

NO HAY MAHDI, SINO ISA.
ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE RELIGIÓN, PROGRESO
Y ECONOMÍA EN EL ISLAM MEDIEVAL

ANTONIO GARCÍA LIZANA
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

José Rodríguez Molina (1998, 693) comienza su intervención en los II Estudios de Frontera con las siguientes palabras: *«Abordar el tema de la Convivencia entre cristianos-musulmanes en la España de la Edad Media puede parecer un intento temerario y, a todas luces, contra corriente, pese a que, a menudo, esa pretendida convivencia sea usada como la guinda de la tarta en conferencias, artículos o actos culturales, refiriéndose, cuando ello queda bien, al lugar común del Rey de las Tres Religiones, aplicado indistintamente a cualquier monarca de nuestro medievo peninsular... El clima propicio de las grandes intervenciones cambia y se vuelve hostil, cuando se aborda el tema de forma sistemática, tratando de argumentar y documentar las relaciones de convivencia de cristianos y musulmanes en la frontera de Granada. Y tiene sus razones. No es una animadversión ciega, visceral y sin fundamento, por el contrario, responde justamente a la idea que se ha forjado a lo largo de muchas centurias».*

Sin embargo, las cosas son muy diferentes cuando descendemos a la vida cotidiana de las gentes de una y otra religión, que conviven y se respetan en ese *complejo y contradictorio mundo de la frontera* (pág. 708).

Hoy, cuando la frontera, lejos de haber desaparecido, se ha convertido en una línea difusa, una *frontera interior* (ver García Lizana 1998, 295), parece oportuno re-

gresar al pasado y repensar aquellas relaciones. ¿Tan lejano, distintos y extraños somos, para que se hable de un *choque de civilizaciones*? La expresión desborda el citado universo medieval de hostilidades, pues presupone una línea de ruptura, no física, sino intelectual y cordial, que separa dos formas de entender la vida y la sociedad, y que propicia un pulso continuado por el control de los «otros», e incluso su eventual destrucción. Lo que situaría en el terreno de lo utópico cualquier propuesta de *alianza entre las dos civilizaciones*, como la reciente de Rodríguez Zapatero.

Si se analizan ciertas tradiciones musulmanas tal vez tendría sentido esa agria perspectiva, en la medida en que sugieren un futuro en el que un descendiente del Profeta, Al Mahdí, logrará la conversión universal al Islam. No es trivial, por tanto, que se le haya dado el nombre de *ejército del Mahdí* a la formación militar chií que ha estado combatiendo a las tropas occidentales establecidas en la actualidad en Iraq. Si las cosas son así, ¿cuál puede ser la respuesta?

Sin embargo, en el Libro Primero de su *Historia Universal*, recoge Ibn Jaldún (1977, 573) una tradición relatada por Mamad Ibn Jaled-el-Djondí, quien la había recibido de Abban Ibn Saleh, el cual la había aprendido de Abu Aayash, quien la había dado sobre la autoridad de Al Assan-el-Basrí, el cual la tenía de Anas Ibn Malik, quien declara haber oído al Profeta decir estas palabras: «Ningún Mahdí, excepto Isa Ibn Mariam» (Jesús, hijo de María).

Lo cual nos sitúa ante un panorama muy distinto.

Ahora bien, ¿qué interés puede tener Ibn Jaldún en tal tema, dentro del referido Libro Primero, en el que está desarrollando su Teoría de la Sociedad, como soporte para abordar el tratamiento científico y objetivo de la Historia (ver García Lizana 2004)? ¿Cómo es que introduce un capítulo «Sobre el fatimí (que ha de aparecer hacia el fin del mundo)», de donde está tomado el texto citado?

No olvidemos que para Ibn Jaldún la Historia, y, por tanto, la Teoría Social que le sirve de fundamento, tienen un doble objetivo: el conocimiento cierto de los sucesos ocurridos y el manejo adecuado de los asuntos sociales por parte de quienes tienen responsabilidad de gobernar (Ibn Jaldún 1973, 100; 134). Por tanto, no puede ser baladí la incorporación de un tema en su ejercicio intelectual.

Con el propósito de avanzar en la búsqueda de respuestas, nos ocuparemos sucesivamente de las siguientes cuestiones: En primer lugar, situar la frase «Ningún Mahdí, excepto Isa Ibn Mariam» y el tema de «El fatimí que ha de aparecer...» en el contexto del trabajo de Ibn Jaldún y en su modelo social. Esto nos llevará, inevitablemente, a ocuparnos de lo religioso como parte de la dinámica histórica, crucial para entender los procesos sociales. A continuación, como un corolario, la consideración del Islam como religión de frontera. Estaremos en condiciones, entonces, de estudiar el significado histórico e intelectual del tema del fatimí y su relación con Isa. Ello nos

permitirá, finalmente, acercarnos a las relaciones entre cristianismo e islamismo, o, si se quiere, entre occidente y el Islam; así como a las consecuencias que se derivan para la interpretación de la historia y para el gobierno de las sociedades.

2. LA FIGURA DE AL MAHDÍ Y SU RELACIÓN CON ISA EN EL TEXTO DE IBN JALDÚN

En el capítulo LII del Libro Primero de su *Historia Universal* sitúa Ibn Jaldún el tratamiento de la figura de Al Mahdí y su eventual vinculación con Jesús. El título resulta muy expresivo: «Sobre el fatimí (que ha de aparecer hacia el fin del mundo). Diversas opiniones que se profesan al respecto. La verdad sobre el tema puesto en claro». Lo que nos da algunas pistas, sabida su preocupación por la certeza de los trabajos históricos, dedicando el Libro Primero, precisamente, a plantear su teoría de la sociedad, como referente de validación de los mismos, antes de entrar en tal terreno en los otros dos libros de la obra (ver págs. 96 y 97)¹.

El Libro Primero lleva por título: *De la sociedad humana, de sus desenvolvimientos y los resultantes característicos, tales como reinos, soberanías, artes, ciencias, medios de subsistencia, lucros y riquezas; indicando asimismo las causas a las que estas instituciones deben su origen*². Y se encuentra subdividido, a su vez, en seis partes, en las que despliega la propuesta recogida en el título. Así, la primera está dedicada a la sociedad humana en general (ver pág. 150)³; la segunda, a las formas primarias de organización social; la tercera, al ejercicio del poder; la cuarta se ocupa de las ciudades; la quinta parte estudia los medios de proporcionarse la subsistencia; y la sexta, finalmente, las ciencias y la enseñanza.

Pues bien, el estudio del tema de Al Mahdí aparece recogido al final de la tercera parte, precediendo (dentro de la misma) al estudio de las predicciones acerca del futuro de dinastías y naciones. Analizado el poder y las reglas que determinan su naturaleza y ejercicio y su interacción con la evolución de las sociedades, estudia las oportunidades que ofrece el futuro, con el propósito de analizar su coherencia con el modelo general. Dado que la aparición del fatimí es la gran apuesta de futuro, con

¹ Cuando no se indique otra cosa, las referencias de página se refieren a Ibn Jaldún (1977).

² Lamentablemente, se ha seguido la costumbre de presentar como un todo la introducción (o Prolegómenos) y el Libro Primero, etiquetando el conjunto con el rótulo de Introducción; con lo que se pierde la perspectiva de lo que nuestro autor realmente pretendía.

³ Conviene advertir el error de los editores de confundir el título de todo el Libro Primero de la *Historia Universal* con el de esta primera subdivisión del mismo («libro» según los editores, o «capítulo», según el propio autor, ver pág. 149). Para evitar nuevas confusiones, y dado que los citados seis «libros» o «capítulos» están a su vez divididos en diversos apartados, denominados en la edición española como capítulos, nos referiremos a aquellos con la denominación de Partes, dentro del Libro Primero, al que nos referiremos con una denominación abreviada tomada de su título, suficientemente expresiva de la intencionalidad del autor: *La sociedad humana*.

carácter universal, se ocupa de la misma antes de abordar la consideración de las predicciones que atañen a las dinastías y naciones particulares, pues *Los hombres son llevados por una inclinación particular de su psique a anhelar saber lo que llegarán a ser y lo que ha de sucederles...* (pág. 585).

Ahora bien, todo esto tiene que ver con la ubicación del tema del fatimí dentro del texto de la obra. Pero resulta más valioso situarlo en el modelo de evolución social propuesto en la misma. Así, pues, dado que nos encontramos con una cuestión de evidente carga religiosa, sería oportuno ocuparnos antes del tratamiento que de lo religioso se hace en el modelo.

3. EL MODELO DE IBN JALDÚN Y EL TRATAMIENTO DE LO RELIGIOSO

A pesar de que Ibn Jaldún ha sido considerado como un antecedente de los marxistas, por buscar leyes históricas que expliquen los comportamientos sociales, hay una diferencia esencial: la consideración de la religión que, lejos de ser el opio del pueblo, constituye un elemento dinamizador de la historia y de los comportamientos colectivos, hasta el punto de que su desvirtuación o inexistencia precipita la decadencia de los pueblos, mientras que su robustecimiento y consolidación anima el progreso y el avance social.

Desde el mismo inicio del Prefacio queda constancia de la sensibilidad religiosa de Ibn Jaldún:

«¡En el nombre de Dios clemente y misericordioso!»

Dice el siervo pobre del Altísimo, rico de Su bondad infinita, Abderrahmán Ibn Mohammed Ibn Jaldún el Hadramí, que el Supremo le favorezca.

Alabado sea el Todopoderoso... dueño del reino de los Cielos y de la Tierra... Quien del polvo nos hizo espíritu...; diónos la Tierra por los siglos de los siglos, e hizo que la tierra nos prodigara frutos y bienes... Mas los días nos consumen, nos abaten los términos de nuestra existencia, prefijos en su libro cronometrado...

Siguen dos párrafos con alabanzas y bendiciones a Mahoma (*el profeta árabe cuyo nombre es citado en la Biblia y el Evangelio*), su familia y sus Compañeros.

Pero, a continuación, de manera brusca (pág. 92), dice: *Pasando a nuestro tema. La historia es una de las técnicas que se transmiten de nación a nación...* Con lo cual, parece invalidar todo lo anterior. Terminado el ritual obligado, ocupémonos de lo que nos importa. Y en seguida: *la historia es una técnica, y en pos de ella van los estudiosos hasta países remotos*. A pesar de que antes se ha presentado al Altísimo como señor del tiempo.

De igual modo, todo el texto del libro está plagado de referencias a Dios, tomadas en numerosas ocasiones de citas coránicas; las cuales podrían ser interpretadas también en un sentido meramente ritualista y protocolario. Sin embargo, las citas y referencias al Todopoderoso no son gratuitas, sino que tienen, en general, un sentido concreto, en relación con el texto que las precede. Sirva de referencia la frase con que cierra la parte dedicada al estudio de las ciencias y el mismo Libro: *La ciencia no proviene más que de Dios, el omnipotente, el omnisciente* (pág. 1.113). Lo cual es muy gráfico, para un hombre envanecido hasta el extremo con el descubrimiento que ha realizado de una ciencia novedosa, notable por su originalidad y alcance (pág. 143). Pero resulta importante observar, además, que tal frase es reflejo de los planteamientos realizados en la Introducción, cuando está definiendo los fundamentos epistemológicos en que apoya el método y contenido de su obra: Lo cual es importante, ya que conviene advertir que lo que estamos denominando el modelo general de Ibn Jaldún, su Teoría General de las Sociedades Humanas, incorpora como un todo las tres dimensiones citadas: Epistemología, Metodología y Teoría Social; a las que habría que añadir (dentro de ese todo), una cuarta dimensión, la aplicación de dicha Teoría Social al estudio específico de la Historia. Aunque aquí sólo nos ocuparemos, por razones obvias, de la tercera⁴.

En su modelo del progreso social, lo religioso interactúa con lo político, lo económico, la demografía, la tecnología, etc., como parte de la dinámica general de las sociedades humanas. Las claves del modelo pueden encontrarse en dos principios o presupuestos básicos que subyacen en todo el razonamiento: a) Las cosas son y se manifiestan conforme a su naturaleza; y b) existe un orden universal que dota de unidad al conjunto de todos los seres (ver García Lizana 2004).

Lo religioso, en concreto, se filtra en la dinámica social de diversas maneras, comenzando por las dos premisas básicas señaladas: a) Dios es el motor del cosmos y de la historia, a través de sus leyes, impresas en la naturaleza de las cosas creadas; b) El orden regular que rige el universo permite una relación explícita entre el mundo trascendente, espiritual (cuya existencia se infiere a partir de la observación del mundo sensible) y el mundo material; c) La naturaleza del ser humano tiene una dimensión de carácter espiritual; religioso, por tanto, que lo pone en contacto con la realidad trascendente; d) La religión aparece como elemento dinamizador de la historia, contribuyendo al desarrollo económico y al progreso social, así como a la formación de los imperios; mientras que la falta de religión contribuye a los efectos contrarios; e) El desarrollo del proceso, sin embargo, es tal que lleva al deterioro del espíritu religioso, como preludio de la decadencia; suscitándose como reacción, en ocasiones, una determinada revitalización religiosa (que hoy calificaríamos de fundamentalista), con-

⁴ A sabiendas de que sólo puede calibrarse en toda su dimensión el modelo de desarrollo social, si lo consideramos como parte de un todo integrado. Pero razones de espacio nos obligan a simplificar.

tribuyendo a la renovación de la clase dirigente y a la consolidación de una nueva *asabiya*; f) Finalmente, se citan diversas manifestaciones religiosas históricas concretas, para evidenciar la teoría o aplica la misma a ciertos sucesos para su interpretación, contraste o negación.

3. EL ISLAM COMO RELIGIÓN DE FRONTERA

A partir de cuanto se ha señalado, puede fácilmente deducirse la percepción del Islam, o incluso de cualquier religión, como una experiencia de frontera. Pero es en el Islam donde tal experiencia parece adoptar los tintes más vívidos. En primer lugar, en lo que respecta al ámbito de contacto entre el mundo material y espiritual, al percibirse el orden natural como un continuo: es obvio que a Mahoma se le confiere un papel muy especial en este sentido. En segundo lugar, la imbricación del hecho religioso en un contexto no religioso o perteneciente a religiones diferentes, nos remite a la existencia de fronteras interiores que separan y ponen en contacto, a un tiempo: en el Islam se es particularmente sensible a este asunto, al establecer sistemas de regulación diferenciada según la particular adscripción religiosa. Pero es, en tercer lugar, el imperativo del proselitismo lo que sitúa el hecho fronterizo en el terreno convencional. La expansión y difusión de una fe religiosa convierte a ésta en un fenómeno típicamente fronterizo, en la medida en que se producen zonas de ruptura entre espacios caracterizados por una u otra fe: el carácter belicista de que se dota el Islam, como soporte para su propia expansión, y que aparece claramente justificado en los textos de Ibn Jaldún apelando a la naturaleza humana, hace del fenómeno fronterizo un elemento clave para la interpretación del Islam.

Hay una geografía dinámica vinculada al predominio del Islam, que nos sitúa en un escenario de fronteras móviles, vivas, en una primera fase; para convertirse en elementos de contención en fases posteriores. Es decir, la propia lógica de la expansión islámica plantea el hecho fronterizo como un elemento habitual de la misma, llevada a convivir de manera reiterada con propuestas religiosas diferenciadas, con todo lo que ello representa para la confrontación, la convivencia y el intercambio. La vinculación, además, de religión y poderes del Estado consolida la visión fronteriza.

En lo que al objeto de este trabajo afecta, hay una cuestión particularmente atractiva: las relaciones entre Islam, judaísmo y cristianismo. Es decir, esa vivencia fronteriza (en los diversos sentidos señalados) con judíos y cristianos de qué manera se traduce en el Islam. Si la frontera existe, lo que no puede existir es ignorancia. Desde el nacimiento de la fe mahometana, el contacto inter-religioso ha sido evidente. Más aún. La misma no sería explicable sin apelar a tal contacto; como tampoco sería explicable el cristianismo al margen del judaísmo. Podría pensarse (y así ocurre en nuestro país, marcado por nuestra particular historia, según nos recordaba Rodríguez Molina), que

tal contacto sólo puede entenderse en términos de conflicto. Por eso nuestra sorpresa ante la apelación del Profeta a Isa Ibn Mariam.

Cuando Ibn Jaldún se refiere a las tres religiones, las presenta como parte de un mismo proceso de relación entre Dios y la humanidad, desde los patriarcas y profetas de Israel, pasando por Isa, hasta culminar en Mahoma. La relación de Mahoma con el Creador tiene, no obstante, matices muy particulares. Matices que también incorpora en el Corán, con respecto a los libros de las otras dos religiones (ver págs. 221-222). Pero al moverse en este terreno, Ibn Jaldún se separa de su proceder habitual⁵, convirtiendo en prueba fundamental el testimonio del propio Mahoma: «*Cada profeta ha recibido signos singulares que inspiran la convicción de los hombres; mas lo que yo he recibido, es una revelación. Por ello yo espero que el día de la resurrección tendré el mayor número de adeptos*». Con estos términos quiso dar a entender que un milagro tan evidente, tan convincente como el Corán, que, en sí mismo, es la propia revelación, debía implicar mayor convicción...

En cuanto al Corán, son numerosas las suras donde se constata la misma idea acerca de esa unidad entre las tres religiones. La sura 2⁶ es particularmente expresiva al respecto. Se dirige a los *temerosos de Dios, que creen en lo oculto, hacen la azalá y dan limosna...*, *creen en lo que se ha revelado a ti* (es decir, a Mahoma) *y antes de ti* (es decir, en la Torá y el Evangelio), *y están convencidos de la otra vida* (ver aleyas 2 a 4). El propio título de la sura («La vaca») está tomado de las aleyas 67-71, en las que narra el sacrificio de una vaca ordenado por Dios a Moisés. En realidad, toda la sura está proponiendo un recorrido por la historia de la salvación, desde la creación del hombre, el pacto con Israel, el cristianismo, culminando en la revelación hecha a Mahoma. Tanto es así, que no se precisa ser mahometano para gozar de la recompensa eterna: *Los creyentes, los judíos, los cristianos, los sabeos, quienes creen en Dios y en el último día y obran bien, estos tienen su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes* (aleyas 62; Cortés 2002, pág. 87). El problema se origina por volverse atrás (aleyas 64), violar el sábado (aleyas 65), resistirse a la revelación y a los preceptos divinos, endureciendo los corazones; volviéndolos de piedra (aleyas 74). Pero *Dios está atento a lo que hacéis, pues hay piedras de las que brotan arroyos...* Aquí es inevitable recordar a Moisés golpeando la roca en el desierto; o las palabras de Jesús el Domingo de Ramos: *Si estos callan, gritarán las piedras* (Lc 19, 40). O la alusión a que Dios puede sacar de las piedras hijos de Abraham.

⁵ Se separa en cierto sentido sólo, ya que ha probado (de acuerdo con las categorías en que apoya su modelo) la oportunidad, posibilidad y naturaleza de la profecía, integrándola en su concepción del universo.

⁶ Para las citas de los textos coránicos, a menos que se indique otra cosa, se seguirá en lo que sigue la edición en lengua española preparada por Cortés (ver *El Corán* 2002).

La aleya 87 es, a propósito de lo que estamos considerando, plenamente expresiva: *Dimos a Moisés la «Escritura» y mandamos enviados después de él. Dimos a Jesús, hijo de María, las pruebas claras y le fortalecimos con el Espíritu Santo. ¿Es que teníais que mostraros altivos siempre que venía a vosotros un enviado con algo que no deseabais? A unos les desmentisteis* (o «los habéis acusado de falsarios», en la traducción de Bergua, ver Mahoma 1990, pág. 121), *a otros les disteis muerte*. Con todo, el problema radica en que *no creen en lo que vino después, que es la Verdad, en confirmación de lo que ya tenían* (aleyas 91). Pero tal actitud proviene, en última instancia, de su incredulidad. *Es tan poco lo que creen* (aleyas 88). Dios, sin embargo, ha hecho una alianza con los hombres, un trato cerrado entre ambas partes, obligándose mediante su promesa, contenida en la «Tora», en el «Evangelio» y en el «Corán» (ver sura 9, aleya 111)⁷.

Los personajes claves de Israel y del cristianismo son asumidos como propios. A destacar, sin duda, y esto es muy significativo, Moisés, *el personaje (profeta) bíblico más mencionado en el Corán* (García Domene 2003, 59). Pero también Abraham, y su familia. Hay que advertir que *Abraham es un modelo de vida para los musulmanes y el ancestro común junto a judíos y cristianos por ser el padre de Isaac e Ismael* (García Domene 2003, 60). La relación entre Abraham e Ismael, desde luego, es resaltada. Aparecen, por supuesto, otros personajes, como Adán, David, Zacarías o Juan el Bautista. En cuanto a Jesús y María, no es tanto el número de referencias lo que debe ser destacado, sino su relevancia. Se señala a la familia de María entre las elegidas de Dios: *Dios ha escogido a Adán, a Noé, a la familia de Abraham y a la de Imran* (es decir, Joaquín, el padre de María) *por encima de todos...* (s. 3, a. 33). Asimismo, María es la única mujer citada por su nombre en el Corán. Se recuerda su nacimiento milagroso y el carácter excepcional de su servicio en el templo. *Su Señor la acogió favorablemente...* (ver s. 3, a. 35 a 48).

El papel crucial de Jesús aparece con nitidez: es un enviado de Dios, un profeta; aunque muy especial, dados los prodigios que lo rodean (ver, p. ej., s.3, a. 49 y s. 5, a. 110), incluida la concepción virginal, los milagros que realizó, así como otros hechos extraordinarios, entre los que se señalan hablar a la gente en la cuna (ver, además, s. 3, a. 46). Pero en el texto coránico se cuida muy bien cualquier asimilación de Isa con la divinidad. En boca de Jesús se insiste en afirmar que los milagros se realizan

⁷ Conviene advertir que la aleya aquí citada resulta muy ilustrativa acerca de la tesis expuesta sobre el Islam como religión de frontera: no sólo por su apelación a los vínculos con Antiguo y Nuevo Testamento, sino porque ello se establece, además y en este punto, con relación a la guerra santa: *Dios ha comprado a los creyentes sus personas y su hacienda, ofreciéndoles, a cambio, el Jardín. Combaten por Dios: matan o les matan. Es una promesa que Le obliga... ¡Regocijaos por el trato que habéis cerrado con Él!* Obviamente, desde una perspectiva cristiana resulta sorprendente, ya que el precio pagado por el «Jardín» es la sangre de Cristo, mientras que la violencia es rechazada (ver Mt 26, 52). Como contraste, no obstante, la aleya siguiente a la citada: *Quienes se arrepienten, sirven a Dios, Le alaban, ayunan..., observan las leyes de Dios... ¡Y anuncian la buena nueva a los creyentes!*

con permiso de Dios (s. 3, a. 49); que ha venido en confirmación de la *Torá*, anterior a él (s. 3, a. 50; s. 61, a. 6)⁸; y que *Para Dios, Jesús es semejante a Adán, a quien creó de la tierra y a quien dijo «¡Sé!» y fue* (s. 3, a. 59). «¡Sé!» y es (s. 3, a. 47) ha sido la fórmula utilizada por los ángeles para convencer a María sobre la concepción virginal de Isa, cuando ella arguye que no la *ha tocado mortal*. Se le contesta: *Así será. Dios crea lo que Él quiere. Cuando decide algo, le dice tan sólo: «¡Sé!» y es*. Jesús, pues, es creado como lo fue Adán.

Pero, yendo a más, Jesús mismo es presentado respondiendo a Dios, tras su paso por la tierra, ante la interpelación que le hace sobre si ha dicho a los hombres que deben tomar por dioses a él y a su madre, además de al propio Dios. *¿Cómo voy a decir algo que no tengo por verdad? Si lo hubiera dicho, Tú lo habrías sabido. Tú sabes lo que hay en mí, pero yo no sé lo que hay en Ti* (s. 5, a. 116). Parece una réplica al Evangelio de Juan, capítulos 8, 14 y 17, donde se pone de relieve la extraordinaria familiaridad y recíproco entendimiento entre el Padre y Jesús. En realidad, la posición no puede ser otra, ya que el Corán es la culminación de la revelación y Mahoma, por tanto, el Profeta por antonomasia. Más aún, Jesús mismo ha sido enviado como nuncio de un Enviado que vendrá después de él, llamado *Ahmad* (s. 61, a. 6), nombre de la misma raíz que Muhammad, y que pretende traducir del griego el término *periklitós* (alabadísimo), que los cristianos han corrompido leyendo *parákleto*s (abogado), en el texto donde Jesús anuncia la venida del Espíritu Santo (ver los comentarios de Cortés en *El Corán* 2002, pág. 644, nota 6).

Con todos estos antecedentes, no es de extrañar la posición de Ibn Jaldún, tan respetuoso con los textos sagrados del Islam, acerca del judaísmo y el cristianismo. De todos modos, hay dos consideraciones más que sólo dejo apuntadas; pero sobre las que sería importante volver en algún momento. De una parte, su visión de la naturaleza de las cosas recuerda el concepto rabínico representado por la palabra hebrea «*tnai*», es decir, la condición impuesta a las cosas al ser creadas por Dios. Y en segundo lugar, resultan muy interesantes los paralelos que se encuentran entre el modelo jalduniano y las amonestaciones judías a los reyes y magnates de Israel o a los pueblos circundantes: es decir, como se sigue del esfuerzo, la solidaridad, la austeridad y el temor de Dios una secuencia de prosperidad colectiva; y como la riqueza favorece la corrupción de costumbres, la pérdida de fe, la insolidaridad, la explotación de los débiles por parte de los poderosos, etc., lo que determinará finalmente la ruina, la pobreza y la división (el cisma del reino de Israel a la muerte de Salomón; el «*fares*» escrito por unos dedos, *como de mano de hombre*, durante la cena de Baltasar, rey de los caldeos, según el relato del capítulo 5 del libro de Daniel). La diferencia, la extraordinaria y singular diferencia, es que todo esto ocurre no como un premio o un castigo de Dios plan-

⁸ Confrontar con Jn 58: Díjoles Jesús: «*En verdad, en verdad os digo: Antes de que Abraham existiera, existo yo*».

teado ex profeso en cada caso concreto; sino en virtud de aquel *tnai* impreso por Dios en la naturaleza de las cosas, desde el comienzo de la creación. Lo cual abre unos interesantes caminos para la investigación, planteando la posibilidad de otros antecedentes acerca del pensamiento jalduniano⁹, posiblemente influenciados por la extraordinaria convivencia en la dinámica frontera islámica de las tres religiones.

4. ¿NO HAY MAHDI, SINO ISA IBN MARIAM?

Con todo lo señalado, parece factible retomar el tema del Mahdí que ha de venir al final de los tiempos, y que, en definitiva, cerrará la larga historia fronteriza, con la conversión universal.

Pero antes, debemos recordar que al presentar su método, Ibn Jaldún afirmaba que el mismo permite no sólo probar la veracidad de los relatos históricos, sino, además, predecir el futuro. Por otra parte, hemos comprobado la importancia del hecho religioso en la dinámica histórica. Por tanto, es razonable pensar que deba serlo en ese pretendido momento culminante de los tiempos. Pero tal vez no haya que mirar tan lejos: dada la apelación reiterada a la figura del Mahdí en el medio histórico y geográfico en que se mueve Ibn Jaldún, con el propósito de construir el futuro, no es de extrañar que intente someter a análisis crítico el contenido de la profecía (admitida de acuerdo con su modelo la posibilidad de la misma). Es al hilo de dichos análisis como surge la figura de Isa vinculada con la del Mahdí. ¿O como alternativa al mismo?

En primer lugar, Ibn Jaldún presenta la opinión sostenida por los musulmanes acerca del Mahdí (término que significa «dirigente»): Un varón de la familia del Profeta, que con el propósito de defender la religión e instaurar la justicia¹⁰, gobernará sobre todos los países islámicos. Pero entonces aparecerá el Anticristo (Ad-Daddjal), quien le combatirá. Isa descenderá del cielo, matando al Dadjgal, o bien (según otras tradiciones) apoyando al Mahdí para matar al Dadjgal. Y, lo más curioso, si cabe: Isa, *al hacer su oración, tendrá a el Mahdí por imam (jefe de la oración)* (pág. 553). La eliminación de fronteras parece bastante obvia.

A continuación, Ibn Jaldún dedica unas veinte páginas a analizar y valorar las tradiciones que apoyan la opinión citada, concluyendo, finalmente, que *escasamente hay en ellas... un pequeñísimo número que está al abrigo de la crítica* (pág. 573). Y enseguida añade: *Los doctores que no creen en la venida de Al Mahdí se atienen a una tra-*

⁹ En GARCÍA LIZANA 2000, págs. 293-315, se estudian posibles antecedentes griegos y arábigo-andalusíes.

¹⁰ Según diversas tradiciones, se dice que el mundo se colmará de opresión e iniquidad, restituyendo el Mahdí la justicia y la equidad, colaborando la naturaleza en la renovación de la tierra y en la prosperidad colectiva; lo que recuerda las profecías mesiánicas de Isaías o Ezequiel.

dición..., que es, precisamente, la señalada más arriba, y que da origen a este trabajo, negando la figura del *dirigente*, y reafirmando la de Isa Ibn Mariam. Pues, en última instancia, ¿cómo podría interpretarse la frase? No habrá Mahdí, sino que será Isa el que vendrá al final de los tiempos. Es lo que, literalmente, cabe deducir. Con lo cual estaríamos en una clara sintonía con el cristianismo, en este aspecto. Pero el tunecino no saca esta conclusión. Se limita a presentar los soportes de la tradición y las críticas realizadas, pudiendo concluir que *la Tradición es débil y trastornada*. Aun cuando él no se pronuncia al respecto. Alude también a que algunos interpretan la frase en cuestión *de la manera siguiente*: «Ningún niño ha hablado en pañales excepto Isa». Interpretan así la tradición, a fin de que no se cite para probar que no habrá un Mahdí... (ver pág. 574). Más adelante apunta otra cita, según la cual, algunos sufíes aplican la Tradición: «No hay más Mahdí que Jesús», diciendo que eso significa: «No habrá Mahdí excepto aquel que será, para la ley mahometana, lo que Jesús ha sido para la ley mosaica; ese la seguirá y no abrogará nada de ella (ver pág. 580). En cualquier caso, se explaya apuntando diversas tradiciones sobre la aparición del Mahdí y/o la venida de Jesús, que deberían incluso haberse producido antes de su tiempo. Pero no duda en calificar a todo ello de *ilusiones* (pág. 580)¹¹.

Lo que finalmente parece preocupar a Ibn Jaldún no es, sin embargo, el tema en sí del Mahdí, bastante cuestionado a tenor de las tradiciones discordantes y no cumplidas, sino su efecto en la historia del Magreb, donde se ha convertido en una esperanza de renovación. Y planteado esto, nuestro autor esgrime su verdadera posición: a) hasta aquí, las informaciones recogidas de los tradicionistas; b) pero ahora: *es necesario penetrarse bien de esta verdad: ninguna tentativa hecha con el objeto de fundar una religión o un imperio puede alcanzar éxito, a menos que un fuerte partido se empeñe en apoyarla y contrarrestar toda oposición...* (pág. 580); c) esto aparece con claridad en los intentos de diversos pseudo-Mahdíes. Sus conclusiones son rotundas: fracasan por no observar la verdadera religión, aun cuando dicen moverse en su nombre; no se preocupan de sus partidarios; y oscilan entre sus intereses personales y los intereses de la religión al servicio del bien público: *dos aspiraciones irreconciliables*. Por lo tanto, nos

¹¹ Una de las tradiciones más completas, entre las narradas, entre cuyos transmisores se encuentra el filósofo al Kindí, se refiere al Mahdí como a un santo (un *walí*), que *renovará el islamismo, desplegará la justicia, hará la conquista de la península española, y avanzará hasta Roma*. Posteriormente, *se adueña de Constantinopla y obtiene el imperio de toda la tierra. Los musulmanes adquirirán una gran potencia, el Islam preponderará y la religión ortodoxa se manifestará resplandeciente... Luego, Jesús descenderá del cielo...; la paz se establecerá sobre la tierra, y marchará la oveja junto a lobo. Los pueblos no arábigos, habiéndose convertido al islamismo por mediación de Jesús, constituirán un reino...* Y como culminación de todo esto, se aduce una nueva interpretación de la frase que nos ocupa, la cual, ahora, se dice que *significa que no hay nadie cuya dirección igualare a la dirección de Jesús* (pág. 578). Recordemos que la palabra «dirección», dentro del Islam, puede entenderse en el sentido de camino que conduce hacia la verdadera religión: En realidad, pues, Jesús estaría culminando, en su segunda venida, la construcción del Islam en la Tierra.

encontramos ante *Una acción que no puede inveterar la fe en los corazones, ni apartar las ambiciones de las vanidades de esta vida totalmente* (ver págs. 583-584). Es decir, el proceso se aborta en sus inicios, al no cumplirse los requisitos imprescindibles: *asabiya* y convicción religiosa, aun cuando se disponga de un proyecto de futuro.

6. COMENTARIOS FINALES

En resumen, lo que Ibn Jaldún viene a plantear es que podemos observar regularidades en el comportamiento de las sociedades humanas, en concordancia con la naturaleza de que fueron dotados los seres humanos por su Creador. Que podemos deducir racionalmente, por tanto, las leyes que rigen el funcionamiento social, con el propósito de interpretar la historia, de predecir el futuro y de gobernar los pueblos. Que bajo tales perspectivas, la religión se detecta como un elemento fundamental para el progreso, en la medida en que estimula la solidaridad y el esfuerzo colectivo, orientándolos hacia un proyecto común. La interacción de las diversas variables políticas, económicas, religiosas, etc., puestas en funcionamiento, ayudarán a explicar el conjunto del proceso social. Pero la opulencia es el talón de Aquiles, que precipitará la decadencia e, incluso, la disolución de la sociedad, al estimular la relajación de costumbres y la irreligiosidad, socavando la solidaridad y el trabajo, etc. Como alternativa, Dios suscita la presencia de walíes y profetas que nos indiquen el curso correcto. Entre ellos, destaca Mahoma, que ya fue anunciado por la Torá y el Evangelio. Aún así, la injusticia y la increencia se extienden por la tierra; lo que alimenta la esperanza en el Mahdí, el cual, con la ayuda de Jesús, consolidará el triunfo del Islam.

Pero Ibn Jaldún se muestra crítico con estas expectativas escatológicas, y plantea, simplemente, la necesidad de atenerse a las reglas que explican el funcionamiento social para conseguir resultados sólidos: si no existe una *asabiya* consolidada y una fe sincera, inveterada en el corazón, las perspectivas de éxito para la renovación de la sociedad son inexistentes. Los voluntarismos están condenados al fracaso.

Bajo este punto de vista, Occidente se nos muestra hoy como una sociedad en fase de decadencia, de acuerdo con el modelo jalduniano; en el mundo islámico, en cambio, los esfuerzos por recomponer una *asabiya* sólida, inspirada por una religión renovada, se suceden y extienden en el espacio y el tiempo. Pero las propias divisiones internas bloquean las posibilidades de hallar la solución definitiva. Obviamente, un equilibrio inestable, en el cual la humanidad se juega mucho.

Pero el Islam no es una religión extraña al cristianismo, como tendemos a verla en Occidente; lo que puede facilitar el diálogo. Aunque a Jesús le supone un mero profeta a su servicio; lo que dificulta el mismo. Prescindir de la fe por parte de Occidente, eliminaría tal dificultad; pero ello no es precisamente el camino para el encuentro, pues nos alejaría aún más de los creyentes y podría justificar en mayor medida la ex-

pectación del Mahdí. Máxime si, en caso de que Ibn Jaldún esté en lo cierto, sólo supondría poner en mayor evidencia, si cabe, que Occidente está de retirada. A finales del siglo XIII, tras su visita a Granada, Jaldún estaba convencido de que su caída final era cuestión de tiempo. Y de acuerdo con la tradición recogida por al Kindi, el retorno del Mahdí pasa por la Península. Pero esto último no fue entonces tomado en serio por Ibn Jaldún, demasiado pragmático para meras ilusiones, no fundamentadas en las leyes que explican la dinámica de los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

- El Corán* (2002). Edición preparada por J. CORTÉS. Herder, Barcelona.
- GARCÍA DOMENE, J. C. (2003): «Personajes bíblicos en El Corán». *Reseña Bíblica*, 40, 58-66.
- GARCÍA LIZANA, A. (1998): «La frontera y la innovación científica: El caso de la ciencia económica». En TORO CEBALLOS, F. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1998).
- GARCÍA LIZANA, A. (2000): «Fronteras en el tiempo. Una aproximación al estudio de la dinámica evolutiva en el pensamiento económico de Averroes e Ibn Jaldún». En TORO CEBALLOS, F. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (2000).
- GARCÍA LIZANA, A. (2004): «El tratamiento de los sistemas castrales y defensivos en Ibn Jaldún». En TORO CEBALLOS, F. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (2004).
- IBN JALDÚN (1977): *Introducción a la Historia Universal*. F. C. E., México.
- MAHOMA (1990): *El Corán. Nueva traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico...*, de Juan B. BERGUA. Ediciones Ibéricas, Madrid.
- RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1998): «Libre determinación religiosa en la frontera de Granada». En TORO CEBALLOS, F. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1998).
- TORO CEBALLOS, F. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1998): *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera*. Diputación Provincial de Jaén, Jaén.
- TORO CEBALLOS, F. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (2000): *III Estudios en la Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la Frontera*. Diputación Provincial de Jaén, Jaén.
- TORO CEBALLOS, F. y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (2004): *V Estudios de Frontera. Funciones de la red castral fronteriza*. Diputación Provincial de Jaén, Jaén.
- VARIOS (1973): *Sagrada Biblia*. Hechos y Dichos, Zaragoza.