

# EL SURGIMIENTO DEL ISLAM EN LA HISTORIA

EDUARDO MANZANO MORENO

(Dpto. Historia Medieval. Centro de Estudios Históricos, C.S.I.C.)

Uno de los temas más fascinantes, estimulantes y comprometidos con los que se encuentra el historiador de la Edad Media es el del surgimiento del Islam. A su enorme complejidad intrínseca se le añade el hecho de que ha dado lugar a una abundante historiografía y de que en los últimos años ha suscitado un buen número de debates, así como un considerable caudal de ideas nuevas que nos están obligando a replantear muchos aspectos que hasta ahora parecían definitivamente establecidos. Más que ofrecer una visión aparentemente coherente y definitiva de este tema, mi objetivo en esta ponencia será, por lo tanto, el intentar plantear las líneas generales en las que se sitúa el estado de la cuestión y el señalar cuáles son los principales temas que hoy por hoy están siendo discutidos en la historiografía reciente.

Quisiera, sin embargo, subrayar –antes de entrar propiamente en materia– que mi intención es abordar el tema desde una perspectiva radicalmente histórica. Esta advertencia puede parecer superflua, pero es preciso tener en cuenta que lo que aquí vamos a tratar es nada menos que el surgimiento de uno de los grandes credos universales, con una gran relevancia en nuestros días, y con una enorme carga emocional, e incluso política para millones de personas en todo el mundo. Nunca se hará el suficiente hincapié en la necesidad de respetar profundamente tales ideas y creencias, máxime cuando éstas son asumidas por amplias capas de la población mundial tradicionalmente explotadas y desfavorecidas, tanto dentro como fuera de sus regiones de origen. Sin embargo, y esto es algo que se puede aplicar para cualquier religión, cuando hablamos en términos históricos estamos situando la discusión en un plano muy distinto a aquel que afecta a las creencias personales. El papel del historiador no es el verificar y validar las revelaciones que la divinidad ha hecho a la Humanidad –sea aquélla la divinidad de los judíos, de los cristianos, de los musulmanes o de los hindúes–, sino, mucho más modestamente, el conocer los procesos históricos que los hombres han generado, muchas veces con sus ideas religiosas a cuestas. En una perspectiva de este tipo no existe, pues, un margen para lo sobrenatural, lo cual no está en absoluto reñido con el respeto hacia las creencias de quienes se adhieren a un determinado credo religioso. Tal respeto, sin embargo, nunca podrá impedirnos el intentar comprender por todos los medios las claves de nuestro propio pasado, el cual, según parece demostrar la experiencia acumulada de los últimos miles de años, ha estado determinado por causas profundamente terrenales.

Una vez hechas estas puntualizaciones, empezaré ofreciendo una visión muy general de los hechos que tuvieron lugar en el Próximo Oriente durante el siglo VII de nuestra era, siguiendo para ello la interpretación tradicional, aunque más adelante veremos hasta

qué punto tal interpretación plantea serios problemas. Una visión de este tipo tiene, obviamente, como punto de referencia los comienzos del siglo VII, cuando un hombre llamado Mahoma, oriundo de La Meca, una ciudad del interior de la Península Arábiga convertida al parecer en un importante centro comercial de la región, afirmó estar recibiendo revelaciones de Dios. El menseje implícito en tales revelaciones era simple y terminante: los hombres debían darse cuenta de una vez por todas de que existe un solo Dios, y de que era preciso dejar de adorar a otras deidades. Omnisciente y omnipotente, pero también clemente y misericordioso, el Dios único exigía a los hombres una completa sumisión a sus dictados. La experiencia, sin embargo, demostraba el carácter díscolo de la especie humana: a través de los profetas judíos primero y del también profeta Jesús después, el Dios único había intentado ya transmitir sus mensajes a los hombres, pero éstos habían acabado por distorsionar siempre su contenido. La revelación encomendada a Mahoma se presentaba, por lo tanto, como un eslabón más en la cadena de intentos que el Dios único había hecho para manifestarse ante los hombres, pero tal eslabón presentaba una peculiaridad importante: iba a ser el último y definitivo, el que sellara para siempre la revelación divina hasta la llegada del Día final. En tales circunstancias los hombres deberían apresurarse en testimoniar al Dios único y a su Enviado, el profeta Mahoma, y deberían aprestarse a adorar a Dios mediante la oración, el ayuno ritual, la asistencia a los pobres, la peregrinación a los lugares santos y el cumplimiento, en fin, de toda una serie de normas que habrían de ayudar al creyente a seguir el camino de la rectitud.

Tal vez, de haber vivido en una época distinta, Mahoma hubiera podido difundir su mensaje de una forma pacífica, similar a la que adoptó el Cristianismo en sus inicios. Sin embargo, el profeta árabe no conoció una unidad política y cultural homogénea como la que había representado el Imperio Romano en los primeros siglos de nuestra era. Precedentes además de una zona excéntrica y marginal, Mahoma y sus sucesores tuvieron que enfrentarse con un mundo enormemente fragmentado, en el que los antiguos restos de la Antigüedad clásica habían entrado ya en una fase de transformación, diversificación o disolución irreversibles.

Uno de los cambios más llamativos presentes en esta época era precisamente el que afectaba a la propia religión. Ya desde el fin del propio Imperio Romano, la religión se había incardinado de forma tan inextricable dentro del discurso político de poder, que cualquier desafío a la ortodoxia representada por éste venía a ser considerada como una sedición merecedora de una respuesta contundente. Ejemplos de esto no faltan en el Próximo Oriente desde el siglo V en adelante. Las querellas heréticas que desgarraron el Imperio Bizantino durante estos siglos o la formidable amenaza que supuso el Mazdakismo para el orden político y social del Imperio Sasánida constituyen buenos ejemplos de la profunda dimensión política que alcanzaban los debates de tipo religioso. Es curioso que un fenómeno muy similar se reprodujera en una ciudad periférica de los grandes imperios como era La Meca, donde según nos cuenta la tradición musulmana, el profundo rechazo de los grupos dirigentes de esta ciudad hacia las nuevas ideas religiosas propagadas por Mahoma forzaron a éste y a su núcleo de seguidores a tener que emigrar a la ciudad de Medina en la célebre fecha del año 622 que, como es sabido, marca el inicio de la nueva era musulmana.

Entremezclado de esta forma el contenido de su mensaje religioso con las propias circunstancias políticas que le habían tocado vivir, la posterior carrera de Mahoma habría estado condicionada por una doble vertiente que M. Watt ha definido, tal vez algo exageradamente, como la de un profeta y un hombre de estado<sup>1</sup>. En calidad de profeta, Mahoma

1. N. Watt, *Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford, 1961.

se presenta como el recipiario de la Revelación definitiva que ha sido transmitida por Dios, y que con el paso del tiempo acabará siendo recopilada en un libro que con el nombre de Corán reproduce palabra por palabra el contenido de los mensajes directamente emanados de Dios, un rasgo éste muy importante. Como hombre de estado la tradición musulmana presenta la carrera de Mahoma como orientada, a su vez, en una doble faceta: una interna, en calidad de organizador de la comunidad formada por sus seguidores —un aspecto éste que también tendrá importantes repercusiones en el futuro—, y otra externa que se verá marcada por el enfrentamiento político y bélico que Mahoma tuvo que emprender contra sus conciudadanos de La Meca.

Sería excesivamente prolijo entrar a detallar aquí el desarrollo de tales enfrentamientos que pienso son ya suficientemente conocidos. Como se sabe, su resultado final fue el triunfo completo de Mahoma, simbolizado en su entrada en la ciudad de La Meca en 630 y en la conversión a la nueva religión de quienes en un principio se habían mostrado más recalcitrantes al mensaje del Enviado de Dios. Lo que siguió a continuación suele ser interpretado como una consecuencia lógica de la nueva situación. La toma de La Meca por parte de Mahoma y sus seguidores, y la conversión de esta ciudad al nuevo credo tuvo como efecto el trastocar el delicado sistema de alianzas imperante hasta entonces en el interior de Arabia. Durante los últimos años de su vida Mahoma se vio obligado a combatir a diversas tribus árabes y a establecer nuevas alianzas que permitieran mantener la situación preeminente del nuevo poder surgido en la región del Hiyáz. El resultado de todo ello fue que a la muerte del Profeta en 632 prácticamente toda Arabia se encontraba sometida de forma más o menos directa al Enviado de Dios que en los últimos años se había establecido definitivamente en Medina.

Los sucesos posteriores a la muerte de Mahoma producen, si cabe, una sorpresa aún mayor por una serie de razones. En primer lugar, la desaparición de la figura carismática del Profeta no implicó la disolución de la Comunidad de creyentes que se había formado como resultado de su predicación. Antes al contrario, dicha comunidad pudo llegar a dotarse de un liderazgo en las personas de la serie de "califas" —un título éste sobre cuyo significado también habremos de volver— que asumieron parte de la jefatura religiosa y la totalidad del legado político del profeta Mahoma. Aunque esta herencia no estuvo exenta de problemas, motivados especialmente por la rebelión de buen número de tribus árabes en las llamadas guerras de la apostasía (*ridda*), lo cierto es que acabó siendo preservada e incluso aumentada por los primeros califas que sucedieron a Mahoma al frente de la Comunidad de los Creyentes.

Una vez finalizadas las guerras de la *ridda*, se inicia, en efecto, la gran expansión militar árabe. Su enorme rapidez, extensión y éxito han causado siempre un bien justificado asombro. En apenas 10 años, el Imperio Sasánida, que durante siglos había sido el principal rival de Bizancio por la hegemonía en el Próximo Oriente, desapareció por completo, mientras que el Imperio Bizantino veía perderse para siempre los territorios de Siria, norte del actual Iraq y Egipto, desde donde se lanzarían las posteriores ofensivas que habrían de poner fin a la hegemonía bizantina en el norte de África, lo que llevaría a su vez a la conquista del reino visigodo en la Península Ibérica en el año 711.

En pocos años, por consiguiente, los seguidores de Mahoma habrían pasado de ser un núcleo perseguido en su propia ciudad de origen a controlar un impresionante imperio que se extendía desde los confines con el Asia Central hasta Egipto y el norte de África. Lo más llamativo de todo este proceso, sin embargo, y lo que le añade además unas facetas de mayor complejidad, es el hecho de que la gran expansión árabe no se resolvió únicamente con un mero control político de numerosas poblaciones y de grandes territorios,

ni siquiera con un asentamiento masivo de pueblos árabes, sino que puso en marcha además dos procesos de largo alcance y de consecuencias duraderas. Me estoy refiriendo a los procesos de arabización y de islamización de las poblaciones sometidas. Aunque a veces se tiende a confundirlos, ambos procesos deben ser claramente diferenciados en tanto en cuanto la arabización es un proceso de aculturación que tiene su rasgo más característico en la adopción de la lengua árabe por parte de dichas poblaciones, mientras que en el caso de la islamización estamos hablando de un proceso de conversión religiosa al Islam: aunque en muchos casos ambos procesos se solaparon, en otros no ocurrió así y el resultado fue que determinados grupos de la población se arabizaron pero sin llegar a convertirse al Islam. Asimismo es importante tener en cuenta que estos procesos no fueron súbitos y que se extendieron a lo largo de varios siglos, pero su desarrollo pone de relieve las consecuencias finales que acabaron acarreado los sucesos gestados en la primera mitad del siglo VII.

Ahora bien, ¿qué reacciones produjeron estos sucesos entre los propios contemporáneos? ¿Fueron conscientes de las enormes consecuencias que iba a tener la irrupción de unos pueblos árabes que hasta entonces habían jugado siempre un papel marginal? Desgraciadamente, no es fácil responder a estas preguntas. Los siglos VII y VIII constituyen uno de los períodos de mayor escasez de fuentes de nuestra era, y además dichas fuentes están muy dispersas y son mal conocidas. Conscientes de estas lagunas, A. Cameron y L. Conrad han puesto en marcha en los últimos años un proyecto que intenta recopilar todas las fuentes árabes, griegas y siriacas en las que se hace referencia a la expansión árabe y a la primera época del Islam en el Próximo Oriente y en el norte de África<sup>2</sup>.

A la espera de que este proyecto —del cual ya se conocen algunos resultados parciales— llegue a su fin, es preciso contentarse con trabajos parciales que han puesto de manifiesto la necesidad de tener en cuenta una serie de materiales cronísticos que hasta la fecha habían suscitado escaso interés. En esta línea S. Brock ha recopilado las referencias que existen en las fuentes siriacas de los siglos VII y VIII que fueron compuestas por autores cristianos de tendencia nestoriana o monofisita y que proporcionan datos realmente interesantes sobre los inicios del Islam y la gran expansión árabe<sup>3</sup>.

Para estos autores siriacos la interpretación de las conquistas árabes no dejaba lugar a dudas: se trataba de un castigo divino enviado por Dios por los pecados de los emperadores bizantinos, en especial el emperador Heraclio, cuya feroz política con respecto a las comunidades monofisitas y nestorianas había sido causa de un enorme resentimiento contra el dominio bizantino tanto en Siria y Palestina como en el norte de Iraq. Esta interpretación del papel de los árabes como instrumentos de un castigo divino por los pecados de la Cristiandad causará fortuna y acabará resolviéndose en una abundante literatura apocalíptica en la que la llegada de los árabes será vista como la antesala del fin de los tiempos. La literatura será particularmente abundante también en Bizancio e incluso llegará a la propia Península Ibérica tras la conquista árabe del 711.

Sin embargo, en estas crónicas siriacas —muchas de ellas, no lo olvidemos, casi contemporáneas a las conquistas— hay otros aspectos de enorme interés. Particularmente interesante resulta el hecho de que para estos autores los árabes han derrotado a los grandes imperios orientales y han establecido un nuevo reino (*malkuta*), del cual, significativa-

2. A. Cameron, "The Literary sources for Byzantium and Early Islam. Collaborative work in Great Britain. Report on progress", en P. Canivet y J.P. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam. VII-VIII siècles. Actes du Colloque International*, Damasco, 1992, pp. 3-14.

3. S. Brock, "Syriac views of emergent Islam", en G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, 1982, pp. 9-22.

mente, Mahoma aparece como fundador y primer rey. Los árabes, pues, han venido para quedarse y los escritores siriacos son conscientes desde el primer momento de que la conquista no es un mero episodio, sino que tiene carácter permanente. Por lo demás, los nuevos señores no provocan una actitud especialmente hostil: respetan al clero, las iglesias y monasterios, y se contentan con el cobro de impuestos. La dominación árabe no ha producido grandes conmociones, e incluso en algunos casos parece percibirse un cierto alivio por el nuevo orden de cosas con respecto al dominio bizantino, durante el cual se habían desencadenado persecuciones contra las comunidades monofisitas y nestorianas.

Un punto especialmente importante en estos testimonios tempranos es el de la religión que profesan los conquistadores. En principio, cabría esperar de estos autores, la mayor parte de ellos eclesiásticos, una abundante información sobre estas creencias, dado que fueron testigos casi contemporáneos de la irrupción de una nueva y pujante religión. En realidad, sin embargo, no es éste el caso. Las referencias a la religión de los conquistadores son muy poco explícitas, confusas e incluso parecen reflejar un cierto desconocimiento. Lo único que parece estar claro para estos autores es que los árabes han abandonado el politeísmo y que practican un monoteísmo. Ahora bien, este monoteísmo no siempre es percibido como una religión diferente, sino que, por el contrario, tiende a ser relacionado con religiones previas, en especial con el judaísmo. Una crónica, en este caso armenia, escrita en la década del 660 habla de cómo Mahoma consiguió unir a los árabes bajo una ley común, prohibiéndoles comer la carne de animales muertos, beber vino, mentir o fornicar y haciéndoles adorar al Dios único de Abraham. Asimismo, el mensaje de Mahoma habría subrayado ante los árabes que ellos eran descendientes de Abraham y que por lo tanto a éstos les correspondía la tierra de Palestina, que Dios había prometido al patriarca. Del mismo modo, otras crónicas señalan, por ejemplo, que tras la conquista de Jerusalén, los árabes se habrían aprestado a reconstruir el antiguo templo. Un relato más perfilado es el que ofrece Dionisio de Tellmahré (m. en 845) en el que se habla de cómo Mahoma habría entrado en contacto con los judíos de Palestina. Impresionado por el rígido monoteísmo que profesaban y por hecho de que su Dios les hubiera concedido la excelente tierra de Palestina, Mahoma habría regresado a su país donde predicó que "Dios les daría una excelente tierra en la que fluían la leche y la miel". En su predicación, sin embargo, Mahoma habría aceptado la Torah e incluso los propios Evangelios.

En los textos siriacos los árabes son denominados con el nombre de *Tayy*, pero estos textos utilizan también otra palabra muy interesante para referirse a los recién llegados: *mhagrayye*, que en textos griegos aparece también adaptada con la forma *magaritari*. Sobre el origen de este término hay opiniones encontradas: algunos autores consideran que se trata simplemente de una deformación de *bnay Hagar*, es decir, "hijos de Hagar", en referencia a la madre de Ismael y concubina del patriarca Abraham, de la cual se consideraba que descendían los pueblos árabes. Otros autores consideran, sin embargo, que este vocablo derivaría de la palabra *muhayirün*, es decir, "los que han emigrado", o lo que es lo mismo "los que han tomado parte en la *hiÿra* o *hégira*", lo cual ha llevado, a su vez, a estos mismos autores a proponer la posibilidad de que este término haya tenido una relevancia mayor de la que hasta ahora se ha venido considerando en los orígenes de esta religión<sup>4</sup>.

Sea como sea, lo que más me interesa resaltar aquí es el hecho de que estos testimonios contemporáneos de las conquistas árabes dejan en claro que sus autores no parecen haber tenido conciencia de que había surgido una nueva religión. Se puede argüir que es-

4. Ésta es una de las tesis de la en su tiempo controvertida y hoy la paulatinamente olvidada obra de P. Crone y M. Crock, *Hagarism: The Making of the Islamic world*, Cambridge, 1977.

tos autores intentaban asimilar las creencias de los conquistadores a referencias religiosas que ya conocían —de ahí la identificación que hacen en muchos casos de musulmanes y judíos—, pero la ignorancia que suelen mostrar hacia lo que luego serán aspectos emblemáticos del Islam pone de relieve el hecho de que las creencias de los conquistadores no parecen haberles llamado especialmente la atención. Es evidente que los conquistadores árabes practicaban un férreo monoteísmo, pero este monoteísmo no es percibido como algo sustancialmente diferente a lo ya conocido. Una anécdota apócrifa recogida por Bar Hebraeus pone en labios del emperador Heraclio un juicio sobre los pueblos árabes en el que considera que éstos se asemejan al destello del alba, en el sentido de que han dejado tras de sí las tinieblas de la idolatría, pero que aún no han llegado a encontrar la verdadera luz del cristianismo. Una percepción así nos aleja bastante de la imagen del Islam militante y plenamente configurado que será familiar varios siglos más tarde<sup>5</sup>.

A ojos de los contemporáneos, por lo tanto, las conquistas del siglo VII fueron conquistas árabes, y no fueron, por lo tanto, una expansión musulmana. El matiz puede parecer irrelevante, pero creo que tiene importancia. Cuando hablamos de conquistas árabes estamos hablando de las conquistas llevadas a cabo por un pueblo específico, de la misma manera que las invasiones germánicas supusieron la conquista del Imperio Romano de occidente por parte de unos pueblos muy determinados. Los árabes practicaban una determinada religión, de la misma manera que los germanos tenían unos credos determinados, pero así como a nadie se le ocurre denominar a la conquista visigoda de Hispania "conquista arriana", en el caso de las conquistas árabes el Islam ha solido adquirir un protagonismo absoluto en la interpretación de los sucesos del siglo VII: un protagonismo que, como hemos visto, en absoluto se puede documentar en los testimonios contemporáneos.

La visión tradicional, sin embargo, insiste siempre en convertir al Islam en un suceso histórico, prefiriendo así poner el acento en las ideas religiosas en lugar de hacerlo en los procesos históricos. Esta perspectiva suele verse legitimada además por un falaz axioma que establece que el Islam es un credo excepcional dado que en él no existe una diferencia entre el ámbito de lo político y de lo religioso. El resultado de todo ello es una limitación en las posibilidades de análisis, una confusión entre los estudios de teología y de historia, así como unas interpretaciones que suelen recurrir al móvil religioso para intentar explicar sucesos muy complejos<sup>6</sup>.

Personalmente, estoy convencido de que a efectos de análisis puede separarse perfectamente lo que son los desarrollos sociales y políticos, de lo que es propiamente el desenvolvimiento del Islam como religión. Obviamente, ambos aspectos están interconectados entre sí —como también lo están en el Imperio Bizantino o en el reino visigodo de Toledo por poner dos ejemplos bien conocidos—, pero eso no implica que sean los aspectos de la ideología religiosa los determinantes del resto de los procesos. En este sentido, creo que Sacheddina ha dado completamente en el clavo cuando señala que el Islam es siempre anterior en su proyección política a su proyección religiosa<sup>7</sup>.

Desde un punto de vista político y social los sucesos del siglo VII pueden explicarse como el resultado de la creación de una formación política centralizada y expansiva que tuvo sus orígenes en Arabia y que desde allí se extendió por otras zonas del Próximo

5. S. Brock, *Op. cit.*, p. 12.

6. Una reciente y atinadísima crítica de estos presupuestos puede verse en F. Hallyday, "Orientalism and its critics", *BRISMES*, XX, (1993), pp. 145-163.

7. A.H. Sacheddina, *Islamic Mesianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shiism*, New York, 1981.

Oriente. El problema reside en que no sabemos exactamente cómo y por qué se creó tal entidad política. Todo el mundo está de acuerdo en que la Arabia anterior a Mahoma estaba habitada por tribus dedicadas fundamentalmente al pastoreo o al comercio, y en determinados enclaves a la agricultura. Sin embargo, lo que ya no está tan claro es cómo se organizaban realmente dichas tribus o qué estructura social imperaba en ellas. Bien es cierto que en las fuentes árabes, redactadas como muy pronto en el siglo IX, existen abundantes menciones a los sucesos anteriores a la predicación de Mahoma, pero tal y como ha señalado A. Rippin, tales menciones están siempre enmarcadas dentro del concepto de *Yahiliyya*, es decir, de "ignorancia", un concepto éste referido a la situación de la Arabia preislámica y que sirve para resaltar el contraste entre la situación creada tras la predicación del profeta árabe y el nebuloso pasado en el que los árabes no seguían los dictados de Dios<sup>8</sup>.

Los testimonios más fehacientes sobre la situación en la Arabia anterior a Mahoma proceden sobre todo de las zonas periféricas de la península. De la zona meridional, la Arabia Felix de los autores clásicos, proceden una gran cantidad de monumentos e inscripciones que atestiguan la existencia de un reino cuyos monarcas llevaron a cabo grandes trabajos hidráulicos y obras públicas durante el siglo V. Con una riqueza derivada sobre todo del comercio, este reino se desintegró en la segunda mitad del siglo VII, pasando a convertirse en una zona disputada por el reino de Axum (la cercana Etiopía) y el Imperio Sasánida.

Las zonas periféricas del norte de la península también ofrecen datos significativos con anterioridad al siglo VII. Tal vez no esté de más recordar aquí que tanto el reino nabateo de Petra en los siglos I y II d.C. como el reino de Palmira en el siglo IV fueron fundados por dinastías árabes. Ampliamente influidos por la tradición greco-romana, y sometidos políticamente al control del Imperio Romano, los árabes que formaron estos reinos acabaron adoptando el arameo, la lengua franca del Próximo Oriente en este período<sup>9</sup>.

Un documento realmente extraordinario es una inscripción en basalto encontrada en Nemara, a unos 100 kms. al sur de Damasco, datada en el año 328 d.C. y que, al contrario de lo que ocurre con las inscripciones nabateas, está escrita en lengua árabe. La inscripción es un epitafio fúnebre de 'Imru al-Qays "rey de todos los árabes", de quien se nos dice que ha reinado sobre las dos tribus de Asad y de Nizar, que ha derrotado a la tribu de Madhiy y que ha reinado sobre la tribu de Ma`add estableciendo a nobles como gobernadores de los pueblos<sup>10</sup>.

Dejando a un lado toda una serie de problemas que plantea esta inscripción —y muy especialmente su posible relación con las inscripciones encontradas en Qaryat al-Faw, Arabia Saudí, donde se menciona a un rey llamado 'Imru al-Qays que habría sido hecho prisionero por un monarca del sur de Arabia—, lo que interesa señalar en ella es precisamente el hecho de que el mencionado 'Imru al-Qays se proclame rey, y llegue incluso al extremo de dejar constancia de su memoria en una inscripción escrita en árabe y destinada, por lo tanto, a ser leída por árabes.

En una época más cercana a la del profeta Mahoma existen también datos relativos a jefaturas regias entre los Gassáníes, establecidos en las márgenes del desierto sirio, y Jos Lajmíes, asentados en las fronteras del Imperio Sasánida y con una capital, al-Hira, como

8. A. Rippin, *Muslims. Their religious beliefs and practices*, London, 1990, p. 9.

9. J.S. Trimmingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic times*, London, 1979.

10. R. Dusseud y F. Macler, *Voyage archeologique au Safa et dans le Djebel el-Druz*, Paris, 1901, pp. 314-322.

residencia. Aliados de bizantinos y persas respectivamente, en ambos casos se trata de tribus con una jefatura real, que se manifestaba en el envío de enseñas de poder por parte de los emperadores respectivos (la palabra árabe *ta'î* es de origen persa) y en el otorgamiento de títulos honoríficos como por ejemplo el de *patricius* o *gloriosissimus* en el caso de los Gassánies<sup>11</sup>.

Aunque en ambos casos estas alianzas con los imperios dominantes en la zona tuvieron un carácter más que tormentoso –los escritores bizantinos del siglo VII se hacen lenguas de la proverbial infidelidad y volubilidad de los sarracenos–, lo que me interesa resaltar aquí es el hecho de que dentro de las tribus árabes es perceptible desde la época anterior a Mahoma una tendencia al surgimiento de jefaturas que en algunos casos acaban teniendo un componente dinástico. De esta forma, y aunque, por ejemplo, Gassánies y Lajmies sean considerados como tribus, lo cierto es que hay que ser extremadamente cuidadosos a la hora de utilizar este término, ya que, como hemos visto, cuando menos entre algunas tribus árabes llegaron a cuajar unas jefaturas más consolidadas. De hecho, algunos autores, como por ejemplo H. Kennedy, han sugerido la posibilidad de considerar a la tribu árabe más como una formación de tipo político que como un conjunto de segmentos con vínculos de consanguinidad<sup>12</sup>. Según esta interpretación la tribu árabe sería una confederación de grupos que habrían sellado su alianza recurriendo al móvil genealógico, es decir, estableciendo una descendencia ficticia con respecto a un antepasado común.

Esta interpretación explicaría muchas cosas. Permitiría comprender, por ejemplo, la enorme versatilidad de la tribu árabe que parece mantenerse tanto en medios nómadas como en medios sedentarios; permitiría explicar el surgimiento de estas jefaturas que serían resultado de desigualdades sociales en el seno de estas tribus y creo que permitiría, aunque sólo sea a un nivel muy hipotético, el explicarnos, al menos en parte, el surgimiento del poder árabe del *Hi'z*.

Como he señalado antes, los datos más fiables con los que contamos para establecer una imagen de la situación en la Arabia anterior a Mahoma proceden de las zonas periféricas de la península. Tenemos, sin embargo, un enorme vacío documental en todo lo que se refiere al interior de la península, y más en concreto a la región del *Hi'z*. Los testimonios arqueológicos procedentes de esta zona son enormemente escasos, debido a las enormes dificultades que encontraron los arqueólogos para trabajar allí en el siglo pasado y a los impedimentos que actualmente pone el gobierno saudí para llevar a cabo excavaciones en esa zona. No obstante, sabemos que fue de aquí, y concretamente de la ciudad de La Meca, de donde surgió el poder dominante que habría de unificar toda Arabia primero, y que habría de dirigir la gran expansión árabe. Este poder dominante surgió de la tribu de Qurayš a la cual pertenecía el propio Mahoma y a la cual pertenecieron los sucesivos califas que le sucedieron. ¿Cómo se gestó este poder?

La respuesta tradicional que se ha dado a este interrogante ha sido que surgió merced al comercio de larga distancia, por un lado, y al control que los Qurašies ejercían sobre el santuario emplazado en La Meca. Según esta interpretación, los Qurašies habrían conseguido establecerse como intermediarios en las rutas caravaneras que ponían en comunicación el sur de Arabia con los centros de demanda en el imperio bizantino. Los productos de dicho comercio serían fundamentalmente el incienso, la mirra, los perfumes y las pieles. Merced al control sobre este lucrativo comercio los Qurašies habrían conseguido esta-

11. I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, 1989.

12. H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London, 1986, pp. 15 y ss.



blecer una especie de "Commonwealth" —la expresión es del propio Watt— con amplias ramificaciones por toda la península arábiga<sup>13</sup>.

Un trabajo de P. Crone publicado a finales de los 80 ha planteado, sin embargo, una demoleadora crítica contra esta interpretación<sup>14</sup>. Según esta investigadora, los datos sobre el comercio mequense en el siglo VII no son tantos ni tan concluyentes. De hecho, un análisis profundo de las fuentes disponibles pone en evidencia que desde los primeros siglos de nuestra era la ruta terrestre a través de Arabia había sido abandonada en favor de la ruta marítima a través del mar Rojo. Los supuestos lazos comerciales del sur de Arabia con el subcontinente hindú habrían entrado además en una fase de decadencia muy acentuada durante ese mismo período, lo que en absoluto permitiría deducir la presencia de un comercio tan pujante. Por otra parte, y contrariamente a lo suele suponerse, La Meca no se encuentra en una encrucijada de caminos: más bien su ubicación es demasiado excéntrica con relación a la ruta que lleva hacia los centros urbanos de Siria y, desde luego, no parece que su emplazamiento sea el más adecuado para el surgimiento de un enclave dado el carácter desolado de su territorio.

La obra de Crone ha dado lugar a una fuerte polémica y ha encontrado un fuerte rechazo en medios académicos, como lo pone de relieve la feroz reseña que le dedicó R. Sergeant y a la que la propia Crone contestó en un tono no menos ácido<sup>15</sup>. Esta agria polémica está motivada porque la cuestión tiene un calado especialmente importante. La opinión más extendida en este sentido es la sostenida por M. Watt, quien hacía hincapié en el hecho de que los enormes recursos generados por el comercio a larga distancia habrían contribuido a acentuar las diferencias dentro de la sociedad mequense, al tiempo que el papel de esta economía mercantil habría tendido a disgregar los lazos imperantes en la antigua sociedad tribal. Tales circunstancias habrían sido decisivas en el surgimiento de la predicación de Mahoma, a quien habría que ver, por lo tanto, como un reformador surgido en un momento de crisis y cuyo mensaje religioso habría estado orientado a reaccionar contra ese estado de cosas.

Es obvio que si se aceptan las tesis de Crone, y se está de acuerdo en que el comercio mequense era de proporciones muy modestas —centrándose principalmente en el intercambio de pieles, sobre todo el cuero—, toda la interpretación de Watt se viene abajo. El problema —o más bien uno de los problemas— de las tesis de Crone es que desgraciadamente no ofrece ninguna alternativa para explicar el por qué surgió en el Hîyâz un poder político tan expansivo como el que acabó consagrando la predicación de Mahoma. Tal y como esta misma autora reconoce, en su obra se "desaprenden" muchas más cosas de las que se aprenden, y desde luego en ella no se pueden encontrar elementos que permitan construir una visión diferente a la que ha establecido la interpretación tradicional.

Poniendo, pues, la tesis del comercio mequense en cuarentena, el único elemento que nos quedaría para explicar el surgimiento del poder político en el Hîyâz sería la existencia de un santuario en La Meca. Según la tradición musulmana, este santuario habría sido fundado por el patriarca Abraham, y aunque en un principio habría estado dedicado al Dios único, la tradicional maldad humana habría acabado por corromperlo dedicándolo a las numerosas deidades que cada tribu adoraba.

13. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953.

14. P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987.

15. Véase la reseña de Sergeant en *JAOS*, 110 (1990), 3; y la contestación de P. Crone en *Arabica*, XXXIX (1993), 2.

Por lo que sabemos, la influencia de ese santuario era enorme en la Arabia anterior a Mahoma. En determinadas épocas del año se concertaban treguas entre las diferentes tribus, y durante dichas treguas se impedía cualquier actividad guerrera, permitiendo así a los miembros de dichas tribus peregrinar al santuario. La tribu de Qurayš habría conseguido controlar de manera efectiva el santuario, y cada una de sus ramas ejercía diversos oficios en relación con su guarda y mantenimiento, lo que parece haber conferido a sus miembros un considerable poder y prestigio.

Aunque como ha señalado G. Hawting los datos que ofrece la tradición musulmana con respecto a este santuario están muy reelaborados, y muchos de ellos plantean serios interrogantes sobre cuál era su verdadero carácter, lo que parece estar claro es que el santuario mequense gozaba de una notable antigüedad y, sobre todo, jugaba un papel muy importante en la península arábiga<sup>16</sup>. Esta circunstancia tal vez ayude a explicar el porqué Qurayš acabó convirtiéndose en el núcleo de un importante poder político con carácter expansivo. El control sobre el santuario da entender que el poder de Qurayš tenía un marcado carácter carismático, y es muy posible que Mahoma se beneficiara de alguna forma de dicho carisma.

La forma en que funcionaba ese carisma se puede apreciar en un documento que ha llegado hasta nosotros y que incluso los autores más críticos con respecto a las fuentes árabes relativas a los primeros tiempos del Islam consideran auténtico: me estoy refiriendo a la impropriamente denominada "Constitución de Medina", redactada con posterioridad a la llegada de Mahoma a dicha ciudad, y en donde se establecen las condiciones que han de regir las relaciones entre éste (y su grupo de seguidores) y los habitantes de la misma<sup>17</sup>. Más allá de otras muchas consideraciones que podrían hacerse sobre este extraordinario documento, lo que me interesa resaltar aquí es que en él se establece una comunidad política bien diferenciada y en la que a Mahoma se le asigna el papel de árbitro en virtud de su especial carisma religioso. Todo parece indicar que este carisma fue precisamente el revulsivo que dotó de dinamismo a la nueva comunidad organizada en torno a su figura, y que pronto adquirirá un inusual carácter expansivo.

Lo importante es que el carácter carismático del nuevo poder surgido como consecuencia de la predicación de Mahoma no quedó circunscrito a éste, sino que se mantuvo, al menos en parte, entre sus sucesores. En este sentido, P. Crone y M. Hynds han demostrado con claridad que el título de "califa" inicialmente llevaba implícito un significado mucho más profundo que el que acabó teniendo en épocas más tardías<sup>18</sup>. *Jalīfat Allāh*, que es el título que se daban a sí mismos los sucesores de Mahoma, debe traducirse como "Representante de Dios", lo que da a entender que —obviamente no de manera íntegra— el legado carismático del profeta fue transmitido a sus sucesores. Ello es lo que explica, precisamente, el porqué las primeras disensiones que surgieron en la recién creada comunidad afectaron a la cuestión de quién debía ser el recipiario de este legado.

El formidable poder expansivo mostrado por la nueva formación política creada por Mahoma y sus sucesores tuvo mucho que ver con la extraordinaria capacidad organizativa que éstos mostraron. Los trabajos de F. Donner han demostrado que los ejércitos que emprendieron la conquista del Próximo Oriente tenían objetivos bien definidos y una

16. G.H. Hawting, "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca", en G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, 1982, pp. 23-47.

17. R.B. Serjeant, "The Constitution of Medina", en *Studies in Arabian History and Civilization*, London, Variorum, 1981.

18. P. Crone y M. Hynds, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, 1986.

estructura bien consolidada<sup>19</sup>. Más recientemente, W. Kaegi ha puesto de relieve que las tropas que llevaron a cabo la conquista de territorios bizantinos siguieron unas tácticas muy concretas, consistentes en cortar las vías de comunicación entre las principales ciudades a la espera de que éstas, faltas de toda posibilidad de ayuda, cayeran en sus manos<sup>20</sup>.

El enorme dinamismo mostrado por este nuevo poder se pone de manifiesto también en su capacidad organizativa interna. Poco más de cincuenta años después de la muerte de Mahoma, el califa omeya de Damasco 'Abd al-Malik (685-705) podía decretar en su vasto imperio una reforma monetaria que sustituyera al antiguo numerario bizantino y sasánida, y una reforma administrativa que significó la adopción del árabe como lengua "oficial".

Ambas medidas acabaron imponiéndose de forma absoluta, y es significativo que fueran adoptadas por el mismo califa responsable de la edificación de la Cúpula de la Roca en Jerusalén, un edificio de planta central, construido sobre una roca alrededor de la cual los peregrinos deben realizar circunvalaciones mientras contemplan una serie de inscripciones que originariamente contenían pasajes coránicos, una proclamación de la misión divina de Mahoma y una serie de invectivas contra los cristianos.

Se ha sugerido que la Cúpula de la Roca contiene todo un programa de propaganda político-religiosa. Un edificio de tales características tenía como objetivo subrayar la pujanza del califa-representante de Dios, que ordena la construcción de un edificio en el área antiguamente ocupada por el templo judío, y cuyo fin último podía estar conectado con el cumplimiento de las profecías referentes a la reconstrucción del templo<sup>21</sup>. En este contexto, la afirmación de la autoridad que había dado lugar al gran imperio árabe encontraba así su consagración definitiva.

19. F. Donner, *The early Islamic conquest*, Princeton, 1981.

20. W.E. Kaegi, *Byzantium and the early Islamic conquest*, Cambridge, 1992.

21. M. Sharon, "The Praises of Jerusalem as a source for the Early History of Islam", *Bibliotheca Orientalis*, XLIX, (1992), pp. 55-67.