

EL ATAQUE A LA CULTURA DE IBN JALDŪN

Ibn Khaldūn's Attack on Culture

Ignacio SÁNCHEZ

Dpto. de Lengua Española. Área de Estudios Árabes e Islámicos. Facultad de Filología. Universidad de Salamanca. Plaza de Anaya, 1. E-37008 SALAMANCA. C. e.: ignacio_sanchez@usal.es

BIBLID [0213-2060(2005)23;251-273]

RESUMEN: Las teorías de Ibn Jaldūn se han convertido en fuente de inspiración para numerosos estudios sobre el mundo islámico. El artículo propone la discusión de estas teorías, y la reflexión sobre los objetos y los métodos de la historia cultural, que podrían aplicarse con notables resultados al análisis de los procesos sociales del Islam Clásico. Se discute concretamente el concepto de cultura utilizado por Ibn Jaldūn a partir de las reflexiones de pensadores como Veblen, Adorno, Freud y Elias.

Palabras clave: Ibn Jaldūn. Islam Clásico. Historia Cultural. Crítica de la Cultura.

ABSTRACT: Ibn Khaldūn's theories have inspired several studies on the Islamic World. This paper reflects upon these theories, as well as the benefits of Cultural History, through debate on his objectives and methods, that could be applied to the study of Classical Islam. The concept of culture used by Ibn Khaldūn, through the reflections of diverse thinkers such as Veblen, Adorno, Freud, and Elias, is discussed.

Keywords: Ibn Khaldūn. Classical Islam. Cultural History. Cultural Criticism.

El nombre de Ibn Jaldūn (732-84/1332-82) es hoy día una figura común en los textos consagrados a la historiografía, incluso cuando estos se ocupan fundamentalmente de la tradición occidental. El porqué de un título tan provocativo y posiblemente injusto puede resultar un misterio, no así la referencia que se esconde tras esta frase, en realidad paráfrasis del título de un ensayo célebre: “El ataque a la cultura de Veblen”,

escrito por Theodor W. Adorno en 1941¹. Ensayo en el que Adorno hace una crítica lúcida, agudísima y dura, de una de las obras maestras del pensamiento económico de finales del siglo XIX, *Teoría de la clase ociosa*².

Thorstein Veblen, la gran leyenda académica americana –según Galbraight un mito comparable al de Scott Fitzgerald en el ámbito de la literatura–, provocó una verdadera conmoción al desviarse de las directrices que guiaban el pensamiento económico del XIX y escoger como objeto de estudio la esfera del consumo. Un estudio que concibe el consumo como categoría definitoria del comportamiento que regula la interacción social de los individuos y, obviamente, también el comportamiento económico. El propio Galbraight, en la introducción que reproduce la traducción española del texto, resume irónica pero certeramente la tesis fundamental de esta obra: “Es un tratado, el más comprensivo jamás escrito, sobre esnobismo y presunción social”³; pero, obviamente, el ensayo de Veblen llega mucho más lejos.

El objetivo que Veblen se fija es superar el utilitarismo de los economistas ortodoxos y la rigidez de los estudios que abstraen categorías propias de un irreal *homo economicus*, para estudiar, apoyándose en la antropología, el comportamiento económicamente irracional que se esconde tras muchos actos de consumo liberados de la esclavitud de los fines prácticos, sin otro objeto que el de hacer ostensible la facultad de mantener la necesidad económica a distancia.

Veblen intentó superar la dualidad marxista del valor de uso y el valor de cambio, incorporando a su estudio del consumo consideraciones que privilegiaban el valor simbólico de las mercancías, dimensión ésta que, como ya denunciara Adorno, es deudora de otra categoría marxista: el concepto de fetichismo. Sin embargo las reflexiones sobre las formas de dominación que se ocultan tras las modalidades irracionales de consumo –económicamente irracionales, se entiende–, descubren los mecanismos que permiten la existencia de una “clase ociosa”, parásita y sin más preocupación que la de perpetuar su posición privilegiada recurriendo a actos simbólicos que tienen una clara lectura económica: bien alardeando de no hacer nada o de derrochar energías –que se dirigen a tareas no productivas, como el cultivo de los buenos modales o los circunloquios propios de los registros lingüísticos que emplean las clases nobles–; o bien exhibiendo las formas irracionales del gasto a las que antes aludíamos y que Veblen resumió en una categoría que ha hecho fortuna: *conspicuous consumption*, consumo ostentoso. Los modales y las apariencias, dice Veblen, son “expresión de la relación de *status* –una pantomima simbólica de dominación por

¹ Sigo la traducción española: ADORNO, Theodor W. “El ataque a la cultura de Veblen”. En *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Sarpe, 1984, pp. 59-91.

² La obra original, con el título *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions*, fue publicada en 1899. Las citas que aparecen en este artículo remiten a la traducción española: VEBLÉN, Thorstein. *Teoría de la clase ociosa*. 1ª reimp. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.

³ GALBRAIGHT, John Kenneth. “Thorstein Veblen y la “Teoría de la Clase Ociosa””. En VEBLÉN, Thorstein. *Op. cit.*, p. XXXIII.

una parte y de subordinación por otra—⁴. Por tanto, el modelo se reproduce y crece en virtud de las diferentes formas de emulación, dando lugar a “una clase ociosa subsidiaria o derivada, cuya tarea es la práctica de un ocio vicario para mantener la reputación de la clase ociosa primaria o auténtica”⁵. El esnobismo del que hablaba Galbraight se estudia, consecuentemente, en diferentes estratos.

La influencia de Veblen se ha debido en muchos casos a circunstancias ideológicas. La izquierda se ha inspirado a menudo en sus tesis para criticar la cultura de consumo de masas, principal diana de los muchos venablos que dispara en esta obra. Pero también la historiografía es deudora de las reflexiones del historiador americano y, hoy por hoy, y gracias a categorías como “clase ociosa” o el mencionado “consumo ostentoso”, es una referencia fundamental en los estudios de la nueva historia cultural y de la historia del consumo y el ocio, disciplinas que actualmente gozan de buena salud y que han abordado objetos de estudio que ya comenzaron a definirse en los sesenta y que cuentan hoy con una importante bibliografía⁶. No es extraño que en una reciente obra colectiva dedicada al estudio del consumo, los editores crean imprescindible la introducción de nuevas categorías que ayuden a definir este objeto: “Alongside *homo faber*, and *homo economicus* and all the other ‘men’ inscribed in modern society, we need to assess how far the new world of goods was simultaneously created by, and creating, a new sort of man (and woman): *homo edens*, the consumer, or, even less flattering, *homo gulosus*”⁷.

Son reflexiones que, como se verá más adelante, pueden ser muy útiles para el estudio del Islam Clásico. Sin embargo, el interés que me mueve a recurrir a las teorías de un economista americano publicadas en 1899, para intentar arrojar un poco de luz sobre la sombría historia del mundo islámico que Ibn Jaldūn convirtió en objeto de sus desvelos, no es tanto la pertinencia de estas categorías —sobre las que he reflexionado en otro artículo⁸—, sino el análisis que de ellas hizo el más destacado representante de la escuela de Frankfurt y uno de los más lúcidos críticos de la cultura, el ya citado Theodor W. Adorno. El pensador alemán, como bien puede deducirse del título del ensayo, alzó su voz contra lo que consideraba un ataque a la cultura. La atenta lectura de Adorno desvela que las teorías de Veblen, por mucho que pretendan criticar el puritanismo burgués, son en el fondo sumamente puritanas. Veblen anatemiza las artes, las formas de expresión religiosas, todas las formas

⁴ VEBLÉN, Thorstein. *Op. cit.*, p. 55.

⁵ VEBLÉN, Thorstein. *Op. cit.*, p. 67.

⁶ Un momento señalado en la evolución de estos objetos es la séptima conferencia organizada por la revista *Past & Present* en 1964, que trataba del trabajo y el ocio. Vid. THOMAS, K. V. “Work and Leisure in Pre-Industrial Society”. *Past & Present*, 1964, vol. 29, pp. 30-62; así como las discusiones motivadas por esta conferencia en las páginas siguientes, pp. 63-66.

⁷ BREWER, John y PORTER, Roy. “Introduction”. En *Consumption and the world of goods*. London: Routledge, 1994, p. 3.

⁸ SÁNCHEZ, Ignacio. “Algunas reflexiones sobre la historia cultural y el estudio de la literatura de *adab*”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*. Sección Árabe-Islam, 2005, vol. 54, pp. 267-293.

culturales, en definitiva, en nombre de una utopía racionalista que en realidad enmascara una involución. El progreso para Veblen es adaptación y la verdad de las ideas se mide según el criterio de su servicio a esa adaptación. “La crítica de Veblen –dice Adorno– hace siempre pie en el lugar en el que esa adaptación no haya sido plenamente lograda”⁹; de ahí el carácter utópico que sitúa la plena adaptación de la especie en un mundo venidero despojado de la irracionalidad que introduce la cultura en la esfera del consumo y, consecuentemente, en los procesos sociales, consolidando los mecanismos de dominación burguesa que él critica. Pero la utopía dista mucho de superar este estado: el mundo al que deberían adaptarse los hombres es el de la técnica industrial; progreso significa para Veblen “las formas de la consciencia y de la ‘vida’ –la vida como esfera del consumo– correspondientes a las de la técnica industrial”¹⁰ y el instrumento para lograr esa adaptación es el pensamiento científico que significa para él, dice Adorno, “la supremacía de relaciones objetivas y regulares –cuyo concepto procede del trabajo industrial– sobre modos de concepción personalistas y antropomorfistas”¹¹. La cultura supone para la mentalidad pragmatista de Veblen una pervivencia irracional. En palabras de Adorno:

Si la cultura toma el carácter de la propaganda comercial y de la pobre chatarra o quincallería artística, Veblen da el paso teórico que consiste en afirmar que la cultura no ha sido nunca más que eso: propaganda, exhibición de poder, botín, beneficio. Con grandiosa misantropía quita de enmedio todo lo que rebase ese cuadro¹².

Al ansia igualitaria y unificadora de Veblen, que descubre en la racionalidad de la cultura industrial la superación de la cultura burguesa, Adorno opone el poder emancipador de las manifestaciones culturales, el impulso de la expresión artística y el ansia por escapar a la esclavitud de los fines. El Veblen al que glosa el filósofo alemán es un puritano *malgré lui*, pues al ser incapaz de comprender el proceso social como un todo, orienta la distinción entre funciones sociales productivas e improductivas contra los mecanismos irracionales de la distribución, encarnados en una cultura que no es más que despilfarro y estafa. Lo que verdaderamente reprocha Veblen a la *leisure class* no es tanto la presión que esa clase ejerce sobre las demás en tanto que estamento privilegiado, sino el hecho de que no se someta ella misma al *ethos* puritano del trabajo que es precisamente el que Veblen representa y aquél por el que aboga¹³. Un *ethos* que el economista americano encuentra a menudo al mirar atrás, ante lo que Adorno objeta: “la utopía del estadio original se le convierte en trivial fe en lo natural”¹⁴. Una naturaleza erosionada por la cultura, una cultura que erosiona;

⁹ ADORNO, Theodor W. *Op. cit.*, p. 62

¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹¹ *Ibid.*, p. 63.

¹² *Ibid.*, p. 67.

¹³ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴ *Ibid.*, p. 83.

también, ciertas formas triviales de fe en el hombre. Como algunas que podemos encontrar en las reflexiones que Ibn Jaldūn hizo en la famosa introducción a su magna obra histórica, la *Muqaddima*.

Pero lo natural, ese cáliz de esencias puras, ¿no es, sin embargo, una construcción discursiva determinada por las diferentes apreciaciones del concepto de cultura? Las apelaciones a la naturaleza de Veblen son muchas. Algunas de ellas remiten a una Naturaleza con mayúsculas, revestidas con la pátina del mítico estadio original al que aludía Adorno. Pero hay otra naturaleza que en Veblen incluso prefigura algunas de las afirmaciones que tres décadas después de la publicación de la *Teoría de la clase ociosa* haría otro gran intelectual que, según Adorno, comparte con el economista americano el dudoso honor de estigmatizar a la cultura con “la marca de la mentira vital”: Sigmund Freud¹⁵. El reproche del filósofo alemán, a pesar de no explicitar el objeto de su crítica, parece tener un origen muy claro, un ensayo publicado en 1930 y que, al igual que el de Veblen, ha gozado de gran difusión y ha inspirado infinidad de obras y comentarios: “El malestar en la cultura”¹⁶. En este caso se trata de un concepto de cultura distinto al empleado por Adorno, pero que sí puede encontrarse en el tratamiento que Veblen da a las manifestaciones sociales que analiza al estudiar la clase ociosa.

El propósito de Freud en este ensayo es analizar la génesis de los elementos culturales que regulan la vida en sociedad y que se nos presentan a menudo como generadores de frustraciones, frustraciones que ya Veblen intuyó. En esencia, motivan lo que Freud denominó *frustración cultural*, categoría que remite a la sublimación de los impulsos instintivos en aras de la vida en común. El psicoanalista vienés define la cultura como: “la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí”¹⁷. Dado que el elemento cultural ha estado presente en toda tentativa de regular las relaciones sociales –en el proceso de adaptación de Veblen–, el anhelo de libertad del individuo se dirige contra determinadas formas culturales, o contra la cultura en general: de ahí el malestar al que alude el título del ensayo.

La sublimación de estos fines instintivos que enmascaran el anhelo de libertad del individuo, opera gracias a la interiorización de las coacciones culturales. Veblen, con su habitual clarividencia ya había afirmado que: “Hay pocas cosas que nos provoquen tanta repugnancia *instintiva* como una infracción del decoro”¹⁸. Freud lo enuncia después de forma similar: “Sólo se produce un cambio fundamental cuando

¹⁵ *Ibid.*, p. 60.

¹⁶ FREUD, Sigmund. “El malestar en la cultura”. En *El malestar en la cultura y otros ensayos*. 5ª reimp. Madrid: Alianza, 2003, pp. 7-92. Publicada en 1930 con el título: *Das Unbehagen in der Kultur*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ VEBLEN, Thorstein. *Teoría de la clase ociosa*. Reimp. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 56. (Publicada en 1889 con el título: *Theory of the leisure class*). La cursiva de la cita es mía.

la autoridad es internalizada al establecer un *super-yo*¹⁹. Los conflictos provocados por el antagonismo entre el *super-yo* y el *id* se convierten en remordimiento y angustia, y de ellos nace una *conciencia moral* que es la que posibilita la vida en común: a los instintos que nos impelen a satisfacer nuestras necesidades se opone una fuerza interiorizada, casi instintiva, que les pone freno. Se trata de sentimientos como la vergüenza, el pudor o, como corolario de todos ellos, el sentimiento de culpa. “La cultura –sentencia Freud– está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad”²⁰.

El concepto de cultura con el que nos enfrentamos en estas consideraciones puede rastrearse también en la crítica de Adorno. No en vano, lo que reprocha a Veblen es que perciba un horizonte de emancipación en una utopía que condena la cultura a no ser otra cosa que instrumento de dominación burguesa. El filósofo alemán reacciona ante el pragmatismo del americano: si la cultura se define en tanto que orientada contra la utilidad, al mismo tiempo se condena como instrumento de utilidad inmediata, esto es, instrumento orientado pragmáticamente al mantenimiento del estatus mediante un consumo que desafía la orientación racional del gasto; desafía por tanto la “adaptación” a la que Veblen confía el progreso de la humanidad. Sin embargo, Adorno no dirige su crítica hacia los procesos en los que la cultura opera como instrumento de dominación; se limita a condenar el concepto represivo de cultura y a proclamar el valor de las manifestaciones culturales como medio orientado a un fin bien diferente: la libertad.

Doble es, por tanto, la orientación que puede tomar la crítica de estos conceptos. Una ciertamente valorativa, como la de Adorno, necesariamente sincrónica pues toma partido en contra de las limitaciones que la sociedad industrial impone al hombre moderno, y ensalza a la cultura como último refugio de libertad, como último recurso emancipador al tiempo que rechaza el anacronismo en que incurren las apreciaciones de Veblen. Pero también una segunda orientación, sustentada en la diacronía, que convierte en objeto los mecanismos de dominación que la cultura posibilita. Las tesis de Freud, más que las de Veblen, caminan en esta dirección, y sirvieron de inspiración a una de las obras maestras de la sociología que se ha convertido en referente ineludible para la historia cultural y sobre la que volveré más adelante: *El proceso de la civilización*, de Nortbert Elias²¹.

La apreciación negativa de las manifestaciones culturales y la necesidad de incluirlas en el estudio de los procesos históricos, son también rasgos importantes en las teorías de otro gran escrutador de los misterios de la vida en sociedad: Ibn Jaldūn. Los paralelismos entre numerosas apreciaciones de Veblen y las tesis del historiador

¹⁹ *Ibid.*, p. 69.

²⁰ FREUD, Sigmund. *Op. cit.*, p. 78.

²¹ ELIAS, Nortbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1987. (Publicada en 1939 con el título: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*).

tunecino podrían alumbrar muchas zonas oscuras del pensamiento de este último y, fundamentalmente, del de los orientistas que han utilizado y utilizan sus postulados para aprehender la compleja multiplicidad del mundo islámico. Ni que decir tiene que es absurdo intentar encontrar en la figura de Ibn Jaldūn un antecedente a otro gran pensador occidental, en este caso Veblen, que podría unirse a la nómina de los grandes hombres cuya filiación con el tunecino ha sido “demostrada” por algún no menos gran orientista: en una fecha tan temprana como 1812, J. von Hammer-Purgstall (1799-1829) acuñó un apodo que hizo fortuna: “ein arabischer Montesquieu”; después, Rosenthal lo comparó a Maquiavelo al encontrar similitudes entre los conceptos de *‘aṣabiyya* y *virtù*, un parangón tan aceptado o más que el anterior y que el gran Abdallah Laroui rechazó²²; Gellner halló un precedente de Durkheim en Ibn Jaldūn, que ya en el siglo XIV supo teorizar sobre la cohesión social; Lacoste lo definió como premarxista, y otros lo han comparado a Hegel, Pareto e incluso con Frederick Jackson Turner por su concepto de frontera²³. Si Veblen no ha sido incluido en la lista es, entre otras cosas, porque su obra magna no ha inspirado ninguna reflexión sobre los procesos sociales del Islam Clásico. El genial Maxime Rodinson ironizaba precisamente a costa de Veblen en un libro de entrevistas en el que repasa su trayectoria vital e intelectual: “Mon article sur la cuisine, également, commence par des considérations générales où je cite Thorstein Veblen, *The Theory of the leisure class* (‘La Théorie de la classe oisive’); Seyrig l’avait apprécié et m’avait dit à l’époque: ‘Vous êtes bien le seul que je connaisse à avoir lu Thorstein Veblen!’”²⁴. Y, en efecto, la influencia de las teorías de Veblen en las reflexiones de los arabistas ha sido, por lo que sé, prácticamente inexistente²⁵.

No pretendo hacer aquí un repaso de los ingentes estudios sobre Ibn Jaldūn. Mucho menos una comparación entre su obra y la de Veblen –que merecería un

²² Vid. LAROUÏ, Abdallah. “Ibn Khaldūn et Machiavel”. *Islam et modernité*. Paris: La Découverte, 1987, pp. 97-125.

²³ Vid. SIMON, Róbert. *Ibn Khaldūn. History as Science and the Patrimonial Empire*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2002, p. 13.

²⁴ RODINSON, Maxime. *Entre Islam et Occident. Entretiens avec Gérard D. Khoury*. Paris: Les Belles Lettres, 1998, pp. 120-121. El artículo al que se refiere es “Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine”. *Revue des Études Islamiques*, 1949, vol. 17.

²⁵ Las únicas citas expresas de Veblen que conozco en las obras de los orientistas son las de M. Rodinson en el artículo sobre cocina mencionado en la cita anterior y en otro ensayo de inspiración claramente vebleniana: “Les influences de la civilisation musulmane sur la civilisation européenne dans les domaines de la consommation et de la distraction: l’alimentation”, en *Oriente e occidente nel medioevo: filosofia e science*. Roma: Academia Nazionale dei Lincei, 1971, pp. 479-499. Al margen de esto tan sólo un adjetivo –veblenian– en una obra polémica y de notable valía: CRONE, Patricia. *Slaves on horses. The evolution of the Islamic polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 23; Crone emplea este adjetivo precisamente para describir la nueva forma de consumo que nace de la necesidad de ganarse el favor de los subordinados con prebendas, conforme al orden social que se establece inmediatamente después de las conquistas; sin embargo no reflexiona sobre las consecuencias de este cambio y la influencia de Veblen se reduce simplemente a esto, a un adjetivo.

estudio monográfico, siempre y cuando se hiciera huyendo de esa absurda persecución de influencias en la que terminan convirtiéndose muchos de los ensayos escritos acerca del autor tunecino—. Tan sólo pretendo reflexionar sobre ciertos conceptos de cultura que pueden encontrarse en la obra de Ibn Jaldūn, así como sobre el papel que la cultura juega en sus tesis sobre la evolución cíclica de las sociedades. E intentaré hacerlo gracias a las herramientas conceptuales que la obra del economista americano pone a nuestra disposición. Gracias también a la lúcida crítica de Adorno, que nos permite intuir en la *Muqaddima*, como él intuyó en su lectura de la *Teoría de la clase ociosa*, un “ataque a la cultura” que no remite en este caso a las posibilidades de emancipación del hombre sino a las del orientalista que acusa la influencia, las más de las veces nefasta, de determinadas tesis jaldunianas.

La definición de un concepto tan esquivo y polisémico como el de cultura se me antoja en este caso sumamente complicada. Complicada porque las comparaciones posibles entre Veblen, Adorno e Ibn Jaldūn se basan en categorías que, por mucho que se insista en la modernidad de este último, no son propias de un autor del siglo XIV. Complicada también porque, al proyectarse sobre la labor de los orientalistas, interfiere con las categorías modernas que, a despecho de las denuncias de autores como Aziz al-Azmeh²⁶, siguen aplicándose al estudio de la filosofía de la historia de Ibn Jaldūn.

Dos son las diferentes concepciones de la cultura que me interesan. La primera es la idea de cultura entendida como *telos*, como fin del proceso civilizador sobre el que Ibn Jaldūn teorizó al estudiar el *‘ilm al-‘umrān*. Las tesis de este autor son de todos conocidas. Ibn Jaldūn parte de un aserto aristotélico plenamente asumido por el pensamiento filosófico musulmán: el hombre es un animal sociable y tiene necesidad de vivir en compañía de sus semejantes; así lo afirma en el primer capítulo de la primera parte de su obra, en el que se enuncian los axiomas que sostienen su deducción posterior —*muqaddimāt*—: “La sociedad es una necesidad para el ser humano, y los sabios han expresado esto diciendo: ‘el hombre es sociable por naturaleza’ —*al-insān madanī bi-t-ṭab*—, es decir, necesita de la sociedad que, según estos sabios, es la vida en común —*madaniyya*—, esto es, la civilización —*‘umrān*—”²⁷. Este mismo argumento, en diferentes versiones, había sido empleado por los principales pensadores musulmanes que reflexionaron sobre la naturaleza del gobierno; era

²⁶ Este autor postula —muy acertadamente— que la recepción de la obra de Ibn Jaldūn está marcada por dos circunstancias que desvirtúan su contenido: la lectura “crestomática”, que descontextualiza el texto y lo convierte en una suerte de enciclopedia que aborda todos los temas, pero que carece de coherencia interna; y, por otro lado, el paradigma orientalista que coloca los logros analíticos de Ibn Jaldūn en la esfera de la racionalidad, haciendo de la *Muqaddima* una anomalía que entronca con la tradición occidental y no con la islámica; en virtud de la clásica dicotomía razón/fe, su contenido es percibido como “científico” y, por tanto, portador de conceptos que, según al-Azmeh, son del todo ajenos a la formación intelectual de Ibn Jaldūn y al espíritu de su obra. Vid. AL-AZMEH, Aziz. *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship. A Study in Orientalism*. London: Third World Center for Research and Publishing, 1981.

²⁷ IBN JALDŪN. *al-Muqaddima*, vol. 1 de *Tārīḥ Ibn Jaldūn*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992, p. 44.

también un argumento popular en la Europa medieval²⁸. Es la idea que sostiene toda la arquitectura social de este destacado pensador musulmán.

La novedad de los postulados jaldunianos deriva, sin embargo, del análisis al que somete a la historia de las formaciones políticas islámicas. Para Ibn Jaldūn el progreso de la civilización evoluciona temporalmente desde un estadio cultural definido por las características de la vida nómada de los beduinos –*‘umrān badāwī, badāwa*– hasta un segundo caracterizado por los rasgos de la cultura sedentaria –*ḥaḍāra*–. Ambos estadios son definidos en función de diferentes particularidades, fundamentalmente de naturaleza sociológica, como el valor de la solidaridad clánica, la famosa *‘aṣabiyya* que determina en virtud de su vigor el estado en el que se encuentra la sociedad analizada; y también de naturaleza económica, en este caso el tránsito determinado por la evolución desde una economía de subsistencia –*ḍarūrī*– a otro sistema en la que la acumulación de capital permite el consumo de bienes que no son de primera necesidad –*kamālī*–. Se trata de un consumo superfluo que nos hace pensar en el *conspicuous consumption* de Veblen si bien no como categoría comparable a las empleadas por Ibn Jaldūn, insisto, sino como categoría pertinente a la hora de analizar esa sociedad que observaba el tunecino y para la que su utillaje intelectual, por muy moderno que se nos antoje en un autor del siglo XIV, es insuficiente. Sería ingenuo buscar en la distinción entre *badāwa* y *ḥaḍāra*, como denuncia al-Azmeh, un criterio fundamentado en categorías de orden económico que vayan más allá de la esfera del consumo: “Not only was the economy, for Ibn Khaldūn, –dice al-Azmeh– not an analytically isolable sphere; activities which were properly economic, such as the generation of value, totally escaped his attention”²⁹. Sin embargo, la caracterización negativa del tipo de consumo superfluo propio de las sociedades sedentarias está íntimamente ligada en su razonamiento al debilitamiento de los lazos solidarios de la *‘aṣabiyya* y al declinar de las civilizaciones, que terminan sucumbiendo a la erosión de la cohesión social por razones de índole cultural que nos fuerzan a esbozar una segunda acepción de cultura. Y a pensar, cómo no, en Veblen y en Adorno.

En efecto, hay también en Ibn Khaldūn un concepto de cultura similar al que inspiró a Veblen su *Teoría de la clase ociosa*, un concepto que nace de una percepción claramente valorativa que concede a la cultura un papel subsidiario. La cultura, entendida como entidad que precipita el fin de las civilizaciones, es también para Ibn Khaldūn el conjunto de actividades alejadas de la esclavitud de los fines que irritaba a Veblen, lejana también a las exigencias de la economía de subsistencia; pero en este caso no por ser contrarias al pragmatismo de Veblen y al *ethos* del que Adorno le

²⁸ Patricia Crone cita a ar-Rāzī (m. 313/925 circa), al-Farābī (m. 339/950), Rāgīb al-Isfahānī (m. 400/1010), Ibn Sīnā (m. 428/1037), Ibn Rušd (m. 595/1198), Qudāma b. Yā‘far (m. 337/948 circa), al-Bīrūnī (m. 440/1048), Fajr ad-Dīn ar-Rāzī (m. 606/1209), Ibn Abī-l-Ḥadīd (m. 655/1257 circa), Nāṣir ad-Dīn Ṭūsī (m. 672/1274) e Ibn Taymiyya (m. 728/1328), vid. CRONE, Patricia. *God’s Rule. Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004, pp. 260-261.

²⁹ AL-AZMEH, Aziz. *Op. cit.*, p. 168.

hacía epítome, no se exalta ahora tanto el valor del trabajo cuanto el valor de las virtudes que permitieron la materialización de la civilización –*‘umrān*– en su realización última, que es el estado patrimonial; y que permanecen vivas hasta que la cultura entendida en esta segunda acepción, inmanente a este estadio que culmina el proceso civilizador, las erosiona y precipita la caída de la dinastía.

La concepción negativa de Ibn Jaldūn está igualmente ligada a la esfera del consumo y al pragmatismo. La cultura, convertida en una máscara superflua de lujo y afectación, se condena. La *‘aṣabiyya*, con todas las virtudes que engloba, es propia de las sociedades nómadas, pues las exigencias de un medio hostil en el que la supervivencia es el fin último de las asociaciones humanas hace imprescindible esta forma elemental de solidaridad. La cohesión propiciada por la *‘aṣabiyya* permite la formación y el auge de las dinastías, la transición de *badāwa* a *ḥaḍāra* y la realización última del *‘umrān*, el estado. En este estadio final, la vida sedentaria en su forma de estado patrimonial, esa *ḥaḍāra* que es, en virtud, el verdadero *telos* del proceso civilizador comprendido en la noción de *‘umrān*, alcanza un estadio en el que encontramos la primera noción de cultura que hemos esbozado: cultura como fin. Las ventajas de la vida sedentaria en ciudades, la especialización del trabajo y la creación de un excedente que permite olvidar las estrecheces de la vida beduina, redundan en la relajación de costumbres, el despilfarro y el lujo que erosionan las virtudes contenidas en el concepto de *‘aṣabiyya*, al tiempo que la facción dominante se vale de estos, entre otros muchos medios, para sustituir los lazos que cohesionan la sociedad. La dinastía, cuya evolución se asimila a las edades del ser humano, envejece y queda así a expensas de una dinastía más joven, fortalecida por la cohesión clánica de sus miembros y forjada en el yunque de la áspera vida nómada. Descubrimos en este proceso la segunda acepción de cultura que hemos considerado: cultura como medio; en este caso, y en virtud de la apreciación valorativa de Ibn Jaldūn, un medio destructivo.

El valor que los estudiosos occidentales encontraron en las teorías de Ibn Jaldūn está en parte determinado, como ya se ha dicho, por ser una anomalía según los principios del paradigma orientalista. Al hacer de la solidaridad clánica –fundamentada en lazos de sangre o de otro tipo– la verdadera fuerza que impulsa la historia, Ibn Jaldūn se opuso a la tradición filosófica que hacía de la intervención de la divinidad la causa primera de esta evolución. De hecho, su conocida descripción de la fuerza cohesiva de la religión es por completo ajena a la explicación providencialista, la causalidad es para Ibn Jaldūn una entidad epistemológica también al analizar la religión. No es extraño entonces que, aunque haya observado que las dinastías han sido fundadas por reyes y no por profetas, describa el poder que las apelaciones religiosas suman a la fuerza de la *‘aṣabiyya*³⁰.

³⁰ Dedicó dos capítulos a este proceso, el cap. 5 de la tercera parte de la *Muqaddima*, “Fī anna ad-da‘wa ad-dīniyya tazīdu ad-dawla quwwa ‘alā quwwa al-‘aṣabiyya” (“La apelación a la religión añade fuerza a la fuerza de la *‘aṣabiyya*”), *ed. cit.*, pp. 167-168; y “Fī anna ad-daw‘a ad-dīniyya min gayr ‘aṣabiyya lā tatummū” (“La apelación a la religión no prospera sin *‘aṣabiyya*”), *ed. cit.*, p. 168.

El problema que quiero destacar en estas teorías está determinado por los conceptos de cultura que se han definido anteriormente. Por un lado Ibn Jaldūn concibe la civilización como fin del ciclo histórico y establece una analogía claramente determinista con los procesos orgánicos de los seres vivos. No se trata de reprochar estos hechos al historiador tunecino, no pretendo sumarme a la legión de hagiógrafos o detractores que tiene su figura; simplemente quiero señalar que en este análisis, la cultura de la que se ocupa Ibn Jaldūn es connatural a la consumación del proceso civilizador: las artes y las ciencias –dice– se producen en la civilización –*‘umrān*– por su propia naturaleza³¹. Pero al mismo tiempo ataca otro tipo de manifestaciones culturales que erosionan el espíritu guerrero, más apegado a los caracteres naturales de los que es portadora la *‘aṣabiyya* que hizo posible la instauración de la dinastía, conductas descritas como relajación de las costumbres y el desarrollo de hábitos de consumo irracionales que sumergen a los pueblos en el sopor de la vida muelle y el lujo. Sin embargo, también son caracteres propios de este estadio histórico, son fin en tanto emanan de las condiciones de vida a las que aspira el progreso humano; y son igualmente medio, pues se convierten en una de las causas que fomentan la corrupción y la decadencia de la dinastía. Aunque resulte difícil de creer, estas teorías, de forma implícita o explícita, están presentes y determinan en gran medida los estudios de la cultura en el Islam Clásico.

Creo imprescindible destacar en estos postulados dos circunstancias que impiden el paso hacia la práctica de una verdadera historia cultural entre los arabistas. Por una parte, la reducción del concepto de cultura a aquellas prácticas que sólo son posibles gracias a la división del trabajo y a la acumulación de excedentes que permiten un consumo superfluo, aquellas que emanan del propio proceso civilizador por su propia naturaleza estructural, cuando ciertos sectores de la sociedad se liberan de las preocupaciones prácticas y pueden consagrar su tiempo a actividades que no tienen otro fin que ellas mismas. Y, por otra parte, la confusión entre fin y medio: en el análisis de Ibn Jaldūn es el fin, el propio carácter teleológico de su razonamiento, el que convierte la cultura en medio; el proceso de constitución del Estado es condición de existencia de las manifestaciones culturales que sólo adquieren un papel activo cuando se convierten en fuerza destructiva.

Si representáramos gráficamente el ciclo de la civilización que esboza Ibn Jaldūn podríamos hacerlo imaginando una ascensión que culmina en la creación del Estado. La aparición de la cultura habría que situarla en las inmediaciones de la cima y su poder destructivo en el punto de máximo apogeo, cuando propicia la decadencia. Sin embargo, todos los estudios de historia cultural desarrollados en otros ámbitos historiográficos y que se han ocupado de estudiar la génesis del Estado coincidirían al señalar dos errores: en primer lugar la definición de cultura que venimos manejando es sumamente vaga y no permite trabajar con ella; por otro lado, la confusión

³¹ *Ibid.*, p. 460.

entre fin y medio ya señalada impide observar un hecho evidente: el poder de los procesos culturales no comienza a operar en la cima, sino mucho antes, cuando los que ambicionan el poder se están preparando para la escalada. La cultura no es resultado, sino parte constituyente de los procesos que permiten la génesis de una formación política como el imperio islámico estudiado por Ibn Jaldūn. Todos los estudios europeos que se han ocupado de la formación del Estado Moderno en las últimas décadas han tenido esto en cuenta, influidos sin duda alguna por dos obras maestras de Norbert Elias que explotaban las tesis freudianas expuestas anteriormente: el ya citado *El proceso de la civilización*, y *La sociedad cortesana*³². Pero los estudios de los arabistas no han dado aún ese paso, los cambios producidos en el seno de la sociedad árabe en el corto periodo que la convirtió en un imperio son estudiados como producto de las imposiciones religiosas: de nuevo otra confusión, en este caso entre religión y cultura. El famoso *ḥadīṭ* en el que Mahoma condena la *ʿaṣabiyya* parece bastar para interpretar la mutación de las pautas culturales que definen a la sociedad árabe: la solidaridad clánica y las pugnas intertribales desaparecen en aras de la beatífica vida en el seno de la comunidad de los creyentes, la *umma*. Pero el papel de la cultura como elemento activo en la formación del estado es obviado generalmente, en parte por la influencia de este doble ataque a la cultura perpetrado por Ibn Jaldūn: primero al convertirla en manifestación connatural a un proceso que alcanza su cénit y que la convierte en fin; después, al condenarla a ser un medio destructivo.

Afortunadamente, los escritores árabes clásicos tenían las ideas bastante más claras que nosotros. Basaré las siguientes reflexiones en uno de los más afamados escritores del siglo IX, Ibn Qutayba, en una obra de inestimable valor sobre la que apenas se ha llamado la atención –de hecho, no contamos con ninguna traducción de este texto–. Me refiero al “Kitāb al-ʿarab awi-r-radda ʿalā aš-šūʿūbiyya” (*Epístola sobre los árabes o respuesta a la šūʿūbiyya*)³³, obra que los orientalistas han incluido entre las pertenecientes al género de polémica contra los pueblos no árabes que reivindicaban su cultura y, sobre todo, un lugar privilegiado entre los poderosos. A tenor de las numerosas críticas que aparecen en las fuentes árabes, se trata de un fenómeno que podríamos ver como un movimiento importante; sin embargo y contrariamente a lo que estos testimonios nos pueden hacer pensar, apenas se conserva una obra que merezca ser considerada como apología de la cultura nativa y no árabe, la famosa *Risāla* de Ibn García que motivó nada menos que cinco refutaciones³⁴. El resto son textos escritos por árabes que defienden la supremacía de su cultura y de sus gentes,

³² ELIAS, Norbert. *La sociedad cortesana*. Reimp. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993 (Primera edición alemana de 1969 titulada: *Die höfische Gesellschaft*).

³³ IBN QUTAYBA. “Kitāb al-ʿarab awi-r-radda ʿalā aš-šūʿūbiyya”. En KURD ʿALI (ed.). *Rasāʾil al-bulagāʾ*. 4ª ed., El Cairo: Maktaba Lakhya al-Taʾlīf wa-l-Tarjama wa-l-Nathr, 1954, pp. 344-377. Yo he realizado una traducción de este texto al español que se publicará próximamente.

³⁴ Fue Ibn Bassām de Santarén el que recogió esta *Risāla*, así como sus refutaciones en su obra *ad-Dajīna*. Existe una traducción de estos textos al inglés: MONROE, James T. *The Shuʿūbiyya in Al-Andalus: the Risāla of Ibn García and Five Refutations*. Berkeley: University of California Press, 1970.

o bien por no árabes que han asumido por completo estos patrones culturales, como en el caso de Ibn Qutayba.

El *Kitāb al-‘arab* de Ibn Qutayba comienza precisamente con un párrafo que nos remite inmediatamente a las teorías que Ibn Jaldūn formularía tres siglos más tarde:

Dios nos permita disfrutar de una vida agradable, nos conceda entereza ante la tristeza y la adversidad, nos haga estar satisfechos por lo que nos ha concedido; y nos guarde también de la sedición que motiva la *‘aṣabiyya*, del desdén de la *ḡāhiliyya*, y de la intolerancia de la *šū‘ūbiyya*, pues ésta, colmada de envidia y con corazón mezquino, niega a los árabes toda virtud y les atribuye todos los defectos³⁵.

Aṣabiyya –en primer lugar– *ḡāhiliyya* y *šū‘ūbiyya* unidas en una común invocación al cielo. Pero, ¿cuál es el objeto de esta obra? En esencia, Ibn Qutayba ataca uno por uno los tópicos esgrimidos por los persas para elevar a su pueblo por encima de los árabes: algunos inciden en el valor de la nobleza de sangre, como el oscuro origen de los árabes según el texto bíblico –son descendientes de Agar, una esclava–; pero la mayoría se basan en apreciaciones culturales que nos hacen pensar, más que en Ibn Jaldūn, en Veblen, Adorno, Freud o Elias. El siguiente párrafo es un buen ejemplo de ello:

Dijo uno de ellos –de la *šū‘ūbiyya*– a un árabe: ciertamente la nobleza –*šarf*– depende del linaje –*nasab*–, y el noble en cada pueblo es descendiente del noble de cada pueblo. Pero esos miserables sólo perseveran en el menosprecio de los árabes, pues parte de ellos se distingue por una exquisita educación –*adab*– y se sientan en los salones de los nobles, otros sobresalen por su destreza en las labores burocráticas –*kitāba*–³⁶ y son empleados por el sultán. El menosprecio les conduce hacia sus exquisitos modales y la debilidad hacia su posición de poder desde la vileza del terreno en el que plantan y la bajeza de sus orígenes. Pues algunos de ellos dicen descender de los nobles no árabes, y hacen remontar su origen a sus reyes y caballeros, y entran, por una puerta abierta sin chambelanes que la protejan, en un espacioso linaje que nadie custodia. Otros sostienen una infamia que defiende su vileza y reivindicán la nobleza de todos los no árabes para llegar a estar entre los nobles. El odio a los árabes es patente en sus críticas y ponen todo su empeño en injuriarlos y en sacar a la luz sus defectos, en adular lo dicho sobre sus virtudes con su verbo elocuente, con la cordialidad con que buscan sus intereses y con su excelente educación, que esgrimen como un arma³⁷.

Es precisamente esa excelente educación, que se convierte en arma y sustituye a las armas, la que nos permite hacer una lectura muy diferente de esta obra. Ibn

³⁵ IBN QUTAYBA. *Op. cit.*, p. 344.

³⁶ El sustantivo *kitāba* significa “escritura” pero en este caso debe entenderse fundamentalmente como la destreza para llevar a buen término todos los trámites burocráticos de la administración estatal. No debe olvidarse, no obstante, la vertiente literaria en la que también sobresalían.

³⁷ IBN QUTAYBA. “*Kitāb al-‘arab awī-r-radda ‘alā aš-šū‘ūbiyya*”. En KURD ‘ALI (ed.). *Rasā’il al-bulagā’*. 4ª ed., El Cairo: Maktaba Lakhya al-Ta’līf wa-l-Tarjama wa-l-Nathr, 1954, pp. 345-346.

Qutayba intenta refutar los sarcasmos de los persas y reivindicar el valor de la tradición árabe, pero si somos cuidadosos y pensamos con criterios históricos, descubriremos que las tradiciones no son eternas, y que lo que prueba este texto es precisamente que en el proceso de constitución del imperio islámico el concepto de arabidad ha cambiado por completo. La epístola de Ibn Qutayba se enfrenta página tras página a argumentos que esgrimen la rica cultura de la civilización sasánida para estigmatizar a los árabes: los árabes, y en esencia los guerreros beduinos de la *ḡābiliyya*, epítome de la más pura arabidad y depositarios de todas las virtudes cantadas por la poesía clásica que los árabes convirtieron en “archivo”³⁸, así como de la resistencia y el valor hacia los que Ibn Jaldūn miraba con nostalgia al describir la *‘aṣabiyya*, esos guerreros heroicos son considerados en muchos textos seres incivilizados. Y el argumento principal, a juzgar por el volumen que esta sección ocupa en la epístola de Ibn Qutayba, se basa curiosamente en actividades que Veblen no dudaría en considerar *conspicuous consumption* y que Ibn Jaldūn consideraría inmediatamente como un refinado signo de decadencia: los buenos modales en la mesa y la calidad de las comidas.

En efecto, ésta es la parte más amplia y la más interesante de esta obra pues no recurre a la tradicional enumeración de las virtudes árabes que transmiten la poesía y los *ayām al-‘arab* : lo que hace Ibn Qutayba, y en esta característica reside la capital importancia de esta fuente documental, es reinterpretar esa tradición, es decir, reinterpretar el concepto mismo de arabidad.

Las virtudes que los árabes han esgrimido como muestra de su idiosincrasia deben adaptarse a las nuevas exigencias que se derivan del proceso de civilización vivido por esa sociedad, esa evolución desde *badāwa* hasta *ḡadāra* si queremos simplificarlo en términos jaldunianos. Ha de recrearse ese pasado transmitido en el *ḡiwān* poético para integrarse en el campo en el que se dirimen los asuntos que permiten ocupar un puesto señalado en la nueva sociedad. Así Ibn Qutayba pasa revista a las *faḡḡ’il al-‘arab* –las proverbiales virtudes árabes– comenzando por la institución de la *ḡiyāfa*, la *hospitalitas* beduina, pero la descripción de las anécdotas mil veces transmitidas y los versos de los poetas mil veces citados para ilustrar esta virtud han perdido la antigua significación al ser confrontados con los refinados modales y la elevada cultura de los *‘udabā’* persas, verdaderos interlocutores de Ibn Qutayba en esta epístola de estructura claramente dialógica. El autor no evoca la *ḡiyāfa*: la recrea, y está obligado a hacerlo porque había perdido su significado original, como demuestran los comentarios de los críticos a los que Ibn Qutayba da la palabra tras citar unos

³⁸ El concepto de la poesía árabe como archivo, fundamentalmente la preislámica queda bien recogido en esta recomendación de Abū Hilāl al-‘Aṣkarī: “No aprendas las genealogías de los árabes, ni sus historias, ni sus hazañas y sus derrotas sino a través de sus poesías, pues la poesía es el registro de los árabes *-ḡiwān al-‘arab-*, el archivo de su sabiduría, la fuente de su *ādāb* y el depósito de sus ciencias.”, vid. AL-‘ASKARĪ. *Kitāb aṣ-ṣina‘atayn: al-kināba wa-ṣ-ṣi‘r*, ed. de Mufid Qumiha. 2ª ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1984, p. 156.

versos que elogian el comportamiento virtuoso –y proverbial– del poeta ‘Urwa b. al Ward; comentarios que nos hacen pensar en la pertinencia de una categoría como la de *homo gulusus* propuesta por Roy Porter:

Es posible que los calumniadores digan a este respecto: “¿en qué posición queda él si lo comparamos con al-Muzarrad y Ḥumayd al-Arqaṭ³⁹ y sus atentados contra los huéspedes?, ¿y si pensamos en sus asquerosas comidas hechas de serpientes, lagartos, ratas⁴⁰ y el ‘*albiz*⁴¹, y en sus bebidas que son el *fazz*⁴² y la sangre, y en que su mayor manjar es la carne de camello sin apenas asar y llena de grasa, y las venas y los nervios de las bestias; y en que nada sabían de sentarse a la mesa y no hacían ascos a comer bestias ni a devorar perros?”.

Y se vanagloriarán [los que lanzan calumnias] a costa de ellos por las comidas de los no árabes y sus delicias, por sus modales en la mesa o por comer con cuchillo y tenedor⁴³.

Vemos que el contenido de unos versos tradicionalmente considerados el verdadero tesoro de las virtudes árabes ya no es un modelo a imitar sino exponente de una falta de modales ridiculizada no sólo por los no árabes, sino por los propios árabes que se han acogido a las costumbres refinadas de la nueva sociedad; incluso es probable que la ridiculización de los beduinos tenga sus mejores exponentes en las sendas obras dedicadas a los avaros por al-Ŷāḥiẓ y al-Jaṭīb al-Bagdādī⁴⁴.

Ibn Qutayba se ve obligado a excusar a los héroes de la *ḡābilīyya* porque el tratamiento que ofrecen a sus huéspedes no es admisible según los códigos que imperan en la nueva sociedad. Y no se trata de una mera cuestión de modales y de etiqueta, lo que verdaderamente queda demostrado en la respuesta de Ibn Qutayba es hasta qué punto se habían impuesto estos valores como patrón para medir la valía personal, hasta qué punto las imposiciones culturales habían contribuido al nacimiento de una nueva sociedad en la que los antiguos códigos de nobleza guerrera que sustentaban la *‘aṣabiyya* estudiada por Ibn Jaldūn, son sustituidos por coacciones igualmente válidas a la hora de estructurar la sociedad, pero que proscriben unos comportamientos incivilizados definidos culturalmente, pues son este tipo de coacciones las que definen el

³⁹ El primero es Muzarrad Yazīd b. Ḍarār al-Gaṭafānī, poeta de la tribu de los Gaṭafān hermano del también poeta Šamāj b. Ḍarār. Ḥumayd al-Arqaṭ fue un poeta de mediados del periodo omeya, proverbial por atentar contra todas las normas de la hospitalidad.

⁴⁰ Lit. *yarābī*; “jerbos”.

⁴¹ Comida hecha de sangre y pelo de camello que se tomaba en épocas de escasez.

⁴² Líquido exprimido del ventrículo de un rumiante que se bebía cuando no se encontraba agua en el desierto.

⁴³ IBN QUTAYBA, “Kitāb al-‘arab awi-r-radda ‘alā aṣ-ṣū‘ūbiyya”. En KURD ‘ALĪ (ed.). *Rasā’il al-bulagā*. 4ª ed. El Cairo: Maktaba Lakhya al-Ta’līf wa-l-Tarjama wa-l-Naṭh, 1954, p. 363.

⁴⁴ Cfr. AL-ŶĀḤIẒ. *Kitāb al-Buḡalā*, ed. de Ahmad al-Awamiri Bek y Ali al-Jarim Bek. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, s.d.; y AL-JATĪB AL-BAGDĀDĪ. *al-Buḡalā*, ed. de Ahmad Farid Madhidi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002. Sobre el menosprecio de los beduinos y la censura de sus toscos modales cfr. SADAN, Joseph. “An admirable and ridiculous hero: some notes on the bedouin in medieval Arabic Belles Lettres, on a chapter of *adab* by al-Rāghin al-Iṣfahānī, and on a literary model in which admiration and mockery coexist”. *Poetics Today*, 1989, vol. 10:3, pp. 471-492.

proceso histórico que gesta el Islam Clásico: Ibn Jaldūn no nos permite comprenderlo, Norbert Elias sí.

A Ibn Qutayba no se le pasa por la cabeza convertir las costumbres que son objeto de crítica en una demostración del carácter viril de los árabes o de su capacidad para sobrevivir en las peores condiciones, características cantadas como virtudes por la poesía preislámica y que forman parte de las diversas cualidades encerradas en el término más representativo de los modelos imperantes en esta época, la *murū'a*, la *virilitas* beduina. Ibn Qutayba no puede hacer otra cosa que justificar a los personajes criticados y así explica la poca calidad de las comidas apelando a la penuria que azotaba a las tribus en el desierto⁴⁵ y la falta de modales recordando que se trataba de gente que vivía en la pobreza mientras que “los que vivían desahogadamente, tenían medios y eran poderosos, conocían las comidas más deliciosas y las comían y las tomaban con los más exquisitos modales”⁴⁶. Las excusas esgrimidas por este autor nos sitúan ante un escenario similar al descrito por Elias: los modales y el consumo de bienes suntuarios, en este caso de alimentos, no son un simple accesorio, sino una exigencia que constriñe la libertad natural de aquellos individuos que aspiran a pertenecer a los estamentos elevados contenidos en la noción de *jāšša*.

En su intento por demostrar que los árabes no eran tan poco civilizados como afirman los calumniadores de la *šu'ūbiyya*, Ibn Qutayba recurre al Profeta, pero significativamente no apela a él para buscar un apoyo a sus argumentos en la religión, sino que cita a Mahoma como ejemplo de que se guardaban en la mesa a comienzos del s. VII los mismos modales que en tiempos del escritor eran los protocolarios e indicadores de buena educación, de ese tipo de nobleza emanada de la urbanidad cuya naturaleza no se discute, sino que se pretende ampliar en el tiempo –hacia la época de la *ḡāhiliyya*– y en el espacio –hacia los pueblos árabes–. Para probar esto recurre a la tradición y cita las palabras del mismo Profeta con la pertinente cadena de garantes del *ḥadīṭ* –que no se reproduce en la cita–: “Dijo [el Profeta]: ‘honrad el pan pues Dios ha hecho trabajar a los cielos y la tierra para hacerlo’; y nos ordenó con gran insistencia, Dios lo bendiga y lo salve, no comer los restos que quedaban sobre la mesa”⁴⁷. No es extraño a la vista de estos datos que la única vez que la palabra *murū'a* aparece en toda la epístola sea para investir su significado de este tipo de virtudes que Ibn Qutayba se esfuerza por extender a los árabes en tanto que pueblo: “Es signo de *murū'a* que el hombre deje comida [en el plato] aunque la desee. Y se dice: come poco y dormirás bien; y también: mi cabeza venció a mi estómago”⁴⁸.

Una vez justificada la aparente falta de educación que los árabes demuestran en estos versos y anécdotas, justificación que ocupa la parte más extensa de la obra, Ibn Qutayba compara la bravura –*šāḡā'a*– de los guerreros preislámicos, de quienes dice

⁴⁵ IBN QUTAYBA, “Kitāb al-‘arab awi-r-radda ‘alā aš-šu‘ūbiyya”. En KURD ‘ALI (ed.). *Rasā'il al-bulagā'*. 4ª ed. El Cairo: Maktaba Lakhya al-Ta'lif wa-l-Tarjama wa-l-Nathr, 1954, p. 325.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 366.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 369.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 367.

que formaban el más violento de los pueblos, con los caballeros persas: los persas tenían más medios materiales, eran ordenados y obedientes a su rey, y experimentados en el uso del arco; mientras que los árabes aunque eran desorganizados, eran diestros en el empleo de la lanza y la espada⁴⁹. A continuación enumera los nombres de algunos de los héroes más famosos de la *ġābīlīyya* y también los de cuatro guerreros que destacaron ya en época islámica. El resto de la epístola se ocupa de anécdotas que hablan de la destreza de los reyes al planear estrategias. El contraste de esta última parte del texto con las páginas dedicadas a la reivindicación de las buenas costumbres presentes en la tradición cultural árabe desde antes de entrar en contacto con los persas, como se esfuerza en demostrar Ibn Qutayba, es evidente, sobre todo si pensamos en que el elemento fundamental de arabidad, tal y como se enunciaba en siglos anteriores, debería buscarse más en el ruido de las espadas que en el de copas y cubiertos.

La valoración negativa de la cultura que hace Ibn Jaldūn en la *Muqaddima* y la nostalgia por la bravura y la fortaleza beduinas, contrastan con el esfuerzo que se aprecia en los autores de los siglos VIII, IX y X por proscribir ese tipo de valores. Preocuparse de la descripción de los modales en la mesa, del uso de los cubiertos y del desarrollo de la etiqueta, tal y como han hecho tradicionalmente los arabistas, es necesario. Pero pierde toda la pertinencia en el momento mismo en el que no se aprecia lo que este hecho oculta: lo que subyace bajo estas prescripciones en apariencia menores es un cambio de paradigma, una ruptura epistemológica radical que se hace evidente no tanto por lo que vemos en estos textos sino precisamente por lo que ha desaparecido de ellos. Es el cambio, la ruptura más que la continuidad, el rasgo verdaderamente significativo de este periodo y tal vez la más evidente de estas mutaciones, y la más ilustrativa, es la que afecta a la semántica del término al que antes hemos aludido, esa *murū'a*, piedra angular de la arabidad, a la que Ibn Qutayba recurría tan sólo una vez en una epístola combativa que aspiraba a defender el honor ultrajado de los árabes.

El término *murū'a* según B. Farès, tiene un significado impreciso que es diferente dependiendo del momento histórico en el que se emplee. Este arabista entiende que la *murū'a* en la Arabia preislámica remite a las virtudes materiales que distinguen al hombre, mientras que con la llegada del Islam su significado deriva hacia un contenido menos tangible y de carácter moral que adquiere su más alto grado de abstracción en la literatura sufí. Farès incluso llega a afirmar que este sustantivo en época preislámica es sinónimo de *'ird* –virilidad– y cree encontrar la explicación del desplazamiento semántico que experimenta en el advenimiento del islam, y en la reinterpretación de las características definitorias de la arabidad en términos religiosos⁵⁰. Reducir este aspecto a la oposición entre el paganismo anteislámico y el

⁴⁹ *Ibid.*, p. 370.

⁵⁰ Cfr. FARÈS, B. "Murū'a". En *E.I.*, VII, p. 637. En la propia entrada de la enciclopedia se da una referencia bibliográfica que discute esta opinión y encuentra en la *murū'a* preislámica muchos más

sometimiento al islam es tan incorrecto como interpretar las pugnas entre árabes y no árabes a la luz de las velas que alumbran las mezquitas: no es posible postular una separación en estos términos, ni una división social entre *‘arab* y *‘aġam* fundamentada en la religión a pesar de que el discurso religioso impregne muchos de los reproches esgrimidos, ni mucho menos podemos esbozar una periodización que responda a las tesis de Farès, o una continuidad si nos acogemos a las tesis de Ch. Pellat. La evolución cultural que sufre la sociedad árabe y a la que contribuye la incorporación a la *umma* islámica de los persas, islamizados o no, debe interpretarse al evaluar fuentes similares al texto de Ibn Qutayba que hemos considerado: se trata de obras que cabe incluir en el género misceláneo y multiforme de la literatura de *adab* y que son las que, a la postre, proveen de ese corpus de conocimientos que ha permitido a los persas –y a los no persas después– esgrimir su educación como un arma. Un arma propia de un nuevo campo de batalla: los *maġālis* de la corte, los salones del palacio, las tribunas de los oradores..., en suma, el espacio público que, hoy por hoy y en la historiografía consagrada al estudio del Islam Clásico, está por definir.

Como se ha dicho, la evolución semántica del término *murū’a* es sumamente ilustrativa a este respecto y merece ser examinada. Como bien afirma Farès, en época preislámica la *murū’a* contenía el conjunto de virtudes que elevaban la categoría del hombre: denotaba virilidad, hombría, compasión con los débiles y hospitalidad. Con la evolución de la sociedad, la *murū’a*, dice este autor, adquiere connotaciones más abstractas y su significado evoluciona hacia el campo de las prescripciones religiosas. ¿Es realmente la religión la que condiciona este cambio? En el siglo VIII Ṣāliḥ b. Ȳanāḥ escribe una epístola titulada *Kitāb al-adab wa-l-murū’a* que Farés describe en su artículo como un tratado de ética en el cual el sustantivo *adab* debe entenderse como “buena conducta” en un sentido claramente moralizante. Las palabras que abren esta obra y formulan el propósito del autor no son en absoluto tan claras:

Has de saber –dice Ṣāliḥ b. Ȳanāḥ– que los árabes han dado a una sola cosa varios nombres, y que una sola palabra significa cosas distintas. Cuando se te presente la ocasión de mencionar algo hazlo usando el mejor de sus nombres, por ser esto signo de *murū’a*, y no ser el hombre otra cosa que su *murū’a*. Pues ésta aparta del hombre aquello que lo envilece y atrae cuanto le sirve de ornato. No hay *murū’a* en quien no tiene buena educación –*adab*–, ni buena educación en quién no tiene juicio –*‘aql*–, ni tiene juicio el que cree que se basta con éste y no necesita de nada más. ¡Qué enorme diferencia hay entre alguien dotado de gran raciocinio que junto a él tiene cincuenta semejantes o más dotados que él, y alguien que con estas características no tenga nadie en quien apoyarse!⁵¹.

matices, cfr. PELLAT, Charles. “Ḥawla mafhūm <al-murū’a> ‘inda qudamā’ al-‘Arab”. *al-Karmīl*, 1983, vol. IV, pp. 1-17. No he tenido acceso a este artículo.

⁵¹ IBN ȲANĀḤ, Ṣāliḥ. “Kitāb al-adab wa-l-murū’a”. En KURD ‘ALI (ed.). *Rasā’il al-bulaġā’*. 4ª ed. El Cairo: Maktaba Lakhya al-Ta’līf wa-l-Tarjama wa-l-Nathr, 1954, p. 385.

La obra de Ibn ʿĀnāḥ sí es, como afirma acertadamente Farès, de tono moralizante, pero la dimensión del *adab* y de la *murūʿa* supera con creces las fronteras de las prescripciones éticas o religiosas. Al leer la epístola comprobamos como las preferencias del autor se decantan claramente hacia las vías más devotas para lograr la perfección del alma, pero si los espacios sociales están delimitados en su discurso y admite que hay características que en unas categorías sociales pueden considerarse virtuosas sin serlo en otras, es porque la dimensión del concepto de *adab* o de *murūʿa* no está delimitada por la propia naturaleza de su contenido sino también por la naturaleza del continente. Si fuera únicamente la moral la que sirviera para fundamentar estos conceptos, serían buenos o malos *per se* y no en función de la distribución social de los agentes que ostentan las virtudes que estos encierran.

Otro autor que ofrece de la *murūʿa* una descripción moralizante, incluso más acusada que en el caso anterior, es al-Māwardī que en su *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* dedica todo un epígrafe a este concepto. Sin embargo, las líneas que lo abren y que sirven para dar una primera definición son muy elocuentes y nos previenen ante este tipo de simplificaciones:

Has de saber que, uno de los signos de excelencia y una de las marcas de nobleza es la *murūʿa*, pues es la joya del alma y el ornato de todo gesto, la deferencia que saca lo mejor de todas las situaciones, hasta el punto de que no surja de ellas nada que afee su intención, ni se dirijan a ellas críticas que puedan poner en duda su virtud. Según la tradición el Profeta dijo: «Quien tenga tratos con las personas no debe tiranizarlas, si habla con ellas no debe mentirlas, si les ha prometido algo no ofrecerles otra cosa a cambio, y así estará entre aquellos a los que su *murūʿa* ennoblece, destacan por ser justos y cuya amistad es necesaria».

Algunos con gran elocuencia afirman que las condiciones de la *murūʿa* son: abstenerse de lo que no es lícito, no caer en el pecado, ser equitativo en las decisiones, apartarse de la tiranía, no ambicionar lo que no es digno, no avasallar a quien no se somete, no ayudar al fuerte contra el débil, ni preferir al vil antes que al noble, ni conseguir la felicidad mediante el pecado y la iniquidad, ni hacer aquello que envilece el nombre y la memoria.

Se ha preguntado a algunos sabios acerca de la diferencia entre la razón y la *murūʿa* y contestaron: la razón te conduce hacia lo más práctico, mientras que la *murūʿa* te guía hacia lo más bello⁵².

De nuevo, aunque de forma confusa, se resalta la dimensión moral de este concepto. Pero no se trata tanto del refinamiento de las potencias del alma al que apelaba Ibn ʿĀnāḥ sino de la desenvoltura en las relaciones sociales. El propio Ibn al-Muqaffaʿ insiste en este aspecto en su *Adab al-Kabīr* cuando se refiere a la deferencia que debe mostrarse hacia los amigos:

No cultives tu amistad con ninguna persona, aunque sea para ti un familiar cercano o un amigo íntimo, o un padre o un hijo, a no ser que sea con *murūʿa*, pues incluso mucha gente dotada de *murūʿa* sucumbe al desinterés y a la negligencia aunque confraternicen con muchos amigos de todo tipo con excesivas libertades, desinterés y negligencia⁵³.

⁵² AL-MĀWARDĪ. *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003, p. 277.

⁵³ IBN AL-MUQAFFAʿ. *al-Adab aṣ-ṣaḡīr wa-l-adab al-kabīr*, ed. de Inaam Fawwaq. 2ª ed. Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi, 1996, p. 127.

Lo que en la *ġāhiliyyah* era un modelo individual que se exaltaba en los poemas consagrados a los héroes, pasa a ser, a partir del siglo VIII, un modelo de sociabilidad del que han desaparecido no los aspectos más materiales como afirmaba Farès, sino aquellos elementos que vulneran el equilibrio social que se persigue y que atañen fundamentalmente al ejercicio de la violencia física. La prosaica apelación al dinero o al patrimonio personal, por ejemplo, no desaparece en absoluto como prueba la definición de la *murū'a* atribuida a al-Ḥasan al responder a una pregunta de su padre, 'Alī b. Abī Ṭalib, que se repite en varias obras: “¿Qué es la *murū'a*? –pregunta 'Alī–. La continencia –*afāf*– y la buena administración del patrimonio –*iṣlāḥ al-māl*–”⁵⁴.

Estos mismos elementos están presentes en el capítulo que al-Bustī dedica a las *murū'at* en su *Rawḍat al-'uqalā' wa-nuzhat al-fuḍalā'* que se abre con las palabras del Profeta: “El honor del hombre es su religión, su *murū'a* es su buen juicio y su bondad su moral”⁵⁵. Las definiciones de la *murū'a* que se ofrecen aluden a conceptos morales pero también a conceptos materiales, por ejemplo cuando dice: “La *murū'a* son tres cosas: que los hijos honren a los allegados de los padres, la buena administración del patrimonio y el servir de sostén a la casa”, o: “La *murū'a* es abundancia de dinero e hijos”. Y también a las imposiciones de los códigos sociales: “La *murū'a* es tener buenas compañías, cuidar la lengua y las indiscreciones y apartarse de lo que envilece” o: “La *murū'a* es exquisito tacto cuando se pide algo y refinada elegancia al escribir”⁵⁶. E incluso, de manera más prosaica, recoge un dicho acerca de la falta de *murū'a* que afirma: “Cinco son las formas de envilecerse en este mundo: entrar a los aseos por la mañana sin una calabaza –que se usaría como recipiente–, cruzar por un paso sin tener sitio para hacerlo, asistir al *maḡlis at-ta'lim*⁵⁷ sin un ejemplar de un libro, que el noble necesite del villano y que el hombre necesite de su mujer”⁵⁸.

A partir de estos términos convertidos en lugares comunes podemos definir perfectamente el campo semántico por el que discurre la narrativa de buena parte de las obras de *adab*, pero es obligado hacer una precisión: los conceptos pueden delimitar un modelo ético, como afirmaba Farès, pero su puesta en escena no tiene nada de abstracto y no en vano el término *murū'a* aparecía en la epístola de Ibn Qutayba contra la *šū'ūbiyya* aplicado a los modales en la mesa –que es una de las primeras acepciones que da el *Lisān al-'arab*–, y en el pequeño tratado de Ibn Ḥanāḡ, al margen de las definiciones de las primeras líneas, lo encontramos aplicado al arte de montar a caballo –*furūsiyya*– acerca del cual escribe:

⁵⁴ AL-MĀWARDĪ. *al-Amṯāl wa-l-ḡikam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003, p. 108. En esta versión al-Ḥasan es preguntado acerca de la integridad, la autoridad, la *murū'a*, la gloria, la vileza, la avaricia, la cobardía, el ascetismo, la austeridad, la negligencia y la insolencia.

⁵⁵ AL-BUSTĪ. *Rawḍat al-'uqalā' wa-nuzhat al-fuḍalā'*, ed. de M. Yahyāddin Abdelhamid, M. Abdelrazaq Hamza y M. Hamid Alfaqī. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, s.d., p. 229.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 231 para todas estas definiciones.

⁵⁷ Reuniones con el maestro o con personalidades en las que se impartían lecciones o se disfrutaba de la compañía de sabios.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 234.

Y dice sobre el mantenimiento de la montura: el mantenimiento de la montura y el gobernarla y montarla con bellas maneras, es uno de los cometidos del que da buen ejemplo, una de las razones para la riqueza, y una de las formas de *murū'a*⁵⁹.

Las recomendaciones acerca de cómo montar a caballo se hallan incluso en las obras destinadas a los secretarios como la famosa epístola a los secretarios de 'Abd al-Ḥamīd b. Yahyà al-Kātib, que Ibn Jaldūn reprodujo en la *Muqaddima*, donde aparece este consejo: "Que ninguno de vosotros se desentienda de las formas a la hora de sentarse, vestirse, montar, comer y beber, y de su casa y su servicio, así como de otras cosas relativas a sus asuntos"⁶⁰. Y al-Bagdādī en el *Kitāb al-kuttāb* editado por Sourdel incluye este aspecto entre los saberes que debe poseer un secretario:

Asimismo [debe conocer] el arte de la equitación y sus diferentes aspectos pues es el vigor del hombre, el arma del fuerte, el refinamiento del que tiene coraje –*adab aš-šajā'*–, una preparación para los momentos difíciles, una garantía para la salud, una manera de aumentar las fuerzas, un bello ornato, y un galante gesto que [deja] un recuerdo imperecedero⁶¹.

Si nos detenemos en este aspecto, en apariencia anecdótico, es porque estos consejos son los únicos que nos dejan entrever y muy vagamente a través de la apelación a la *furūsiyya*, una de las características esenciales de la *murū'a* preislámica. Sourdel interpreta, apoyándose en un tratado moderno de Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥanafī, que el concepto de *furūsiyya* comprende tanto la equitación como el manejo de las armas y, de hecho, lo traduce como "l'art de monter à cheval et de manier les armes"⁶². Sin embargo, los textos contemporáneos al manual de al-Bagdādī, fundamentalmente las obras de *adab* que estamos tratando, no permiten en ningún momento fundamentar esta interpretación; basta con leer el apartado que Ibn Qutayba dedica a la *furūsiyya* en su *Kitāb al-ḥarb* incluido en *Uyūn al-ajbār* para darse cuenta de que las prescripciones que atienen al manejo del caballo son de la misma naturaleza que las que se refieren a los modales en la mesa o a la corrección en el vestir sobre los que advertía 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib.

Las cualidades admiradas en el héroe preislámico, la virilidad y el orgullo mil veces cantados, que se demostraban mediante el uso de las armas y la fuerza cohesiva de la *ašabiyya*, han desaparecido por completo de estos textos, y no sólo de los

⁵⁹ IBN YĀNĀH, Ṣāliḥ. "Kitāb al-adab wa-l-murū'a". En KURD 'ALĪ (ed.). *Rasā'il al-bulaḡā'*. 4ª ed. El Cairo: Maktaba Lakhya al-Ta'lif wa-l-Tarjama wa-l-Nathr, 1954, p. 391.

⁶⁰ 'ABD AL-ḤAMĪD AL-KĀTĪB. "Risāla ilā-l-kuttāb". En KURD 'ALĪ (ed.). *Rasā'il al-bulaḡā'*. 4ª ed. El Cairo: Maktaba Lakhya al-Ta'lif wa-l-Tarjama wa-l-Nathr, 1954, p. 223.

⁶¹ AL-BAGDĀDĪ, 'Abdallāh. "Kitāb al-kuttāb wa šifat ad-dawāt wa-l-qalam wa taṣrīfihā", editado por SOURDEL, Dominique. "Le 'Livre des secrétaires' de 'Abdallāh al-Bagdādī". *Bulletin d'Études Orientales*, 1952-54, vol. 14, p. 146.

⁶² SOURDEL, Dominique, "Le 'Livre des secrétaires' de 'Abdallāh al-Bagdādī". *Bulletin d'Études Orientales*, 1952-54, vol. 14, p. 120; vid. nota 3.

manuales de secretarios o de las compilaciones más puramente literarias, sino también de los espejos de príncipes. La *ḡāhiliyyah* ha quedado fosilizada en la poesía, auténtico *dīwān* de los árabes sí, pero inspirador de modelos poéticos, no sociales. Y lo que ha operado esta transformación, al menos en la representación que estas fuentes nos hacen de la sociedad, no son unas prescripciones religiosas que en los análisis de la mayoría de los arabistas ni siquiera resisten una crítica fundada en la elemental distinción entre discurso y prácticas. Trabajamos con una representación narrativa de la sociedad que supone un esfuerzo letrado por cambiar sus valores: el esfuerzo de un sector social caracterizado precisamente porque ostenta el monopolio de la representación de esa sociedad en la que vive; monopoliza por tanto las armas de una violencia simbólica que, según los postulados de Pierre Bourdieu, surte efecto precisamente por el reconocimiento de los que voluntariamente se someten a ella. En palabras del sociólogo francés: “Si el Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo forma de estructuras y de mecanismos específicos y en la “subjetividad” o, si se prefiere, en los cerebros, bajo forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento”⁶³. Por tanto, el capital simbólico se define de esta manera: “El capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguir-la) y reconocerla (conferirle algún valor)”⁶⁴.

Éstas y no las categorías de Ibn Jaldūn son las que nos permitirán comprender el súbito cambio que sufren las sociedades árabes al dejar de ser una sociedad nómada y guerrera, basada en lazos de sangre y en una economía de supervivencia que dependía en buena medida del pillaje; para, en apenas un siglo, transformarse en un imperio urbanizado, con un estado fuertemente centralizado, y un ejército que, ya a finales de época omeya, está formado no por nobles guerreros árabes sino por esclavos turcos a los que la emergente nobleza de pluma supo despojar de todo honor –hasta que ellos mismos lo reconquistaron, ahora sí, con las armas–. Fue la cultura el medio empleado para lograr la subversión de los códigos que definían la arabidad, pero no la cultura preterida y estigmatizada por Ibn Jaldūn, una cultura doblemente atacada, por decirlo con Adorno. Sino una cultura que debe definirse en términos semióticos, que crea redes de significación vinculadas a la interacción de los agentes sociales, y que nos permite entrever la sociogénesis de un *ethos* aristocrático similar a la descrita por Eliás: el proceso de civilización islámico, por así decirlo, solo puede comprenderse si incluimos en nuestras preocupaciones el estudio de los fenómenos culturales como entidades activas que operan en la creación de una configuración social diferente y son parte constitutiva de los procesos que dan lugar al estado. Asimismo, el carácter

⁶³ BOURDIEU, Pierre. “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”. En *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 2002, p. 99.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 107-108.

activo de estas prescripciones no puede abordarse sin reparar en que las prácticas que las harían posibles sólo pueden estudiarse atendiendo a la materialidad de los productos culturales que las sustentan: el estudio de los hábitos de consumo, los procesos educativos, la lectura, etc., necesitan de herramientas que nos permitan mediar entre la representación literaria de estos códigos y su proyección sobre la vida real. Una teoría del gasto, la historia de la cultura y del libro, los objetos y los métodos de la historia cultural, en suma, son el instrumento que puede permitir a la historia del Islam Clásico superar los ataques que sigue sufriendo.