

EL MEDITERRÁNEO MUSULMÁN COMO MATRIZ DE CONTACTOS Y CIRCULACIONES (SIGLOS VIII-XII): DE RETÓRICAS E HISTORIOGRAFÍA¹

DIEGO MELO CARRASCO

Universidad Adolfo Ibáñez

JOSÉ MARÍN RIVEROS

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Es posible concebir a la época tardoantigua como un umbral en sí misma,² por cuanto se trata de un momento de tránsito entre una civilización (la antigua) y las tres de la Edad Media: el occidente latino, el oriente greco-bizantino y el mundo árabe-islámico. Desde Siria por el norte, y hasta Yemen por el sur, y considerando el Levante por el oeste y hasta Mesopotamia por el este, podemos identificar un espacio en el que avanzan o retroceden, pero finalmente se anudan, influencias de distinto tipo y espesor, abarcando al primigenio mundo árabe y sus proyecciones, como también la poderosa influencia de viejos imperios (Roma y Persia), así como el legado alejandrino-helenístico, sin olvidar las culturas locales, como la hebrea, la siria o la copta.

Esta zona de transgresiones facilitó una síntesis creativa que se irradió ampliamente, y parte de ella fue la retórica clásica, ya instalada en el Mediterráneo, tanto en su vertiente latina como en la griega, asumida creativamente por los cristianos, antes de la invasión islámica. A partir de lo anterior, es posible hablar de una *comunidad retórica* en el ámbito del Mediterráneo, a partir del desarrollo de la historiografía islámica, atendiendo, por una parte, a los usos retóricos —la introducción de un prólogo, por ejemplo—,³ la aplicación de un método de indagación, y también a las audiencias, empapadas de la cultura helenística.

1. El presente trabajo se ha podido elaborar con materiales pertenecientes al Proyecto Fondecyt n.º 11130061. La presente es una versión muy sintética de José MARÍN RIVEROS y Diego MELO CARRASCO, «Hellenism and Models of Rhetoric in the Birth of Islamic Historiography», *Imago Temporis. Medium Aevum*, vol. 16 (en prensa). Agradecemos al profesor Flocel Sabaté la inclusión de este trabajo en el presente volumen.

2. Waltraud FRITSCH-RÖSSLER, «Frontier, Transgression, Liminality», en Albrecht CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Studies. Terms-Methods-Trends*, vol. 2, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 2001, p. 1507.

3. Parte de esa tradición retórica es la costumbre de introducir un prólogo en las obras historiográficas, una decisión de carácter literario que se remonta a los orígenes del género. La retórica de los prólogos en la tardoantigüedad latina y griega, como proyección cristiana de las tradiciones clásicas, aunque con giros propios, es un hecho evidente. Véase José MARÍN RIVEROS, «El prólogo como género específico en obras históricas (siglos IV-VII)», *Studi Medievali* (Spoleto), vol. 55, n.º 2 (2014), p. 521-550; José MARÍN RIVEROS, «La historia y el historiador. Introducción a la historiografía bizantina a través de sus prólogos (s. IV-VII)», *Studi Medievali* (Spoleto), vol. 60, n.º 1 (2019), p. 29-58.

I

Desde el siglo II d. C., podemos hablar de la presencia de comunidades judías en la península arábiga, aunque existen posibilidades de que se hubieran asentado antes, quizás tras la diáspora babilónica, puesto que las relaciones comerciales entre judíos y árabes datan de muy antiguo. En relación con la aparición de los cristianos, tanto en Medina como en La Meca, está documentada desde fines del siglo II d. C.

En este espacio de constante circulación, las religiones monoteístas penetraron, sobre todo, en las zonas septentrionales de la península. Núcleos judíos se habían establecido desde antiguo allí, fijando una serie de colonias comerciales; se sabe que se habían asimilado a los árabes tanto en la lengua como en las costumbres, pero mantenían intacta su tradición religiosa. En el caso de las comunidades cristianas, el monacato primitivo tendrá importancia y proyección entre los árabes, ganando adeptos, especialmente en Yemen, desde donde se establecían contactos con la ribera opuesta del mar Rojo, esto es, con Abisinia. En esas áreas, la cultura helenística también penetró profundamente por vía difusa o indirecta, o por la vía culta y directa.

El helenismo, expresado en lengua griega o no, se transformó en pilar identitario del área ocupada por Bizancio y Persia. Este pensamiento se manifestó, primero, en siriano y, después, en árabe, en un terreno que se podría denominar *episteme grecosemita*, como le ha llamado M. Arkoun, en donde, a la vez, se mezclaban los aportes del platonismo, del aristotelismo, del plotinismo, del estoicismo, del epicureísmo, del pitagorismo, del hermetismo, del zoroastrismo, del maniqueísmo, del semitismo antiguo, de las revelaciones judeocristianas, etc. De esta forma, es plausible pensar en la posibilidad cierta de que muchos modelos intelectuales y literarios, entre los que se encontraría también la concepción y escritura de la historia, no habrían emergido casualmente, sino que las tradiciones persa y cristiana habrían ejercido algún influjo en el nacimiento de la tradición historiográfica arabo-islámica.

Por otra parte, si bien no tenemos conocimiento certero de todas las vías que utilizó el helenismo para ingresar en los territorios de la península, sí que sabemos cómo este llegó a Siria y Persia, durante el período

do de expansión del imperio de Alejandro Magno (356 a. C.-323 a. C.). Sin embargo, no fue hasta la consolidación de la dinastía ptolemaica (323 a. C.-30 a. C.) en Egipto, la cual tuvo un activo papel comercial en el mar Rojo —cuestión que proyectó durante el período, producto de una serie de puertos que facilitaron los contactos con la zona de Yemen y el océano Índico—, que el helenismo penetró en Arabia. Por otra parte, en Egipto, las instituciones educativas, sobre todo por medio de la literatura y el arte, ayudaron a profundizar el helenismo en todos los niveles de la población, cuestión que se consolidó en época romana. Esto porque Alejandría era la segunda ciudad en importancia del Imperio romano detrás de Roma; un lugar de recepción e irradiación cultural cuyo influjo, por la producción de papiro, entre otras cosas, se hacía sentir en todo el orbe romano.

Por otra parte, para el caso sirio, la matriz helenística se establece no solo por influencia egipcia-judaica, puesto que a la muerte de Alejandro Magno, Siria adquiere, en manos de Antígono (382 a. C.-301 a. C.), un lugar fundamental en la política del primer helenismo.⁴ Lo anterior supuso el desarrollo de un sistema político, urbano y religioso de carácter sincrético con base en la lengua griega —desplazando así al arameo—, que persistió durante el período romano, cuando se acentuó el proceso, cuestión verificable, sobre todo, en la arquitectura y el arte.⁵

Posteriormente, durante el período de dominación romana, Siria se constituirá como la frontera oriental del imperio, desde donde este continuará y acentuará la tradición helenística, transformándose en una «punta de lanza» de la civilización de Occidente en Oriente;⁶ por su parte, los sasánidas, que reclamaban la descendencia de los aqueménidas (550 a. C.-331 a. C.), se sentían los enemigos de Occidente.⁷ Siria y Mesopotamia conformaron, a pesar de constituir una frontera

entre Roma y Persia, una cultura, en gran medida, uniforme, estableciéndose —en el Creciente Fértil— un mundo realmente cosmopolita.⁸

Con todo, este proceso, en términos sociales, no fue uniforme, ni sistemático, ni coincidente entre los estratos bajos y más altos de la población. Es probable que los estamentos más cultos vieran en el pensamiento griego una posibilidad de crecimiento cultural y económico.⁹ En ese ambiente de cristianización y evangelización, y siguiendo a los modelos helénicos, se va a generar, como primer género literario, la *bios*, que tendrá como destinatario a un lector culto, pero que poseerá un subgénero de corte popular: las vidas ejemplares, una suerte de hagiografía popular que atravesaba todos los estamentos de la sociedad.¹⁰ Estas biografías, por otra parte, se constituyeron en un elemento fundamental en el surgimiento del monacato oriental, sobre todo en Siria, con una importante literatura ascética.

Lo cierto es que estas informaciones y estos géneros circularon ampliamente por las zonas de Siria, Egipto y Mesopotamia, siendo especialmente cultivados por las primeras comunidades cristianas de Oriente, donde, sobre todo, sirvieron como *exempla* en la generación de las primeras comunidades monásticas.¹¹ Lo anterior, en ningún sentido significó el abandono de las tradiciones locales.¹² Ese elemento simbiótico es el que interesa, especialmente, debido al desarrollo de fusiones —tanto étnicas como culturales— estables que le dan al territorio un carácter particular.

2

Durante el período denominado *Yahilliyya* (época oscura),¹³ las tribus árabes fueron desarrollando una narrativa que hundía sus raíces en el recuerdo de una *memoria tribal*, de un pasado en donde se conjuga la

4. Borja ANTELA-BERNÁRDEZ, «Ciudad y territorio en la Siria helenística: conquista, control y redefinición desde Seleuco Nicator», en Borja ANTELA-BERNÁRDEZ y Toni NACO DEL HOYO (eds.), *Transforming Historical Landscapes in the Ancient Empires. Area of Research in Studies from Antiquity. Universitat Autònoma de Barcelona: Proceedings of the First Workshop-December 16-19th 2007*, Oxford, BAR Publishing, 2009, p. 119-130.

5. Lidewidje DE JONG, «Narratives of Roman Syria: a historiography of Syria as a province of Rome», en *Princeton/Stanford Working Papers in Classics* (en línea), 1, Princeton, Princeton University, 2007, <<http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/dejong/070705.pdf>> (consulta: 26 de febrero de 2021), p. 3; Robert HARRISON, «Hellenization in Syria-Palestine: The case of Judea in the third century BCE», *The Biblical Archaeologist* (Chicago), vol. 57, n.º 2 (1994), p. 98.

6. Elisa GARRIDO GONZÁLEZ, «Siria y el enfrentamiento romano-sasánida en el siglo IV dC», *Polius, Revista de ideas y formas políticas en la Antigüedad Clásica* (Alcalá de Henares), vol. 2 (1990), p. 144.

7. Elisa GARRIDO GONZÁLEZ, «Siria y el enfrentamiento...», p. 144.

8. Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Madrid, Crítica, 1997, p. 149 y siguientes.

9. Marta ALESSO, «Los géneros literarios en el primer cristianismo», *Circe de clásicos y modernos* (Santa Rosa), vol. 10, n.º 1 (2006), p. 25.

10. Héctor R. FRANCISCO, «Santos y obispos en la Siria tardo-romana. La *Historia Philotheos* de Teodoro de Cirros y la construcción del monacato oriental», *Byzantion Nea Hellás* (Santiago de Chile), vol. 19-20 (2000), p. 115.

11. Thomas SIZGORICH, «Narrative and Community in Islamic Late Antiquity», *Past & Present* (Oxford), vol. 185 (2004), p. 11.

12. Bedri TAHIR SAMAN, «El Medio Oriente», *Anales de la Universidad de Chile* (Santiago de Chile), vol. 83-84 (1951), p. 257.

13. Nos hemos ocupado de estas temáticas en sendos artículos: Diego MELO CARRASCO, «La *Yahilliyya*: oscuridad y luces en la Arabia pre-islámica», *Intus-Legere Historia* (Viña del Mar), vol. 7, n.º 1 (2004), p. 123-138; y también Diego MELO CARRASCO, «Gloria, sacrificio y martirio en la tradición preislámica y en el Islam clásico», *Revista Cultura y Religión* (Iquique), vol. 2, n.º 1 (2008), p. 31-42 (véase la bibliografía allí referida).

tradición heroica, los hechos memorables, la construcción del prestigio y, también, del honor; todos valores esenciales de las sociedades árabes preislámicas. Con todo, estas, antes que narraciones, son un cúmulo de noticias discontinuas y atemporales que denotan una conciencia parcial del pasado, todo amalgamado en un relato que no logra distinguir la realidad de la leyenda porque las informaciones aparecen yuxtapuestas, en forma concisa y deformada, producto de la transmisión oral.¹⁴

Sin embargo, a partir del *hecho islámico*, la concepción de la historia va a mutar, incorporando nuevos elementos a la tradición preislámica, sobre todo en relación con la validación genealógica de las informaciones o noticias que forman el corpus de los nuevos géneros historiográficos. Esto, fundamentalmente, porque, en el caso de la memoria tribal, lo importante es la genealogía de la misma, no importando, las más de las veces, la realidad del relato, porque este queda atrapado entre la leyenda y el mito. En esa perspectiva, por tanto, el individuo desaparece frente a la comunidad.

No será hasta el primer siglo de la *Hégira* que la atención se centrará en la tradición del profeta, siendo a partir de la validación de las noticias referidas a él, que surgirá el germen de una metodología (heurística) para validar las fuentes de información que permitirán la reconstrucción de su vida. Todo lo anterior se presentaba como algo novedoso, pues, durante el período preislámico, la atención se había fijado en la recopilación de relatos y noticias del tipo *jabar* (plural *abjar*), esto es, noticias, nuevas, información, tradición de carácter histórico,¹⁵ pero que no estaban organizadas entre ellas y solo daban cuenta de aquellos hechos memorables que, según Pedro Chalmeta, se referían a una historia de carácter anecdótico y atemporal, donde importaba más qué ocurrió (el hecho) que cuándo sucedió (la época).¹⁶

14. Felipe MAÍLLO SALGADO, *De historiografía árabe*, Madrid, Abada, 2009, p. 24.

15. Felipe MAÍLLO SALGADO, *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid, Akal, 1997, p. 124; Mohamad RIDA NAJI, «Islamic Historiography», en Gholamali HADDAD ADEL, Mohammad Jafar ELMI, Hassan TAROMI-RAD (ed.), *History and Historiography: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam*, Londres, EWI Press, 2012, p. 13-14.

16. Pedro CHALMETA GENDRÓN, «Una historia discontinua e intemporal (*jabar*)», *Hispania: Revista española de historia* (Madrid), vol. 123 (1973), p. 35-36; Pedro CHALMETA GENDRÓN, «Historiografía medieval hispana: arábiga», *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* (Madrid y Granada), vol. 37, n.º 2 (1972), p. 360; Stefan LEDER, «The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition», en Philip F. KENNEDY (ed.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005, p. 126; Chase F. ROBINSON, *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 15.

Será este *abjar* la matriz modélica que recogerá el relato de los acontecimientos en los primeros momentos del desarrollo de la comunidad islámica, considerando los riesgos inherentes de adiciones y pérdidas que esto supondrá. Serán estas informaciones la piedra angular del registro que configura la historia en los albores del islam. Emparentado a este *abjar*, aunque de naturaleza distinta, está el denominado *Hadith*, el cual tiene el sentido de narración o noticia, pero que, como vocablo técnico, hace referencia a una corta narración o anécdota acerca del profeta Mahoma, «bien si uno de sus hechos es presenciado por uno de sus contemporáneos, bien sea de uno de sus dichos recogidos de su propia boca, o incluso sus silencios». ¹⁷ Esta forma narrativa parece derivar de una tradición hagiográfica común a todas las culturas religiosas del Mediterráneo oriental y, en este caso en específico, muy cercano a la tradición legal del Talmud. ¹⁸ Por lo tanto, considerando las conexiones y los evidentes trasvases de tradiciones que ya hemos señalado, es posible establecer que estas primeras manifestaciones historiográficas en el islam resultaron de la adaptación de modelos judíos, cristianos, zoroastrianos y otros que seguían los lineamientos de la apologética ligada a la filosofía helenística, todo lo cual se hizo manifiesto en la elaboración de vidas de santos, tratados legales, sermones y comentarios de las Escrituras. ¹⁹

Un género que se puede asociar a la hagiografía son los relatos compuestos por los compañeros directos de Mahoma, los cuales darán origen a la *sira* (conducta, manera de vivir, proceder, biografía o vida). ²⁰ El objetivo de esta era, por una parte, localizar a Mahoma en un determinado tiempo y espacio, y, por otra, otorgarle una determinada significancia histórica. ²¹ También incorpora materiales de fuentes judías conocidas como *Isra'iliyyat*, especialmente cuando se trata del período anterior a Mahoma. ²² Un subtema que se construye en base a los mismos materiales será el de los *maghazi* o campañas militares en las que participó el Profeta. ²³ Este género se cultivó en Medina, pues allí fueron recogidas las tradiciones que dieron origen a las mismas,

17. Felipe MAÍLLO SALGADO, *De historiografía árabe...*, p. 33.

18. Gordon Darnell NEWBY, «Imitating Muhammad in Two Genres: Mimesis and Problems of Genre in *Sirah* and *Sunnah*», *Medieval Encounters* (Leiden), vol. 3, n.º 3 (1997), p. 267.

19. Gordon Darnell NEWBY, «Imitating Muhammad...», p. 270.

20. Wim RAVEN, «Sira», en Clifford EDMUND *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden, Brill, 1997, p. 660-663; Tarif KHALIDI, *Islamic Historiography: the Histories of Mas'udi*, Albany, State University of New York Press, 1975, p. 30; Chase F. ROBINSON, *Islamic Historiography...*, p. 20.

21. Gordon Darnell NEWBY, «Imitating Muhammad...», p. 268.

22. Georges VAJDA, «Isra'iliyyat», en Peri J. BEARMAN *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4, Leiden, Brill, 2008, p. 277.

23. Felipe MAÍLLO SALGADO, *De historiografía árabe...*, p. 36.

destacando en esta labor al-Waqidi (m. 823), quien fue el primer recopilador importante de estas hazañas, las que quedaron recogidas en su obra titulada *Kitab al-Magazih*.²⁴

Con todo, siempre el problema se refería a la existencia de fuentes y a la veracidad de las mismas,²⁵ con el añadido de no existir certeza en relación con varias de ellas, pero siguió el modelo de ciertos escritos de corte hagiográfico que se desarrollaron en ese espacio simbólico que representó la *koiné* semítica.²⁶ Estamos frente al problema de la introducción de elementos no históricos en el relato histórico, cuestión frecuente en la historiografía clásica y cristiana.²⁷ Si nos encontramos con este recurso retórico también en el mundo islámico, tiene que ser porque, finalmente, las audiencias no habían cambiado sustantivamente, como tampoco las concepciones sobre la irrupción de lo maravilloso en lo cotidiano, cuestión que aceptan los narradores musulmanes que, en fin, forman parte de esa misma audiencia a la que se dirigen.²⁸ En esta coincidencia de concepciones histórico-religiosas, tanto referidas a los escritores como a sus audiencias, descansa en parte la noción de *comunidad retórica*, aplicada a la cultura del Mediterráneo en época tardoantigua. Entendemos aquí el Mediterráneo en sentido braudeliiano, esto es, una masa de tierra que se extiende más allá de sus costas, remontando ríos, literalmente *desbordándose*, y donde se manifiesta una verdadera «identidad mediterránea»,²⁹ lo que implica compartir ciertas visiones y modos de vida que pueden incluso superar las diferencias políticas o religiosas.

3

Con el crecimiento sostenido de las fronteras del mundo musulmán, generado a partir de su expansión durante los primeros siglos (siglos VII-X), se hará pa-

24. AL-WA'KIDY, *History of Muhammad's campaigns*, ed. Alfred VON KREMER, Calcuta, J. Thomas, at the Baptist mission press, 1856; Rizwi S. FAIZER, «The Issue of Authenticity Regarding the Traditions of Al-Wāqidi as Established in his Kitāb Al-Maghāzī», *Journal of Near Eastern Studies* (Chicago), vol. 58, n.º 2 (1999), p. 97-106.

25. Thomas SIZGORICH, «Narrative and Community...», p. 13.

26. Thomas SIZGORICH, «Narrative and Community...», p. 15.

27. «La inclusión de elementos sobrenaturales —apunta Catalina Balmaceda— o la intervención divina en la narración no la excluye por sí misma de la categoría histórica, como se [aprecia] también en las narraciones de Heródoto o Tito Livio, que consignan tales intervenciones como hechos consumados, sin preguntarse por su autenticidad». Jaume AURELL CARDONA *et al.*, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Akal, 2013, p. 61.

28. Véase José MARÍN RIVEROS, «La historia y el historiador...», p. 29 y siguientes.

29. David ABULAFIA, *El Gran Mar. Una historia humana del Mediterráneo*, Barcelona, Crítica, 2014, p. 11 y siguientes.

tente la necesidad de establecer una cultura documental relacionada con las funciones burocráticas del gobierno, cada vez más complejas y específicas. Estamos frente a una historia de letrados y de círculos intelectuales, en los cuales se cultiva una visión universalista de la historia, de acuerdo con las pretensiones del imperio islámico.

El punto culminante de este género y, a su vez, el representante más prestigioso del mismo es al-Ṭabarī (839-923) con su obra *Tārīj al-rusul wa l-mulūk* o *Historia de los profetas y de los reyes*, que es tanto el fin como la consolidación de una época, a la vez que un modelo de exhaustividad y cohesión.³⁰ Nacido en el año 839 en Amul, en la provincia de Tabaristán, en Persia,³¹ al-Ṭabarī tuvo una formación excepcional, estudiando en los centros culturales más importantes del mundo islámico, como Egipto, donde el helenismo había calado profundamente —sobre todo en Alejandría—,³² y en Bagdad,³³ centro cultural del mundo islámico,³⁴ en dicha ciudad desarrolló, asimismo, su interés por el estudio de la exégesis coránica.³⁵ A pesar de que pasó la mayor parte de su vida en Bagdad, viajó también por Siria y Palestina, y visitó muchos lugares, tales como La Meca, Basora, Kufa, Beirut, Emesa, Jerusalén y Damasco.

Al-Ṭabarī representa el fin de una época, pues, a partir del siglo X, se incorporarán otros nuevos cronistas que van a copiar, casi al pie de la letra, aquello referido a los períodos precedentes, pero añadiendo, a la vez, algo nuevo respecto a su época, dando cuenta de

30. Heather N. KEANEY, *Medieval Islamic Historiography: Remembering Rebellion*, Londres y Nueva York, Routledge, 2015, p. 10; Joseph B. ROBERTS, *Early Islamic Historiography: Ideology and Methodology*, Columbus, Ohio State University, 1986, p. 221; Felipe MAÍLLO SALGADO, *De historiografía árabe...*, p. 47.

31. Tarif KHALIDI, *Islamic Historiography...*, p. 83; *The «History of the Kings of the Persians» in Three Arabic Chronicles: the Transmission of the Iranian Past from Late Antiquity to Early Islam*, ed. Robert G. HOYLAND, Liverpool, Liverpool University Press, 2018, p. 6.; Álvaro GALMÉS DE FUENTES, *Épica árabe y épica castellana*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 35.

32. William Montgomery WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, Londres y Nueva York, Routledge, 2008, p. 39.

33. Muhammad Gholam RASUL, *The Origin and Development of Muslim Historiography*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1968, p. 26; Muhammad 'Abd al-Hayy SHABAN, *Islamic History: a New Interpretation*, vol. 2: *AD 750-1055 (AH 132-448)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 152; *The History of al-Ṭabarī*, vol. 1: *General Introduction and From the Creation to the Flood*, trad. Franz ROSENTHAL, Albany, The State University of New York Press, 1989, p. 16; Abdelkader I. TAYOB, «Ṭabarī on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writing», *Journal of the American Oriental Society* (Ann Arbor), vol. 119, n.º 2 (1999), p. 205.

34. *The History of al-Ṭabarī...*, p. 19.

35. Félix María PAREJA I CASAÑAS, Alessandro BAUSANI y Ludwig VON HERTLING, *Islamología*, Roma, Herder, 1951, p. 499; William Montgomery WATT, *The Formative Period of Islamic Thought*, Londres, Oneworld Publications, 1998, p. 67.

una mayor capacidad de observación y representación de la que él tuvo.³⁶ Si Heródoto es el padre de la historiografía clásica antigua y Eusebio de Cesarea lo es de la cristiana, el mismo mérito corresponde a al-Ṭabarī respecto de la tradición historiográfica árabe.

4

En el origen de las narraciones de carácter histórico en el naciente islam, confluyen tradiciones inveteradas, como la poesía y las genealogías, es decir, elementos arraigados a una determinada memoria histórica que se enlaza con las tradiciones legendarias que han sido utilizadas para explicar el origen de la tribu. En ese ámbito, tiene un valor esencial la oralidad. Al mismo tiempo, debemos considerar el espacio del Creciente Fértil como una zona liminar que se constituye en un espacio de intercambios culturales, en el cual el naciente islam se encuentra con las bien asentadas tradiciones helenísticas, que van a hacer sentir su influjo en la cultura árabo-islámica, sobre todo en la incorporación de unas lógicas discursivas asentadas en el helenismo, en donde el encuentro entre el mundo árabe y el cristiano —y judío— permitirá y desarrollará la circulación de ideas y obras literarias y científicas.

Todo lo anterior tuvo un papel fundamental en la construcción de una historiografía islámica, desde los géneros ligados a la Sira y el Maghazi —que involucran elementos autóctonos y tradiciones locales— hasta su culminación con la obra de al-Ṭabarī, que es el corolario de una forma de pensar la historia que utiliza distintas fuentes contrapuestas y se hace cargo de una narración no tan solo local, sino de tintes universales, en donde destaca la posibilidad de integrar la historia del imperio dentro de un relato mayor, en el cual se pueden descubrir los influjos de las tradiciones mediterráneas. De esta manera, es posible identificar la existencia de una comunidad retórica del Mediterráneo, que se manifiesta en los modos narrativos, así como en unos determinados escritores y audiencias receptoras, a través de toda la Antigüedad tardía, y que han fomentado la incorporación de hechos no históricos en el relato histórico. Estos elementos los encontramos en la tradición historiográfica cristiana, latina y griega —que se asienta sobre tradiciones clásicas y helenísticas—, pero también con creces en la temprana historiografía arabo-islámica, la cual se transforma, dentro del ámbito de circulaciones, en su proyección hacia nuevas fronteras.

36. Francesco GABRIELI, *La literatura árabe*, Buenos Aires, Losada, 1971, p. 199; Tarif KHALIDI, *Islamic Historiography...*, p. 82.