

Algunas reflexiones sobre la historia cultural y el estudio de la literatura de *adab*

Ignacio SÁNCHEZ

BIBLID [0544-408X]. (2005) 54; 267-293

Resumen: Las similitudes entre los procesos sociales e históricos de la Europa Moderna y los del Islam Clásico, fundamentalmente en el ámbito de la cultura escrita, exigen una reflexión historiográfica que se interroge sobre los objetos que preocupan al arabismo, y sobre la pertinencia de recurrir a los estudios de los modernistas para reflexionar sobre los problemas que plantea el estudio de la historia cultural del mundo islámico medieval, fundamentalmente el del empleo de la literatura de *adab* como fuente histórica.

Abstract: The similarities between social and historical processes of Modern Europe and Classic Islam, specially regarding to written culture, require a historiographical debate on the research objectives of orientalism, as well as on the pertinence of looking upon the studies on Early Modern Europe as an influence to discuss the problems of Islamic societies during the medieval period, in particular if we use *adab* literature as an historical source.

Palabras clave: Adab. Historia Cultural. Islam Clásico

Key words: Adab. Cultural History. Classic Islam

A despecho de los ríos de tinta que ha hecho correr un problema tan complejo y espinoso como el de la definición de los géneros literarios, y aún el de la pertinencia de tal definición como sustentadora de posteriores análisis, partiré de la constatación evidente de que un género literario es, ante todo, la objetivación analítica del código que permite la relación entre lector y texto, que determina el horizonte de expectativas del lector, y que facilita la recta decodificación de las convenciones que estructuran el texto y le confieren significado.

Las definiciones más o menos clásicas del género de *adab*, a pesar de que coinciden en gran medida con las directrices expuestas anteriormente, se apartan de éstas en la medida en la que su definición se aleja del texto: el *adab* es un género misceláneo, definido estructuralmente por una serie de características textuales perfectamente identificables —es fragmentario, se sustenta en el valor que se atribuye a las compilaciones, mezcla poesía y prosa, etc.—; se trata de un género definido también por

oposición a otros —no se ocupa de las ciencias religiosas, ni del derecho ni de otras disciplinas técnicas o científicas—, pero es, ante todo, un género aquilatado por el valor pragmáticamente orientado de su contenido: esta literatura prescribe y proscribire una serie de comportamientos que regulan la vida en sociedad o, siendo más precisos, en ciertos ámbitos muy delimitados de la sociedad.

A la definición del género propiamente literario se suma, con todas las dificultades que la polisemia del término depara, la concepción de *adab* como un verdadero código de actuación que determina la dimensión pública del individuo, y comprende una serie de valores que los historiadores han comparado con la *virtus* romana, “virtud” primero arabizada y después islamizada. Un código que es el transmitido por la literatura de la que nos ocupamos y que toma su mismo nombre.

Contamos pues con una delimitación estructural y genérica del texto y, al mismo tiempo, con la atribución de un valor claramente pragmático al contenido textual que delimitan perfectamente las coordenadas en las que cabe situar este género. Hoy por hoy, la mayoría de los estudiosos convendrían en esta enunciación. Mas si el interés que nos mueve a detenernos en esta literatura es el de historiadores, parece obligado reflexionar sobre el segundo de los dos aspectos comentados, el que remite a criterios de clasificación extratextuales, como son todos los que se apoyan en el valor didáctico o pragmático de la literatura. Nos encontramos entonces con un problema sobre el que recientemente se ha llamado la atención: el tradicional abandono de estos textos a la hora de estudiar el mundo islámico, y la necesidad de construir una historia al margen de la que se incluye en las “disciplinas venerables” que enmarcan la historiografía más tradicional, tal y como lamentaba, hace casi una década, Abdallah Cheikh-Moussa¹.

No pretendo debatir este hecho, que parece incuestionable, ni la propuesta de lectura presentada poco después por el propio Cheikh-Moussa, Heidi Toelle y Katia Zakharia en las páginas de *Arabica*², que a mi juicio tiene mucho que cuestionar. Sí reflexionar acerca de la aporía en la que caemos cuando definimos un género literario como la literatura de *adab*, al que adscribimos unos productos culturales que reclamamos como fuentes imprescindibles para estudiar aspectos hasta ahora marginados de la historia de las sociedades árabo-islámicas, en función de criterios extratextuales, como son los que se apoyan en el valor pragmático del contenido textual —ma-

1. Abdallah Cheikh Moussa. Reseña crítica de R. Stephen Humphreys. *Islamic history: a framework for inquiry*. Nueva York: Princeton University Press, 1991, Ed. revisada (1988), en “Bulletin critique”, *Arabica*, 1995, p. 426.

2. Abdallah Cheikh Moussa; Heidi Toelle y Katia Zakharia. “Présentation”, pp. 279-283; y “Pour une re-lecture des textes littéraires arabes: éléments de réflexion”, pp. 523-540, ambos en *Arabica*, XLVI (1999).

nual de buena conducta, vademécum para el hombre público, suministrador de modelos de escritura, etc.—; y al mismo tiempo lamentamos el abandono al que los arabistas han condenado estas obras como fuentes históricas y la falta de estudios al respecto de los ámbitos históricos a los que, paradójicamente, recurrimos para definir el género.

El valor práctico que nos sirve para definir la literatura de *adab* no debería ser percibido como algo evidente, ni siquiera en los casos más técnicos que atañen a lo que Paret definió como “enciclopedismo administrativo”³. Por el contrario, debe ser aprehendido a partir del estudio de una serie de ámbitos sociales y de prácticas culturales que son las que deberían hacernos meditar previamente sobre dicho valor y convertirlo en objeto. Sin embargo, estas prácticas que interrogan a los historiadores exigen ser estudiadas en gran medida a partir de las fuentes literarias. Así se ha hecho al estudiar otras sociedades con notable fortuna y, a este respecto, los arabistas somos tremendamente ricos, pues en la literatura de *adab* hallamos una fuente de innegable valor para estos análisis, aunque, como hemos visto, ha sido tradicionalmente marginada. Si partimos de una definición que nos remite a un vacío aún por estudiar los resultados pueden ser desastrosos. Y, de hecho, en más de una ocasión he tenido la sensación de que estos estudios han entrado en un círculo vicioso del que difícilmente se puede escapar sin caer en argumentos historicistas, renovados ahora gracias al concepto de “mentalidad”, un concepto y un paradigma historiográfico desechados hace más de dos décadas por aquellos que lo acuñaron, que suma a la vaguedad de su definición las tradicionales carencias metodológicas de las que adolecen los estudios sobre el mundo árabo-islámico⁴.

El contenido didáctico o pragmático que se nos antoja incuestionable en estos textos los confiere, por una parte, un valor de uso que es consecuencia de la familiaridad que nos depara su lectura, y se hace evidente en las apelaciones al Renacimiento europeo, a ideales humanistas o a los conceptos y ámbitos eminentemente modernos que aparecen en todas las comparaciones. Pero esta apreciación no es fruto de una reflexión crítica comparable a la que puede encontrarse en estudios de esta índole

3. Rudi Paret. “Contribution à l'étude des milieux culturels dans le Proche-Orient médiéval: ‘l'encyclopédisme’ arabo-musulman de 850 à 950 de l'ère chrétienne”. *Revue Historique*, CCXXXV (enero-marzo 1996), pp. 47-100.

4. Sobre la evolución de los paradigmas de la historia cultural en Francia véase: Roger Chartier. “L'histoire culturelle”. En J. Revel y N. Wachtel (Eds.). *Une école pour les sciences sociales*. Paris: Éd. du Cerf-Éd. de l'EHESS, 1996, pp. 73-92. Una reflexión sobre algunos problemas propios del arabismo puede leerse en el espléndido artículo de Chase F. Robinson. “Reconstructing Early Islam: truth and consequences”. En Herbert Berg (Ed.). *Method and theory in the study of Islamic origins*. Leiden: Brill, 2003, pp. 101-134.

consagrados a ámbitos históricos como los que empleamos en las comparaciones. Tal reflexión sólo podría efectuarse a partir de los resultados de una historia cultural que comprendiera la génesis, la distribución y la apropiación de los productos culturales, objetivos estos que, en el estado en el que se encuentran nuestros estudios, están muy lejos de las aspiraciones del arabismo.

Es producto, por otro lado, del análisis del campo literario que se lleva a cabo a partir de la dicotomía religioso-profano. Es esta dualidad la que estructura las líneas de fuerza que apreciamos en la literatura de *adab* y que afectan tanto a la definición del género —en tanto que profano o no directamente ligado a las ciencias religiosas o al derecho islámico, a pesar de que el traje de los buenos modales está cortado con el patrón de la moral religiosa— y a la percepción de su contenido —en tanto que susceptible de proveer al lector contemporáneo de una serie de informaciones útiles que, sin cerrarle las puertas del mundo futuro, le abran las puertas en éste; enseñanzas que no se encuentran en los estudios religiosos.

El recurso a la categoría de “campo literario” no es arbitrario. Los estudiosos de la literatura han hecho buen uso de ella desde hace tiempo, y las reflexiones de Pierre Bourdieu se han incorporado también al bagaje conceptual de los arabistas. Mas apelar al magisterio de Bourdieu y a sus estudios sobre el arte y la literatura es, ante todo, privilegiar la dimensión reflexiva del trabajo científico y detenerse en los instrumentos que nos permiten objetivar las prácticas sociales ocultas en los productos culturales que analizamos, ya sean como representación de esa realidad de la que participan los personajes que por ellos desfilan, ya como recreación de un orden en el que los creadores de estos productos ostentan una posición que se caracteriza, precisamente, por poseer el monopolio de la producción del discurso sobre el mundo social que ellos habitan⁵. El pasado que vemos, o que creemos ver a través de estos textos, está doblemente distorsionado: está viciado por la impronta de quienes nos permiten asomarnos a él, pero, sobre todo, por la perspectiva limitada que contemplamos desde la posición que nuestra formación y el estatuto de la disciplina en la cual militamos nos permiten disfrutar.

Las críticas que pueden hacerse y que, de hecho, se han hecho a la dicotomía entre lo religioso y lo profano aplicada al estudio de la literatura de *adab* y, por extensión, a la historia cultural del mundo islámico, son evidentes: es imposible delimitar una esfera profana aislada de la religión, pues las categorías de lo pensable, que permiten entender y representar el mundo en estas sociedades y en el momento histórico al que nos referimos, no se conciben sin la presencia del fenómeno religioso. Pero no menos

5. Vid. Pierre Bourdieu. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama, 2002³, p. 92.

cierto es que este binomio puede resultar útil, sin ir más lejos para esbozar una definición de los géneros literarios como la que hemos visto, que ha permitido sustentar trabajos de valía. No critico el empleo de esta taxonomía, sino el desplazamiento que se opera en la argumentación de los estudiosos cuando de ser una categoría analítica útil para evidenciar unos rasgos definitorios de determinados textos, pasa a ser una división que permite representar la realidad social, no ya como si esto reflejara inequívocamente la representación que los propios miembros de esa sociedad nos transmitieron y aún ellos mismos se hicieran de ella, sino como si esa clasificación definiera *de facto* la realidad, *wie es wirklich gewesen*. Y en este pecado incita a caer, más que el propio recurso a esta dicotomía, el argumento que hace del contenido textual un instrumento práctico, como si el valor pragmático de los textos fuera un valor immanente y no estuviera definido por la apropiación que sus usuarios hacen de ellos.

Pretendo ilustrar estas disquisiciones con un procedimiento similar al que han llevado a cabo todos aquellos que se han acercado a la literatura de *adab*, pero no aspiro a discutir su valor histórico en tanto que reflejo mimético de un referente extratextual; referente que, a despecho de los cantos de sirena del *linguistic turn*, reclamo firmemente como objeto último de la labor del historiador. Tan sólo intentaré discutir los problemas metodológicos que se derivan de atribuir un carácter práctico a estos textos, e intentaré hacerlo recurriendo al análisis del campo literario a partir de las tensiones que se establecen entre dos posiciones encontradas, con la diferencia de que no se trata en este caso de una oposición entre lo profano y lo religioso, o de su trasunto epistemológico, por así decirlo, entre una literatura que da cabida a contenidos especulativos o destinados al goce estético, y otra conformada por textos que transmiten conocimientos prácticos y aplicables a la vida en sociedad.

Persigo objetivar los rasgos de una tensión igualmente presente en los textos de *adab*, pero en este caso será la que, por decirlo con las categorías de Bourdieu, precisas y sumamente útiles para no caer en simplificaciones, opone la violencia simbólica y las formas suaves de control que se ocultan tras todos los códigos que regulan la vida en sociedad, a la violencia física propia —en principio— de una época anterior. Una tensión que se encuentra detrás de todas las apelaciones a los modelos de comportamiento que contiene el concepto de *adab* y, consecuentemente, la literatura que toma su nombre. El valor práctico del contenido de estos textos no puede emplearse en la definición del género literario que les da forma mientras no nos interroguemos acerca de los problemas que plantea su estudio. La mejor manera de hacerlo, sin ninguna duda, consiste en aprovechar los logros que la historia cultural ha alcanzado al estudiar esa Europa Moderna en la que tan a menudo encontramos un reflejo de las prácticas culturales del Islam Clásico; y hacerlo apelando a los estudios clásicos.

cos que han permitido la reformulación de los métodos y los objetivos que subyacen bajo estos avances.

La manifestación más clara de este antagonismo que vemos tras los modelos de comportamiento señalados en esta literatura y, posiblemente, la más debatida por tratarse esencialmente de un tópico omnipresente en la literatura de *adab*, es la que anticipa uno de los temas literarios que estarán presentes en el Renacimiento y en la Edad Moderna europea: el de las armas y las letras. Son muchos los autores que han reparado en este hecho, pues es un tema que aparece en numerosas obras de *adab* en las que se da la palabra a quienes defienden la superioridad de la pluma sobre la espada o viceversa⁶. Lo que no es en absoluto tan evidente es que la tensión que se aprecia en estos textos se pueda objetivar señalando, de manera simplista y apresurada, dos esferas sociales diferenciadas y homogéneas como aquellas en las que hace pensar la oposición entre el ejército, que encarna la violencia física, y la administración, cuyos miembros defienden su posición con otro tipo de armas de naturaleza discursiva. No es esto lo que pretendo.

La dicotomía es siempre excluyente. Sin embargo he hablado de una oposición, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de formas diferenciadas de violencia? Como he mencionado, las reflexiones de Pierre Bourdieu sobre este fenómeno constituyen al día de hoy una de las mejores herramientas en manos de los historiadores. No está de más, sin embargo, detenernos en dos obras clásicas de las ciencias sociales que prefiguran muchos de los aspectos de la sociología de este autor y que son las que nos servirán de inspiración para analizar el género literario sobre el que nos hemos detenido.

En 1930, Sigmund Freud publica un ensayo que con el tiempo se convertiría en una de sus obras más apreciadas, “El malestar en la cultura”⁷. Freud se propone estudiar en él la génesis de los elementos culturales que regulan la vida en sociedad y que se nos presentan a menudo como generadores de frustraciones, de la *frustración cultural* que resulta del sacrificio de los instintos en el altar de la vida en común. La oposición entre naturaleza y civilización, en absoluto novedosa, adquiere en el análisis del psicoanalista vienes una dimensión diferente. La cultura es definida 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 Na-

6. Un buen estudio, que puede servir también de orientación bibliográfica es el de Geert Jan van Gelder. “The conceit of pen and sword: on an Arabic literary debate”. *Journal of Semitic Studies*, XXXII/2 (otoño 1987), pp. 329-360.

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

turaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí”⁸. Dado que el elemento cultural ha estado presente en toda tentativa de regular las relaciones sociales, 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. Lo más interesante de esta reflexión es, sin embargo, la descripción psicoanalítica de las operaciones intelectuales que rigen la manera en que estas regulaciones, restricciones a la libertad individual que encarna la satisfacción de los instintos, actúan en la personalidad de los individuos.

La sublimación de estos fines instintivos opera gracias a la interiorización de las coacciones culturales. Veblen, con su habitual clarividencia ya había afirmado en 1899: “Hay pocas cosas que nos provoquen tanta repugnancia *instintiva* como una infracción del decoro”⁹. Freud lo formula tres décadas después de forma parecida: “Sólo se produce un cambio fundamental —dice— cuando la autoridad es internalizada al establecer un *super-yo*”¹⁰. Los conflictos provocados por el *super-yo* 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”¹¹.

Ni que decir tiene que este ensayo ha hecho correr ríos de tinta y ha servido de inspiración a numerosas obras. Una de ellas, esencial para el estudio de la historia de las sociedades occidentales, y pieza fundamental en el desarrollo de los debates historiográficos acaecidos en los últimos años, es la obra maestra de Norbert Elias, *El proceso de la civilización*¹².

Norbert Elias propugna, en palabras de P. Ricoeur, “una ciencia de las formaciones sociales, que se cree enemiga de la historia pero que se desarrolla, de forma impenetrable, de una manera francamente histórica”¹³. De hecho, las primeras páginas de *El proceso de la civilización* suponen un ataque en toda regla a la labor de las cien-

8. *Ibid.*, p. 35.

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

10. Sigmund Freud. *Op. cit.*, p. 69.

11. *Ibid.*, p. 78.

12. Norbert Elias. *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*.

13. Paul Ricoeur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000, p. 254.

cias sociales tal y como se desempeñaba en el momento de la edición de este ensayo. Un ataque que alcanza de lleno a la labor del historiador, pero que tuvo una respuesta extrañamente tardía; no en vano, todavía hace dos décadas, Edoardo Grendi se hacía esta pregunta: “Sappiamo misurare davvero l'estensione, la radicalità della sua provocazione?”¹⁴. La provocación del sociólogo alemán es, hoy por hoy, una de las más evidentes inspiraciones de la historia cultural y se ha convertido en referente ineludible para todo aquel que quiera adentrarse en el estudio de la Época Moderna, fundamentalmente gracias a la insistencia de su mayor valedor, un historiador genial, Roger Chartier.

En esta obra, Elias se propuso esclarecer la relación entre un individuo concebido tradicionalmente como *homo clausus* y la sociedad a la que pertenece. Para ello desarrolla una teoría de la civilización que permite aclarar la sociogénesis y la psicogénesis de los comportamientos individuales, buscando su explicación en las relaciones de interdependencia y en procesos de control sobre la naturaleza del individuo, sobre la *economía afectiva*; procesos cuyo origen último se encuentra en la asimetría de poderes y en su representación institucional, el Estado. El término acuñado por el sociólogo, *economía afectiva*, es heredero de la economía de la libido sobre la que teorizaba Freud en el ensayo comentado. Las deudas de Elias con Freud son numerosas, como el propio autor reconoce, pero *El proceso de la civilización* dista mucho de ser una mera actualización histórica de las tesis del psicoanalista vienés.

Elias centra su estudio en el cambio histórico más importante de los acaecidos a lo largo de la Edad Moderna, el que afecta a la propia estructura de la personalidad de los individuos, e individualiza su observación en una formación particular, la “sociedad cortesana”, resultado último y a la vez corolario de este proceso civilizador, y que mereció un estudio detallado en otra obra fundamental a la que da nombre¹⁵. En el prólogo a *El proceso de la civilización* Elias explica el propósito de su obra con estas palabras:

“En otros términos, la cuestión era la de averiguar cómo había sido posible que, de aquella sociedad grandemente descentralizada de la primera Edad Media, en la que los guerreros grandes y pequeños son los verdaderos señores de los terrenos occidentales, surgiera otra sociedad más o menos pacificada hacia el interior y armada hacia el exterior, a la que llamamos “Estado”. ¿Qué entramados sociales son los que presionan aquí para con-

14. Edoardo Grendi. “Norbert Elias: storiografia e teoria sociale”. *Quaderni Storici*, 50/a. XVII, 2 (1982), p. 738.

15. Norbert Elias. *La sociedad cortesana*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993, reimpresión. Primera edición alemana de 1969 titulada: *Die höfische Gesellschaft*.

seguir la integración de territorios cada vez más extensos bajo un aparato de dominación relativamente estable y centralizado?"¹⁶

El Estado, la configuración social que subyace bajo esta denominación, nos dice Elías, es el resultado último de una serie de presiones debidas a entramados sociales que surten efecto, no constituyéndose en entelequias estructurales como solían argumentar los historiadores a los que critica, sino operando una serie de cambios reales en la personalidad del individuo. Esto es, el Estado, su evolución y sus intereses condicionan no ya la vida material de los súbditos, sino también, y en esto radica la osadía de los postulados de Elías, el desarrollo de su personalidad.

Uno de estos cambios prevalece y determina todos los demás: la sustitución de las coacciones impuestas a las pulsiones de los individuos desde el exterior, por coacciones que obedecen a rigurosos mecanismos de autocontrol que interiorizan las prohibiciones y las censuras. La enunciación de este proceso parece reproducir la comentada al describir el ensayo de Freud, pero introduce un elemento nuevo que es el que sustenta toda la obra: esta interiorización de los mecanismos de control no tiene como fin último el posibilitar la vida en común en una sociedad convertida en mera abstracción, sino el hacer posible que una minoría ostente una posición de privilegio que supone el sometimiento de la mayor parte de la población, y que esta posición privilegiada se perpetúe. La cultura, la civilización, suponen para Elías un instrumento de dominación sometido a las pugnas y tensiones reales que emanan de la vida en común de los individuos.

Max Weber, otra de las grandes influencias de Elías, ya había definido el Estado como el poseedor del monopolio de la violencia legítima, en contraste con una sociedad anterior en la que a una muestra de violencia sólo se oponía otra de signo contrario. La sustitución de los mecanismos de control, en manos del monopolio represivo estatal, por una serie de prohibiciones interiorizadas, tal y como sostiene Elías, desemboca en una conclusión que puede parecer paradójica: el triunfo definitivo del Estado se produce, precisamente, cuando aparecen espacios sociales en los que no necesita hacer uso del poder represivo que monopoliza, ya que son los propios súbditos los que voluntariamente ponen límites a sus impulsos, ponen límites, por tanto, a su libertad. Pero eso no quiere decir que el Estado o, en su defecto, los aparatos de poder, se definan como se definan, no basen la dominación de los súbditos en la violencia. Lo que nos dice Elías es que la violencia que debemos estudiar se manifiesta de otra manera: no es una violencia física, que por supuesto nunca deja de estar pre-

16. *Ibid.*, p. 50.

sente como recuerda Bourdieu¹⁷, sino una violencia blanda, una violencia simbólica al servicio de los intereses del poder, que también luchan por convertir su disfrute en un monopolio.

Norbert Elias llega a estas conclusiones gracias al estudio de una serie de fuentes peculiares. Los textos en los que el sociólogo encuentra la objetivación de este mecanismo simbólico de dominación son los tratados de buenos modales, las obras que enseñan cómo comportarse en público, que prescriben las reglas que deben regir la interacción de las personas que quieran ser consideradas dignas de entrar en el entorno de los poderosos. Entre todas las obras analizadas una destaca con claridad: la traducción francesa del *Oráculo manual o arte de la prudencia* de Baltasar Gracián.

La primera edición de esta obra se imprimió en Huesca en 1647. Casi cuarenta años después Amelot de la Houssaie la tradujo al francés con un título que la aproxima más a los problemas planteados por el sociólogo alemán, *L'Homme de cour*, “el hombre de corte”, así es como la conocieron los franceses justo dos años después de la instalación de Luis XIV en Versalles. Y la conocieron bastante bien a juzgar por el gran éxito editorial que cosechó pues, entre 1684 y 1702, esta obra ve nada menos que ocho ediciones. La traducción francesa del *Oráculo*, su gran difusión y su recepción en tanto que “primer manual de la psicología cortesana” es la fuente fundamental para la pesquisa de Elias.

Si nos detenemos en el *Oráculo* de Gracián es porque cualquiera que tenga conocimiento de esta obra y haya frecuentado la literatura de *adab* habrá creído ver, en más de una ocasión, el espíritu del jesuita aragonés sobrevolando los *ma'yālis* que en ella se nos describen. Teresa Garulo, con gran perspicacia, insiste a este respecto en la introducción a *El libro del brocado* de al-Wašša' que ella misma traduce¹⁸. Nosotros insistiremos también, pero no sólo en el innegable parecido de muchos pasajes de la literatura árabe clásica con los aforismos y consejos de Gracián y de muchas otras obras modernas, sino en la exigencia de leer estos textos a la luz de los trabajos de Elias y de las consecuencias que su obra ha tenido en la historiografía, pues los textos que analiza no son tratados de moral que amenazan con el fuego del infierno a los que no se atengan a las leyes divinas —que son siempre las leyes del poderoso—; al contrario, se trata de obras que transmiten una serie de códigos que regulan la vida en sociedad, la dimensión pública de la vida del individuo, y amenazan no con llamas sobrenaturales, sino con el ostracismo.

17. Véase la crítica explícita que hace a Elias en Pierre Bourdieu. *Las reglas del arte...* *Op. cit.*, p. 91, n. 1.

18. Teresa Garulo. “Introducción”. En al-Wašša'. *El libro del brocado*. Madrid: Alfaguara, 1990, pp. LIX-LX.

Nos encontramos ante tratados de buenos modales en los que se regulan todos los aspectos de la vida pública: nos dicen cómo hablar y qué decir, cómo vestirse y cómo llevar los vestidos, cómo y qué comer, cómo y qué leer, cómo y qué escribir; tratados, en suma, que regulan los gestos y la expresión de los sentimientos. O dicho de otra manera, nos conminan a censurar manifestaciones de la naturaleza humana que hasta entonces se habían asumido como tales, desde las necesidades orgánicas hasta la sexualidad o el comportamiento impulsivo, instintivo, que gobierna las reacciones de las personas en determinadas situaciones: se trata de fenómenos que suponen un cambio radical en lo que Norbert Elias ha llamado “economía afectiva” y que redundan en la definitiva consolidación del poder estatal. Tratados, en suma, que contienen toda la variedad temática e incluso formal que podemos encontrar en las obras de *adab*: ¿podemos ver en estas obras los mismos fines?

La atención que estos problemas han recibido por parte de los arabistas ha sido mínima. Lo mismo cabe decir del interés que los estudios de Norbert Elias ha despertado en el seno de la disciplina. Tan sólo conozco un trabajo que haga uso de la obra de este sociólogo y la aplique al estudio de las sociedades islámicas, el artículo de Gadi Algazi y Rina Drory, “L'amour à la cour des abbasides. Un code de compétence social”¹⁹. Este artículo, que curiosamente no vio la luz en una publicación especializada en los estudios del mundo árabe-islámico sino en la revista *Annales*, pretende estudiar el proceso de “construcción de una cultura”, en este caso el proyecto cultural de los abbasíes, a partir del análisis de los códigos amorosos representados en la literatura de *adab*. El esfuerzo teórico que los autores del artículo realizan es grande y sumamente valioso, pero parte de sus conclusiones adolece de los males que denunciaba anteriormente: no podemos confundir la representación que el estudio de los textos literarios nos desvela acerca de una serie de modelos de comportamiento, con el valor práctico de tales representaciones literarias.

Los textos que nos hablan del amor en tiempo de los abbasíes nos descubren, tras el concienzudo análisis de Algazi y Drory, una serie de códigos que son tratados “non point comme des reflets ou des réfractions de la réalité, mais comme des modèles actifs façonnant les comportements, les relations, voire les perceptions de soi”²⁰. Eluden caer en el error de ver la narración como un reflejo de la realidad, pero no evitan el espejismo que supone considerar estos tratados, transmitidos en tanto que obras literarias, como “modelos activos”. La característica formal más importante de este proceso de “construcción cultural” es precisamente la transmisión textual de sus

19. Gadi Algazi y Rina Drory. “L'amour à la cour des abbasides. Un code de compétence social”. *Annales HSS*, 6 (2000), pp. 1255-1282.

20. *Ibid.*, p. 1257.

referentes. Y el contenido de los textos no tiene por qué determinar todos los factores que condicionan las modalidades de su apropiación, que en el caso al que nos referimos no se discuten; se da por hecho, por así decirlo, que si no la representación que la literatura nos ha legado, al menos los códigos que reflejan estos textos sí son códigos reales y por tanto responden a una aplicación “activa” de sus prescripciones.

Los historiadores Anthony Grafton y Lise Jardine que han estudiado en la Europa del Renacimiento la mutación de los comportamientos individuales en función del cambio en los productos culturales, han resumido este propósito en una afortunadísima expresión, ya que lo que ellos pretendían explicar no era un código de modales o de etiqueta, sino el proceso que permite entender cómo en una sociedad unos códigos reflejados literariamente pueden mudar de un ámbito a otro: “from standards in art to standards in living”, del humanismo a las humanidades como reza el título de su estudio²¹. Precisamente éste es el paso que se obvia al analizar los tratados sobre el amor como “modelos activos” o al definir el género de *adab*, en función del valor pragmático de su contenido, como proveedor de modelos de comportamiento.

El análisis de la recepción de los textos exige una serie de estudios de los que, hoy por hoy, carecemos en nuestra disciplina. Sin embargo el modelo relacional de Elias y su insistencia en la interiorización de las prohibiciones puede contribuir a objetivar tensiones que están presentes en el texto, pero que pasan desapercibidas ante nuestros ojos. Si nos apoyamos en los estudios de Grafton y Jardine, y trasladamos sus preocupaciones al ámbito de nuestras pesquisas, repararemos en que nunca podremos estudiar el impacto que tiene en la sociedad la enseñanza del currículum que encierra la noción de *adab —standards in arts—* si obviamos el estudio de los materiales y las prácticas que la hacen posible —*to standards in living*. Entre ellos y en la sociedad letrada del Islam clásico los libros y la práctica de la escritura ocupan una posición central, cuya veracidad nos es de sobra conocida. ¿Pero esto es así realmente por el valor didáctico del contenido de los textos? ¿Asistimos realmente al tránsito de unas prescripciones claramente coercitivas desde el campo literario al entramado social donde se gestan las relaciones verdaderas entre personas reales, como en el Renacimiento europeo estudiado por Grafton y Jardine? Si insistimos en el carácter represivo de la cultura para intentar hacer una relectura de las obras de *adab* podemos hallar elementos que nos proporcionan si no conclusiones, imposibles de formular mientras no estudiemos las circunstancias que permiten y definen la apropiación de estas obras que a nosotros nos sirven de fuente, al menos sí nuevos objetos sobre

21. Anthony Grafton y Lisa Jardine. *From humanism to the humanities: education and the liberal arts in fifteenth- and sixteenth-century Europe*. Londres: Duckworth, 1986.

los que interrogarnos y nuevas perspectivas que nos ayuden a formular las preguntas pertinentes.

Los aspectos más formales de la literatura de *adab* nos transmiten, en primer lugar, un modelo literario, esto es, los lectores no reciben sólo la representación de unas pautas de conducta, que supuestamente se consideran un modelo a imitar; sino, fundamentalmente, la forma de representar esa conducta de manera oral o escrita, pues estas obras proveen muy a menudo de patrones escriturarios: se presentan modelos de escritura de cartas, oficiales —*sultāniyyāt*—, pero también privadas —*ij-wāniyyāt*— que nos aleccionan sobre formas de tratamiento epistolar que regulan no ya los cauces administrativos, sino la propia intimidad como hace al-Šaybānī en la muy popular *Risālat al-‘adrā*, al ampliar la nómina de los destinatarios a los allegados y prescribir, por ejemplo, que: “No debe escribirse ‘Dios alargue tu vida para que podamos disfrutar de tu presencia’, a no ser que se escriba a la mujer o a la familia”²². Una intromisión que recuerda lo postulado por Elias y nos sitúa ante un problema capital en la historiografía de los últimos años: la definición de los espacios sociales y los conceptos de público y privado²³.

Al-Ta‘ālibī, por citar sólo un ejemplo a propósito de los modelos textuales, ofrece al lector de su *Albāb al-ādāb* un completísimo muestrario de estilos que incluye fórmulas propias del protocolo cancilleresco —*sultāniyyāt*— pero también un elenco de tópicos ordenados temáticamente para complimentar a los amigos, agradecer y ofrecer regalos, lamentar pérdidas o, simplemente, criticar a los *kuttāb*. Lo mismo podemos encontrar en otras muchas obras, no sólo las pertenecientes al subgénero de los manuales de secretarios. En obras de carácter más general se pueden ofrecer también una serie de interminables lugares comunes que el lector de esta obra podía —o debía— emplear a la hora de escribir. Y por supuesto, y por encima de otras consideraciones, el lector cuenta con el ejemplo de la prosa de *adab*, que imita e impone los modelos de los maestros del género, como Ibn al-Muqaffa‘a o al-Ŷāhiz, o de los *mutarasilūn* clásicos como ‘Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyà al-Kātib.

Pero estas obras también aspiran a regular la comunicación verbal, hay textos que se dedican fundamentalmente a corregir la expresión del lector, o, mejor dicho, a enseñarle a hablar un buen árabe. Es lo que hace Ibn Qutayba en su *Ādāb al-kātib*, posiblemente la obra que mejor ilustra este aspecto y que fue considerada canónica,

22. Al-Šaybānī. “Risālat al-‘adrā’ fī mawāzīn al-balāga wa-adawāt al-kitāba”. En M. Kurd ‘Alī (Ed.), *Rasā’il al-bulagā*. El Cairo: Maktaba Lakhya al-Ta‘līf wa-l-Tarjama wa-l-Naṭr, 1954⁴, p. 231.

23. Una buena reflexión acerca de este problema puede leerse en Roger Chartier. “Privado/público: reflexiones historiográficas sobre una dicotomía”. *Pasajes*, 9 (2002), pp. 63-72.

como nos dice Ibn Jaldūn²⁴. Ahora bien, lo verdaderamente esclarecedor es que las admoniciones de Ibn Qutayba y de autores similares se apoyan siempre en la distinción social, en la distancia que separa *'amma* de *jaṣṣa*: la función del lenguaje es en estas obras más que comunicativa, representativa; el objetivo de las enseñanzas gramaticales y lexicográficas, que siempre se han relacionado con los estudios religiosos, es en las obras de *adab* marcar la distancia que separa al hablante culto de aquellos que no lo son. Y la insistencia de Ibn Qutayba a este respecto era tal que no pocos contemporáneos definían esta obra suya, según Ibn Jallikān, como "*juṭba bi-lā kitāb*"²⁵.

Si recordamos las tesis de Elias podemos interpretar esta característica de otra manera. Hablar bien consiste en demostrar competencia al manejar una serie de reglas gramaticales, pero fundamentalmente en mostrar el dominio que posee el hablante de otras reglas que son las que permiten marcar las distancias, evitar, censurar ciertos comportamientos naturales, propios de la *'amma*, comenzando por el más evidente de todos: el uso de la lengua natural, la *'amiyya*. En el Islam Clásico, la distinción del hablante consiste nada menos que en reprimir su lengua materna, el dialecto en caso de ser árabe, o bien la persa o la turca, en otros casos.

Nunca se ha ponderado suficientemente el valor represivo de la lengua culta, ni los fines que gobiernan su hegemonía. Y los tratados que se han preocupado sobre este fenómeno nos sitúan de nuevo en la órbita del Renacimiento europeo; de hecho, se ha afirmado que en el siglo XVI italiano "por primera vez se consideró la lengua como un fenómeno primariamente social"²⁶. El estudiar la lengua árabe como parte integrante del capital cultural es una exigencia ineludible para interpretar las obras del género de *adab* en tanto que instrumento con valor didáctico, pero también para esbozar las líneas de una historia de los procesos de socialización que permiten encontrar, al menos en su representación literaria, un espacio perfectamente comparable con lo que Norbert Elias denominó "sociedad cortesana". Es también imprescindible para objetivar unos instrumentos de dominación que responden a los principios señalados por Bourdieu al comentar la formación del Estado, y que nos recuerdan que la "construcción de una cultura" como la estudiada por Algazi y Drory, aunque se oponga simbólicamente a una herencia cultural que se niega, se dirige materialmente contra quienes ostentan el disfrute de las rentas que tal herencia produce:

24. Ibn Jaldūn. *Ta'rīḥ Ibn Jaldūn (Kitāb al-'ibar)*. vol I. *al-Muqaddima*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992, p. 642.

25. *Apud.* Yūsuf 'Alī Tawil. "Muqaddima" (Introducción). En Ibn Qutayba. *'Uyūn al-ajbār*. Ed. Yūsuf 'Alī Tawil. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2 vols., 1998, vol. I, p. 18.

26. R. A. Hall, The Italian. "Questione della Lingua". *Apud.* Peter Burke. *Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona: Gedisa, 1996, p. 13.

“La unificación cultural y lingüística —afirma Bourdieu— va unida a la imposición de la lengua y la cultura dominantes como legítimas, y a la relegación de todas las demás a la indignidad (dialecto). El acceso de una lengua o de una cultura particular a la universalidad tiene el efecto de remitir a las otras a la particularidad, debido a que la universalización de las exigencias así instituidas no va pareja con la universalización del acceso a los medios de cumplirlas, favorece a la vez la monopolización de lo universal por unos pocos y la desposesión de todos los demás así mutilados, en cierto modo, en su humanidad.”²⁷

También hay otra censura en estos textos, incluso más clara que la que atañe al refinamiento en el uso de una lengua que no es la materna, y que supone no ya encerrar la comunicación verbal tras los barrotes formales del *fusha*, sino negar por completo la palabra. Peter Burke un modernista británico especialista en historia de la cultura, en un ensayo titulado *Hablar y callar: funciones sociales del lenguaje a través de la historia*²⁸, esbozaba unas notas para una “historia social del silencio” respondiendo a un lamento de George Steiner que figura como exergo al inicio del texto²⁹. Pocos campos habría tan fértiles a este respecto como el de las obras de *adab*. Cualquiera que las haya frecuentado habrá visto que nunca faltan los capítulos o las secciones en las que se postula la necesidad de callar en ciertas circunstancias o se alaba la virtud de permanecer en silencio; no se trata solamente de guardar secretos —aunque en todo espejo de príncipes que se precie, e incluso las obras dedicadas al amor, hay un capítulo titulado *Kitmān al-sirr*—, sino de evitar decir algo inapropiado, fuera de lugar, no en vano hay un dicho árabe, citado siempre en estas obras, que dice: “*Fī kull makān maqāl*”. Enunciado de manera negativa: reprimir el impulso natural de hablar en determinados momentos y lugares. O incluso con determinadas personas, como cuando se reprueba la conversación con las mujeres de los niños que deben recibir una buena educación³⁰.

Estas consideraciones sobre el lenguaje también nos sirven para dar un paso más allá de los textos. Sirva de ejemplo un conocido pasaje de otra obra maestra de las ciencias sociales ya citada, la *Teoría de la clase ociosa*, de Thorstein Veblen. El economista americano asociaba los modales de la clase ociosa con la exigencia de mantener la necesidad económica a distancia. Hacer gala de buenos modales estaba enca-

27. Pierre Bourdieu. “Espíritus de Estado: génesis y estructura del campo burocrático”. En *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 2002³, p. 107.

28. Peter Burke. *Hablar y callar... Op. cit.*

29. *Ibid.*, capítulo 5, “Notas para una historia social del silencio en la Europa moderna temprana”, pp. 155-173.

30. Cfr. al-Īhiz. *al-Bayān wa-l-tabyīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d., vol. II, p.36, e Ibn ‘Abd Rabbihi. *al-‘Iqd al-farīd*. Ed. M. M. Qamuha. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983, vol. II, p. 273.

minado a demostrar que los que hacían ostentación de ellos habían empleado mucho tiempo en adquirirlos, esto es, habían dedicado su tiempo a actividades no productivas, como son las que llevan a aprender y perfeccionar este tipo de conductas³¹. Esta exigencia afectaba, cómo no, al lenguaje, y el lenguaje rebuscado y culto era propio de aquellos que debían hacer ostensible su capacidad para malgastar el tiempo en tales menesteres y estaban exentos, por tanto, de un discurso directo y eficaz. Veblen reduce el concepto de cultura a un estatuto vicario, sin otro fin que prestar servicio a la dimensión material de la riqueza, que es la que determina la necesaria ostentación de los logros culturales. La cultura no deja de ser una manifestación del poder económico en sus tesis, y esta simplificación le valió la genial réplica de Theodor W. Adorno, que reclamaba para el concepto de cultura un estatuto propio y no subordinado: hay una finalidad en la cultura que contribuye al disfrute de la riqueza y que aleja el concepto de civilización de los meros logros materiales en los que, sin embargo, participa³². El mayor mérito de Veblen estriba en la dimensión sociológica de su estudio y en el esfuerzo por analizar la interrelación de una numerosa serie de variables, virtudes éstas que le han valido el favor de los historiadores³³. En el caso que nos atañe, nos puede servir para reparar en dos factores que se omiten al estudiar la literatura de *adab* y sus significados: el tiempo y el valor práctico de las actividades en las que se emplea o, dicho con palabras más afines al espíritu de Veblen, el ocio y el negocio. Conocemos muchas cosas acerca del tiempo empleado en el estudio de las ciencias religiosas, los diccionarios biográficos son prolijos a la hora de describir los itinerarios de los estudiantes que desarrollaban una práctica letrada como el *ṭalab al-‘ilm*³⁴. Pero no existe la misma preocupación al intentar elucidar el esfuerzo que se consagra a la tarea de depurar el lenguaje para alcanzar fines profanos, tal y como exige Ibn Qutayba en su *Ādāb al-kātib*, o, como veremos, a la hora de escoger aquello que se puede o no decir. El tiempo es una variable fundamental que no podemos pasar por alto si pretendemos considerar los textos de *adab* como transmisores de modelos de comportamiento que exigen, como decía Veblen, consagrar una parte

31. Thorstein Veblen. *Teoría de la clase ociosa...* *Op. cit.*, p. 54.

32. Theodor W. Adorno. "El ataque de Veblen a la cultura". En *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Sarpe, 1984, pp. 59-91.

33. De nuevo, y al igual que en caso de Elias, hay que lamentar el poco interés que su obra parece haber despertado en los arabistas. En mis lecturas tan sólo recuerdo haber encontrado una alusión a Veblen en un adjetivo, "veblenian", que Patricia Crone emplea en *Slaves on horses. The evolution of the Islamic polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 23. Una comparación entre las tesis de Veblen y la obra de Ibn Jaldūn, por ejemplo, merecería un estudio monográfico y a buen seguro que depararía conclusiones interesantes.

34. De hecho contamos con un estudio excepcional y pionero: Houari Touati. *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*. Paris: Seuil, 2000.

importante de la vida de los hombres a su aprendizaje y perfeccionamiento; y, sobre todo, si atendemos a la materialidad de los soportes escriturarios y a los problemas que nos supone conjugar la noción de autoría con el carácter misceláneo de estos textos, y también con la práctica común de resumirlos, o reescribirlos como también se hace con otros géneros —Chase F. Robinson habla incluso de “a large industry of popularizing history” en el s. X³⁵.

El horror con el que, a comienzos del siglo XIII, Yāqūt atisba un posible resumen de su diccionario geográfico en la introducción del *Mu'ýam al-buldān* nos sitúa ante la autoridad del autor que defiende la integridad de su obra y, por tanto, su carácter de obra artística³⁶, pero también ante las demandas de los lectores que reclaman la utilidad de este texto en tanto que instrumento más manejable o, dicho de otra manera, en cuya consulta habría que emplear menos tiempo. De hecho, el *Mu'ýam al-buldān* fue resumido en vida del autor³⁷. ¿Necesitaba este resumen para ser verdaderamente práctico?

Las palabras del propio Ibn Qutayba en la introducción a una obra como *al-Ma'ārif*, tan similares a las que prologan *'Uyūn al-ajbār* nos llevan a la postura contraria pues lo que diferencia ambas obras es, ante todo y al margen de su temática, el volumen del texto y la disposición de su contenido: de nuevo la facilidad para utilizarlo. Sin entrar en mayores consideraciones, *Al-Ma'ārif* cabría perfectamente en la definición clásica de *adab* pues el carácter práctico que defiende en su prólogo se ajusta perfectamente a la morfología del texto; más difícil sería decir lo mismo de *'Uyūn al-ajbār*, imposible, si mantenemos este criterio, considerar de esta forma los muchos libros que componen *al-'Iqd al-farīd*... mientras no nos preguntemos, por ejemplo, cómo se transmitió su texto: ¿fue transmitido y leído como una obra única? Y, si no fue así, ¿podemos considerar práctico un “compendio” de tal envergadura?

Se trata, al fin y al cabo de cuestiones de tiempo y de espacio, de consideraciones materiales que se anteponen al valor didáctico que creemos ver en los códigos transmitidos por la literatura de *adab*, pues atañen a las prácticas de lectura que hacen posible su interiorización y a la disponibilidad de los productos culturales que posibilitan su apropiación. Son consideraciones que debemos incorporar al estudio del *adab* como un prerrequisito ineludible para estudiar el valor de su contenido, pero también la propia estructura de éste, cuyo estudio obedece, muy a menudo, a premi-

35. Chase F. Robinson. *Islamic historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 117.

36. Vid. Yāqūt al-Rūmī. *Mu'ýam al-buldān*. Beirut: Dār Sader, 1986, vol. I, pp.13-14.

37. El resumen, que elimina citas literarias y conserva los datos meramente geográficos, se debe a 'Abd al-Mu'min ibn 'Abd al-Ḥaqq y fue publicado con el título de *Kitāb al muštarik wad' wa-l-mujtalif saq* en 1226.

sas que tratan el texto como un ente abstracto e inmaterial, sin prestar atención a los condicionantes materiales que determinan su escritura y su recepción.

Tampoco pueden separarse de estas exigencias las reflexiones que nos provoca el concepto de ocio, íntimamente ligado al empleo del tiempo e incluso, como defendía Veblen, a la posibilidad o a la exigencia de perder el tiempo. Ha sido precisamente la recepción de la obra del economista americano la que ha motivado el interés de los historiadores por el estudio del ocio y el tiempo libre. El interés por estos temas no ha hecho más que crecer y son numerosos los ensayos consagrados a su estudio, fundamentalmente aplicados a periodos históricos posteriores al s. XVIII. Hace unos años, en las páginas de *Past and Present*, pudimos leer un debate desarrollado entre P. Burke y J-L. Marfany a propósito de la historicidad del concepto de “ocio”³⁸. Para Peter Burke es un error ver en el concepto de ocio un universal antropológico. La génesis de esta idea evidencia una ruptura conceptual “foucaultiana” pues, afirma Burke, el concepto de ocio que hemos heredado es una “invención” de la Europa Moderna. Las prácticas que podemos asimilar a esta noción —caza, juego, danza, etc.— no se pueden asimilar en periodos anteriores a lo que hoy llamamos “ocio”, pues tal idea no existía en aquellos momentos. Burke, que se disculpa por la introducción de una nueva dicotomía, opone a una cultura del festival propia de la Edad Media —*festival culture*—, la cultura del ocio que nace en época moderna —*leisure culture*. Las discrepancias de J-L. Marfany no derivan de esta apreciación diacrónica, que comparte con Burke, sino del hecho de que el historiador británico centrara sus consideraciones en las clases altas, que se caracterizan precisamente por no trabajar.

La pertinencia de estas consideraciones para el estudio del Islam Clásico y, en concreto, de la dimensión práctica de la literatura de *adab* está fuera de toda duda. Un estudio histórico de prácticas sociales como el juego, la caza e incluso las festividades, abordado desde esta perspectiva podría deparar resultados importantes: ¿había nacido la noción de ocio en las sociedades islámicas de los siglos IX ó X?³⁹ Quiero detenerme, sin embargo, en un problema más próximo a la recepción de las obras literarias. ¿Podemos hablar de una “lectura ociosa” de la literatura de *adab*? Para responder a esta pregunta había que delimitar, en primer lugar, una frontera entre dos espacios sociales que se confunden en los textos e incluso en los estudios. Roger Paret, en un artículo clásico, dividía las obras enciclopédicas en dos categorías: la

38. Peter Burke. “The invention of leisure in early Modern Europe”. *Past and Present*, 146 (1995), pp. 136-150; y Reply to “The invention of leisure in early Modern Europe” de Joan-Lluís Marfany en *Past and Present*, 157 (1997), pp. 174-191.

39. A pesar de no contar con estudios que se planteen estos problemas, contamos con un prodigio de erudición al respecto, cfr. Franz Rosenthal. *Gambling in Islam*. Leiden: Brill, 1975.

primera sería el “enciclopedismo administrativo y áulico”, limitado por el pragmatismo de los avatares administrativos; la segunda una literatura con “*ambition d’universalisme*”, no constreñida por los saberes técnicos⁴⁰. Pellat, por ejemplo, define al *adīb* con estas palabras: “au IIIe/IXe siècle, l’*adīb*, disons l’honnête homme, est celui dont l’éducation et le savoir en matière profane sont tels qu’il pourra se tenir convenablement dans un salon et même y briller, mais aussi laisser une trace dans l’histoire de l’activité littéraire”⁴¹. Y Geert Jan Van Gelder opone al ‘*ālim* que domina a la perfección un corpus limitado de conocimientos, el *adīb* que acumula conocimientos de toda clase pero sin profundizar en ninguno⁴². Tomemos un ejemplo de Ibn Qutayba —cuya obra incluye Paret entre las que se caracterizan por el afán universalista—, precisamente de la introducción de su *Ādāb al-kātib* en la que encontramos esta anécdota:

“Qué hay más deshonroso para un secretario al que varios califas han tomado a su servicio y confiado sus secretos, que un hecho como éste: el califa, al que estaba un día leyendo un libro en el que decía: «Llovió de tal manera que creció la hierba — *kalā’*—», le preguntó: «¿Qué significa *kalā’*?». Y él balbuceó al contestar, se le trabó la lengua y finalmente dijo: «No lo sé». A lo que el califa respondió: «Pues pregúntalo»⁴³.

El problema que nos plantea Ibn Qutayba es, precisamente, el de la confusión de los espacios sociales y de los *habitus* que definen a los individuos, un problema que no soluciona ninguna de las caracterizaciones anteriores y que exige una indagación de la semiótica de tales espacios y de los procesos que gobiernan la presentación de la persona⁴⁴. ¿Qué significa trabajar o disfrutar de tiempo libre para un visir o un secretario, protagonistas a menudo de las obras de *adab*? Los conocimientos de lexicografía que se exigen de este secretario, o los de poesía o historia de las batallas de los árabes que se exigen de otros ¿no necesitan un esfuerzo comparable al que se destina a los saberes administrativos, y no se tienen que aplicar también lejos de los despachos? Y, en otro orden de cosas, las innumerables prescripciones que rigen la sociabilidad de las élites ¿permiten concebir los *ma’yālis al-uns* como un espacio de

40. Vid. Roger Paret. “Contribution à l’étude des milieux culturels dans le Proche-Orient médiéval...” *art. cit.*, pp. 47-100.

41. Charles Pellat. “Variations sur le thème de l’*adab*”. En *Études sur l’histoire socio-culturelle de l’Islam (VIIe-XVe siècle)*. Londres: Variorum Reprint, art. VII, 1976, p. 24.

42. Vid. Geert Jan van Gelder. “Compleat men, women and books: on medieval Arabic encyclopaedism”. En P. Bincley. (Ed). *Premodern encyclopaedic texts*. Leiden: E.J. Brill, 1997, pp. 244-245.

43. Ibn Qutayba. *Ādāb al-kātib*. Ed. ‘Alī Fā’ūr. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1988, pp. 12-13.

44. Con el término “presentación” remito, obviamente, a la sociología de Goffman; vid., Erving Goffman. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.

solaz en el que los concurrentes disfrutan de su tiempo libre? Recordemos a Burke: el concepto de “tiempo libre” como el de “ocio” está social e históricamente condicionado y no podemos proyectar estas categorías sobre estas sociedades, aunque sea difícil prescindir de ellas en la enunciación de estos problemas pues forman parte de nuestro lenguaje. En palabras de Bourdieu: “El tiempo liberado de las ocupaciones y preocupaciones prácticas es la condición misma del ejercicio escolar y de las actividades arrancadas a las necesidades inmediatas como son el deporte, el juego, la producción y la contemplación de las obras de arte y todas las formas de especulación gratuita que no tienen otro fin que ellas mismas”⁴⁵. Son reflexiones que se alejan cronológicamente de nuestro objeto de estudio, pero nos invitan a reflexionar sobre las condiciones sociales que posibilitan el disfrute del tiempo libre y, por tanto, la génesis de una idea como la de “ocio” y, por supuesto, la de las prácticas culturales que convirtieron al Islam Clásico en una de las cimas de la civilización en la historia de la humanidad, precisamente porque un sector importante de la población está liberado parcialmente de preocupaciones ajenas al cultivo de las artes y las letras. Esto no quiere decir que la separación entre saberes prácticos e improductivos sea correcta: la cultura es mucho más que un ámbito social liberado de la esclavitud de los fines, aunque difícilmente podremos encontrar una formulación que no incurra en los muchos errores que derivan de hipostasiar el carácter práctico de las actividades humanas, obviando sus condicionamientos históricos. Las reflexiones de Burke y de Bourdieu nos invitan a reflexionar sobre ello.

Sin abandonar los aspectos formales de la comunicación pero fijándonos ya en los espacios sociales de los que nos habla el proverbio antes citado —*fī kull makān maqāl*—, debemos reparar también en que las anécdotas que se suceden en esta literatura y que normalmente tienen como fin introducir unos versos o una réplica airosa, muy a menudo nos describen las circunstancias de la enunciación, la puesta en escena, circunstancias cuyo análisis es imprescindible para una recta comprensión de la anécdota y, por extensión, de la literatura de *adab*. No está de más recordar en este momento la obra de otro historiador, también capital para la formulación de nuevos problemas historiográficos: Louis Marin.

El historiador francés, una de las referencias fundamentales de la nueva historia cultural, consagró buena parte de su obra a estudiar los poderes de la imagen y a reflexionar sobre el concepto de representación. Para Marin, la representación opera a dos niveles: goza de una dimensión transitiva —*force de préséntification de l'absent*—, pero también de una dimensión reflexiva, eminentemente histórica, en tanto

45. Pierre Bourdieu. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 25.

que práctica de autorepresentación, es decir, *se présenter représentant*⁴⁶. Una dualidad que podría aplicarse perfectamente a la descripción de muchas anécdotas de las obras de *adab* y, desde luego, hacernos reflexionar sobre ellas. Como afirma Roger Chartier:

“Esta manera de entender el dispositivo representativo ha sido una gran inspiración para los historiadores, preocupados por resistir a las seducciones formalistas de una semiótica estructural sin historicidad y deseosos de desprenderse de la inercia o del carácter unívoco de las nociones clásicas de la historia de las mentalidades”⁴⁷.

La cita de Chartier es pertinente, pues aleja de los métodos de la historia cultural dos influencias que son precisamente las que articulan las propuestas de relectura aparecidas últimamente, y cuyas directrices se han hecho notar en el empleo de la literatura como fuente histórica y en el análisis semiótico de la estructura de estas obras.

Una segunda enseñanza de Marin reside en el problema que supone abordar el estudio de los procesos de representación, ya sean imágenes o rituales, a partir de textos que están gobernados por una lógica diferente, la que gobierna los discursos. En el caso que nos atañe, esta advertencia tiene una importancia capital. La lógica que gobierna las prácticas sociales y las formas simbólicas que en ellas intervienen no se puede asimilar a los principios que gobiernan los discursos: estudiar la puesta en escena que enmarca las anécdotas de las obras de *adab*, y que representa un escenario en el que hacer valer los buenos modales, ya sea con un gesto, una réplica o unos versos, no es lo mismo que estudiar la representación y la transmisión textual de esas ceremonias.

Lo que determina el objeto del que nos ocupamos, si es que queremos definirlo en función de su valor práctico como transmisor de modelos de conducta y, por tanto, como un instrumento de dominación simbólica, es precisamente el hecho de operar a través de los textos. Esto no quiere decir que asumamos el *dictum* derridiano de “il n’y a pas d’hors texte”, ni que reconozcamos en los textos un carácter ontológicamente autónomo al margen de toda realidad extratextual. Tampoco queremos incidir en el hecho de que los historiadores trabajamos con textos, algo fuera de toda duda y ante lo que estamos prevenidos en mayor o menor medida, sino en el hecho innega-

46. Louis Marin. “L’être de l’image et son efficace”. En *Des pouvoirs de l’image. Gloses*. Paris: Seuil, 1993, p.13.

47. Roger Chartier. “Poderes y límites de la representación: Louis Marin”. En *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*. Madrid: Cátedra, 2000, p.76.

ble de que las personas reales a las que dirigimos nuestra mirada de historiadores y sobre las que inciden las prácticas de dominación simbólica que estudiamos, trabajaban también con textos y, obviamente, con los soportes materiales que los contienen: los libros. En el Islam Clásico, si atendemos a las prescripciones que encontramos en la literatura de *adab* y a la cantidad de sus títulos, hemos de concluir que los modales se aprenden fundamentalmente leyendo. Ésta es la gran diferencia con otros momentos históricos y otras sociedades, y la que no tienen en cuenta, por ejemplo, Algazi y Drory, cuando comparan los códigos amorosos de época abasí con los que están presentes en la Europa de los siglos XI al XIII⁴⁸. La comparación es pertinente, pero siempre que no olvidemos que la transmisión textual de esos códigos es un elemento fundamental e inseparable de los códigos transmitidos, y en la Edad Media europea que estos autores utilizan como referencia en absoluto encontramos una difusión de la lógica gráfica equiparable a la del Islam Clásico.

En esta escenificación de las relaciones sociales que hemos señalado, destaca otra prescripción que tiene un paralelo evidente en la literatura europea, la desenvoltura que se exige de los individuos. Castiglione en *El Cortesano*, popularizó el término *spezzatura*, que Juan Boscán tradujo como “huir de la afectación” y que en árabe tiene un paralelismo evidente en una expresión que también abunda en esta literatura: *bi-lā takalluf*, sin afectación, sin artificio. Hay que evitar mostrar afectación en la puesta en escena, por así decirlo, pero también hay que evitar susceptibilidades y aquí entra en juego otro concepto, en este caso el más típico de Gracián, “el arte de la prudencia” que es lo mismo que decir “el disimulo”. Se nos conmina pues, a no resultar artificiosos negando, precisamente, la expresión natural de los sentimientos; y, al mismo tiempo, a ocultar los verdaderos sentimientos que nos mueven a dirigirnos a nuestro interlocutor: el que concede o entrega algo, nos dicen los textos, debe hacerlo como si fuera él el agasajado, el que pide pedir como si hiciera una deferencia, el que enseña algo a una persona de rango debe aparentar que en realidad es él el que está aprendiendo, nunca dar a entender que está por encima del poderoso pues de otra manera es imposible medrar a su sombra. En *al-‘Iqd al-farīd* de Ibn ‘Abd Rabbihi, por ejemplo, hay numerosas muestras de esta conducta que no hacen otra cosa que convertir el disimulo, al estilo de Gracián, en un arte que tiene unos objetivos muy claros; sin ir más lejos, los que persigue Mu‘āwiyya, que se nos representa en el primer libro de esta obra recibiendo los consejos de sus padres como si los escuchara de los propios labios del jesuita aragonés: es el disimulo el que le permite medrar y sobrellevar el lastre que supone para sus aspiraciones la tardía conversión

48. Gadi Algazi y Rina Drory, “Les Abbasides et l’amour...”. *Art. cit.*, p. 1256.

de Abū Sufyān. El lector puede aprender que ser ambicioso tiene su recompensa, siempre y cuando se oculte y disimule esa ambición, y siempre y cuando, insistimos, sean estos objetivos “didácticos” que creemos ver los que el lector espera encontrar en esta obra.

Si abandonamos los aspectos más formales relacionados con la comunicación y nos centramos en la temática de la literatura de *adab* podemos encontrar numerosos campos en los que se prescribe la represión de las pulsiones naturales, tal y como advertía Elias. Todo lo relacionado con la alimentación, que es una necesidad orgánica, se regula. Los buenos modales reprimen el instinto de comer y prescriben que debe dejarse comida en el plato, pues de no hacerlo se demuestra mala educación, exigen el uso de cubiertos y censuran la costumbre de comer con las manos, aparece el hábito —o la exigencia— de comer del propio plato y no de una fuente común, práctica ésta que en Europa se ha estudiado para ver la evolución de los conceptos de lo público y lo privado.

Las reglamentaciones afectan desde luego, a lo que se come y lo que se bebe, hay capítulos enteros en los que se nos dice qué debemos evitar y por qué: los que quieran ser considerados elegantes, por ejemplo, deben evitar comer cebolla o ajo porque produce mal olor, según al-Wašša'⁴⁹. Es más, Ibn Qutayba critica a las personas que ascienden de categoría social pero no son capaces de adecuar las exigencias culturales que su nuevo nivel exige a la capacidad económica que les ha permitido ascender: “Entre las vilezas de los caracteres de la gente —dice— hay que contar que muchos prefieren el aroma de los mantos de algodón —*al-karābīs*— al de la madera de aloe; el olor de los huertos de las casas [donde la gente hacía sus necesidades] a la fragancia de las rosas”⁵⁰. El olor de la cebolla, al igual que el olor corporal, cosas naturales y como tal asumidas por la gente sencilla de la que los autores citados exigen alejarse, deben esconderse con el perfume de la civilización. Amputar la naturalidad, como decía Freud, redundaría en la sustitución de los instintos por censuras interiorizadas que se terminan asumiendo como naturales. Lo natural no es digno de elogio, como ya defendía Qudāma b. Ŷa'far al definir el *madīh* en el siglo X: “Si las personas tienen virtudes —decía— es precisamente por su calidad de personas y no por lo que comparten con los animales”⁵¹. Esto afecta, desde luego, a la proscripción de hábitos violentos omnipresentes en las relaciones humanas. Pero la sustitución que también

49. Vid., en general, los capítulos XXIX y XXX del *Libro del brocado... Op. cit.*

50. Ibn Qutayba. “Kitāb al-'arab aw al-radd 'alā al-šu'ūbiyya”. En M. Kurd 'Alī (Ed.), *Rasā'il al-bu-lagā'*... *Op. cit.*, p. 359.

51. Abū Faraḡ Qudāma B. Ŷa'far. *Naqd al-si'r*. Ed. M. Abdelmun'im Jafāyī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d., p. 96.

Elias postulaba, y cuyo fin último era la definitiva consolidación del Estado, no es equiparable a la de Freud: la interiorización de los códigos encargados de regular unas pautas de sociabilidad que terminan por ser incuestionables no puede separarse de la puesta en escena y de la compleja coreografía exigida. Ser elegante es complicado, arduo y, en otro orden de cosas, bastante caro pues también depende de lo que Veblen llamó “consumo ostentoso” —*conspicuous consumption*—, una categoría sin la que se hace difícil intentar desentrañar las relaciones sociales que se ocultan tras las representaciones literarias de los *zurafā'* —que nunca pueden ser definidos como “un grupo social”— o los *tufayliyyīm*⁵². No basta con descubrir un rechazo de los instintos, debemos dirigir la atención al proceso de adquisición de competencias que permiten primero levantar el complejo artificio que constituye la sociabilidad de las élites y, después, aparentar naturalidad y desenvoltura, y sostener la ficción con grandes sumas de dinero, propio o recibido de manos de mecenas y patrones.

Hemos definido estas censuras, siguiendo a Norbert Elias, como una manifestación de violencia simbólica. Y hemos insistido en que el carácter práctico de las obras de adab no puede postularse sin una reflexión crítica que se detenga en las formas de dominación que pueden convertir en un instrumento de control social no ya un código de modales, sino un texto que transmite un código de modales: las buenas costumbres y las normas que regulan la socialización de las élites en el Islam Clásico se aprenden, antes que nada, leyendo. Obedecen, como advertía Marin, a una lógica diferente y así deben ser estudiados. Es imprescindible elaborar una historia de la lectura en las sociedades islámicas si pretendemos dar este paso. Una historia también de la producción y la circulación de los bienes culturales. Cabe destacar a este respecto una obra pionera y maravillosa, el ensayo de Houari Touati titulado *L'armoire à sagesse. Bibliothèques et collections en Islam*⁵³. En ella el autor no pretende hacer una historia de la lectura, más bien reconstruir una “antropología de la curiosidad” al estilo de K. Pomian⁵⁴, pero los datos que ofrece son valiosísimos para ayudarnos a ver que, más allá de los textos, están los libros; unos libros que tienen un valor de uso, pero también un valor de cambio en tanto que bienes suntuarios, y en torno a los cuales se articula una serie de relaciones económicas que tampoco pueden

52. Cfr. Mhammed Ferid Ghazi. “Un groupe social: «les raffinés» (zurafā')”. *Studia Islamica*, 11 (1959), pp. 39-71; un artículo éste muy citado pero cuyos métodos y conclusiones se me antojan del todo obsoletos, fundamentalmente por la indefinición de esa categoría de “grupo social”. También vid. al-Jaṭīb al-Bagdādī. *Kitāb at-taḥfīl*. El Cairo, 1927.

53. Houari Touati, *L'armoire à sagesse. Bibliothèques et collections en Islam*. Paris: Aubier, 2003.

54. Vid. Krzysztof Pomian. *Collectionneurs, amateurs et curieux: Paris, Venise: XVIe- XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 2001.

evitarse a la hora de esbozar una definición históricamente válida de la literatura de *adab* y de su valor práctico.

La historia de la lectura es imprescindible y hay fuentes suficientes como para comenzar a escribirla⁵⁵. Por el contrario, un estudio de las mutaciones de la personalidad de los individuos como el efectuado por Elias se me antoja del todo imposible. Esto no quiere decir que no podamos estudiar los procesos de dominación, y la violencia simbólica que hemos definido por oposición a la física –si bien siempre se dan simultáneamente-, y que se esconde detrás de los modelos de conducta que nos sirven para definir, de forma sumamente vaga, la literatura de *adab*. Elias afirmaba en la introducción de *La sociedad cortesana* que “entender que aun la rutina de levantarse por la mañana e irse a la cama por la noche pudo servir al rey de instrumento de dominio, y de qué manera, no es menos importante que comprender sociológicamente ese tipo rutinario de monocracia”⁵⁶. La virtud de esta afirmación y, por extensión, de esa obra, radica en el hecho de trasladar la explicación de ese dominio no al rey que ejecuta el acto rutinario de levantarse, sino a los súbditos que metamorfosean ese acto en un acontecimiento y que son los que le confieren el estatuto de “instrumento de dominio”. Es la asunción inconsciente de los procesos de dominación la que asegura su éxito, de ahí que la reproducción de las taxonomías y los criterios de clasificación que lo hacen posible, ya sean las categorías de lo pensable o las diferentes formas de clasificar a los individuos en función de sus modales, sea un objetivo fundamental para la consolidación del poder estatal. En palabras de Bourdieu: “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”⁵⁷. 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)”⁵⁸.

Imaginemos que se nos invita a visitar una casa y el anfitrión nos enseña un Picasso que preside el salón. Lo más probable es que nuestras predilecciones pictóricas estén tan fuera de lugar como las del propietario: no pensaremos en su buen gusto

55. Para el mundo otomano véase: *Livres et lecture dans le monde ottoman*, número monográfico de *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 87-88 (2004).

56. Norbert Elias, *La sociedad cortesana...* *Op. cit.*, pp. 36-37.

57. Pierre Bourdieu, “Espíritus de Estado...”. *Op. cit.*, p. 99.

58. *Ibid.*, pp. 107-108.

para la pintura, sino en su poder adquisitivo que, precisamente, es aquello de lo que hace ostentación quien cuelga un Picasso en el salón de su casa. Pero ¿de qué depende el que el cuadro deje de ser una mera representación y se convierta en símbolo de poder económico? No depende de su tamaño, ni de su calidad, ni siquiera la firma del autor asegura el efecto. Lo que convierte el cuadro en símbolo es precisamente el reconocerlo como tal. Si el invitado no reconoce el Picasso, aún reconociendo los méritos artísticos de la tela, el efecto que busca el anfitrión queda anulado. Ésta es la esencia de la dominación simbólica.

Tal vez sea frívolo definir la literatura de *adab* como la perteneciente al género literario que enseña a reconocer “picassos”. Pero es una definición más útil que las que encontramos en los libros de historia de la literatura árabe. Al menos, si queremos estudiar el efecto que los modelos que transmiten tienen sobre los lectores, debemos apelar a estas teorías. Y si pretendemos elaborar un estudio verdaderamente histórico no podemos, desde luego, transmutar en hechos o en entidades históricas categorías analíticas que nos sirven para objetivar tensiones ocultas en los textos. El Estado, la corte, el espacio público o el tiempo libre, no son categorías universales que sólo cambian sus modalidades históricas de existencia, tampoco las de lectura o lector; como hemos visto, se trata de categorías que están histórica y socialmente determinadas y exigen una arqueología “foucaultiana” para sacarlas a la luz. Tampoco debemos olvidar que los agentes sociales que estudiamos no tratan con “textos” sino con libros, y que los modelos que nos preocupan, y que sostienen la capacidad del Estado y de las clases elevadas que compiten en su seno para hacer valer el capital simbólico que atesoran, se transmiten por medio de la lectura. Es ésta una característica que distancia a las sociedades islámicas de la época clásica de cualquier sociedad contemporánea, y que nos fuerza a buscar en la Europa Moderna puntos de comparación.

El recurso a los métodos y los planteamientos de la historia cultural se revela, a la luz de estas consideraciones, un paso imprescindible para escribir la historia del Islam Clásico. Imprescindible porque concibe las prácticas culturales como parte integrante de los procesos de consolidación del poder estatal. Imprescindible porque, como afirma Roger Chartier, se ha pasado de una historia social de la cultura a una historia cultural de lo social que privilegia la materialidad de los productos culturales frente al inmanentismo textualista⁵⁹. Porque el análisis de los textos, y la definición de los géneros, exigen un andamiaje teórico eminentemente histórico y sujeto a la realidad que aspiramos a estudiar, capaz de responder al desafío aún vigente entre

59. Vid. Roger Chartier. “De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social”. *Historia Social*, 17 (otoño 1993), pp. 97-103.

los historiadores que, necesariamente, tenemos que hacer también nuestro: enlazar construcción discursiva de lo social y construcción social de los discursos⁶⁰. De otra manera, buscar las raíces de los muchos problemas a los que nos enfrentamos los arabistas puede convertirse, como decía Bergamín, en una forma subterránea de andarse por las ramas.

60. *Ibíd.*, p. 103.