conocimiento que se manifestó en todas direcciones y ámbitos.

#### 4. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN: HISTORIOGRAFÍA CRISTIANA E ISLÁMICA, UN ANÁLISIS EN CONJUNTO

Las relaciones entre las tradiciones historiográficas cristianas e islámicas, analizadas desde el punto de vista tanto literario como histórico, poco han interesado a los estudiosos, según se desprende preliminarmente del análisis de obras dedicadas a la historiografía medieval. Este fenómeno es observable tanto a nivel occidental como arabo-islámico. En general, el análisis de la historiografía medieval se ha concentrado en el mundo occidental latino, con especial énfasis en los siglos XI al XV, pero sin considerar el mundo cristiano bizantino y, menos aún, el ámbito árabe-islámico. Dos grandes síntesis, como la de Bernard Guenée de 1980, y la de Orcástegui y Sarasa de 1991, confirman esta situación (Vid. El-Attar 1985). Por otra parte, los estudiosos de la historiografía bizantina tampoco contemplan el estudio de la historiografía islámica, como ocurre con la reciente y completísima obra de Treadgold (2013), ya sea para comparar, contrastar o constatar las influencias culturales de un mundo sobre el otro. Libros tan influyentes como el de R. Collingwood, de 1946, no dan una mirada más allá de Occidente, sugiriendo tácitamente que en otros lugares no hay una “idea de la historia” reconocible (2004). El reciente libro de historiografía general de Jaume Aurell *et al.* (2013) constituye un caso singular, pues se trata de una obra de carácter general que abarca desde Heródoto hasta nuestros días y que considera un capítulo (firmado por Peter Burke) dedicado a la historiografía oriental en general y a la islámica en particular, cuestión poco frecuente. Es un capítulo breve y sintético, de carácter descriptivo, pero que al menos considera en un marco general a la historiografía que ahora nos ocupa, destacando, por cierto, que el estudio de la historiografía islámica debe abordarse —como ocurre con toda la historiografía medieval— considerando que se trata de un fenómeno literario. Tampoco los estudios de Al-Zameh (2014), indagan en estas cuestiones comparativas, ni tampoco el importante trabajo de Donner (1998); ni en los clásicos de Gabrielli (1980), o Khalidi (1994) o Nicholson (1966). En suma, el aspecto comparativo ha sido, prácticamente, obviado, centrándose mucho más en los elementos característicos de dicha historiografía.

Según se desprende de lo anterior, podemos establecer que prácticamente no existen estudios dedicados exclusivamente al problema de los prólogos en la historiografía árabe-islámica en su fase de gestación y primera expansión (ss. VIII-X), analizándolos desde una perspectiva tanto histórica como literaria. Tampoco hay un equivalente a los trabajos de Porcheras Mayo (1957) o Montoya y Riquer (1998), referidos al occidente medieval. Los trabajos de Maíllo, Robinson o al-Duri abordan a los historiadores del período que va del siglo VIII al X e incorporan en su análisis referencias tangenciales a los prólogos, pero no se abocan a ellos en cuanto género específico. Son estudios amplios que ingresan en el carácter de los géneros según su naturaleza, mas no en las dimensiones que los autores incorporan en su relato de los acontecimientos.

Una obra colectiva de interés es *The Oxford History of Historical Writing*, que en sus dos primeros volúmenes abarca las épocas antigua y medieval e incluye, en el segundo, un capítulo dedicado a la escritura islámica de la historia entre los siglos VIII y X, firmado por Ch. F. Robinson (2012). Robinson llama la atención sobre el rol de la ciudad de Bagdad en época de al-Ṭabarī, por ejemplo, cuando ésta era un verdadero imán que atraía a personas de todo el mundo del Mediterráneo, en búsqueda de formación intelectual por ser un verdadero faro, bisagra entre el Oriente Lejano y Occidente; en suma, un espacio de confluencias (2012). Allí, pues, se puede identificar una encrucijada de corrientes culturales, que abarcaba desde al-Andalus, por el oeste, hasta Samarcanda, por el oriente, todo lo anterior, considerando el sentido de las evidentes “circulaciones” que se manifestaron en diversos trasposos culturales; negar este elemento implicaría no comprender que todo fenómeno histórico cultural, depende en gran parte, de una base ya articulada y, muchas veces, ya desarrollada. También significaría no entender en su sentido amplio y a la vez particular la idea de Umma, pues incluso fragmentada a partir de los diversos califatos que surgen hacia el siglo IX, esta comunidad siguió funcionando como un verdadero ámbito y horizonte cultural común, constituyéndose en un espacio de intercambios más allá de las querellas internas existentes en el ámbito político. Todo esto queda de manifiesto al cotejar el carácter continuo del Mediterráneo Musulmán en los relatos de viaje del género denominado Riḥla, los cuales dan cuenta de las vinculaciones, las comunidades y la circulación del comercio y el conocimiento por todos los ámbitos del dominio islámico.

Por otra parte, Robinson también afirma que en la gestación de la historiografía árabe-islámica muchos escritores estaban ciertamente en contacto con textos históricos no islámicos de la Antigüedad Tardía, que influyeron en su modo de narrar los hechos del pasado (2012). Si se tiene en cuenta que la historiografía pagana y cristiana acostumbró a incorporar hechos maravillosos (Donner 1998) en sus narraciones, y que la historiografía árabe también lo hace (Robinson 2012), tendríamos que concluir que hay unos modos discursivos comunes porque hay una audiencia que, de algún modo, participa también de una mentalidad común que acepta la intervención divina en la historia, en el devenir de los acontecimientos. Un caso que da cuenta de este intercambio se manifiesta en la continuidad que muchos historiadores siriacos les dieron a los modelos historiográficos pre-islámicos (Lecker 2010). Esto, por cierto, podría dar cuenta de un fondo cultural común en donde la

religión y la costumbre operan de forma particular, en las maneras de concebir el ejercicio de historiar.

Creemos, en efecto, que si se consideran las vías de transmisión de la información de la cultura y del comercio —y por definición toda vía comercial es una vía de difusión cultural—, desde el mundo atlántico anglosajón hasta el territorio iranio-persa y desde el mar del norte hasta las Península Arábiga, es posible constatar una gran cantidad de redes y dar miradas de conjunto e integradoras en un espacio y época caracterizados por amplísimos y diversos contactos. Si bien es cierto que recién en el siglo XI las tres civilizaciones del Mediterráneo se encuentran por primera vez de modo directo (ver Marín 2003a), también lo es que desde mucho antes se habían constituido redes de circulación amplias y estables entre una y otra. Lo anterior debido a que todos los espacios fronterizos son permeables a intercambios fluidos en donde las determinadas tradiciones se van incorporando, dando origen a manifestaciones culturales distintivas, simbióticas en cierto sentido, en donde las tradiciones tienen a fundirse en costumbres amalgamadas; en suma, la frontera es un espacio peculiar cuya naturaleza se entiende en el sentido de esas vinculaciones particulares.

## 5. HACIA LA EXISTENCIA DE UNA “COMUNIDAD RETÓRICA”

A partir de lo anterior y en consideración a la existencia de un “espacio común de intercambios”, creemos que una vía de ingreso al estudio de la historiografía árabe islámica, puede ser el análisis de los paratextos prologales (Genette 2001), en el marco de ese espacio Mediterráneo al cual nos hemos referido. Este camino supone una aproximación a la historiografía árabe-islámica en términos generales, así como también el estudio del contexto del Mediterráneo en la Antigüedad Tardía (Cameron 1998), para ponderar, de esa manera, las posibles influencias de las cuales se va a nutrir aquélla. Precisamente es en el espacio temporal que media entre los siglos VII y X cuando se constituirá el puente que conectará esos mundos, dada la conquista islámica del Cercano Oriente Medieval y la consolidación del primigenio Imperio Islámico que se extenderá hasta al-Andalus (Lecker 1996). Los flujos culturales que se puedan constatar entre el mundo cristiano del Mediterráneo, aparecerán como un complemento de lo que la historiografía ya ha establecido en relación a la influencia que los tempranos modelos árabe-islámicos recibieron del ámbito Persa-Iranio y de Medio Oriente. Este ejercicio debiera permitir constatar una “consonancia mediterránea” en la escritura de la historia, comprendiendo un arco temporal que abarca desde el siglo IV al X, y espacialmente desde el Occidente Medieval (siglos IV-VIII) hasta el Oriente Islámico (siglos IX-X), sin dejar de lado el Oriente Bizantino (siglos IV-VII). La sola escritura de un prólogo supone la proyección de unos determinados usos retóricos de la Antigüedad, recepcionados por el mundo cristiano tardo antiguo y proyectados más allá de sus propias fronteras religiosas, hacia el mundo árabe-islámico que se expande sobre un Mediterráneo oriental empapado de tradición helenística, manifestado en todo su entramado cultural. Esta recepción es lo que nos permite hablar de una “comunidad



retórica” (Donner 1998: 280). Ésta, además, se inserta en el ámbito expansivo de las religiones abrahámicas, en todas las cuales el hecho religioso asume un papel fundamental en la explicación del devenir de la historia.

Normalmente la historiografía tardo antigua y medieval, sea griega, latina o árabe-islámica, ha sido analizada y juzgada desde el texto en sí y en cuanto al relato propiamente tal, lo que comúnmente denominamos como el corpus de la obra histórica. A partir del texto se pueden establecer distintos géneros (biografías, crónicas, historias, anales, vidas) (Aurell *et al.* 2013; Robinson 2012), y descubrir algunas de las peculiaridades que, en ese plano, plantea dicha historiografía (Robinson 2012; Maíllo 2008; Melo 2014). Sin embargo, para ingresar en el corazón de la historiografía de la época no basta con el contenido puro del texto, sino que debe ponderarse su intencionalidad y, a partir de ésta llegar al sentido del escrito, sopesando su veracidad, verismo o verosimilitud, y quizá también su grado de ficcionalidad, según sea el caso (Marín 2014). En efecto, los documentos en tanto textos, esto es, discursos, admiten múltiples y diversas lecturas. Así, un fragmento del pasado puede revelar más de aquello que aparentemente contiene (Stein 2005). Como señalara H. Herrera, “si se sostiene y se siente que en las fuentes hay mucho más que lo que a primera vista puede leerse —el contenido— y entenderse —la intención—, que en ellas late todo un momento histórico —el sentido—, con su pluralidad de fuerzas, entonces podemos afirmar que, efectivamente, su contacto posibilita la comprensión del pasado en su más auténtico contexto” (ver Marín 2003b: 10). Esto es lo que Aurell ha propuesto como el tercer nivel de análisis de los textos históricos (2006; 2016). Esa vía exige y requiere la comprensión del texto histórico en cuanto texto literario, abordándolo también con la ayuda de las herramientas propias de la crítica literaria (Colmenares 1987; Genette 2018). En nuestro caso, creemos que la aplicación de una metodología que permita el ingreso a la historiografía árabe-islámica de los siglos VIII al X a través del estudio crítico, literario e histórico, de sus paratextos prologales (Genette 2001), en un contexto Mediterráneo, puede constituirse en un eje para realizar un estudio comparativo con los textos cristianos —latinos y griegos— de la misma índole y de la misma época para así poder comprobar las existencia de cruces, trasvases e influencias, en tanto estilísticas como discursivas.

En este sentido, no se puede desconocer que la Antigüedad Tardía y Temprana Edad Media constituyen en su unidad un período de transformaciones profundas que abarcaron desde la realidad material hasta la espiritual, incluyendo cambios en el modo de vestir o hacer la guerra, en las formas literarias o artísticas, y también la forma de entender la historia y de escribirla. Enmarcado en este surgimiento y desarrollo, también es posible visualizar cómo se manifiestan estas situaciones en la temprana historiografía árabe-islámica. Tras la aparente pobreza informativa de los dichos textos prologales, se podría constatar la profundidad de los cambios que se operaron entre los siglos IV y X, las pervivencias y las novedades que marcan el paulatino surgimiento de una nueva mentalidad, que se va nutriendo de la experiencia, tradición y particularismos que definen la identidad de los espacios donde se asienta el Islam.

## 6. CIRCULACIÓN, PERSISTENCIA Y MEMORIA HISTÓRICA: POSIBILIDADES Y EJEMPLOS

Identificando las peculiaridades propias del Mediterráneo oriental tardo antiguo en sus distintas vertientes, en el marco general de análisis que constituye la historiografía del período, esto es, situando los textos en sus contextos, podremos ponderar el peso de la tradición retórica e historiográfica y, por otra parte, los giros de originalidad que hallamos en uno y otro ámbito cultural. Como señala Peter Brown (2012), a pesar del esfuerzo de los Umayyas, un rescoldo de la civilización grecorromana subsistió (D’Ancona 2019) y, entre otras cosas, pensamos que es importante examinar cómo este se manifiesta en la tradición retórica de los prólogos de obras historiográficas. Una primera mirada sobre los textos parece llevarnos a una respuesta afirmativa; probablemente, como en los casos latinos y bizantino, sea posible identificar “momentos autobiográficos” (Rubinstein 2005: 26), referencias metodológicas, elementos meta históricos, etc. Es frecuente, por ejemplo, que lo único que sepamos de un autor y su contexto inmediato, sea lo que él mismo haya anotado en el prefacio de su obra, lo que transforma al prólogo en una parte esencial y valiosa, y no meramente accesoria o retórica, al momento de aproximarse a la figura del historiador en la época.

Un corpus documental medianamente representativo debiera considerar obras de Ibn Ishaq (*Sīra*, 761, obra clave en el estudio del *isnād*, esto es, la crítica de las fuentes), Al-Wāqidi (*Kitāb al-Maghāzī*, 823), Ibn Hišam (*al-Sīra al-nabawiyya*, 835), Ibn Sa‘d (*Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 845); Umar B. Shabba (*Tārikh al-madīna al-munawwara*, 878), al-Dinawarī (*Kitāb al-Akbbār al-ṭiwāl*, 891); al-Balādhurī (*Kitāb Futūḥ al-Buldān*, 892), al-Ya‘qūbī (*Tārikh*, 900, una historia del mundo hasta Mahoma), al-Ṭabarī (*Tārikh al-rusul wa’l-mulūk*, 923, obra que revela un manifiesto interés por la transmisión de los testimonios). Esta elección tiene que ver con criterios temáticos (se reconoce una intencionalidad historiográfica y una actitud histórica), con criterios cronológicos (corresponden a la primera etapa de la historiografía islámica) y criterios metodológicos: incluyen un prólogo, que puede ser una oración (exigencia retórica y religiosa, por lo que siempre aparece), o una introducción religiosa (como al-Ṭabarī, ya sea en su tratado del Corán o en su Historia), y que puede incluir referencias metodológicas (al-Balādhurī habla de sus fuentes y al-Ṭabarī del propósito de la obra), entre otras cosas.

En este sentido, por ejemplo, al-Balādhurī, después de invocar el nombre de Alá, señala de entrada que “he sido informado por personas instruidas en la tradición, biografía y conquista de las tierras, cuyas narraciones he transmitido de modo abreviado”, dando cuenta de su tarea en tanto investigación, acudiendo a fuentes confiables. Así, se remitirá a autoridades dignas de confianza y que constituyen la cadena de transmisión (*isnād*), y cuando no las tenga, advertirá al lector que “se dice”, equivalente del latín “*ut fertur*”, frecuente en autores cristianos tardo antiguos cuando aluden a testimonios orales difíciles de corroborar. Esto es porque, siendo la cultura pre-islámica ágrafa, los testimonios de la memoria inicial de los acontecimientos, no han quedado más que guardados en el recuerdo de aquellos compañeros que, tras la muerte del profeta Mahoma, tuvieron la responsabilidad

de preservar los grandes acontecimientos de la época fundacional del Islam, haciendo uso de una práctica genealógica que se había consolidado ya, como ejercicio histórico. De ahí, incluso, que tanto en estas obras, como en otras del período gestacional de la historiografía arabo-islámica, los insertos poéticos, como esfuerzo nemotécnico, tengan una presencia gravitante en el contenido de las obras.

Otro caso es el de al-Bīrūnī quien, por su parte, tras la obligada oración y después de alabar a Dios y su obra, y luego de una dedicatoria (cosa habitual también en un prólogo), se refiere a sus fuentes: testimonios de quienes vieron u oyeron – todo lo cual aparece tras las formulas me informó/nos informó (*ḥaddaṭa-nī/ ḥaddaṭa-nā*), me contó/ nos contó (*abjara-ni/abjara-nā*), oí u oímos (*samictu o samicnā*), según relato de (can), fulano dijo (*qāla*) (Maíllo 2008). Por ejemplo, sin ir más lejos, al- Baṣrī en su *Kitāb al-Medina*, comienza cada sección con la fórmula *ḥaddaṭa-nā* (1997).

Volviendo al caso de al-Bīrūnī, además da cuenta de todo aquello que él mismo ha cavilado y estudiado, lo cual encontramos frecuentemente en la historiografía cristiana tardo antigua, latina y griega, cuando el historiador expone su método en el prólogo. Luego de hablarnos de su método (interrogar, inquirir), al-Bīrūnī se refiere a su objeto de estudio, al fin de su búsqueda: el conocimiento de la historia y las tradiciones de antiguas naciones y generaciones. Y para ello, precisa, no se puede recurrir meramente al raciocinio de cuestiones filosóficas, sino recurriendo a la experiencia transmitida por (o desde) sus protagonistas. A lo que apunta el autor es a la veracidad del relato. Así, se propone construir una narración, apelando a testigos fidedignos, con una pretensión de verdad, lo que hace que el relato no sea pura literatura, y que se constituya en obra de carácter historiográfico. No otra cosa encontramos en la tradición historiográfica previa no árabe, al plantear los elementos característicos y constitutivos de la escritura de la historia.

Al- Ṭabarī, al introducir su obra, primero que todo se identifica, en una clara manifestación de “yo” y, tras el consabido discurso religioso en alabanza a Dios, expone el propósito de su obra, fijando el marco cronológico: “informaré de todo lo sucedido desde Adán (la paz sea con él), hasta nuestros días”. Continúa luego con el plan de su obra, centrada en torno a profetas, pueblos, reyes, personajes destacables y ejemplares, exaltando el valor moral de la historia, a la vez que comunicándonos a quiénes considera protagonistas de la historia. Otra vez, la similitud retórica con obras cristianas es evidente y elocuente. Pero, además, explícitamente establece cuál es su método, para explicar el sentido de la historia y cómo se inserta la misma historia islámica en un plano universal. Por lo mismo, plantea las siguientes interrogantes, como introducción al tema que le preocupa, para insertar estos relatos en un “tiempo universal”:

¿Qué es el tiempo? ¿Qué largo es su extensión total? Su primer inicio y su último fin; Si antes de la creación (Tiempo) de Dios había otra cosa; Si sufrirá la aniquilación y si después de su aniquilación habrá algo más que la cara (*wajh*) del Altamente elogiado, el Exaltado Creador; ¿Que había antes la creación del tiempo por Dios que habrá después de su aniquilación? (Rosenthal 1989: 6).

Todas estas preguntas son hechas con el fin de poder discernir acerca del actuar del hombre en el tiempo histórico. Finalmente, hace explícito el valor de cadena de transmisores como elemento metodológico central:

Después en adición a ellos, mencionaré a aquellos que vinieron después de ellos, dando data adicional sobre ellos. Hago eso con el objetivo de clarificar cuales transmisiones (de tradiciones) están elogiadas y la información de quienes está aceptada, y cuales transmisiones están rechazadas y la información de quienes está descartada, y la tradición de quienes está considerada débil y las informaciones de quien está considerada endeble. En adición, Yo doy la razón por qué la información de alguien fue descartada y la causa por que la tradición de alguien está siendo considerada débil (Rosenthal 7).

Con esto, al- Ṭabarī, intenta explicitar el valor científico de su obra, pues las informaciones que adquiere las somete a una crítica textual.

Con todo, es importante hacer notar que cada una de estas obras responde a un contexto y un género particular, todo lo cual, creemos, debería verse reflejado en la declaración de intencionalidad, si la hay, de la obra. Así, es posible identificar, al considerar los prólogos en una mirada de conjunto, ciertos tipos de prefacio, según incluyan, además de la invocación religiosa característica, comentarios religiosos (que se constituyen en memoria), comentarios históricos (que se constituyen en relato) y comentarios metodológicos (las fuentes de información). Este último elemento es clave para percibir e identificar influencias mediterráneas tardo antiguas en la escritura de la historia en el Islam, lo que nos lleva a percibir una “consonancia mediterránea” entre el cristianismo y el Islam, religiones monoteístas y escatológicas en su discurso.

## OBRAS CITADAS

- Abd Al-Duri. 1983. *The Rise of Historical Writing among the Arabs*. Princeton: Princeton University Press.
- Ahrweiler, Hélène. 1962. “L’Asie mineure et les invasions arabes (VIIe- IXe siècles)”. *Revue Historique* 227.1: 2-3.
- Al-Azmeh, Aziz. 1986. “Histoire et narration dans l’historiographie arabe”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 41.2: 411-431.
- \_\_\_\_\_. 2014. *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A Critique of Approaches to Arabic sources*. Berlin: Gerlach Press.
- \_\_\_\_\_. 2007. *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest: Central European University Press.
- Al-Basri. 1997. *Kitab al-Medina*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Al-Waqidi. 1966. *The Kitab al-Maghazi*. Oxford: Oxford University Press.

- Aurell, Jaume. 2006. "El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos". *HISPANIA. Revista española de Historia* LXVI.224: 809-832.
- Aurell, Jaume. 2016. *La historiografía medieval. Entre la historia y la literatura*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Aurell, Jaume, Catalina Balmaceda, Peter Burke y Felipe Soza. 2013. *Comprender el Pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Barcelona: Akal.
- Bell, Harold Idris. 1945. "The Arabic Bilingual Entagion". *Proceedings of the American Philosophical Society* 89.3: 531-542.
- Black, Antony. 2011. "History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present: From the Prophet to the Present". Edinburgh University Press.
- Bowersock, Glen W. 1990. *Hellenism in late antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Brown, Peter. 2012. *El mundo de la Antigüedad tardía*. Madrid: Taurus.
- Cameron, Averil. 1998. *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía*. Barcelona: Crítica.
- Collingwood, R. G. 2004. *Idea de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Colmenares, Germán. 1987. "Sobre fuentes, temporalidad y escritura de la historia". *Boletín cultural y bibliográfico* 24.10: 3-18.
- Croke, Brian. 1992. *Christian Chronicles and Byzantine History, 5th-6th Centuries*. Hampshire: Variorum.
- D'Ancona, Cristina. 2019. "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy". En Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arabic-islamic-greek/>>.
- Delattre, Alain, Rosario Pintaudi y Naim Vanthieghem. 2013. "Un entagion bilingue du gouverneur 'Abd al-'Azīz ibn Marwān trouvé à Antinoé". *Chronique d'Égypte* 88.176: 363-371.
- Dignas, Beate y Engelbert Winter. 2007. *Rome and Persia in Late Antiquity: neighbours and rivals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donner, Fred McGraw. 1998. "Narratives of Islamic origins: The beginnings of Islamic historical writing". Vol. 14. Darwin Press Incorporated.
- El-Attar, Soliman. 1985. "Contemplaciones iniciales sobre el tema bizantino en la cultura árabe". *Byzantion Nea Hellás* 7-8: 209-228.
- Fisher, Greg. 2011. *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Flori, Jean. 2004. *Guerra santa, "jihad", cruzada: violencia y religión en el cristianismo y el Islam*. Valencia: Universitat de València.
- Gabrieli, Francesco y M. S. Khan. 1980. "Arabic Historiography: Notes and Commentary". *Islamic Studies* 19.1: 49-74.
- Genette, Gerald. 2018. "Estructuralismo y Crítica Literaria". *La Universidad* 6: 5-18.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Umbrales*. México: Siglo XXI.
- Görke, Andreas. 2011. "The relationship between maghāzī and adīth in early Islamic scholarship". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74: 171-185.

- Guenée, Bernard. 1980. *Histoire et Culture Historique dans l'Occident Médiéval*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Hajibabae, M. 2014. "Concrete approach to the formation of islamic Historiography". *European Scientific Journal* 9: 10.
- Herrera, Amelia. 2011. "Las narraciones históricas de la temprana Edad Media: formación de una tradición historiográfica". En Paola Corti *et al.*, eds., *Historia, memoria y narración*. Viña del Mar: Altazor.
- Herrera, Héctor. 1977. "Res Privata-Res Publica-Imperium". *Semana de Estudios Romanos I*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso. 128 y ss.
- Humphreys, R. Stephen. 1991. *Islamic history: a framework for inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Ibn Al-Jatib. 1983. *Kitāb Amāl al'A'lām*. En Rafaela Castrillo, ed., *Historia medieval islámica del Norte de África y Sicilia*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Ishaq, Ibn. *The Life of Muhammad (Sirat Rasul Allah)*. Introducción y notas de A. Guillaume. Oxford: Oxford University Press.
- Khalidi, Tarif. 1975. *Islamic Historiography. The Histories of Mas'udi*. Albany: State University of New York Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Arabic historical thought in the classical period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, Hugh. 2007. *Las Grandes Conquistas Árabes*. Barcelona: Crítica.
- Lecker, Michael. 1996. "Biographical Notes on Ibn Shihab al-Zuhri". *Journal of Semitic Studies* 41.1: 21-63.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Pre-Islamic Arabia". En C.F. Robindon, ed., *The New Cambridge history of Islam: Volume 1, The formation of the Islamic world, sixth to eleventh centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lichtenstadter, Ilse. 1945 "Arabic and Islamic historiography". *The Muslim World* 35.2: 126-132.
- Maíllo, Felipe. 2008. *De Historiografía árabe*. Madrid: Abada Ed.
- Marín, José. 2003a. *Cruzada, Guerra santa y yihad. La Edad Media y nosotros*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- \_\_\_\_\_. 2003b. *Textos Históricos. Del Imperio Romano hasta el Siglo VIII*. Santiago: Ril editores.
- \_\_\_\_\_. 2014. "El prólogo como género específico en obras históricas (siglos IV-VII)". *Studi Medievali* LV/II: 521-555.
- \_\_\_\_\_. 2017. "La historiografía bizantina tardoantigua, entre literatura e historia. Los paratextos prologales". En Paola Corti *et al.*, eds., *La verdad en la historia. Inventio, creatio, imaginatio*. Santiago: RIL Editores.
- Mautrau, Robert. 1973. *La Expansión Musulmana: siglos VII al XI*. Barcelona: Labor.
- Mavroudi, Maria. 2014. "Greek language and education under early Islam". En B. Sadeghi *et al.*, eds., *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crowne*. Leiden: EJ Brill: 295-342.

- Mayo, Alberto Porqueras. 1957. "El prólogo como género literario: su estudio en el Siglo de Oro español". Vol. 14. Consejo superior de investigaciones científicas.
- Melo, Diego. 2004. "La Yahiliyya: Oscuridad y luces en la Arabia Preislámica". *Intus Legere* 1.7: 124-138.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Una aproximación en torno a la construcción del relato historiográfico en los albores del Islam clásico". *Tiempo y Espacio* 32: 46-66.
- Martínez, Jesús Montoya e Isabel de Riquer. 1998. *El prólogo literario en la Edad Media*. Madrid: UNED.
- Orcástegui, Carmen y Esteban Sarasa Sánchez. 1991. *La Historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V-XIII*. Madrid: Cátedra.
- Rasul, Muhammad Gholam. 1968. *The origin and development of Muslim historiography*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Robinson, Chase F. 2012. "Islamic historical writing, Eighth through the Tenth centuries". *The Oxford History of Historical Writing*. Vol 2. Oxford: Oxford University Press. 238-266.
- Rosenthal, Franz. 1989. *The History of al-Ṭabarī. Vol. 1. General introduction and from the Creation to the Flood*. New York: SUNY Press.
- Rubinstein, Jay. 2005. "Biography and autobiography in the Middle Ages". En N. Partner, ed., *Writing Medieval History*. London: Hodder Education Ed.
- Shahid, Irfan. 1989. *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington D.C: Dumbarton Oaks.
- Shoshan, Boaz. 2004. *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Ṭabarī History*. Leiden: Brill.
- Sizgorich, Thomas. 2004. "Narrative and community in Islamic late antiquity". *Past & Present* 185: 9-42.
- Stein, R. 2005. "Literary criticism and the evidence for history". En N. Partner, ed., *Writing Medieval History*. London: Hodder Education Ed.
- Treadgold, Warren. 2013. *The Middle Byzantine Historians*. London & New York: Palgrave.
- Vidal, Francisco. 2001. "De Arabia a Toledo: La expansión terrestre". En M. J. Viguera y C. Castillo, eds., *El esplendor de los Omeyyas Cordobeses. La Civilización Musulmana en la Europa Occidental*. Granada: El Legado Andalusi. 24-33.
- Wolf, Daniel. 2011. *Global history of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

