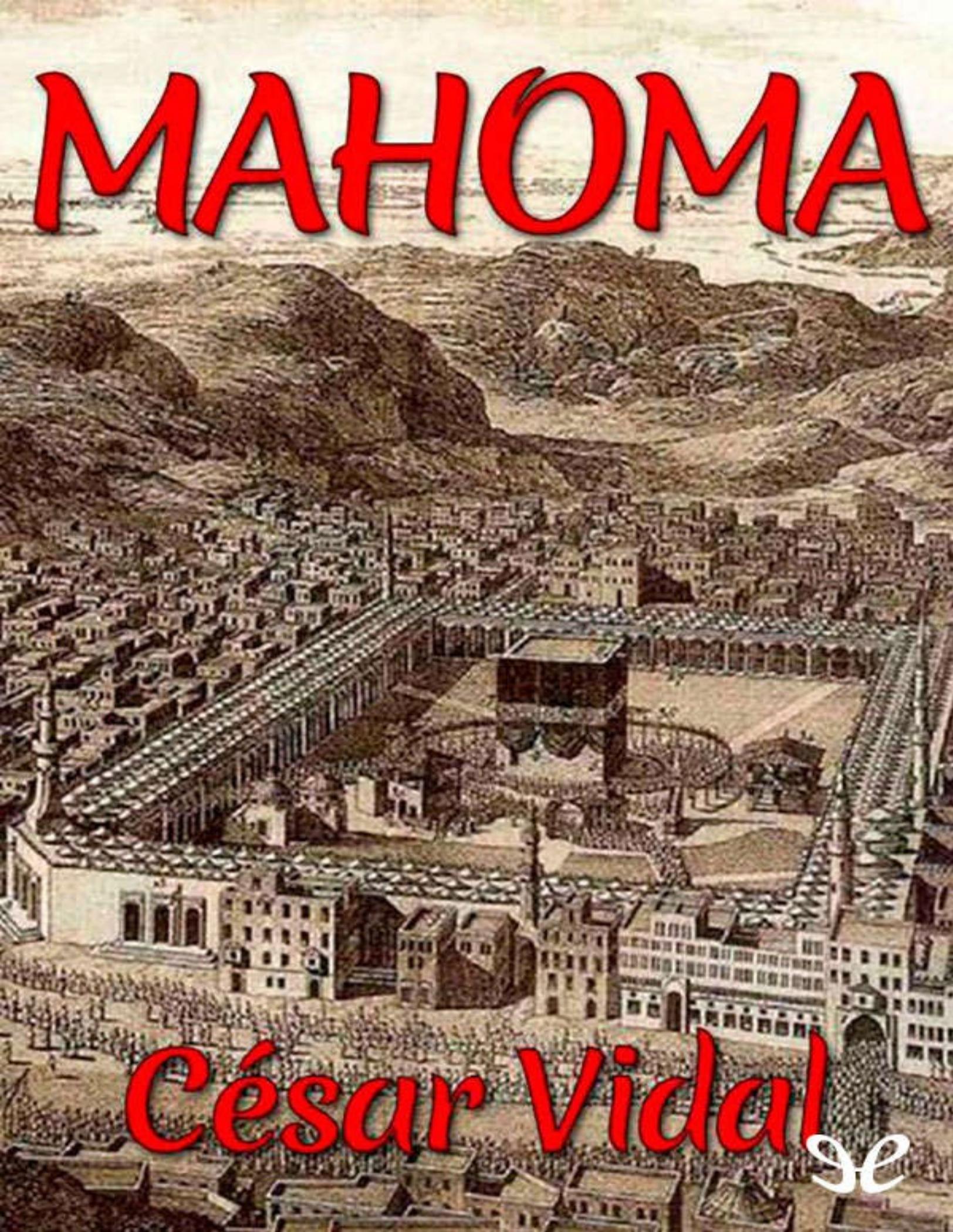


MAHONMA



César Vidal se

Considerado como el último profeta de la Historia por más de mil millones de personas, Mahoma sigue siendo un personaje controvertido y de innegable actualidad. La presente biografía —la más completa en español sobre el tema— realiza un exhaustivo análisis de las fuentes sobre el fundador del islam así como de las últimas investigaciones en áreas como la filología, la arqueología o la Historia. Su lectura es imprescindible para todo aquel que desee conocer a Mahoma y el islam sin prejuicios y con una base historiográfica sólida.



César Vidal

Mahoma

ePub r1.0

turolero 14.08.15

Título original: *Mahoma*
César Vidal, 2015

Editor digital: turolero
ePub base r1.2



Introducción

La figura de Mahoma continúa siendo una gran desconocida en Occidente. Durante siglos, Mahoma sólo fue contemplado como el origen de un impulso enemigo que había ocupado partes enteras de Europa —desde la península Ibérica hasta los Balcanes pasando por Sicilia— al que se entendió y presentó como un archihereje o como el mismo Anticristo. Los golpes asestados por los ejércitos musulmanes eran ciertos y dolorosos, pero la visión que se tenía de Mahoma y del islam resultaba también, en no escasa medida, deplorable y falsa. Se tardó siglos en traducir el Corán a cualquier lengua occidental y también durante siglos, los autores occidentales pudieron permitirse afirmar que los musulmanes adoraban a un ídolo de Mahoma —doble disparate en una religión monoteísta y que además prohíbe el culto a las imágenes— y vincularon su vida y su enseñanza exclusivamente con menciones a la lujuria de los harenes y a los horrores de la guerra.

A decir verdad, hubo que esperar prácticamente hasta el siglo XIX para que los acercamientos historiográficos a la figura de Mahoma se acometieran partiendo de criterios científicos. El cambio resultó espectacular ya que se analizó entonces con notable rigor el conjunto de fuentes relacionadas con Mahoma y el islam; se las sometió a la crítica histórica y, finalmente, se elaboraron aportes ciertamente notables al estudio científico. En paralelo a los intentos de biografíar a Mahoma, se abordaron cuestiones como el origen del Corán, su desarrollo o su contenido. Se trató de una línea de trabajo que también llegó a España y que ya en el siglo XX, contó con aportes hispanos como los de Cansinos Assens o Vernet, ambos, de manera bien reveladora, traductores tanto del Corán como de *Las mil y una noches*. Ciertamente, en ninguno de los dos casos sus biografías se adentraron en los terrenos de la

crítica historiográfica, pero sí se refirieron, al menos, al contenido de las fuentes islámicas e intentaron acercar el personaje a un público hispano tradicionalmente hostil y que todavía hace unos años contaba chistes de dudoso gusto sobre Mahoma.

De manera bien reveladora, mientras que los estudios sobre Mahoma y el islam han continuado desarrollándose de manera extraordinaria en el curso de la última década, no es menos cierto que, en el caso de España e Hispanoamérica, la mayoría de las nuevas biografías publicadas están teñidas por una coloración irenista o incluso proselitista. Así, o han aparecido biografías que orillan prácticamente todos los aspectos espinosos de la vida de Mahoma (K. Armstrong) o lo presentan simplemente desde la perspectiva del islam de una manera totalmente acrítica (M. Lings) cuando no abiertamente propagandística (T. Ramadan). Incluso, hemos llegado a ver textos donde Mahoma aparece absorbido en la Nueva Era (D. Chopra).

El irenismo y el proselitismo tienen, sin duda, su interés desde una perspectiva sociológica e incluso psicológica, pero ninguna de las dos actitudes es propia de una investigación histórica seria y rigurosa. Ésa es, por el contrario, la finalidad de esta biografía —con la que, por añadidura, concluye la trilogía iniciada con Jesús, el judío y continuada por Buda, el príncipe— que tiene como meta acercar la figura de uno de los grandes fundadores de religiones a un público que, verdaderamente, quiera conocer quién era y qué enseñó Mahoma.

Mahoma es un personaje relevante desde una perspectiva historiográfica independientemente de fenómenos contemporáneos como el terrorismo islámico, la revolución iraní o la «primavera árabe». Es cierto que todos ellos pueden estar inspirados, en mayor o menor medida, por Mahoma y sus enseñanzas, pero éstas ya resultaban de notable importancia muchos siglos antes. Sin duda, un fenómeno relacionado con más de mil millones de personas que creen en Mahoma como el sello de los profetas posee una enorme importancia por sí mismo. Sin duda, no es posible analizar con propiedad situaciones como la Hermandad musulmana o Hamás sin conocer la enseñanza de Mahoma. Sin duda, no está de más intentar comprender lo que creen —y, sobre todo, sienten— las decenas de millones de musulmanes que se han asentado en los últimos años en el seno de la Unión Europea. Sin

embargo, la figura y la enseñanza de Mahoma disfrutaban de una importancia «per se» que trasciende de esos hechos de la misma manera que Jesús es mucho más relevante que las Cruzadas, el arte gótico o el Vaticano Segundo y que Buda lo es más que el Dalai Lama, la dieta vegetariana seguida por algún actor de Hollywood que afirma encontrarse entre sus seguidores o alguna despistada película de Bertolucci.

Como en el caso de Jesús y de Buda, en el presente volumen se ha seguido una metodología propia de la ciencia histórica y no de la teología o de la filosofía. Así, se ha procedido a analizar las fuentes para determinar lo que podemos saber de su vida y enseñanza; a someterlas a la crítica partiendo de los últimos estudios filológicos, arqueológicos e históricos sobre el tema —en su inmensa mayoría no traducidos al español y desconocidos por el público de habla hispana— y a articular unas conclusiones relativas al desarrollo vital del personaje y de su enseñanza. Deducir en qué medida de esos desarrollos derivan fenómenos actuales es un proceso en el que ya no entra esta obra, y queda al libre arbitrio del lector las conclusiones al respecto. Precisamente por ello, si, gracias al resultado final, alguien consigue comprender de manera más cabal quién fue Mahoma y lo que enseñó, el autor se dará por más que satisfecho.

Madrid-Dallas-Miami-Madrid, invierno de 2011

1

¿Existió realmente Mahoma?^[1] (I): el Corán

Las fuentes históricas sobre Mahoma (I): el Corán^[2]

La primera pregunta obligada a la hora de acercarse históricamente a la figura de Mahoma es la de si realmente existió y, en caso de ser así, qué es lo que conocemos de él. Por chocante que pueda resultar semejante pregunta para los no especialistas, resulta obligado indicar que hay autores que cuestionan la existencia histórica de Mahoma o que indican la práctica imposibilidad de saber nada cierto acerca de él.^[3] Sus posiciones han sido expuestas con solidez, se apoyan en un análisis exhaustivo de las fuentes y no pueden desdeñarse como delirios. Sin embargo para abordar esas y otras cuestiones, como siempre sucede en Historia, tenemos que examinar, en primer lugar, las fuentes que nos permiten reconstruir los hechos.

Por regla general, se cita el Corán como la primera fuente para trazar una biografía de Mahoma. La afirmación es comprensible puesto que, por definición, constituye la revelación que entregó. La realidad, sin embargo, en términos historiográficos, no resulta tan evidente. De entrada, el primer problema que plantea esta afirmación es que, hasta la fecha, existe una ausencia de una edición crítica del Corán como las que tenemos, por ejemplo, del Antiguo o del Nuevo Testamento. Esta circunstancia provoca dificultades al investigador que quedan realzadas por las circunstancias a las que nos referiremos a continuación. Como ha resumido un estudio reciente, la simple lectura gramatical del Corán nos enfrenta con palabras cuyo significado no es claro;^[4] con frases cuyo significado no resulta diáfano;^[5] con pasajes y palabras fruto de interpolaciones, inserciones o revisiones;^[6] con frases que contienen errores gramaticales desde el punto de vista del árabe clásico en que está escrito el Corán;^[7] con frases y versículos que parecen haber sido

cambiados de sitio y cuya relación con el texto resulta oscura,^[8] así como un largo listado de problemas textuales adicionales.^[9]

Por si lo anterior fuera poco, un problema especial relacionado con el Corán es el de su transmisión. La tradición islámica ha insistido, con el paso del tiempo, en la existencia de un libro en el cielo cuyo descenso se corresponde, sin alteración alguna, con el texto del Corán que podemos encontrar hoy impreso.^[10] A decir verdad, la inmutabilidad del texto resulta un dogma indiscutible desde el punto de vista del islam. Sin embargo, la realidad histórica es notablemente diferente. Desde la primera aleya que comunicó a sus coetáneos, Mahoma siguió anunciando otras revelaciones prácticamente hasta su muerte. Pero cuando ésta se produjo, a diferencia, por ejemplo, de lo sucedido con las cartas de Pablo de Tarso (II Pedro 3, 16-16), no existía un texto en el que se hubiera recogido su contenido íntegro. Hasta entonces tal situación no había sido un problema, en parte, porque el propio Mahoma podía autenticar las versiones que corrieran de los anuncios que había realizado en los años anteriores y, en parte, porque, según la tradición, algunos de sus seguidores, como Ubayy ibn Kab, Muadh ibn Jabal, Zaid ibn Thabit, Abu Zaid y Abu ad-Darda, las habían ido aprendiendo de memoria. El fallecimiento de Mahoma y la muerte —especialmente en combate— de buen número de las personas que habían ido memorizando las sucesivas revelaciones convirtieron en obligado el poner por escrito la totalidad del texto del Corán. Téngase en cuenta, por ejemplo, que la primera generación de seguidores de Mahoma no sabía a ciencia cierta si la primera revelación era la contenida en 96: 1-5 o en 74: 1-7^[11] y que los únicos textos puestos por escrito circulaban en materiales tan perecederos como omoplatos de camello o pedazos de cuero recogidos ya en la época en que Mahoma se había instalado en Medina.^[12]

La muerte de Mahoma provocó, además, otros problemas añadidos. No se trataba sólo de que no quedaba nadie que pudiera dar por canónicas las revelaciones, sino que, por añadidura, ya antes de su fallecimiento, habían ido apareciendo en Arabia otros personajes que afirmaban ser profetas que también entregaban revelaciones. Asimismo, comenzaron también a circular versiones diversas de las suras reveladas. Por último, las guerras que estallaron en distintos puntos de Arabia tuvieron como consecuencia que

cayeran en el campo de batalla algunos de los que habían aprendido de memoria alguna parte de las revelaciones. Así, tras la batalla de Yamama, Omar insistió ante el califa Abu Bakr, el sucesor primero de Mahoma, sobre lo urgente del problema y éste ordenó a Zaid ibn Thabit que preparara, al fin y a la postre, una edición escrita del Corán. Según la tradición, Zaid realizó una labor exhaustiva de recopilación de fuentes escritas y orales en las que incluso se encontró con fragmentos que él no recordaba, como los conservados en la memoria de Abu Juzaimah. El resultado final fue un texto privado que se entregó a Abu Bakr y que luego pasó a Omar y a su hija Hafsa. A pesar de todo, resulta significativo que nadie pareciera creer que todas las revelaciones anunciadas por Mahoma se hubieran conservado. Por ejemplo, el piadoso hijo del califa Omar afirmaría: «Que ninguno diga que tiene todo el Corán en su posesión. ¿Cómo sabe que lo tiene completo? Mucho del Corán ha desaparecido».^[13] No sorprende, pues, que durante el gobierno de los dos primeros califas esta fijación por escrito fuera de carácter privado y coexistiera con otras distintas. Se trató de una situación que no duró mucho. Durante el califato de Otmán comenzaron a surgir serias discrepancias en cuanto al contenido exacto del texto del Corán. En Irak, por ejemplo, se prefería el texto de Abdullah ibn Masud, mientras que en Siria el más apreciado era el de Ubayy ibn Kab. Para zanjar controversias tan enojosas además de delicadas a la hora de sustentar el origen divino del Corán, Otmán ordenó que el texto recopilado durante el califato de Abu Bakr se convirtiera en canónico y que se llevara a cabo la destrucción de todos los demás textos y volúmenes coránicos.

Ha sido objeto de discusión si semejante orden no tuvo como consecuencia que se destruyera algún material anunciado por Mahoma. Desde luego, las propias fuentes islámicas indican, por ejemplo, que la sura 33: 23 fue omitida de la recensión realizada por Otmán y que lo mismo sucedió con las dos últimas aleyas de la sura 9. De la misma manera, distintos jadiz parecen indicar la existencia de determinadas enseñanzas de Mahoma inicialmente anunciadas por él, pero que no aparecen en el texto del Corán del que disponemos actualmente. Partiendo de estos datos, no debería extrañar que las reacciones de los poseedores de otras versiones del Corán resultaran muy ásperas. De hecho, y por citar un ejemplo, sólo en la

denominada «sura de la vaca» había no menos de un centenar de variantes entre el nuevo texto canónico y el de Ibn Masud.

En el año 661 tuvo lugar el asesinato de Alí, califa, yerno y primo de Mahoma. Sus seguidores —los shiíes— insistieron en su legitimidad y prefirieron al Corán de Otmán su propia recensión de las revelaciones de Mahoma. Se trataba del denominado texto de Ibn Masud que hasta el siglo X al menos se siguió utilizando de manera preferente en Kufa. Partiendo de estos hechos no puede sorprender que las monedas y las inscripciones oficiales de finales del siglo VII citen el Corán de una manera que no es la canónica,^[14] o que la epístola de Hasan al-Basri también cite el Corán pero de una manera que no es la del texto otmánico.^[15]

Los manuscritos más antiguos del Corán han conservado, por añadidura, variantes del texto. Los primeros ejemplares del Corán que nos han llegado completos son del siglo IX, pero contamos con otros fragmentos más antiguos aunque su datación no resulte del todo segura. Los más antiguos podrían ubicarse incluso en la primera parte del siglo VIII. Un ejemplo lo encontraríamos en la colección de San'a,^[16] que tanta controversia ha provocado en los últimos años. Descubierta en el Yemen en 1972 por un equipo de arqueólogos germano-yemení en el recinto de la Gran Mezquita, esta colección ha permitido constatar que el número de las variantes es mucho mayor de lo que se había pensado hasta la fecha, que la ortografía de estos manuscritos también difiere de la que tenemos en las ediciones del Corán canónico, y que el orden de las suras es distinto sin que, por el contrario, coincida siempre con el orden divergente que conocemos de otras versiones del Corán distinta de la Vulgata otmaniana.^[17] La idea, pues, de que el Corán es una copia exacta de un original que existe en el cielo puede tener su interés como afirmación teológica, pero no coincide, desde luego, con los restos del texto que se han hallado y eso a pesar de la destrucción de los textos divergentes ordenada por Otmán.

La canonización completa del texto del Corán se produjo, finalmente, durante el califato de Abd al-Malik (685-705) cuando, bajo el emir omeya de Irak, Hajiaj ibn Yusuf (694-714), se estableció finalmente una «scriptio plena». Con todo, el problema no quedó del todo solventado. A mediados del

siglo IX se fue extendiendo la opinión de que el texto se sostenía sobre siete «cadenas» de sabios de una autoridad reconocida. A inicios del siglo X —es decir, tres siglos después de Mahoma— todavía tuvieron lugar en Bagdad dos procesos contra algunos doctores que no aceptan la versión canónica. Uno de ellos, Ibn Shannabudh, había llegado a arrogarse el derecho de mantener el texto de Otmán con las variantes shiíes.^[18] Al fin y a la postre, se optó por llegar a un compromiso relativo al texto sagrado mediante el que se confirmó la autoridad de los siete transmisores sumada a la de otros siete. De esa manera, en el siglo X, el texto estaba prácticamente fijado y el andalusí Ad-Dani (muerto en 1053) pudo escribir un comentario a la recensión de los siete transmisores. En el sunismo la cuestión aparece zanjada. No sucederá igual en el shiísmo. Ibn Hazm, por ejemplo, menciona como los jariyíes consideraban que la sura 12 era falsa y no formaba parte del texto inspirado del Corán. Igualmente, los shiíes insistieron en que Abu Bakr y Omar habían arrancado del Corán todos los textos que podían sustentar la legitimidad espiritual y política de Alí. Así, según ellos, en las suras 15 y 24 se habrían suprimido docenas de aleyas. No fueron, desde luego, los únicos que insistieron en las alteraciones sufridas por el texto coránico. El célebre bibliófilo iraquí Ibn an-Nadin (muerto después de 977) dejó testimonio de cómo había visto en Kufa dos antiguos Coranes que contenían textos cuyos títulos de las suras y números de las aleyas ofrecían notables divergencias con el Corán canónico de Otmán.^[19] La realidad, pues, es que las variantes del Corán resultan históricamente innegables,^[20] aunque a día de hoy no hayamos establecido una relación exhaustiva de éstas.

Además de las dificultades relacionadas con su transmisión, el texto del Corán plantea el problema de la escasez de material histórico contenido en él. Por ejemplo, el Antiguo Testamento abunda en datos históricos sobre Moisés, David o Salomón, mientras que el Nuevo Testamento recoge incluso más referencias si cabe a las vidas de Jesús o de Pablo de Tarso. No se puede afirmar lo mismo en el caso del Corán. A decir verdad, su texto muestra una enorme parquedad respecto a nombres y referencias.^[21] El Corán cita tan sólo cuatro comunidades religiosas (judíos, cristianos, magos y sabeos); tres divinidades árabes (todas ellas femeninas); tres personajes de la época (uno de ellos es Mahoma); dos grupos étnicos (coraishíes y romanos) y nueve

lugares. De estos lugares, cuatro son mencionados con referencia a hechos militares (Badr, la Meca, Hunayn y Yatrib); cuatro en relación con el santuario (tres de esos lugares tienen que ver con ritos de peregrinación y un cuarto, Bakka, puede que sea tan sólo un nombre alternativo para la Meca), y uno más, que es el monte Sinaí. Por añadidura, las referencias incluso en esos casos aislados resultan muy escasas. Por ejemplo, Mahoma es mencionado cuatro veces como tal y, posiblemente, una como Ahmad.

Desde una perspectiva historiográfica, estas referencias son, obviamente, muy escasas aunque la tradición islámica ha intentado sortear esa dificultad mediante la vinculación de ciertos pasajes coránicos con determinados hechos. Sin embargo, esta situación plantea un problema muy grave como es el de determinar hasta qué punto una tradición realmente arroja luz sobre un pasaje del Corán o, por el contrario, ha sido creada para facilitar la interpretación del texto coránico notablemente oscuro.^[22] No se trata, sin duda, de una tarea fácil y las mismas tradiciones islámicas no están al respecto a salvo de contradicciones. Por ejemplo, a finales del siglo VII, Abida al-Salmani se negó a interpretar una aleya del Corán alegando que ya habían muerto los que podrían haber aclarado su contexto histórico.^[23] Su posición denotaba —¿quién puede dudarle?— una considerable honradez intelectual pero, a lo largo de la Historia del islam, ¿cuántos han obrado como él y cuántos se han entregado a la conjetura?

Otro problema añadido que plantea el Corán como fuente es el de la ordenación de las suras. De una extensión bastante similar a la del Nuevo Testamento, el Corán contiene una serie de textos que se interpretan convencionalmente como el conjunto de revelaciones recibidas por Mahoma a lo largo de un par de décadas y comunicadas por éste a sus contemporáneos. Para el lector inexperto, la obra puede parecer, en un primer acercamiento, desprovista de coherencia. Los fragmentos fundamentalmente poéticos se alternan con normas no del todo sistematizadas que van del derecho de familia al de sucesiones pasando por el de guerra. Para colmo, las disposiciones parecen incluso contradecirse. En realidad, esa impresión se desprende fundamentalmente de la ordenación que presenta el Corán.

El texto del Corán está compuesto por 114 capítulos, denominados suras o azoras, que a su vez se dividen en versículos, también llamados ayas o

aleyas. En la ordenación de estos capítulos no se siguió un criterio cronológico sino de extensión. Esta conducta no es tan extraña como puede parecer a primera vista. De hecho, también las cartas del apóstol Pablo figuran en el Nuevo Testamento de acuerdo con su extensión y no por su orden cronológico. Así, en el Corán, salvo la primera sura (*Al-Fatiha*), suelen aparecer primero las suras más largas y a continuación las demás en orden decreciente de extensión. Sin embargo, cuando se procede a una lectura del Corán no de acuerdo a su orden actual sino al cronológico, el texto cobra una mayor coherencia y un valor nada desdeñable como fuente histórica.

Los especialistas dividen, con escasas variaciones, los textos del Corán en cuatro períodos de aparición a los que se denomina primero mecano —o mequí— (correspondiente a los años 610-615), segundo mecano (615-619), tercero mecano (619-622) y medinés que va desde la Hégira —o abandono de la Meca por Mahoma— hasta su fallecimiento. No coinciden los expertos en el orden que han de tener las suras^[24] siquiera porque no faltan las aleyas — más antiguas o más modernas— interpoladas en suras que son de otra época. Al respecto, el orden de las suras semioficial propuesto por la Universidad Islámica de Al-Azhar no es aceptado sin discusión y ha sido objeto recientemente de planteamientos alternativos.^[25] Intentos de recolocación muy notables han sido los de Blachère^[26] y Bell^[27] —especialmente el último— pero no se puede decir que la coincidencia sea ni lejanamente total. Con todo, sí existe una posibilidad razonable de clasificar la mayoría de las suras de acuerdo con los períodos, circunstancia ésta que arroja notable luz sobre la evolución de la predicación de Mahoma.

También nos movemos con una certeza razonable a la hora de determinar la ubicación cronológica de las suras. El primer período mecano corresponde a suras que cuentan con un estilo similar. Las aleyas tienen, por regla general, entre seis y diez sílabas; las frases se suceden de manera rítmica y suelen aparecer grupos estróficos con estribillo (77). De manera reveladora, no es extraño encontrar referencias a los astros o a los montes sagrados (81) que llevan a pensar en lo que pudo ser la religión mecana de la época de Mahoma. En este primer período mecano pueden advertirse, a su vez, tres divisiones relativamente claras. La primera se caracteriza por suras breves en las que Mahoma aparece como un individuo dubitativo que se siente débil e

incluso que raya en la desesperación al reflexionar en la amplitud del cometido que tiene que llevar a cabo (74: 1-7; 93: 1-11; 94: 1-8). Después de estos primeros textos, habría que situar otras veintitrés suras en las que el tema fundamental es el anuncio de una Hora que está próxima. Se trata de un Juicio que va a ser inmediato y del que nadie podrá escapar (70; 99). Responder o no a esa advertencia tendría consecuencias directas de recompensa o de castigo (99: 1-8; 15-29). A esta época pertenecen descripciones de las delicias del Paraíso (72) sobre cuyo origen e inspiración se sigue discutiendo a día de hoy.^[28]

El mensaje de ese primer período mecano no se centra sólo en la advertencia del Juicio y en las consecuencias que derivan de él, sino que también incluye referencias a deberes morales como el de la caridad (92). Curiosamente, en esta fase hallamos titubeos en relación con una de las enseñanzas que será capital en el islam como es la de la unicidad de la Divinidad. De hecho, como veremos en la sura 53: 19-25, parece apreciarse una reticencia a condenar el culto de tres divinidades femeninas de la Meca.^[29] De esa ambigüedad se saldrá, no obstante, poco más adelante (72: 1-4).

Tras estas dos agrupaciones de suras, nos encontramos con otras once dispersas en la Vulgata otmaniana a partir de la 70. En ellas se percibe ya la consciencia de Mahoma de que sería difícil llegar a un acuerdo con sus adversarios mecanos (73: 10-13). Esta amarga realidad discurre en paralelo con una insistencia en la limosna (90: 1-21), con referencias a la devoción nocturna (73: 1-4) e incluso con la aparición de una oración propia de los seguidores de Mahoma, la que sería conocida como *Fatiha*, la primera sura del Corán.

El segundo período mecano nos ha llegado a través de veintidós capítulos que comienzan en la sura 18 y se intercalan hasta la 53. A diferencia de los textos previos, breves, intensos y completos en sí, aquí nos encontramos con suras que son fruto de una acumulación (18). Las aleyas son más largas, contando con una media de doce a veinte sílabas. Por añadidura, los textos no tienen ya el tono contundente como un trallazo del período anterior, sino que predomina más la diatriba y el discurso entrelazado con argumentos. Las frases además suelen concluir en asonancias de variedad limitada.

En este período resulta significativo el uso del título de ar-Rajmán para

referirse a Dios (43: 8/9-12/13; 36: 33-44). Los seguidores de Mahoma aparecen separados de sus adversarios (23: 83/81-92/90) que encontrarán su castigo en la Guehenna (44: 33/34-59). De manera bien relevante, encontramos que el dogma de la unicidad divina ya resulta indiscutible (23: 93/91-94/92). Igualmente, la misión de Mahoma aparece claramente perfilada como la de un monitor o exhortador (18: 93/94-95/96). Empieza a ser comparado igualmente con otros profetas del pasado que fueron enviados por Dios y a los que sus respectivos pueblos rechazaron (54: 37; 71; 26; 15; 21). De manera significativa, se menciona a Abraham, que chocó con la ceguera pagana de su padre (19: 42/41-51/50; 43: 25/26-38/39), y a Jesús, el hijo de María (Isa bin Maryama), palabra de verdad (19: 34), que supo lo que era el rechazo de los judíos (19).

El tercer y último período mecano aparece en veintidós suras que presentan un estilo muy similar al del segundo. En no pocas ocasiones nos encontramos con que incluyen revelaciones posteriores al año 622 interpoladas en textos de los primeros tiempos de la Meca. Es el caso, por ejemplo, de las aleyas 5 y ss. de la sura 17. Es bastante corriente, por otro lado, encontrarse con suras en las que se da cita un estilo típico de las homilías que ya ha aparecido antes, pero que ahora resulta mucho más común. Se trata de textos que ya no tienen como objetivo convertir a los mecanos sino ampliar más bien el espectro de personas al que se dirige el mensaje. La temática gira fundamentalmente en torno a tres cuestiones: el recuerdo de los fracasos sufridos por los profetas en el pasado, la insistencia en la veracidad de la predicación y la resignación que deben sentir los seguidores de Mahoma frente a su destino. Encontramos así referencias desarrolladas a Moisés (7: 102/104-175/176) o a José (12), sura esta última que, como hemos visto, fue considerada apócrifa por algunos musulmanes. Incluso llega a relacionarse por primera vez la figura de Abraham con el culto de la Meca (14: 38, 40-42). Se anuncia también a los que rechazan el mensaje de Mahoma en la Meca que les espera un castigo semejante al que sufrieron en el pasado otras naciones que no aceptaron la advertencia de los profetas (46: 25/26-27/28). Esta circunstancia, dicho sea de paso, resulta muy relevante ya que en aquella época daba la sensación de que los mecanos no se volverían hacia su predicación (16: 39/37).

En el año 622, Mahoma abandonó la Meca y se estableció en Medina. Semejante cambio —esencial, como tendremos ocasión de ver, en la vida de Mahoma— tiene también su reflejo en el Corán. Mahoma deja de ser un monitor para convertirse en un verdadero caudillo. A esta época pertenecen veinticuatro suras que se hallan dispersas por el texto del Corán. Las más largas se encuentran al inicio (suras 2 a 5) mientras que otras, como la 41 o la 98, aparecen recogidas a mitad del Corán o al final. Su contenido legislativo es innegable y lógico. Por ejemplo, en la sura 24 encontramos referencias al tratamiento del adulterio, a las relaciones conyugales adecuadas o a las esposas.

Al mismo tiempo, en las suras de este período podríamos contemplar el reflejo de episodios como el distanciamiento y posterior ruptura con los judíos. En esta época, desde luego, las referencias a los judíos son negativas. Se les acusa de practicar la usura (4: 159/161), de haber alterado el texto de la revelación (2: 70/75; 73/79; 4: 48/46) y de ceguera (2: 87/93; 3: 177/181 a 181/184). De manera comprensible, Jerusalén deja de ser el lugar en cuya dirección se ora y pasa a ser sustituido por la Meca (2: 136/142 a 147/152). De forma significativa también, no existe inicialmente esa misma hostilidad hacia los cristianos. Incluso se recomienda a algunos de ellos como los creyentes más cercanos a los seguidores de Mahoma (5: 85/82), por más que se insista en negar la doctrina de la Trinidad (5: 169/171). Incluso se afirma que algunos de ellos podrían entrar en el Paraíso (2: 59/62; 57: 27; 5: 88/85). Semejante visión presumiblemente cambió cuando se produjeron los primeros choques con los cristianos. De entonces son posiblemente las condenas conjuntas dirigidas contra judíos y cristianos (2: 114/120 y 129/135).

También en esta época encontramos las primeras referencias a la guerra legitimada por razones religiosas (8: 40/39-41/40), a las peripecias del harén de Mahoma (33: 59), al control represivo ejercido sobre disidentes juzgados peligrosos como es el caso de los poetas (26: 224-228/227) o a una jerarquía social y a la desigualdad entre los sexos (2: 229; 3: 31/35; 4: 38/34; 16: 73/71; 6: 165).

Estos pasajes proporcionan no poca información que además resulta extraordinariamente valiosa, pero plantean un problema como fuente

histórica, y es que no señalan el engarce concreto de las respectivas predicaciones con la vida de Mahoma. A decir verdad, éste tiene que deducirse de tradiciones externas. De esa manera, entramos en una especie de razonamiento circular que priva de la validez ansiada a no pocas conclusiones.

Por último, una dificultad añadida al uso del Corán como fuente histórica es la de que no sabemos qué parte del material contenido en las suras es original y qué porciones pueden ser una derivación de textos previos. Los especialistas han encontrado en sus aleyas huellas judías,^[30] esenias,^[31] cristianas^[32] y, muy recientemente, del cristianismo siríaco hasta el punto de adelantarse la hipótesis que afirma que una parte no escasa del Corán podría consistir simplemente en restos de un himnario cristiano escrito en esa lengua.^[33] Esta circunstancia ha servido incluso para afirmar que se ha interpretado erróneamente el contenido de algunos de los textos incluidos en el Corán precisamente por desconocerse su origen siríaco. Así, por ejemplo, las vírgenes del Paraíso originalmente sólo eran... uvas de claridad cristalina.^[34]

Resumiendo, pues, podemos decir que el Corán plantea notables dificultades para ser utilizado como fuente histórica, como el hecho de que contiene muy escasas referencias históricas que puedan identificarse por sí mismas; que entraña una innegable dificultad para relacionar no pocas de sus suras con episodios de la vida de Mahoma; que cuenta con notables variantes y alteraciones del texto; que incluye no escasa dificultad en la fijación de la cronología exacta de sus pasajes, y que plantea un conjunto de problemas sobre sus orígenes que resulta casi imposible de despejar en el momento actual. Sin embargo, estas dificultades, que ciertamente son imposibles de orillar, para cualquier historiador riguroso no significan que el Corán carezca de valor como fuente histórica. Por el contrario, como tendremos ocasión de ver, puede resultar de notable relevancia para establecer la predicación de Mahoma en aspectos fundamentales, así como su evolución e incluso algunos episodios concretos de su vida.

2

¿Existió realmente Mahoma? (II): la Sira y los jadiz

Las fuentes históricas sobre Mahoma (II): la Sira

Como vimos en el capítulo anterior, el Corán puede y debe ser aceptado como fuente histórica para escribir una biografía de Mahoma, pero, a diferencia de lo que hallamos en el Antiguo Testamento en relación con Moisés, David y Salomón, o en el Nuevo respecto a Jesús o Pablo de Tarso, en realidad apenas nos proporciona datos biográficos. A decir verdad, las primeras biografías de Mahoma no se escribieron hasta el siglo IX, es decir, no menos de dos siglos después de su fallecimiento. Estas obras eran, fundamentalmente, compilaciones de historias en las que los autores se esforzaron por recoger tradiciones que habían circulado de manera oral —no es tan seguro que lo hicieran por escrito— si bien no por ello dejaron de servirse de una considerable libertad a la hora de escoger los materiales, de ponerlos por escrito y de omitir lo que no consideraron conveniente.^[35]

La primera fuente importante de este tipo que nos ha llegado es el *Kitab al-maghazi* (Libro de las Guerras) de Waqidi^[36] (muerto en 822). El texto de Al-Waqidi tiene una limitación muy importante y es que sólo se dedica a las campañas militares de Mahoma. Algo posterior son la *Sirat un-Nabi* (Vida del Profeta) de Ibn Hisham (muerto en 833)^[37] y el *Kitab ul-Tabaqat ul-Kabir* de Ibn Sad (muerto en 844).^[38] Con todo, alguna de las biografías citadas no pasa de ser una refundición de materiales previos. Es el caso, por ejemplo, de Ibn Hisham (muerto en 833), que se limitó única y exclusivamente a utilizar la obra de uno de sus antecesores, Ibn Ishaq (muerto en 767). A decir verdad, editó la parte de la obra de Ibn Ishaq que estaba dedicada a la vida de Mahoma y que le había sido transmitida por uno de sus maestros. A pesar de todo, Ibn Hisham también tuvo la honradez intelectual de señalar que había omitido materiales. Semejante conducta ha quedado

confirmada por la aparición de alguno de ellos.

La biografía de Ibn Ishaq no fue la única surgida en su época. De hecho, contamos, por ejemplo, con una más breve debida a Ma'mar ibn Rashid (muerto en 770) y que nos ha llegado de la misma manera que la de Ibn Ishaq. Con todo, no es exagerado afirmar que «la Sira de Ibn Ishaq es prácticamente nuestra única fuente para la vida de Mahoma preservada dentro de la tradición islámica».^[39]

Las biografías mencionadas, a pesar del cuidado con que se redactaron y de que se sustentaban en materiales procedentes de personajes que creían en Mahoma como profeta, no están exentas de contradicciones. Por ejemplo, Ibn Ishaq señala que Abdallah, el padre de Mahoma, falleció cuando el niño todavía no había nacido. Ma'mar ibn Rashid coincide con este dato, pero otros dos biógrafos del mismo siglo citados en una recopilación del siglo IX sitúan la muerte de Abdallah cuando Mahoma tenía veintiocho o siete meses de edad. A finales del siglo VIII, Waqidi podía incluso permitirse dar una serie de referencias relativas a la muerte de Abdallah y hasta el lugar de su sepultura.^[40] A la luz de estos datos, para el historiador lo que resulta probable es que Mahoma fue huérfano de padre y que se vio reducido a esa situación a una edad muy temprana, pero ir más allá, en el estado actual de las fuentes, resulta sencillamente imposible, y desde luego hay que llegar a la conclusión de que Waqidi no aportaba nuevos datos sino, seguramente, un esfuerzo de imaginación para llenar huecos.^[41]

Por añadidura, como han dejado de manifiesto diversos estudios, la cronología de la Sira está determinada por razones teológicas^[42] y resulta, por eso mismo, endeble.^[43] Dado que la distancia entre las obras y los hechos narrados es de dos siglos prácticamente, la base de lo relatado se halla sobre todo en el Corán y en la tradición recogida en los jadiz. Los jadiz, como veremos, descansan sobre todo en colecciones, las más relevantes de las cuales son la de Bujari (muerto en 870) y la de Muslim (muerto en 874). En otras palabras, la relevancia de las fuentes biográficas deriva directamente de un texto que ya vimos que no nos proporciona muchos datos claros e indiscutibles y unas tradiciones a las que nos vamos a referir ahora.

Las fuentes históricas sobre Mahoma (III): los jadiz^[44]

Como hemos podido ver en páginas anteriores, la reconstrucción de la vida de Mahoma —y de los inicios del islam— no arranca propiamente del Corán ni tampoco de biografías redactadas en la cercanía cronológica de los hechos relatados. A decir verdad, la conexión de las suras coránicas con episodios concretos de la vida de Mahoma y la elaboración de los escritos que pueden considerarse biográficos derivan fundamentalmente de tradiciones orales que han sido recogidas en los denominados jadiz. La importancia del jadiz, dicho sea de paso, excede con mucho la de ser una mera fuente histórica. En realidad, entre el Corán y su aplicación práctica tanto cotidiana como a lo largo de la Historia se encuentra precisamente el jadiz (o narración). El jadiz, ciertamente, no cuenta con el mismo valor canónico que el Corán, pero, en la práctica, pesa enormemente en la vida de los centenares de millones de musulmanes que hay en el mundo. En términos realistas, hay que señalar que su papel en el cambio de la Historia no resulta muy inferior al del propio Corán. Pese a todo, los diferentes jadiz distan mucho de ser conocidos en el mundo no islámico. De hecho, muy pocas lenguas —y entre ellas no se incluye el español— cuentan con una traducción completa de alguna de las compilaciones más importantes de jadiz.

El jadiz es, de manera formal, una tradición de contenido religioso que pretende remontarse al mismo Mahoma. Sin embargo, su recopilación no comenzó hasta dos siglos después de la muerte del profeta del islam, lo que obliga a fundamentar su veracidad en una cadena de autoridades (*isnad*) que aparecen consignadas antes del texto (*matn*) de cada jadiz. Como resulta fácil imaginar, no todas las tradiciones pueden considerarse dotadas de la misma

seguridad y esta circunstancia ha provocado que se las clasifique como coherentes (*sajih*), buenas (*jasan*) y débiles (*daif*). Para los musulmanes suníes, existen al respecto dos obras escritas de suma relevancia a las que denominan *sajij*. Se trata de las compilaciones realizadas por Bujari (muerto en 870) y por Muslim (muerto en 875). Aunque hay al menos otras cuatro recopilaciones más, éstas no se consideran de tanta relevancia.

Respecto a los musulmanes shiíes, cuentan con sus propias compilaciones realizadas primero por Kulini (muerto en 939) —tres siglos después de la muerte de Mahoma— y posteriormente por Qummí (muerto en 991) y Tusi (muerto en 1067).

Sin duda, la colección más antigua, más importante y más dotada de autoridad es la de Abu abd-Allah Muhammad al-Bujari conocida como el *Sajij al-Bujari*. Al-Bujari nació en el año 811, casi dos siglos después del fallecimiento de Mahoma. Cuando tenía unos diez años comenzó a estudiar los *jadiz*, una tarea que acabó por obsesionarle. Deseoso de plasmar por escrito todo este conjunto de tradiciones, se dedicó a viajar extensamente hasta recoger unas trescientas mil de las que llegó a memorizar las dos terceras partes. Hacia el final de su vida había compilado 7275 *jadiz* respecto de los cuales no tenía ninguna duda de que se tratara de materiales relacionados con enseñanzas o acciones reales de Mahoma.

La extensión de su obra compilatoria, el *Sajij al-Bujari*, no es pequeña. De hecho, la edición utilizada para redactar el presente capítulo cuenta con más de cuatro mil páginas distribuidas en nueve volúmenes.^[45]

Desgraciadamente, en términos de garantías de veracidad en la transmisión oral, Mahoma —a diferencia, por ejemplo, de Jesús o de sus apóstoles— no fue un rabino y no tenemos constancia de que dominara el sistema de enseñanza propio del rabinismo. La transmisión de sus enseñanzas, por el contrario, se realizó *bil-mana*, es decir, centrándose únicamente en el sentido general.^[46]

De entrada, las tradiciones utilizadas por los primeros compiladores — Abu Mijnaf, Sayf b. Omar, Awana, Ibn Ishaq, Ibn al-Kalbi y otros— han sido calificadas por algún arabista como «simples pilas de tradiciones dispares que no reflejan ninguna personalidad, escuela, tiempo o lugar».^[47] A lo que ha añadido con convicción: «La diversidad es deprimentemente engañosa».^[48]

Asimismo, como ha señalado, entre otros, Patricia Crone, «los contornos originales de la tradición fueron difuminados más allá de toda esperanza de reconocimiento».^[49] De hecho, las tradiciones que nos han llegado tuvieron como canal al ulema, una institución religiosa que no apareció hasta mediados del califato de los omeyas. De esa manera, como ya vio con claridad a finales del siglo XIX Goldziher,^[50] las tradiciones nacieron no tanto de la realidad histórica como del enfrentamiento entre distintas visiones teológicas. Se trataba de una interpretación acertada en la que profundizaron Lammens,^[51] Becker^[52] y, más recientemente, Wansbrough,^[53] ya que las tradiciones se vieron afectadas de manera directa y fueron fruto del choque teológico entre diversos pretendientes —sobre todo, califas y ulemas— a la autoridad espiritual en el seno del islam.^[54] No resulta por ello extraño que Ibn Hisham señalara que omitió de su recensión de la Sira de Ibn Ishaq aquello que pensó que pudiera ser repugnante u ofensivo.^[55] Los historiadores, por el contrario, habríamos preferido que el autor musulmán no se hubiera dejado llevar tanto por el buen gusto y la piedad y sí más por el deseo de consignar todos los datos posibles.

Finalmente, la recopilación última de las tradiciones se formó entre ciento cincuenta y doscientos años después de la muerte de Mahoma. Esta circunstancia ha llevado a una rigurosa especialista a señalar que «la tradición religiosa del islam es un monumento a la destrucción más que a la preservación del pasado».^[56] A decir verdad, si el historiador acaba aceptando no pocos de los datos proporcionados por la tradición islámica se debe no tanto a que resulten convincentes como a que no hay alternativa para intentar reconstruir lo sucedido.^[57]

Como habrá ocasión de ver, los *jadiz* mezclan tradiciones de signo maravilloso y difícilmente verosímil con otras que, por el contrario, emanan una clara nota de autenticidad. En los siguientes capítulos se podrá comprobar por añadidura cómo, en realidad, constituyen nuestra fuente fundamental para elaborar una vida de Mahoma e incluso de entrelazar ésta con porciones concretas del Corán.

Las fuentes históricas sobre Mahoma (IV): las fuentes no literarias

Además de las fuentes señaladas, en los últimos años la investigación histórica ha ido acumulando una serie de fuentes no literarias que resultan de especial interés no sólo para redactar una biografía de Mahoma sino también para historiar los primeros años del islam. Las obras publicadas sobre el trabajo arqueológico en el *limes arabicus*^[58] dejan de manifiesto, por ejemplo, que Bizancio abandonó sus fortificaciones de frontera durante los siglos V y VI dejando la defensa en manos de filarcas árabes. De hecho, a finales del reinado de Justiniano, Bizancio se había retirado ya de la frontera árabe. En la Siria del siglo VI ya no existía resto alguno de presencia imperial.^[59] En otras palabras, los bizantinos se habían retirado de al-Sham un siglo antes de que los persas sasánidas comenzaran sus avances en 604 d. C. Los persas aprovecharon esta circunstancia para deportar a los cristianos melquitas, pero ni siquiera después de que el emperador bizantino Heraclio los derrotara la zona volvió a ser ocupada por Bizancio.

Aún más revelador —y sorprendente— es que las excavaciones llevadas a cabo en la zona del Hijaz en Arabia no hayan encontrado restos paganos para los siglos VI o VII, ni tampoco santuarios paganos como los descritos en las fuentes islámicas. De manera aún más reveladora, no hay huellas de presencia judía en Medina, Jaybar o Wadi al-Qurra. Todo esto contrasta con la abundancia de restos paganos, por ejemplo, en el Néguev central. En otras palabras, no tenemos prueba arqueológica de que lo relatado por las fuentes islámicas acerca del contexto histórico sea cierto, y sí indicios considerables de lo contrario.

Aún más llamativo es el hecho de que las primeras monedas árabes no

contengan, hasta por lo menos el año septuagésimo de la Hégira, ninguna referencia a Mahoma ni tampoco fraseología propiamente islámica. De hecho, términos como *bism Allah*, *bism Allah rabbi/al Malik*; *rabbi Allah* son todos de naturaleza monoteísta, pero no necesariamente islámica ya que pueden ser y compartidos por gentes de diversas religiones.

Por lo que se refiere a la epigrafía, resulta especialmente revelador que no exista una sola inscripción hallada en el Hijaz y escrita en árabe clásico antes del reinado del califa Muawiya. La fecha más antigua al respecto gira en torno al año 660 d. C. y procede del área de Taif. Por añadidura, las inscripciones árabes del Hijaz se valieron no del alfabeto árabe sino de uno siríaco.

En su conjunto, pues, todas estas fuentes no sólo no nos ayudan a reconstruir la vida de Mahoma sino que incluso obligan a poner en tela de juicio buena parte de la reconstrucción de la historia de los inicios del islam que hemos aceptado durante siglos y que procede de las fuentes islámicas.

Las fuentes históricas sobre Mahoma (V): las fuentes no islámicas^[60]

En las páginas anteriores hemos tenido ocasión de examinar un conjunto de fuentes que procedían, esencialmente, de ambientes islámicos. También existen referencias a Mahoma en documentos no musulmanes, pero cabe señalar que se trata de referencias muy escasas y que no aportan mucho a la dilucidación de hechos históricos concretos. La referencia más antigua a Mahoma en la literatura cristiana se encuentra en la *Crónica de Sebeos* de autor armenio. Redactada en el siglo VII —es decir, antes de la aparición de la mayoría de las fuentes islámicas—, nos señala que Mahoma era un ismaelita (un árabe), que pretendía ser profeta y que enseñaba a sus paisanos a regresar a la religión de Abraham.^[61]

De manera bien reveladora, las fuentes escritas durante el siglo VII no hacen referencia a una invasión árabe planeada, ni a batallas donde fuera derrotado el ejército bizantino ni a ningún califa anterior a Muawiya.

Por su parte, en el tratado de Juan de Damasco *Acerca de los herejes* (743 d. C.) da incluso la impresión de que el Corán carecía aún de forma canónica.

No encontramos mucho más en los autores bizantinos. Nicetas escribió una *Refutación de Mahoma*^[62] y Bartolomé de Edessa un tratado *Contra Mahoma*^[63] en los que el personaje es contemplado como un hereje que, fundamentalmente, repetía antiguas doctrinas falsas surgidas en el seno del cristianismo. Sin embargo, a esas alturas, aunque el conocimiento del islam ya era más directo, prácticamente se limitaba a los choques bélicos entre árabes y bizantinos y, desde luego, no a un análisis profundo de las enseñanzas de Mahoma. Poco —más bien nada— añaden, pues, estas fuentes a nuestro conocimiento.

¿Existió realmente Mahoma?^[64]

La naturaleza de las fuentes históricas de que disponemos en relación con Mahoma y los inicios del islam han provocado entre buen número de especialistas un comprensible escepticismo no sólo relacionado con la posibilidad de poder reconstruir su biografía sino también sobre la realidad de su existencia histórica. Las razones alegadas al respecto no son escasas. De entrada, carecemos de restos arqueológicos relacionados con Mahoma y el islam hasta el califa Muawiya —algo incomprensible en un movimiento que no sólo fue religioso sino además político—; los materiales con que se formó el Corán son diversos y de origen no del todo determinado sin que, por añadidura, puedan aportarnos datos indiscutiblemente fiables sobre Mahoma; las tradiciones orales que han llegado hasta nosotros se recopilaron varios siglos después de la muerte del profeta del islam y son de valor diverso y, por último, las primeras biografías se basan precisamente en esas mismas tradiciones orales. De hecho, las primeras obras históricas a las que se pueda considerar dignas de tal nombre no aparecen hasta el califato de los abasidas iraquíes (749-1258). Por si todo lo anterior fuera poco, el Corán nos sirve como fuente histórica en la medida en que lo leemos a través de unas tradiciones que se recopilaron dos siglos después de Mahoma y que, a su vez, constituyen la base de las biografías del profeta del islam. Sopesando todos estos datos, no resulta sorprendente que alguna historiadora haya señalado que los orígenes del islam proporcionan una vasta información pero que «la vasta información es chismorreos que no puede ser utilizada por lo que asevera, sólo por lo que implica, primordialmente el trasfondo y el estatus de las personas sobre las que se chismorrea».^[65]

Con ese trasfondo, tampoco puede extrañar el enorme escepticismo de

historiadores como Patricia Crone o Michael Cook^[66] en relación a lo que podemos saber sobre Mahoma, o que incluso algunos otros especialistas nieguen rotundamente su existencia y consideren que no pasó de ser un mito forjado décadas después por la necesidad de contar con un profeta nacional árabe.^[67] Para este último sector de la historiografía contemporánea, Mahoma simplemente no habría existido jamás y no pasaría de ser una creación interesada de políticos árabes que ya se asomaban con sus tropas al Mediterráneo.

Nuestro punto de vista —que aparece expuesto en las páginas siguientes— no es tan pesimista. En primer lugar, parte de la base de que las fuentes históricas de la Antigüedad no pueden equipararse con las de la Edad Moderna o la Contemporánea. Son, por regla general, más escasas y más cercanas a la mitologización, pero no se hallan necesariamente más impregnadas de intereses ideológicos que las de otros períodos históricos. En este sentido, es verdad que prácticamente nada podemos derivar para redactar una biografía de Mahoma de las fuentes no literarias o de las no surgidas en un medio islámico, pero esa circunstancia no elimina ni mucho menos la posibilidad de reconstruir la vida del profeta del islam. La fuente fundamental sigue siendo un conjunto copioso de tradiciones que no son igualmente fidedignas y que es preciso someter a la crítica histórica, pero que permiten extraer no poca información sobre la existencia y la enseñanza de Mahoma. Esas fuentes nos permiten también, con todas las limitaciones que se desee, recibir luz sobre pasajes concretos del Corán —desgraciadamente, no todos ni mucho menos— y discernir en no escasa medida el valor de los materiales recogidos en la Sira. La tarea, pues, de reconstruir la vida y la enseñanza de Mahoma no constituye, desde luego, una tarea fácil, pero, como intentaremos demostrar en los capítulos siguientes, tampoco se trata de un empeño imposible necesariamente abocado al fracaso. Más allá de detalles secundarios y de cuestiones muy concretas, Mahoma y el conjunto de sus predicaciones constituyen un campo de investigación al alcance del historiador riguroso que conozca las fuentes.

3

Infancia, adolescencia y juventud

Infancia y orfandad^[68]

Uno de los primeros problemas con que ha de enfrentarse el historiador que desea trazar una biografía de Mahoma es la ubicación real de la Meca no sólo en su vida sino en la geografía y en la Historia. John Wansbrough señaló en su día que el propósito de todas las tradiciones islámicas ha sido «demostrar los orígenes hijazíes del islam», lo que ha llevado a algún otro historiador como Ibn al-Rawandi a afirmar que de ello se desprende que «en realidad el islam *no* se originó en el Hijaz, y, más específicamente, *no* se originó en la Meca». ^[69] En las fuentes musulmanas, desde luego, se insiste en que la Meca fue un próspero centro comercial rebosante de mercaderes que intercambiaban bienes valiéndose de rutas caravaneras que conectaban al sur con el Yemen y al norte con Siria y el Imperio romano. La realidad histórica, sin embargo, es que no contamos con la menor base para sustentar esas afirmaciones. A decir verdad, fuera de las fuentes islámicas no encontramos ninguna referencia a una Meca en el lugar donde ahora se halla la ciudad que lleva ese nombre, e identificarla, como se ha hecho ocasionalmente, con el enclave conocido como Macoraba plantea dificultades enormes tal y como ha dejado de manifiesto Patricia Crone en una obra indispensable. ^[70] Realmente, si Ptolomeo mencionó alguna vez la Meca, fue para referirse a la ciudad de Moka, ubicada en la Arabia Petraea. ^[71] Se trataría, por lo tanto, de una ciudad no situada en el Hijaz, como el enclave que ahora lleva su nombre, sino en la parte norte de Arabia, en el área de la ciudad de Petra que se encuentra actualmente en Jordania.

Ciertamente, no existe una sola fuente griega, latina, siríaca, aramea, copta o de cualquier otro origen no árabe que se refiera a los coraishíes ^[72] o a la Meca. ^[73] No deja de ser significativo al respecto que, por ejemplo, Jacobo

de Edessa conociera la Kaaba como el lugar hacia el que oraban los musulmanes, pero lo situara en un lugar más cercano a la Moka de Ptolomeo que a la Meca actual y, desde luego, sin relacionarlo con papel comercial alguno.^[74] Aún más. En el supuesto de que la Meca actual hubiera tenido alguna relevancia en el tráfico mercantil (que habría sido, muy posiblemente, de escasísima relevancia), éste no podría haber estado relacionado con las especias. De hecho, la Meca que conocemos hoy no ha estado nunca situada en la encrucijada de las rutas comerciales árabes ni tampoco fue una parada natural en la ruta del incienso que iba del sur de Arabia a Siria. Cualquiera que se tome la molestia de observar un mapa de Arabia puede ver con toda facilidad que la Meca tiene una ubicación que imposibilita que ocupara esa posición. A decir verdad, no existe la menor razón para que los viajeros asumieran un descenso empinado por un valle desierto como el de la Meca actual cuando tenían la posibilidad de detenerse en Taif, donde, dicho sea de paso, había también un santuario y pozos.^[75] La Meca de hoy en día se encontraba, en realidad, a varios centenares de millas de la ruta del incienso y no sólo era un punto distante y yermo sino además situado fuera de las rutas racionales. Añádase que quizá los coraishíes pudieron estar vinculados con alguna forma de comercio, pero, si así fue, debió de resultar de escasa relevancia.

Las fuentes islámicas también hacen referencia a un santuario en la Meca del que habrían sido guardianes los coraishíes. La realidad es que resulta más plausible que hubiera dos santuarios en lugar de uno, pero que los coraishíes no fueran guardianes de ninguno de ellos.^[76] Por añadidura, como concluyó, ya en 1887, Wellhausen, no hubo peregrinación a la Meca antes del islam.^[77]

Con estos datos históricos, sólo podemos especular acerca de cuál fue la realidad histórica en torno a la Meca, los coraishíes y el propio Mahoma de los primeros años. Para Patricia Crone, lo más probable es que la vida de Mahoma se desarrollara en el noroeste de Arabia. Allí sí hubiera podido darse un tráfico en el que habrían participado los coraishíes centrado en la Moka de Ptolomeo. También en esa zona consta la existencia de un santuario y estaban asentadas diversas tribus judías. Si, efectivamente, allí estuvo ubicada la Meca original, los coraishíes comerciaron y Mahoma desarrolló su carrera, la pregunta que se plantea obviamente es por qué y cómo todo acabó

desplazándose en las tradiciones a la Meca actual. En este sentido, la misma Patricia Crone reconoce que no contamos con una respuesta.^[78]

¿Resulta, entonces, totalmente imposible que la Meca actual sea el lugar con el que estuvo relacionado Mahoma? No necesariamente si aceptamos, por supuesto, otra alternativa, la de que, efectivamente, la Meca actual se corresponda con la de la tradición islámica, pero que los relatos respecto a la misma hubieran sido exagerados, embellecidos e incluso totalmente inventados con la sencilla intención de proporcionar más relevancia al lugar de nacimiento de Mahoma. De hecho, como ya indicó en su día G. R. Hawting, parece obvio que los musulmanes adoptaron una serie de ideas —muy posiblemente de origen judío— y las aplicaron al santuario de la Meca.^[79] Semejante posibilidad es ciertamente plausible y, desde luego, cuenta con notables paralelos a lo largo de la Historia universal. Sea como fuere, no resulta fácil negar que «las fuentes sobre el surgimiento del islam están equivocadas en uno o más aspectos fundamentales».^[80]

Por lo que se refiere al nacimiento de Mahoma, de creer las afirmaciones de Ibn Ishaq, aconteció el lunes 12 de rabi del año en que tuvo lugar la expedición del elefante. Aunque estos datos pueden dar una cierta sensación de solidez, la verdad es que distan considerablemente de proporcionarnos una fecha clara. La expedición del elefante recibe este nombre porque en ella se utilizó uno de estos animales. Supuestamente, concluyó a causa de un milagro que los historiadores han identificado con una epidemia de viruela. Si puede identificarse con un ataque que lanzó Abraha, gobernador abisinio del Yemen, contra la Meca,^[81] estaríamos hablando del año 570 d. C. El principal problema con esa conclusión es que la citada expedición no resulta del todo segura en términos históricos y algunos^[82] creen que no pasa de ser una leyenda inspirada en otro episodio bélico, éste sí real, que tuvo lugar en el año 530.

Por si esto fuera poco, hay que tener en cuenta que el calendario árabe primitivo era lunar —como el judío— y por ello, para que coincidiera con el solar, había que proceder a intercalar un mes adicional (*nasi*) cada bienio o trienio. La práctica fue prohibida por el Corán posteriormente (9: 36/36-37/37) lo que implica que los historiadores árabes subsiguientes no resultan del todo fiables a la hora de establecer fechas anteriores al inicio del

calendario musulmán.

Otros datos proporcionados para fijar la fecha del nacimiento de Mahoma (por ejemplo, el año 24 del reinado de Anusirwan, rey de Persia) no nos acercan más a la realidad histórica. Como tampoco lo hace el que Musa b. Nawbajt, ya en el siglo x, lo situara en el cambio de triplicidad de Escorpio. Demos, pues, como lo más probable que Mahoma naciera a finales del siglo vi d. C., e incluso en el último cuarto, sin intentar precisar más.

Los datos sobre sus parientes son más seguros aunque no puede decirse lo mismo de su valoración. Su padre era Abd Allah b. Abd al-Muttalib b. Hasim b. Abd Manaf,^[83] miembro del clan de los hashimíes, supuestamente poderoso otrora y ahora enfrentado con los omeyas o abdsamíes por el control del comercio de Siria. El nombre que recibió el niño fue el de Qutam, aunque éste ha quedado sustituido por Ahmad y luego por Muhammad, de donde viene nuestro Mahoma.^[84] Tradicionalmente, las fuentes islámicas han insistido en la alcurnia de Mahoma. Hoy en día, sin embargo, existe una corriente sólida y cada vez mayor que considera exagerada esa pretensión.^[85] Resulta más que probable que la familia de Mahoma no disfrutara de la relevancia que se le adjudica en las fuentes —sí llegaría a tenerla con posterioridad— y también es notablemente discutible que la Meca tuviera un papel tan importante en el comercio de la época.^[86] Parece también bastante posible que la familia de Mahoma tuviera contacto con alguna forma heterodoxa de cristianismo como el de los ebionitas, una secta judeo-cristiana que negaba la divinidad de Cristo.^[87] Podemos dar por seguro que el padre de Mahoma, Abd Allah, contrajo matrimonio con Amina bint Wahb b. Abd Manaf, hija del jefe de los Banu Zuhra. La esposa quedó pronto embarazada —a los tres días del enlace, según una tradición tardía— y dio a luz a Mahoma. La tradición, también apunta a que, por esa época, Abd Allah dio inicio a un viaje de negocios que debía conducirlo a Siria, pero al regresar, cayó enfermo y falleció en Yatrib. Como ya se ha indicado,^[88] no resulta fácil determinar si Mahoma fue un hijo póstumo. Sí resulta indudable que quedó huérfano de padre a edad muy temprana. Según una tradición, por toda herencia su padre dejó una esclava abisinia, cinco camellos y unas cuantas ovejas. Mahoma, un huérfano precoz, crecería sin la cercanía de su padre.

Ibn Ishaq ha transmitido la noticia de que el niño fue criado por una nodriza llamada Halima bint abi Duayb, del clan de Sad. Al parecer, ninguna quería aceptarlo porque, al ser huérfano, no cabía esperar el recibir alguna dádiva del padre.

También según la misma fuente, incluso Halima hubiera seguido la misma conducta de no ser porque no encontró ningún otro niño al que atender.^[89] Durante dos años alimentó a la criatura, que, al parecer, creció fuerte. A Halima, supuestamente, debemos también el relato referente a los dos hombres que habrían tumbado a Mahoma en el suelo y le habrían abierto el cuerpo hurgando en su interior. De manera peculiar, la tradición indica que Halima no fue testigo ocular de los hechos, sino que, de manera un tanto curiosa, atribuyó lo sucedido al demonio por lo que decidió devolver a la criatura a su madre. Como era de esperar, la madre de Mahoma rechazó la eventualidad de que su hijo hubiera sido abordado por seres demoníacos y señaló que confiaba en que el pequeño llegaría a ser famoso. Con el paso del tiempo, el episodio, fuera cual fuese su naturaleza, se interpretó como una visita angelical a Mahoma y así ha sido incorporado a biografías modernas escritas por musulmanes.^[90] Sin embargo, el historiador no tiene manera de saber qué sucedió exactamente porque las mismas fuentes señalan que las tradiciones sobre el hecho variaron presentando el episodio tanto como desde una intervención demoníaca como otra angélica. Sí podemos dar por seguro que el niño fue devuelto a su madre y que ésta se quedó con él. Según la tradición, no sobrevivió mucho a ese episodio. Empezó un viaje con la criatura y con una esclava negra, Umm Ayman, en dirección a Yatrib con la intención de visitar a sus familiares, los Banu Adi b. al-Nashshar, así como la tumba de su difunto esposo. Logró su propósito, pero en el camino de regreso a la Meca cayó enferma y falleció poco después en Al-Abwa. La esclava prosiguió el viaje y, una vez llegada en la Meca, hizo entrega del niño a su abuelo Abd al-Muttalib. Sin embargo, no disfrutaría mucho tiempo Mahoma de la cercanía de su abuelo. En torno al año 577, falleció y el huérfano fue entregado ahora a su tío Abu Talib. Por entonces Mahoma tenía unos nueve años de edad.

Ibn Ishaq ha narrado que, por esa misma época, Abu Talib decidió llevar consigo a Mahoma en un viaje que realizó a Siria. Durante el mismo se

habría producido un encuentro con un monje sirio llamado Bahira^[91] que, maravillado al ver cómo las ramas de un árbol se inclinaban para cubrir a Mahoma, decidió hablar con él. De manera sorprendente en un monje cristiano, Bahira habría conjurado a Mahoma por Al-Lat y Al-Uzza, dos divinidades femeninas veneradas en la Meca, para que respondiera a sus preguntas. El niño habría respondido que no había nada que detestara más que esos dos nombres y Bahira, tras descubrir una marca entre los dos omoplatos del niño, lo habría identificado con un futuro profeta de acuerdo a un libro que supuestamente poseía. Al despedirse de Abu Talib, el monje habría sugerido al tío de Mahoma que protegiera a la criatura de los judíos, que, de saber quién era, lo perseguirían.

La historia de Bahira plantea varios problemas, el menor de los cuales no es su carácter tardío sino las referencias poco verosímiles a un libro cristiano en el que se describían las señales físicas de un profeta venidero o la advertencia a la animadversión de los judíos contra él. Por añadidura, todo parece indicar que Mahoma no comenzó sus viajes hasta un período posterior de su vida, posiblemente cuando ya se había casado con Jadiya en torno al 605 d. C.^[92] En realidad, lo más seguro es que el relato no pase de ser legendario y que además, paradójicamente, surgiera de un juego de palabras ideado para algunos cristianos para burlarse de los primeros seguidores del islam y explicar el origen de la predicación de Mahoma.^[93] En realidad, Bahira no es sino la arabización de *Behir ra* que en hebreo significa «elegido del mal». Ese personaje, quizá ficticio, era al que algunos cristianos, seguramente con bastante mala intención, atribuían lo que consideraban herejías de Mahoma. De hecho, así es como aparece en un escrito sirio anterior al año 828 denominado *Apocalipsis de Bahira*. Los musulmanes, que no captaron la sangrante ironía de la historia, muy posiblemente tomaron al «elegido del mal» y lo transformaron en un monje que, por el contrario, habría reconocido las virtudes de su profeta desde su infancia. Como en tantos otros casos, dentro y fuera del islam se habría inventado un relato con la finalidad de engrandecer a una figura religiosa.

Sí parece más probable que Mahoma hubiera tenido otro contacto con un monje cristiano durante su infancia. Según una tradición, cuando contaba siete años, padeció una enfermedad de los ojos que no pudo ser curada en la

Meca. Fue llevado entonces a un monje cristiano de Ukaq que lo trató y lo curó.^[94]

A decir verdad, los datos más fiables que nos han llegado sobre la infancia de Mahoma lo describen como un pastorcillo que se ganaba la vida guardando ganado en los alrededores de la Meca. Esta circunstancia — confirmada por el propio Mahoma tiempo después—^[95] confirma que la situación económica del niño y de su familia no era precisamente desahogada.

En torno al 585-590 —Mahoma rondaría la quincena— estalló, según las fuentes islámicas, la guerra del Fishar entre la tribu de kinana, emparentada con los coraishíes, y la tribu de qays, al frente de la cual estaban los taqif de Taif. Al parecer, Mahoma participó en el conflicto, pero no entrando en combate —era demasiado joven— sino como auxiliar. Cabe la posibilidad de que, en el curso de la guerra, Mahoma realizara viajes comerciales acompañando a algunos parientes. Sea como fuese, lo que sí resulta seguro es que en torno al 595 se había afincado en la Meca afiliándose al Hilf al-Fudul, una cofradía que se dedicaba a proporcionar seguridad a los viajeros que acudían a las ferias. Al poco tiempo, Mahoma entró al servicio de una viuda rica, Jadiya bint Juwalid b. Asad b. Abd al-Uzza b. Qusayy, y su vida experimentó un vuelco radical.

Jadiya^[96]

Se han discutido en los últimos años no pocos de los datos referidos a Jadiya en las distintas tradiciones islámicas, incluido el de la diferencia de edad entre ambos que sitúan a Jadiya ya en los cuarenta y a Mahoma a mitad de la veintena.^[97] Aunque algunas de las objeciones merecen ser examinadas, se puede concluir que contamos con un terreno relativamente sólido al hablar de la existencia histórica de Jadiya y del papel que tuvo en la vida de Mahoma. Por ejemplo, podemos dar por cierto^[98] que le dio ocho hijos^[99] Zaynab, Umm Kultum, Ruqayya, Fátima, al-Qasim, al-Tahir, al-Tayyib, Abdallah—lo que implicó prácticamente un embarazo anual hasta que falleció. Esta circunstancia obliga a pensar en una mujer más joven en el momento de contraer nupcias. Con todo, debe reconocerse que los datos proporcionados por los jadiz son, como ha afirmado recientemente una autora musulmana, «inconsistentes».^[100]

Jadiya contaba con una cierta fortuna que procedía y empleaba en el negocio de las caravanas enviadas con fines comerciales. Al parecer, cada año^[101] se realizaban tres viajes de relevancia. El primero se dirigía a Busra, en Siria, para aprovechar el mercado de Rashab; el segundo a Suq Hubasah, en Tihama, y el tercero, a Shuras, en el Yemen. Fue en el curso de uno de estos viajes cuando, según una tradición, Mahoma contempló un eclipse de sol —un episodio cuya veracidad ha sido muy cuestionada—^[102] y, con más probabilidad, conoció a un monje cristiano al que algunas tradiciones islámicas atribuyen anécdotas muy semejantes a las que aparecen en otras a las que ya hemos hecho referencia. Las relaciones de Mahoma con cristianos es uno de los aspectos más sugestivos y, a la vez, más oscuros de su vida, pero es más que probable que en esta época, y teniendo como ocasión los

citados viajes, se encontrara con algunos y pudiera escuchar sus puntos de vista. Volveremos a hablar de este tema en futuros capítulos ya que resultó de notable relevancia. Debemos ahora volver a Jadiya, porque, siendo patrona de Mahoma, decidió contraer matrimonio con él y le sugirió —es difícil saber si con permiso de su padre Juwalid o sin él—^[103] que la pidiera como esposa. Al parecer, Mahoma enseguida aceptó semejante eventualidad y, efectivamente, se celebró el enlace que tendría fecundas consecuencias para el joven.

Hasta esa fecha, la vida de Mahoma ciertamente no había sido fácil. Huérfano de padre y madre desde temprana edad, también se había visto obligado a ser un humilde pastor durante la infancia para luego, en la juventud, dedicarse al comercio caravanero. Ahora, de repente, se encontró elevado a una posición económica acomodada y ese cambio de fortuna le permitió, por ejemplo, centrarse en la meditación y en el examen de diferentes religiones. Se abrió así un período que se extendería a lo largo de una década y que estaría preñada de repercusiones futuras. No parece que el patrimonio de Jadiya sufriera especialmente porque su esposo se dedicara a la reflexión en lugar de al negocio de las caravanas, quizá debido a que éste fue sustituido por otro empleado que asumió sus funciones. Según una tradición, por esa época Mahoma colaboró en la reconstrucción de la Kaaba, el santuario mecano, que al parecer se encontraba en ruinas.^[104] Una tradición señala que un día transportaba una gran piedra sobre la cabeza con esa finalidad y, como se hacía daño, se quitó la ropa que llevaba puesta y con ella se formó una especie de cojín para colocárselo en la cabeza y mitigar el roce. Al dejar al descubierto sus partes, se habría escuchado una voz —del cielo, según la tradición— que le habría advertido del estado en el que se encontraba y habría provocado que se desplomara al suelo, de donde fue recogido por sus compañeros. Con el paso del tiempo, esta anécdota daría lugar a una norma islámica que prohíbe dejar ver a alguien del mismo sexo la parte del cuerpo que va del ombligo a las rodillas.

En esta época también, al disfrutar de una situación económicamente acomodada y al ser un año de notable carestía, Mahoma adoptó, a petición de su tío Abu Talib, que lo había recogido en la infancia, a su primo Alí b. abi Talib, mientras que un hermano suyo, Al-Abbas Abd-al Muttalib, adoptó a

Shafar.

En ese contexto de precariedad, no sufrida por él, pero sí por muchos árabes, resulta ciertamente llamativo que Mahoma se entregara, sobre todo, a la especulación espiritual. Sin embargo, no debería interpretarse ese comportamiento como una muestra de irresponsabilidad o diletantismo. A decir verdad, parece establecido que por entonces existía un clima de inquietud espiritual entre los árabes y había diversas corrientes de monoteísmo de notable relevancia.^[105] De entrada, varias tribus árabes habían aceptado el judaísmo como su religión.^[106] Igualmente, la presencia del cristianismo era mucho mayor de lo que se ha reconocido habitualmente.^[107] A todo ello se sumaba la existencia de personajes que, más o menos legendarios, más o menos reales, buscaban al Dios verdadero sin inclinarse por el cristianismo o por el judaísmo.^[108] Por añadidura, no faltaban los que creían en la posibilidad de que surgiera un profeta árabe y sustentaban semejante esperanza en personajes como Hud, Salih y Suayb, vinculados a las tradiciones de las tribus de Ad, Tamud y Madyan. De todos ellos encontramos referencias en el Corán y los jadiz, aunque resulta difícil saber si nos hallamos ante personajes históricos o ante legitimaciones de la aparición de un profeta árabe como Mahoma.^[109] Sea como fuere, el comportamiento seguido por el joven marido de Jadiya encajaba en un contexto de búsqueda espiritual y —no cabe duda— sus repercusiones cambiarían la Historia de la Arabia de la época.

4

Crisis y revelación^[110]

El contexto

En torno al año 607, el de la reconstrucción de la Kaaba, Mahoma era un hombre joven, libre de agobios económicos a pesar de las dificultades de la época y dotado de cierto prestigio local que tenía, entre otras consecuencias, la de que, según la tradición, se recurriera a él como mediador en algunas disputas. A esto se añadía que estaba enormemente interesado en cuestiones espirituales. Es posible que no conociera a la sazón el Antiguo Testamento — sí, quizá, algunos relatos talmúdicos que pudo escuchar a judíos— y, desde luego, resulta verosímil que hubiera escuchado predicar a cristianos como el obispo de Nashran.^[111] También entra dentro de lo posible que las fuentes islámicas hayan minimizado la importancia de esos contactos,^[112] pero lo cierto es que a la sazón Mahoma no había encontrado la paz espiritual ni el sosiego que ansiaba. No sólo eso. Además, por entonces comenzó a sufrir frecuentes depresiones. Semejante circunstancia ha sido explicada como un síntoma de epilepsia,^[113] pero no es seguro que así fuera.

Resulta difícil desentrañar las raíces de la desazón depresiva de Mahoma.^[114] Quizá baste con atribuirla al hecho de no encontrar una corriente espiritual que calmara dicha desazón, a dar con respuestas religiosas contradictorias —como era el caso del judaísmo y de las diversas formas de cristianismo— que no le satisfacían plenamente, e incluso a ciertas características psicológicas sobre las que no podemos especular con certeza. Ese malestar podría también explicar la manera en que Jadiya le ofreció todo su apoyo y vio con naturalidad que, en lugar de entregarse al tráfico mercantil, su marido se retirara con frecuencia a meditar a una cueva. Fue precisamente en una de esas ocasiones cuando tuvo lugar un acontecimiento que trastornó completamente la vida de Mahoma.

La primera revelación

La primera revelación de Mahoma tuvo como escenario, según la tradición, un monte cercano a la Meca, el Hira, en una de cuyas cuevas se retiraba con frecuencia para meditar.^[115] Según las fuentes islámicas ya tardías recogidas en un jadiz,^[116] el episodio tuvo lugar de la manera siguiente:

3. Narró Aishah, la madre de los creyentes fieles: El inicio de la Revelación al Mensajero de Al.lah fue en forma de unos sueños verdaderos que se hicieron realidad como la luz brillante del día, y entonces se le concedió el amor de la reclusión. Acostumbraba a recluirse en la cueva de Hira en donde solía darse a la devoción de manera continuada durante muchas noches antes de regresar con su familia. Solía llevar consigo la comida del día y entonces regresar con Jadiya para volver a llevar comida hasta que de repente la Verdad descendió sobre él mientras estaba en la cueva de Hira. El ángel se le acercó y le pidió que leyera. El Profeta contestó: «¿Qué he de leer?».

El Profeta añadió: «Entonces me agarró y me apretó con tanta fuerza que ya no lo podía soportar. Entonces me soltó, y otra vez me dijo que leyera y le contesté: “¿Qué he de leer?”. Una vez más me agarró y me apretó por segunda vez hasta que no pude soportarlo. Me soltó entonces y una vez más me dijo que leyera, pero una vez más le contesté: “¿Qué he de leer?”. Entonces me agarró por tercera vez y me apretó, y luego me soltó y entonces dijo: “Lee en el nombre de Al.lah que ha creado. Ha creado al hombre de un coágulo. ¡Lee! Y tu Dios es el más generoso”. Entonces el mensajero de Al.lah regresó con la Revelación y con el corazón latiéndole muy fuerte. Entonces fue con Jadiya bint Juwalid y dijo: “¡Tápame! ¡Tápame!”. Lo taparon hasta que desapareció el miedo que tenía y de esto le dijo a Jadiya todo lo que había ocurrido: “Temo que algo me pueda pasar”. Jadiya respondió: “¡Nunca! Por Al.lah, Al.lah nunca te dejará caer en desgracia. Tú guarda buenas relaciones con tus parientes, ayuda a los pobres y a los desvalidos, sirve generosamente a tus invitados y asiste a los afligidos por la calamidad”».

La revelación en la cueva del Hira —que tenía aproximadamente una superficie de un metro y medio por tres metros y medio— ha sido objeto lógicamente de diversas explicaciones. Para algún autor, por ejemplo, simplemente se trató de un episodio semejante al de la Pitia y el oráculo de Delfos en el que las reducidas dimensiones del recinto y las emanaciones del subsuelo acababan provocando un estado extático.^[117] Sea como fuere, la tradición indica que Mahoma se tranquilizó durante un tiempo. Sin embargo, cuando volvió a escuchar la voz, sufrió tal desazón que a punto estuvo de lanzarse al vacío desde el monte Hira.^[118] Como hemos visto, un ser que se presentó como Gabriel, y que le anunció que era el profeta de Al.lah, había formulado una orden para él resumida en una sola palabra: *iqra*.

Se ha especulado mucho sobre el significado del término. Literalmente, significa «lee», y así debió de entenderlo Mahoma que respondió que no podía hacerlo, una circunstancia que ha llevado a discutir la posibilidad de que fuera analfabeto. Semejante interpretación queda muy relativizada si aceptamos que la palabra también pudo ser interpretada como un «predica». A continuación, Gabriel le habría comunicado no la sura 96 del Corán, como a veces se ha afirmado erróneamente,^[119] sino sus cinco primeras aleyas, para después desaparecer. La citada sura comienza precisamente con la palabra *iqra*:

¡En el nombre de Al.lah, el Compasivo, el Misericordioso!

1. Lee en el nombre de tu Señor, que ha creado.
2. Ha creado al hombre de un coágulo.
3. ¡Lee! Tu Señor es el más generoso,
4. que ha enseñado a través del cálamo,
5. ha enseñado al hombre lo que no sabía.

El texto —enormemente sencillo— afirma el monoteísmo basado en un dios creador que ya se ha revelado por escrito en el pasado. Se trata de una afirmación que hubieran aceptado sin ningún problema tanto judíos como cristianos salvo por la referencia al coágulo, que choca frontalmente con lo relatado en el libro bíblico del Génesis (2: 7).

Las fuentes islámicas distan mucho de proporcionarnos un relato único de este episodio. De entrada, la fecha exacta no resulta fácil de precisar. En el

Corán, la sura Al-Bagara (2: 181/185) la sitúa «en el mes de Ramadán» en un sentido amplio, pero la sura 97 la ubica «en la noche del Destino» (*laylat al-qadr*). Esta fecha se ha ido identificando tradicionalmente con el 27 de Ramadán, aunque el origen de esa visión se suele atribuir a un origen maniqueo.^[120] Tampoco coinciden las fuentes islámicas en lo que al contenido de la revelación se refiere. Como ya he señalado, existen indicios claros de que, como mucho, lo recibido en aquella ocasión fue la sura 96, pero posteriormente se insistió en que se había tratado de todo el Corán^[121] que se habría borrado de la memoria de Mahoma y que luego iría descendiendo de nuevo en partes, una tesis que, examinados los hechos históricos, no resulta fácil de aceptar. Tampoco quedan claramente establecidas en las fuentes otras circunstancias relacionadas con el episodio. En algunos casos, Gabriel aparece con las alas propias de un ser angelical y llevando un paño de seda en el que estaba escrita la revelación que debía leer Mahoma. En otros, Gabriel se ve sustituido por el Espíritu (*Ruh*) o el Espíritu Santo (*Ruh al-Quds*). En este sentido, las variaciones recuerdan considerablemente los distintos relatos sobre su primera revelación que dio Joseph Smith, el profeta de los mormones.^[122]

Sí parece más sólidamente establecido que, tras atravesar por esta experiencia, fuera cual fuese su contenido concreto, Mahoma corrió al lado de Jadiya. Esta aceptó el relato de su marido y, de hecho, siendo cristiana,^[123] se convirtió en su primera adepta. Con todo, semejante paso no significó para ella una renuncia a sus creencias previas. El *Sajij al-Bujari* lo cuenta así:

Jadiya lo acompañó entonces a ver a su primo Waraqa bin Naufal bin Asad bin Abdul Uzza, quien, durante el período de la Ignorancia se hizo cristiano y utilizó la escritura con letras hebreas. Escribió el Evangelio en hebreo. Entonces Jadiya dijo a Waraqa: «Escucha a tu sobrino, ¡oh mi primo!». Waraqa preguntó: «¡Oh mi sobrino! ¿Qué has visto?». El Mensajero de Al.lah describió todo lo que había visto. Waraqa dijo: «Éste es el mismo ángel Yibril [Gabriel] que Al.lah envió a Musa [Moisés]. Ojalá fuera joven y viviera lo suficiente como para ver cuando su gente se junte». El Mensajero de Al.lah preguntó: «¿Me rechazarán?». Waraqa respondió de forma afirmativa y dijo: «Cualquiera que ha llegado con algo similar a lo que has traído fue tratado con hostilidad; y de estar vivo ese día, te apoyaré con fuerza». Pero después de unos días Waraqa murió y la Revelación Divina también tuvo una pausa por un

tiempo.^[124]

Este encuentro, conservado por la tradición, pudo tener una importancia decisiva sobre Mahoma hasta el punto de que algún autor lo considera esencial para comprender su visión espiritual.^[125] Waraqa era pariente lejano del propio Mahoma^[126] y la misma referencia al Evangelio en hebreo constituye una clave esencial para captar cuáles eran sus creencias. Tenemos noticia efectivamente de un texto conocido como «Evangelio de los hebreos» gracias a diversas fuentes. Eusebio, por ejemplo, indica que era un texto sagrado de los ebionitas, una secta judeo-cristiana que creía en Jesús como profeta y mesías, pero negaba su divinidad. También Epifanio (muerto en 403) lo describe como una versión alterada e incompleta del Evangelio canónico de Mateo. Jerónimo, por su parte, comenta que se había traducido al latín. La tradición islámica citada antes señala que Waraqa lo había traducido al árabe, lo que hace pensar que tenía un especial interés en comunicar sus creencias religiosas de cristiano ebionita a las gentes que se expresaban en esta lengua. Ebionita convencido y además deseoso de transmitir el mensaje religioso en que creía, Waraqa posiblemente vio en su pariente Mahoma a alguien que confirmaba sus mejores esperanzas y así lo recibió.

Por lo que se refiere a Mahoma, su experiencia no tiene por qué ser calificada necesariamente de perversa o patológica, como han hecho algunos autores.^[127] Un monje cristiano, que además tenía cierta instrucción teológica, había corroborado su revelación. Era semejante a lo que él mismo creía; enlazaba con otras revelaciones previas, y precisamente por eso le anunció que sería objeto de oposición. Sin embargo, él mismo estaría dispuesto a apoyarlo.

La angustia

De la manera más inesperada, tras recibir el respaldo de Waraqa, las revelaciones se interrumpieron. Esta circunstancia arrastro a Mahoma a un nuevo estado de desazón del que, según la tradición, salió gracias a que recibió el mensaje contenido en la sura 93:

¡En el nombre de Al.lah, el Compasivo, el Misericordioso!

1. ¡Por la mañana!
2. ¡Por la noche cuando reina la calma!
3. Tu Señor no te ha abandonado ni desdeñado.
4. Ciertamente, la última vida será mejor para ti que ésta.
5. Tu Señor te dará y quedarás satisfecho.
- 6.¿Acaso no te encontró huérfano y te proporcionó amparo?
- 7.¿No te encontró perdido y te guio?
- 8.¿No te halló pobre y te enriqueció?
9. Por eso al huérfano, ¡no lo oprimas!
10. Y al mendigo, ¡no lo rechaces!
11. Y el favor de tu Señor, ¡publícalo!

El texto, uno de los más bellos del Corán, puede interpretarse como un claro llamamiento dirigido a Mahoma para que conserve la fe. Precisamente por ello, tenía que recordar lo que ya había recibido de Al.lah, que era quien, en realidad, se encontraba después de la preservación que había experimentado a lo largo de su vida. El texto, de cuya autenticidad no hay por qué dudar, tendría además una notable importancia porque nos permite acceder a aquello en lo que consistían las creencias de Mahoma a la sazón. Era el suyo un monoteísmo sencillo que afirmaba el cuidado providente de Al.lah e insistía en que aquel que lo conocía debía atender compasivamente a

los menesterosos y proclamar el mensaje. Como había sucedido con la primera revelación, aquellas afirmaciones podían ser compartidas sin problemas —a condición, claro está, de que Al.lah se identificara con el Dios de la Biblia y no con otra divinidad— por judíos y por cristianos.

A pesar de todo, las revelaciones de Mahoma volvieron a detenerse por razones no del todo determinadas, aunque algunas tradiciones apuntan a una situación de enfermedad.^[128] Fue un período de sequía que se prolongó, según la tradición, durante tres años y que le causó un profundo sufrimiento. De hecho, las fuentes señalan que en esa época Mahoma se envolvía deprimido en sus vestimentas sin deseos de hacer nada, y que incluso intentó suicidarse en varias ocasiones. Si no llegó a consumar sus propósitos se debió, según las tradiciones islámicas, a diversas intervenciones de Gabriel. En una de ellas, le habría comunicado las cuatro primeras aleyas de la sura 74:

¡En el nombre de Al.lah, él Compasivo, el Misericordioso!

1. ¡Oh, tú, el envuelto en un manto!
2. ¡Levántate y advierte!
3. A tu Señor, ¡ensálzale!
4. Tu vestido, ¡purifícalo!
5. ¡Y quédate lejos de los ídolos!

El *Sajij al-Bujari*, por su parte, recoge así el episodio:

4. *Jabir bin Abdullah al-Ansari*, mientras hablaba del período de pausa en la revelación, citó al Profeta: «Mientras iba caminando, de repente escuché una voz que procedía del cielo. Elevé la mirada y vi al mismo ángel que me había visitado en la cueva de Hira. Estaba sentado en una silla entre el cielo y la tierra. Le tuve miedo y regresé a casa y dije: “Cubréme”. Y entonces Al.lah reveló los siguientes santos versículos: “¡Oh tú el envuelto en un manto cubierto! ¡Levántate y advierte y quédate lejos de *Ar-Rujz* [los ídolos]!” (74: 1-5). Tras esto, la revelación comenzó a hacerse más fuerte y más frecuente...».^[129]

No resulta fácil conciliar todas las tradiciones ni tampoco discernir la historicidad de cada detalle, pero no se puede negar que Mahoma pasó por

una fase psicológica y espiritualmente muy dolorosa tras la primera revelación. Resulta obvio el estado de postración en que se encontraba Mahoma ya que, según la tradición, se envolvió en su vestimenta, se tumbaba y así dejaba pasar el tiempo sin atender siquiera a la higiene personal. Semejante comportamiento parece indicar un proceso depresivo, algo lógico en una persona sensible que creía haber salido de su inquietud espiritual para verse sumida nuevamente en el silencio. Fue éste un período, sin duda, relevante de la vida de Mahoma, pero los datos de que disponemos no resultan seguros. Por ejemplo, hay tradiciones islámicas que sitúan en esta época la recepción de normas relativas a la oración. Sin embargo, el dato dista de ser fiable. De entrada, el Corán ubica esas disposiciones al final del período mecano (17: 80/78), pero es que todavía en el siglo XII, según el testimonio de Averroes el abuelo (muerto en 1126), los horarios de las cinco oraciones diarias no estaban del todo fijados, y en la época de Mahoma eran tan sólo tres o cuatro.^[130] En éste, como en otros casos, la tradición colisiona con los datos históricos de que disponemos y, como ocurre con otros personajes relevantes en la Historia de las religiones, nos encontramos con situaciones muy posteriores retrotraídas a un período muy anterior, en esta ocasión, de varios siglos.

En cualquiera de los casos, la recepción de la sura 74 debió de ser un oasis en medio del desierto porque, aunque ciertamente Mahoma iba a compartir el mensaje con algunos vecinos, las impresiones que causó en ellos no fueron positivas.

El rechazo

La tradición señala que en la época en que Mahoma comenzó a ser objeto de revelaciones gozaba de cierto prestigio que se traducía, por ejemplo, en que se acudiera a él como mediador en conflictos domésticos. Sin embargo, ese prestigio no fue ni mucho menos suficiente como para que sus coetáneos consideraran aceptable su sencilla predicación. En un principio, en el período que convencionalmente se conoce como la *nubuwa*, Mahoma se limitó a comunicar el mensaje a un reducido círculo de allegados. Fue así como fueron abrazándolo primero familiares y luego algunos amigos. Los contornos de aquella primera predicación se centraron, al parecer, en el monoteísmo sencillo que ya hemos visto conectado con una divinidad benévola y providente que sentía compasión hacia los menesterosos y que invitaba a los seres humanos a comportarse de la misma manera.

En torno al 612, presumiblemente, Mahoma dejó de comunicar su mensaje a ese círculo reducido de seguidores para pasar a anunciarlo de manera pública. Se iniciaba así el período que convencionalmente se conoce como la *úsala*. Las razones argüidas para ese cambio han sido diversas. En algún caso^[131] se ha señalado como causa el que un grupo de seguidores de Mahoma fue insultado por unos árabes idólatras cuando oraban en uno de los desfiladeros cercanos a la Meca. De las injurias se pasó a una pelea en el curso de la cual uno de los seguidores de Mahoma llamado Sad b. abi al-Waqqas echó mano de una tibia de asno y golpeó con ella a uno de los idólatras hiriéndolo.

Tampoco faltan los que han discutido la veracidad histórica de este cambio.^[132] Lo cierto, sin embargo, es que aparece bien reflejado en las fuentes islámicas donde, a nuestro juicio, se reflejaría también la causa de que

el mensaje pasara a ser pronunciado en público. A ello se referiría, por ejemplo, el mismo Corán:

46. Di: «Sólo os exhorto a una cosa: a que os pongáis ante Al.lah, de dos en dos o de uno en uno, y reflexionéis. Vuestro paisano no es un poseso; no es sino un monitor que os advierte de un castigo terrible».

47. Di: «El salario que yo pueda pedir, ¡quedáoslo! Mi salario no incumbe sino a Al.lah. Él es testigo de todo».

(34: 45/46-46/47)

Este pasaje deja ver un elemento que debió de tener un extraordinario valor en la predicación primitiva de Mahoma —ciertamente, aparece con una más que acentuada profusión— y que no es otro que el anuncio de la cercanía de un juicio divino de terribles características. Mahoma, pues, no se limitaba a hablar de un dios único, compasivo y providente, sino que además anunciaba cómo éste iba a intervenir en la Historia juzgando a los que oyeran —o desoyeran— el mensaje. La misión de Mahoma era fundamentalmente advertir de esa eventualidad cercana ante la que había que prepararse,^[133] y es más que posible que esa conciencia le llevara a sobrepasar el estrecho círculo de los primeros seguidores para proclamar su mensaje a toda la comunidad.

Su intento fracasó de manera estrepitosa. Inicialmente, sus palabras se estrellaron contra un muro de incomprensión e incredulidad. Luego, al rechazo se sumó el deseo de desacreditarlo. Muy posiblemente tengamos que dar por cierta la tradición que afirma que los coraishíes se reunieron en época cercana a la peregrinación junto al anciano Al-Walid b. al-Mughira con la intención de encontrar argumentos con los que denigrar a Mahoma e invalidar su predicación. A fin de cuentas, su monoteísmo sencillo chocaba frontalmente no sólo con una visión politeísta sino también con un modelo social que tenía una configuración económica concreta. Fue así como pensaron llamarlo despectivamente *kahin* (sacerdote) —un término que rechazaron porque recordaba al *cohen* judío y tenía cierto prestigio religioso —, *majnun* (poseído) —que también fue desechado porque sugería la presencia de un *jinn* (genio) amparándolo— y *sahir* (brujo). Al respecto, no deja de ser curiosa la tesis de un autor musulmán que recientemente ha

intentado explicar el fenómeno espiritual que significa Mahoma identificándolo con un chamán.^[134] Los intentos de vilipendiar a Mahoma encuentran su eco en el Corán donde se anuncia el castigo de los que lo motejaban:

24. Y ha dicho: «¡Esto no es sino magia aprendida!

25. ¡Es sólo lo que dice un mortal!».

26. ¡Lo entregaré al ardor del *saqar*!^[135]

27. Y ¿cómo sabrás qué es el *saqar*?

28. No deja residuos, no deja nada.

29. Abrasa la piel.

30. Hay diecinueve^[136] que lo guardan.

(74: 24-30)

29. ¡Amonesta, pues, porque, por la gracia de tu Señor, no eres ni un adivino ni un poseso!

30. O dicen: «¡Un poeta...! ¡Esperaremos a ver qué le pasa!».

31. Di: «¡Esperad! Yo espero con vosotros».

32. ¿Se les ordena en sueños que hablen así o es que son gente rebelde?

33. O dicen: «¡Él se lo ha inventado!».

¡No, no creen!

(52: 27/29-33/31)

Este último pasaje del Corán recoge las objeciones principales que la mayoría de los contemporáneos de Mahoma oponían a su mensaje. A sus ojos, podía ser un adivino —en el peor sentido del término—, un endemoniado o incluso uno de esos poetas que entraban en trance para recitar sus versos. Hasta podía ser que se hubiera inventado sus revelaciones. Lo que resultaba inverosímil para ellos era que se tratara de un profeta. El Corán subraya el hecho de que no habían llegado a esas conclusiones porque hubieran recibido una revelación espiritual, por ejemplo, a través de sueños sino por mera incredulidad. Si se oponían a Mahoma era simplemente porque se negaban a creer. Las razones de esa incredulidad recibirían en Mahoma, como tendremos ocasión de ver, una explicación paralela a la que hallamos en otras religiones. Así atribuiría la fe a un don divino y la falta de ella a la pura responsabilidad humana. Se trata de una visión que hallamos también en Jesús y en Pablo de Tarso. Por su parte, Agustín de Hipona, en los últimos

escritos de su vida, dedicados a la gracia, sostendría exactamente el mismo punto de vista en relación con la fe en Cristo. Dios es el que otorga la fe y, por lo tanto, el que cree no lo hace por mérito propio sino porque el Altísimo se lo ha concedido en Su misericordia. Por el contrario, el que no cree sólo puede atribuir esa conducta a su voluntad. Con todo, aunque semejante argumento teológico pueda implicar cierto consuelo no es menos cierto que la incredulidad dirigida contra su enseñanza iba a resultar una realidad amarga e imposible de negar durante los años venideros.

El inicio de la predicación en la Meca (I) (610-615)

El primer período mecano (610-615)^[137]

Mahoma había comenzado a predicar la inminencia de un juicio en el que Al.lah pediría cuentas a los árabes, pero, de manera bien poco afortunada para él, semejante anuncio coincidió con un episodio que infundió la mayor euforia a sus paisanos. Por primera vez en su Historia, un grupo de árabes — no seguidores de Mahoma, sino abiertamente idólatras— asestó una contundente derrota militar a Persia. Fue en la batalla de Du Qar, cerca de Hira. En el curso de la misma, un grupo de tres mil guerreros pertenecientes a los Banu Sayban venció, a pesar de su falta de formación militar, a unos cuatro mil soldados de Cosroes II Parviz. Cabe la posibilidad de que los persas contemplaran el choque como un combate menor y sin mayores consecuencias, pero, según las fuentes árabes, los contemporáneos de Mahoma lo vieron como un éxito extraordinario que anunciaba la posibilidad de que se produjeran otros no menores en el futuro.

En medio de ese panorama de autocomplacencia, el anuncio de Mahoma no podía resultar grato. Mientras sus contemporáneos soñaban con un futuro de victorias que revitalizarían el culto de la Meca y canalizarían riquezas sin cuento hacia ellos, Mahoma predicaba un mensaje que chocaba totalmente con sus intereses y deseos. Frente a la idolatría,^[138] presentaba la creencia en un solo dios; frente al culto de la Kaaba, oraba todos los días en dirección a Jerusalén, seguramente por influencia judía; frente al reparto de poder de la Meca, manifestaba su compasión hacia los menesterosos e incluso los esclavos, y frente a los sueños de triunfo, asentados en una reciente victoria, anunciaba un juicio terrible que iba a recaer sobre los incrédulos. No resulta ciertamente difícil comprender por qué no deseaban creer en su mensaje. Hacerlo en esos términos habría implicado aceptar la liquidación de un *statu*

quo grato y de unas expectativas aún más halagüeñas. En no escasa medida, no fue otra la razón por la que, según el Evangelio de Juan (11, 45-57), la casta sacerdotal decidió que era conveniente que Jesús muriese o la que Erasmo le presentó al elector de Sajonia cuando éste le preguntó si Lutero tenía razón en su programa de reforma de la Iglesia. El veterano humanista reconoció que Lutero tenía razón en sus opiniones, pero, de manera un tanto cínica, añadió que había cometido dos errores graves: atacar la tiara del Papa y el vientre de los monjes. Al fin y a la postre, una predicación puede ser aceptada o rechazada no por su veracidad o falsedad sino por el agrado o rechazo que provoque en los que la oyen.

Si Mahoma se hubiera limitado a hablar de un dios más que pudiera convivir con los que ya recibían culto en la Meca y no hubiera cuestionado los valores existentes, si en lugar de hablar del inminente juicio divino se hubiera referido a un futuro de prosperidad, habría podido seguramente seguir disfrutando de la aceptación social que había tenido durante años. Por el contrario, había decidido oponerse a los poderes religiosos y económicos e, históricamente, esa osadía suele pagarse muy cara. No iba a ser él, desde luego, una excepción.

La predicación inicial de Mahoma (I)^[139]

Como señalé al referirme a las fuentes relacionadas con la vida de Mahoma, las aleyas correspondientes al primer período mecano tienen una estructura muy concreta y un contenido relativamente fácil de identificar que, de forma convencional, se ha dividido en tres fases.

En un principio, Mahoma se nos presenta como un individuo dubitativo —lo que coincide, en términos generales, con los datos que hemos observado en las tradiciones posteriores— y abrumado por la misión que cree que le ha sido encomendada. Tras esas suras, hallamos un anuncio muy claro, el de un juicio de Al.lah que va a desencadenarse en breve y que nadie podrá eludir:

1. Alguien ha pedido un castigo inmediato
2. para los incrédulos y nadie lo impedirá,
3. que venga de Al.lah, Señor de las gradas.
4. Los ángeles y el espíritu ascienden hasta Él en un día que equivale a cincuenta mil años.
5. ¡Ten, pues, paciencia ejemplar!
6. Piensan que está lejos,
7. pero Nosotros vemos que está cerca.
8. El día que el cielo parezca metal fundido,
9. y las montañas, lana teñida,
10. y nadie preguntará por su amigo íntimo,
11. les será dado verles. El pecador querrá librarse del castigo de ese día ofreciendo como rescate a sus hijos varones,
12. a su compañera, a su hermano,
13. al clan que lo cobijó,
14. a todos los de la tierra con tal de salvarse.
15. ¡No! Será una hoguera,
16. que arrancará el cuero cabelludo

17. y reclamará a quien retrocedió y volvió la espalda,
 18. a quien amasó y atesoró.
- (70: 1-18)

1. Cuando sea sacudida la tierra por su temblor,
 2. y expulse la tierra su carga
 3. y el hombre se pregunte: «¿Qué es lo que le pasa?»,
 4. ese día contará lo que sabe,
 5. según lo que tu Señor le inspire.
 6. Ese día los hombres saldrán en grupos,
 - 6/7. para que se les muestren sus obras.
 - 7/8. Quien haya hecho el peso de un átomo de bien, lo verá.
 - 8/9. Y quien haya hecho el peso de un átomo de mal, lo verá.
- (99: 1-8)

El anuncio de un juicio inmediato tiene como consecuencia directa el que los que escuchan tendrán que responder ante la predicación de Mahoma ya que de su rechazo derivará un castigo terrible y de su aceptación, un extraordinario premio. A esta época pertenecen descripciones que indican que Mahoma aún seguía creyendo —nunca dejaría de hacerlo— en personajes mitológicos como los genios (72). Pero junto a esos elementos, también contemplamos la referencia a algunos deberes éticos como el de dar limosna a los necesitados:

5. A quien dé y tema,
6. y crea en lo más Hermoso,
7. le facilitaremos.
8. En cambio, a quien sea avaro, crea bastarse a sí mismo
9. y niegue lo más Hermoso,
10. le dificultaremos,
11. y de nada le servirá su hacienda cuando perezca.
12. Sí, es de incumbencia Nuestra la Dirección.
13. Sí, es, cosa Nuestra la otra vida y ésta.
14. Os he prevenido contra un fuego llameante,
15. en el cual sólo arderá el miserable,
16. que niega y se desvía,
17. el cual evitará quien teme,
18. el que da su hacienda para purificarse,

19. el que, cuando hace un favor, no lo hace para ser retribuido,
 20. sino tan sólo buscando la faz de su altísimo Señor.
 21. ¡Sí, ése quedará satisfecho!
- (92: 5-21)

Otro de los deberes contemplado en la predicación de esta época era el de la oración. Por supuesto, ésta no tenía períodos determinados —serían éstos establecidos muy tardíamente—^[140] pero es muy posible que ya hubiera adoptado la fórmula contenida en la primera sura del Corán:

1. ¡En el nombre de Al.lah, el Clemente, el Misericordioso!
 2. Alabado sea Al.lah, Señor de los mundos,
 3. el Clemente, el Misericordioso,
 4. Dueño del día del Juicio,
 5. A Ti solo adoramos y a Ti solo imploramos ayuda.
 6. Dirígenos por la vía recta,
 7. la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados.
- (1: 1-7)

En esa época, Mahoma aparece en las fuentes como un predicador del monoteísmo aunque un episodio como el de las aleyas satánicas —o la referencia a los genios— lleva a pensar que éste no era rigurosamente absoluto y que incluso pudo dudar sobre la licitud de admitir la mediación de otros seres. De esa relativización saldría en esa época, apelando precisamente a los genios:

1. Di: «Se me ha revelado que un grupo de genios estaba escuchando y decía: “Hemos oído una Recitación maravillosa,
 2. que conduce a la vía recta. Hemos creído en ella y no asociaremos nadie a nuestro Señor”.
 3. Y: “Nuestro Señor —¡exaltada sea Su grandeza!— no ha tomado compañera ni hijo”.
 4. Y: “Nuestro loco^[141] decía contra Al.lah una solemne mentira”».
- (72: 1-4)

La aleya 3 constituye una referencia obvia a María —mal interpretada

como una compañera de Dios puesto que se decía que era la madre de su hijo — y a Jesús. No deberíamos, sin embargo, llegar a la conclusión de que Mahoma ya predicaba el mensaje sobre Jesús que más tarde quedaría integrado en la enseñanza del islam. En una sura que se considera más tardía, la 19, encontramos, por ejemplo, una clara referencia a Jesús que murió y resucitó, extremos negados posteriormente por el islam:

29/30. Dijo él: «Soy el siervo de Al.lah. Él me ha dado el Libro y ha hecho de mí un profeta.

30/31. Me ha bendecido dondequiera que me encuentre y me ha ordenado la azalá y el azaque mientras viva,

31/32. y que sea bondadoso con mi madre. No me ha hecho ni violento ni desgraciado.

32/33. La paz fue sobre mí el día que nací, el día que moriré y el día que seré resucitado a la vida».

33/34. Tal es Jesús hijo de María, el Verbo de la Verdad, sobre el que dudan.
(19: 29/30-33/34)

El pasaje resulta bien revelador. Jesús anuncia su muerte y resurrección —como en los Evangelios— y es siervo y profeta de Al.lah que ha recibido el Libro. Semejante visión de Jesús no es la ortodoxa que encontramos en la Biblia, pero sí coincide con la de formas heterodoxas de cristianismo como el que, muy posiblemente, profesaban su mujer Jadiya y su primo Waraqa. A la sazón, Mahoma era el predicador de un dios único que no admitía mediadores; de un juicio final próximo y terrible; de una moral muy elemental aunque noble centrada en deberes como la limosna y la oración, y de una cristología heterodoxa en la que Jesús moría y resucitaba (¡todavía!) pero sólo era profeta, Verbo —una categoría que el Evangelio de Juan conecta específicamente con la Divinidad de Cristo (Juan 1, 1), pero que Mahoma no parece haber captado en toda su profundidad— y siervo.

Por añadidura, Mahoma, en contra de lo que se ha afirmado tantas veces, no era un farsante. Basta contemplar sus angustias y sus zozobras para percatarse de ello. Era un hombre convencido —y respaldado por Waraqa y Jadiya— de que el día del juicio estaba cerca, de que sería implacable y de que para librarse de él había que volverse al único dios y cumplir con deberes como la misericordia hacia los menesterosos y la oración sin mediadores.

Hasta ese momento, sólo había encontrado un mar de oídos sordos con algunos reducidos islotes de fe situados entre sus familiares. Sin embargo, de ahora en adelante se enfrentaría con una oposición creciente.

6

El inicio de la predicación en la Meca (II)(615-619)

El segundo período mecano (615-619): la oposición^[142]

Las conversiones a la fe predicada por Mahoma se fueron sumando durante aquellos años a un ritmo ciertamente frustrante. De las fuentes se desprende que el incremento de sus seguidores fue teniendo lugar a una media de unos siete adeptos por año.^[143] Ciertamente, no puede sorprender tan magro avance si se tiene en cuenta la manera como los trataban sus paisanos de la Meca. A pesar de todo, el grupito no desaparecía y algunos de los coraishíes llegaron a la conclusión de que para que así fuera tendrían que atacar directamente a Mahoma. Con certeza, éste lo habría pasado muy mal de no ser porque en su defensa salió su tío Abu Talib y a su respaldo se sumó el del clan de los hashimíes. Ni Abu Talib ni sus parientes creían en el mensaje de Mahoma, pero sí existían fuertes vínculos de clan que tenían la encomiable intención de respetar.

Llegados a este punto, los coraishíes recurrieron a la táctica de la negociación. Fue así como enviaron una comisión a Abu Talib con la intención de comunicarle que verían con buenos ojos que impusiera silencio a Mahoma. Abu Talib los atendió cortésmente, pero su sobrino continuó con su predicación. Así se llegó a una segunda comisión de los coraishíes que ya no resultó tan cortés como la primera. Dejaron claramente de manifiesto que no estaban dispuestos a tolerar un mensaje que, en su opinión, era susceptible de causarles perjuicios. Precisamente por ello, los coraishíes llegaron incluso a amenazar a Abu Talib con la posibilidad de un derramamiento de sangre que, al producirse entre clanes, cobraría las características de una verdadera guerra civil. Abrumado, Abu Talib se vio obligado a enfrentar a Mahoma con una disyuntiva ciertamente amarga. Había que aceptar que las amenazas de los

coraishíes podían convertirse en un drama real y para él, cargado de años, lo que estaba sucediendo y lo que podría acontecer resultaba una carga muy difícil de sobrellevar. La respuesta de Mahoma —que debió de pensar que podía verse abandonado por su tío— fue terminante. No estaba dispuesto a renunciar a su misión ni siquiera aunque le ofrecieran el sol y la luna. Mientras Al.lah le siguiera enviando revelaciones, continuaría predicando aunque le costara la vida. Acto seguido, se marchó del lugar llorando. Pocas dudas podían haber de que Mahoma estaba dispuesto a arrostrar cualquier tipo de peligro costara lo que costase, sin excluir el abandono de su clan y las trágicas consecuencias que de ese paso pudieran derivarse. Abu Talib, ante esa tesitura, no quiso dejarlo a su suerte. Por el contrario, lo llamó y le comunicó que podía seguir predicando lo que quisiera porque no lo desampararía en ningún caso.

La tercera comisión enviada por los coraishíes a Abu Talib decidió optar por una nueva alternativa y pasó de la amenaza al ofrecimiento de soborno. Formaba parte de ella Umara b. al-Walid al-Majzumi, uno de los jóvenes más atractivos y valerosos del clan, y la propuesta que le presentaron a Abu Talib fue la de que lo aceptara en el seno de su familia a cambio de entregar a Mahoma. La respuesta de Abu Talib vino ahora marcada por la indignación. Bajo ningún concepto estaba dispuesto a aceptar a un hijo de los coraishíes para alimentarlo a cambio de entregarles a un hijo propio, Mahoma, al que tenían intención de dar muerte. Llegados a ese punto, la discusión se caldeó y, finalmente, no se logró un acuerdo. Para los coraishíes resultaba ahora obvio que tendrían que adoptar medidas más drásticas.

El segundo período mecano (615-619): la persecución

La vida de Mahoma corría, literalmente, peligro, y cuando Abu Talib reunió al clan hashimí —con la excepción de Abu Lahab y su esposa Umm Shamil— y le hizo jurar que defendería la vida de su sobrino no estaba dejándose llevar por el alarmismo sino actuando con notable sensatez. De manera bien reveladora, se echó mano de la poesía para comunicar tan importante resolución. Si Abu Talib ideó una en defensa de su sobrino, Abu Qays b. al-Aslat, de Yatrib, que estaba casado con una tía de Jadiya, recurrió a sus versos para intentar calmar a las dos partes e impedir que se llegara al derramamiento de sangre.

Es muy posible que la intención de evitar que se desatara la violencia impulsara a los coraishíes a planear el asesinato de Mahoma acabando así de raíz con los problemas que les ocasionaba. Fue de esta manera como, según la tradición, Mahoma se convirtió en objeto de un atentado perpetrado por Uqba b. abi Mui. Es más que posible que éste hubiera logrado estrangularlo de no ser porque se interpuso Abu Bakr al-Siddiq, uno de los primeros conversos al que, por esa época, se nombró *awwal jatib* (primer predicador). Los enemigos de Mahoma le mesaron la barba e incluso le arrancaron algún mechón de pelo, pero no le quitaron la vida.

Sin embargo, en aquella época Mahoma no pudo evitar humillaciones e insultos. Aparte de insistir en que era un simple hombre que no decía nada de particular, en que era un endemoniado o —una injuria nueva, la de *abtar* —^[144] en que no podía tener hijos varones o, si los tenía, morían al poco tiempo,^[145] los idólatras arrojaban basura delante de su casa y no se recataban de insultarlo cuando se cruzaban con él por la calle. Así, en cierta

ocasión, mientras transitaba por la Meca fue motejado de embustero por un grupo de idólatras. Mahoma regresó lleno de pesar a su casa donde, según la tradición, recibió parte de la sura 74 que anunciaba el juicio contra los que amargaban su existencia:

8. Cuando suene el cuerno, ^[146]
 9. ése será, entonces, un día difícil
 10. para los infieles, nada fácil.
 11. ¡Déjame con Mi criatura, solo
 12. le di una gran hacienda,
 13. e hijos varones que están presentes!
 14. Todo se lo he dado en abundancia,
 15. pero aún ambiciona más.
 16. ¡Pues no! Se ha mostrado hostil a Nuestros signos.
 17. Le haré subir a Suud. ^[147]
 18. Ha reflexionado y meditado una decisión,
 19. pero ¡qué decisión! ¡Muera!
 20. Sí, ¡qué decisión la suya! ¡Muera!
 21. Luego, ha mirado.
 22. Luego, ha fruncido el ceño y se ha entristecido.
 23. Luego, ha vuelto la espalda, lleno de soberbia.
 24. Y ha dicho: «¡Esto no es sino brujería aprendida!
 25. ¡Es sólo la palabra de un mortal!».
 26. ¡Lo haré entrar en *saqar*! ^[148]
- (74: 8-26)

Resulta muy posible que en esta sura se juntaran —hemos citado ya otras aleyas— diversos mensajes en los que se anunciaba el consuelo para Mahoma y el castigo para los que amargaban su existencia (aleyas 8-10). En este caso concreto, tradicionalmente se ha considerado que el texto estaba relacionado de manera muy específica con Al-Walid al-Mughira, del clan de los coraishíes. De hecho, la aleya 11 ha sido interpretada como una referencia expresa a él ya que, dadas sus muchas riquezas, era conocido como *al-wahid* o el único. Había recibido, pues, mucho de Al.lah, pero esa feliz circunstancia no lo había llevado a creer (aleyas 11-15). Incluso se había permitido acusar a Mahoma de brujería (aleyas 24) y de pronunciar sólo palabras propias de cualquier ser humano (aleyas 25). Por lo tanto, lo único que recibiría sería un

castigo pavoroso, en el nivel del infierno donde uno se abrasa (aleyá 26).

La situación ciertamente se había convertido en muy crítica para Mahoma y buena prueba de ello es que incluso algunos de sus parientes comenzaron a sentirse irritados contra alguien que les estaba complicando la vida. Abu Lahab, por ejemplo, empezó a dejar excrementos humanos y animales en la puerta de la casa de Mahoma y Al-Aswad b. Abd Yagut b. Wahb, primo de Mahoma por vía materna, no se recataba de insultar a sus seguidores cuando los veía pasar diciéndolos burlescamente que eran «los reyes de la tierra, los que heredarán el Imperio persa».^[149]

Según la tradición, la amenaza del castigo de Al.lah cobró una especial tangibilidad cuando, efectivamente, algunos de los detractores de Mahoma sufrieron destinos aciagos. Quizá el caso más notable fuera el de Al-Harit b. Qays b. Sad al-Sahmi, apodado Ibn Gaytallah. Este personaje rendía culto a una imagen y solía acusar a Mahoma de farsante. Un día, tras comer salazón de pescado, comenzó a tener sed y finalmente murió poco después. Es cierto que el fallecimiento podía explicarse por causas puramente naturales, pero se interpretó como una acción punitiva de Al.lah contra alguien que había insultado a Mahoma. Con el tiempo, a este episodio se uniría también el de Al-As Wail al-Sahmi que, unos dos meses después de que Mahoma se trasladara a Yatrib, cayó de un asno y se hirió en un pie con una espina. De esta circunstancia derivó una infección que le causó la muerte de una manera bastante común en la época dado el tipo de calzado.^[150] En otros casos, el castigo de los enemigos se retrasó aún más hasta la época en que Mahoma se convirtió en un caudillo capaz de derrotar a sus adversarios y de ordenar su muerte. Sería el caso de Abu-l-Walid Uqba b. abi Muayt Aban, al que se ejecutó después de la batalla de Badr.

Las medidas de presión sobre el pequeño grupo no se dirigieron sólo contra su dirigente sino que se cebaron, como era de esperar en un caso de intolerancia religiosa, sobre los más indefensos. Especialmente afectados resultaron los esclavos conversos, hasta tal punto que Abu Bakr optó por comprar a algunos para así proporcionarles no sólo la libertad sino también cierta garantía de sobrevivir. Ése fue el caso, por ejemplo, de Bilal b. Riyah, el primer converso negro con que contó la predicación de Mahoma.

No es menos cierto que este tipo de presiones acabó también sumando a

algunos adeptos al grupo inicial. Fue el caso, por ejemplo, de Hamza b. Abd al-Muttalib, tío de Mahoma, en una fecha situada en torno al 615. Según la tradición, en cierta ocasión, Abu Shahl Amr comenzó a insultar a Mahoma cerca de la colina de as-Safa y pronto acabó por injuriar a sus familiares. Hamza regresaba en esos momentos de una cacería y se apresuró a buscar a Abu Shahl Amr. Lo encontró en compañía de algunos coraishíes cerca de la Kaaba y no dudó en insultarlo, golpearlo con su arco y, acto seguido, anunciar que abrazaba la nueva fe.

Posiblemente, Hamza no deseaba más que dejar de manifiesto que no iba a permitir que se maltratara a un miembro de su familia que, por otra parte, no hacía mal a nadie. Fuera como fuese, los coraishíes volvieron a plantearse la táctica seguida frente a la predicación de Mahoma. En esta ocasión, se dirigieron hacia él quedando constancia del episodio en dos *isnads* diferentes. En uno de ellos se cuenta que los coraishíes enviaron a Utba b. Rabia para decirle a Mahoma que si lo que ambicionaba era dinero, estaban dispuestos a enriquecerlo, y que si lo que ansiaba era poder, no tenían inconveniente en proclamarlo su jefe; pero si, por el contrario, se hallaba poseído por un espíritu, accederían a buscar a un médico que pudiera tratarlo fueran cuales fuesen sus honorarios. El planteamiento resulta muy revelador de lo que los coraishíes pensaban de Mahoma. No creían una sola palabra de su revelación, incluidas las referencias a un juicio cercano de aquel dios único al que predicaba. Sin embargo, deseaban ser prácticos. Si Mahoma se comportaba así por codicia o ambición, estaban dispuestos a satisfacer ambas pulsiones para evitar un conflicto mayor. Si, por el contrario, era víctima de un fenómeno demoníaco —que era lo que llevaban afirmando desde hacía años— se hallaban también más que resueltos a enfrentarse con esa eventualidad, por muy cara que pudiera resultar, costeando a un médico que lo liberara de semejante esclavitud. Mahoma rechazó las tres posibilidades y, según la tradición, fue entonces cuando recitó la sura 41:

¡En el nombre de Al.lah, el Compasivo, el Misericordioso!

1. ha mim. ^[151]

1/ 2. ^[152] Revelación procedente del Compasivo, del Misericordioso.

2/3. Un libro cuyos signos son un discernimiento manifiesto que ha sido

explicado en una Recitación árabe para gente que sabe.

3/4. Es portador de buenas noticias y monitor. La mayoría, empero, se desvía y no escucha.

4/5. Y dicen: «Nuestros corazones están cerrados hacia aquello que nos llamas, nuestros oídos padecen sordera, un velo nos separa de ti. ¡Haz, pues, lo que juzgues oportuno, que nosotros lo haremos también!».

5/6. Di: «Yo soy sólo un mortal como vosotros, a quien se ha revelado que vuestro dios es un dios único. ¡Id, pues, derechos a Él y pedidle perdón! ¡Perdición para los asociadores,

6/7. que no dan el zakat y no creen en la Última vida!

7/8. Los que crean y obran bien, recibirán una recompensa ininterrumpida».

8/9. Di: «¿Cómo es que no creéis en Quien ha creado la tierra en dos días y Le atribuíis iguales? ¡Tal es el Señor del universo!».

9/10. En cuatro días iguales, puso sobre ella montañas, la bendijo y repartió alimentos. Para los que inquieren.

10/11. Luego, se dirigió al cielo, que era humo, y le dijo a éste y a la tierra: «¡Venid a mí por las buenas o por las malas!». Dijeron: «¡Venimos de buen grado!».

11/12. Realizó siete cielos, en dos días, e inspiró a cada cielo su cometido. Hemos engalanado el cielo más bajo con luminarias, como protección. Ésa es la decisión del Poderoso, el que Conoce.

12/13. Si se desvían, di: «Os he prevenido contra un rayo como el que fulminó a los de Ad y los Zamud».

13/14. Cuando vinieron a ellos los enviados antes y después. «¡Servid únicamente a Al.lah!». Dijeron: «Si nuestro Señor hubiera querido, habría enviado a ángeles. No creemos en aquello con lo que habéis sido enviados».

(41: 13/14)

En las aleyas que acabamos de reproducir puede observarse que el texto constituye un enérgico alegato contra aquellos que no creyeron en el único dios en ocasiones pasadas. Si entonces no habían escapado del castigo divino, ahora, por supuesto, tampoco iban a eludirlo si rechazaban a Mahoma. El destino de los incrédulos, por el contrario, sería semejante al que había caído sobre Ad y Zamud.

La segunda versión del episodio transmitida por la tradición resulta bastante parecida salvo que en ella se afirma que fue una comisión la encargada de transmitirle las propuestas. El episodio derivó en una disputa teológica y, en un momento determinado, los idólatras citaron la aleya 26/28

de la sura 25 alegando que el ar-Rahmán al que se hacía referencia en ella no era otro que un personaje que vivía en Yamama y dei que Mahoma había aprendido su mensaje. Salía así a colación uno de los aspectos más incómodos de la biografía de Mahoma, el de que hubiera podido contar con un mentor que le inspirara su mensaje. Desde entonces hasta el día de hoy, desde luego no son pocos, los especialistas que han llegado a una conclusión semejante.^[153] Fuera como fuese, Mahoma sintió en aquellos momentos el pesar de comprobar que no iba a convencer a los coraishíes.

Ante un resultado tan frustrante, según la tradición, Abu Shahl Amr, el mismo que había tenido un encontronazo con Hamza, propuso lisa y llanamente asesinar a Mahoma. Los coraishíes aceptaron la idea e incluso se comprometieron a defender a Abu Shahl Amr frente a cualquier represalia que cupiera esperar de los hashimíes.

Al día siguiente, mientras Mahoma, según tenía por costumbre, se hallaba orando en dirección a Jerusalén, al lado de una columna que recibía el nombre de Rukn al-Yamani,^[154] Abu Shahl Amr se dirigió hacia él cargado con una gran piedra con la intención de aplastarle la cabeza. No llegó a hacerlo. Por el contrario, se apartó de Mahoma desencajado sin llevar a cabo su propósito. Cuando los coraishíes le preguntaron por lo que había sucedido, Abu Shahl Amr comentó que había visto avanzar hacia él a un fantasma de aspecto horrible que le había infundido el terror suficiente como para desistir de la empresa. De corresponderse esta tradición con un hecho histórico, no resulta fácil interpretar exactamente lo que sucedió. En cualquier caso, los coraishíes no llegaron a la conclusión de que Mahoma contara con una defensa divina, si acaso con una demoníaca —de ahí el aspecto del ser sobrenatural que se había cruzado con Abu Shahl Amr— lo que confirmaba sus peores impresiones sobre el sobrino de Hamza. Durante los meses siguientes, los enemigos de Mahoma recurrieron lo mismo a interrumpir su predicación —fue el caso de Al-Nadr b. al-Harit, que pagó la osadía con su ejecución tras la batalla de Badr años después— que a intentar desacreditar su mensaje. En este caso concreto, el método seguido fue mucho más sofisticado que nada de lo intentado contra Mahoma hasta ese momento. Dado que el personaje mencionaba con relativa frecuencia episodios de la historia bíblica de Israel, sus adversarios decidieron enviar una comisión al Yatrib para que

los rabinos de aquel lugar formularan tres preguntas que, respondidas por Mahoma, determinarían si era o no un profeta.^[155] Según la tradición, Mahoma acabó dando la respuesta adecuada, pero el hecho de que se tomara cierto tiempo para hacerlo es muy posible que llevara a sus adversarios a pensar que había salido del paso gracias a algún mentor y no porque fuera quien afirmaba ser.

Las presiones sufridas durante aquel período de 614-615 tuvieron consecuencias directas sobre Mahoma y los que habían aceptado su mensaje. De entrada, Mahoma buscó refugio en la casa de Al-Arqam b. abi-l-Arqam b. Asad en compañía de unos treinta y nueve seguidores entre los que se hallaba el propio Al-Arqam. Según la tradición, el lugar no sólo le brindaba protección sino que además, al hallarse situado cerca de un camino muy transitado que unía Al-Safa con Al-Marwa, permitió que Mahoma predicara a los viajeros sin que nadie pudiera presentar objeciones contra él. Se ha discutido el peso que este episodio pudo tener en la captación de nuevos adeptos y, posiblemente, haya que aceptar que ha sido un tanto exagerado,^[156] pero sin duda proporcionó un respiradero a un movimiento que se enfrentaba con presiones notables. En ellas había que encontrar la causa para que algunos de los que habían abrazado el mensaje de Mahoma —en torno a un centenar— decidieran optar por el exilio en el año 615. Marcharon así a Abisinia, donde el rey, que era cristiano, les brindó amparo posiblemente al ver que eran monoteístas y que mencionaban tanto a Jesús como a su madre. El paso era punto menos que obligatorio y el propio Mahoma lo autorizó, aunque no con agrado. Así, cuando en el 629 regresaron a Arabia, fueron mal vistos, y en el 637, siendo ya califa Omar b. al-Jattab, estuvieron a punto de no recibir ninguna de las pensiones establecidas para recompensar a los fieles veteranos. Con todo, el episodio que seguramente deja más de manifiesto la violencia de las coacciones sufridas por Mahoma y sus seguidores sea el de las denominadas aleyas —mucho menos exactamente versos— satánicas.

Las aleyas satánicas^[157]

De acuerdo con un *isnad*,^[158] en ese mismo año difícil de 615, Mahoma habría protagonizado un episodio que lleva a pensar en un momento de debilidad frente a las presiones de sus adversarios. Según la tradición, mientras Mahoma se encontraba en la Kaaba recitando la sura 53 habría pronunciado el contenido de las aleyas 19-20 que se refieren a Al-Lat, Al-Uzza y Manat, tres divinidades femeninas, para luego añadir:

Éstas son las mujeres bellas, excelsas, de las que se espera la intercesión.

Al pronunciar la aleya 61/62, última de la sura, donde dice: «¡Inclinaos ante Al.lah! ¡Adoradlo!», tanto sus seguidores como los idólatras habrían dicho amén. La razón habría sido que con sus palabras previas habría admitido la existencia de otros seres si no divinos sí sobrehumanos con capacidad para interceder, algo que los idólatras también sostenían. Mahoma, de esa manera, habría dudado del monoteísmo estricto que predicaba para realizar una concesión nada baladí.

Que el episodio tuvo lugar quedaría corroborado por el hecho de que se intenta disculpar en la sura 22: 50/52-51/53:

52. Cuando mandamos, antes de ti, a algún mensajero o a algún profeta, siempre enturbiaba Satanás su recitación. Pero Al.lah anula lo que Satanás inspira. Luego Al.lah afirma Sus aleyas unívocas. Al.lah es omnisciente, sabio.
53. Para tentar mediante la inspiración de Satanás a los enfermos de corazón y a los duros de corazón. Los impíos están en marcada oposición.

El pasaje, altamente revelador, viene a indicar que Shaytán (el Diablo,

Satanás) de manera históricamente sistemática se ha dedicado a inspirar el mensaje que recitan los enviados de Al.lah interfiriendo en sus revelaciones. A pesar de todo, no hay que temer porque, al fin y a la postre, Al.lah expurga todo aquello que tiene un origen satánico. Se trata, claro está, de un argumento marcadamente apologético, pero no resulta todo lo poderoso que sería de desear. A decir verdad, obligaría a muchos a plantearse quién decide la parte de la revelación coránica que no es de origen satánico y, sobre todo, cómo lo hace.

El episodio, de cuya historicidad resulta difícil dudar, durante siglos ha sido muy incómodo para los autores musulmanes.^[159] En algunas ocasiones han rechazado la fuente histórica que lo contiene, como fue el caso del cadí ceutí Iyad (muerto en 1147), que más de medio milenio después de los hechos los cuestionaba acusando de falta de fiabilidad a los transmisores de la tradición, quizá sin percatarse de que al hacerlo ponía también en tela de juicio otras tradiciones que nos han llegado gracias a ellos. En otras ocasiones, los autores musulmanes han atribuido el episodio transmitido por la tradición a los mazdeístas o incluso se han permitido no mencionarlo orillando así un asunto ciertamente espinoso.

Sea como fuere, lo cierto es que Mahoma se percató de que cualquier concesión a la idolatría colisionaba frontalmente con el monoteísmo y no podía ser mantenida. Al mantener esa posición, desaparecía la posibilidad, ciertamente real, de llegar a un acuerdo sincretista con los idólatras. Las consecuencias, desde luego, no se hicieron esperar.

La conversión de Omar^[160]

En el año 616, y tras el episodio de las aleyas satánicas, resultaba obvio que Mahoma no iba a dejar de predicar su mensaje por mucho que se le presionara. Un idólatra llamado Omar b. al-Jattab tomó entonces la decisión de acabar con el problema de manera drástica convencido de que el mensaje de Mahoma estaba causando problemas de no escasa envergadura. Según la tradición, al saber que algunos seguidores de Mahoma se habían reunido en la Dar al-Arqam para escucharlo predicar, echó mano de su espada y se dirigió al lugar señalado con la intención de acabar con su vida. Atravesaba enloquecido la calle cuando se tropezó con un primo suyo llamado Nuaym b. Abd Allah al-Nahham. Nuaym era un seguidor secreto de Mahoma y, cuando Omar le confesó sus propósitos, se permitió aconsejarle que se regresara a su casa y arreglara sus propios asuntos. Cuando Omar, sorprendido por aquellas palabras, le preguntó a qué se refería, Nuaym le respondió que su cuñado y primo Said y su hermana Fátima seguían a Mahoma.

Abrumado por lo que acababa de escuchar, Omar se dirigió a la casa de su cuñado en el momento en que éste y su hermana escuchaban la sura 20 de los labios de Jabbab b. al-Aratt. Los gritos que lanzó Omar al entrar en la morada alertaron a los reunidos permitiendo que el lector se ocultara y que Fátima se escondiera el texto debajo de las piernas sobre las que se hallaba sentada en cuclillas. A pesar de todo, Omar había oído a alguien recitar e insistió en que le dijeran de qué se trataba. Inicialmente, el matrimonio intentó esconder la verdad, pero semejante actitud lo único que logró fue que Omar comenzara a golpear a su cuñado. Fátima intentó separarlos y a resultas de ello fue agredida y cayó al suelo cubierta de sangre. Fue en ese momento cuando tanto su hermana como su cuñado le confesaron que seguían a

Mahoma. El reconocimiento de este hecho y la visión de su hermana ensangrentada provocaron en Omar una súbita sensación de vergüenza y, acto seguido, suplicó conocer lo que estaban leyendo al llegar él. Tenía Omar cierta experiencia en apreciar obras literarias y estaba convencido de que podría juzgar el material si lo escuchaba. Entonces llegó a sus oídos lo siguiente:

¡En el nombre de Al.lah, el Compasivo, el Misericordioso!

1. th.^[161]

1/2. No hemos hecho descender el Corán para que padezcas,

2/3. sino como amonestación para quien se guarde,

3/4. como descenso de Quien ha creado la tierra y los altos cielos.

4/5. El Compasivo se ha instalado en el Trono.

5/6. Suyo es lo que hay en los cielos y en la tierra, entre ellos y lo que hay bajo tierra.

6/7. No es preciso que te expreses en voz alta, pues Él conoce lo secreto y todavía más.

7/8. ¡Al.lah! ¡No hay más dios que Él! Posee los nombres más bellos.

8/9. ¿Te has enterado de la historia de Musa?^[162]

9/10. Cuando vio un fuego y dijo a su familia: «¡Quedaos aquí! Distingo un fuego. Quizá pueda yo traeros un tizón o encontrar guía en él».

10/11. Cuando llegó al fuego, le llamaron: «¡Musa!

11/12. Yo soy tu Señor. ¡Quítate las sandalias! Estás en el valle purificado de Tuwa.

12/13. Y te he escogido Yo. Escucha lo que se inspira.

13/14. Yo soy Al.lah. No hay más dios que Yo. ¡Adórame, pues, y haz la oración para recordarme!

14/15. La Hora llega —estoy por ocultarla— para que cada uno sea retribuido según su esfuerzo.

15/16. ¡Que no te aparte de ella quien no cree en ella y sigue su pasión, pues te perderías!

16/17. ¿Qué tienes en la diestra, Musa?».

17/18. «Es mi vara», dijo. «Me apoyo en ella y con ella * vareo los árboles para mi rebaño. También la empleo para otros usos».

18/19. Dijo: «¡Tírala, Musa!».

19/20. La tiró y se convirtió en una serpiente que reptaba.

20/21. Dijo: «¡Agárrala y no temas! Vamos a devolverle a su condición primera.

21/22. ¡Y llévate la mano bajo el brazo! Saldrá, blanca, sana —otro signo—.

22/23. Para mostrarte parte de Nuestros grandes signos.
23/24. ¡Ve a Firaún!^[163] Se muestra reacio».
24/25. Dijo: «¡Señor! ¡Abre mi pecho!
25/26. ¡Facilítame la tarea!
26/27. ¡Desata el nudo de mi lengua!
27/28. Así entenderán lo que yo diga.
28/29. Dame a alguien de mi familia que me ayude:
29/30. a Harún,^[164] mi hermano.
30/31. ¡Aumenta con él mi fuerza
31/32. y asóciate a mi tarea,
32/33. para que Te glorifiquemos mucho
33/34. y Te recordemos mucho!
34/35. Tú nos ves ciertamente».
35/36. Dijo: «¡Musa! Tu ruego ha sido concedido.
36/37. Ya te agradecemos otra vez.
37/38. Cuando inspiramos a tu madre lo siguiente:
38/39. “Ponlo en esta arqueta y déjalo en el río. El río lo depositará en la orilla.
Un enemigo mío y suyo lo recogerá”. Deposité en ti amor que venía de Mí.
39. para que te criaras bajo Mi mirada.^[165]
40. Cuando tu hermana pasaba por allí y dijo: “¿Queréis que os indique a
alguien que pueda criarlo?”. Así te devolvimos a tu madre para consuelo de
sus ojos y para que no estuviera triste. Mataste a un hombre y te salvamos de la
tribulación poniéndote a prueba. Viviste durante años con los madianitas y
luego, por decreto, viniste, Musa.
41. Te he escogido para Mí.^[166]
41/42. ¡Ve acompañado de tu hermano, con Mis signos, y no descuidéis
recordarme!
42/43. ¡Id a Firaún! Se muestra rebelde.
43/44. ¡Hablad con él amablemente! Quizá así se deje amonestar o tenga
miedo de Al.lah».
44/45. Dijeron: «¡Señor! Tememos que la tome con nosotros o que se muestre
rebelde».
45/46. Dijo: «¡No temáis! Yo estoy con vosotros, oyendo y viendo.
46/47. Id, pues, a él y decid: “Somos los enviados de tu Señor. ¡Deja marchar
con nosotros a los Hijos de Israel y no los castigues! Hemos venido a ti con un
signo de tu Señor. ¡La paz sea sobre quien siga la guía!”.
47/48. Se nos ha inspirado que caerá el castigo sobre quien desmienta o se
desvíe».
48/49. Dijo: «¿Y quién es vuestro Señor, Musa?».
49/50. Dijo: «Nuestro Señor es Quien ha dado a todo su forma y, luego, la ha

encaminado».

50/51. Dijo: «¿Y qué ha sido de las generaciones pasadas?».

51/52. Dijo: «Su conocimiento está en un libro junto a mi Señor. Mi Señor no pasa nada por alto ni olvida.

52/53. Os ha puesto la tierra como cuna y os ha trazado en ella caminos y hecho bajar agua del cielo para hacer brotar toda clase de plantas.

53/54. ¡Comed y apacentad vuestros rebaños! Hay en ello, ciertamente, signos para los dotados de entendimiento.

54/55. Os hemos creado de ella y a ella os devolveremos y os sacaremos otra vez de ella».

55/56. Le mostramos todos Nuestros signos, pero negó su verdad y rehusó creer.

56/57. Dijo: «¡Musa! ¿Has venido a nosotros para sacarnos de nuestra tierra con tu magia?

57/58. Vamos a traerte otra magia igual. ¡Fija entre nosotros y tú una cita, a la que ni nosotros ni tú faltemos, en un lugar adecuado!».

58/59. Dijo: «Vuestra cita será el día de fiesta. Que la gente se reúna por la mañana».

59/60. Firaún se retiró, preparó su estratagema y acudió.

60/61. Musa les dijo: «¡Ay de vosotros! ¡No inventéis mentira contra Al.lah! Si no, os destruirá con un castigo. Quien invente falsedades, sufrirá una decepción».

61/62. Discutieron entre sí su plan y mantuvieron secreta la discusión.

62/63. Dijeron: «En verdad, estos dos son magos que, con su magia, quieren sacaros de vuestra tierra y acabar con vuestra extraordinaria forma de vida.

63/64. Preparad vuestra estratagema y, luego, venid uno a uno. ¡Quien gane hoy será feliz!».

64/65. Dijeron: «¡Musa! ¿Quién es el primero en tirar? ¿Tú o nosotros?».

65/66. Dijo: «¡No! ¡Tirad vosotros!».

Y he aquí que le pareció que, por efecto de su magia, sus cuerdas y varas echaban a correr.

66/67. Y Musa tuvo miedo en su interior.

67/68. Dijimos: «¡No temas, que ganarás tú!

68/69. Tira lo que tienes en la diestra y devorará lo que ellos han hecho, que lo que ellos han hecho es sólo una artimaña de mago. Y el mago no tendrá éxito, venga de donde venga».

69/70. Los magos cayeron postrados. Dijeron: «¡Creemos en el Señor de Harún y de Musa!».

El resto de la sura 20 continúa el relato del enfrentamiento de Moisés (Musa) con el faraón. En términos generales, hay que señalar que los

episodios presentan serias contradicciones con lo que relata la Biblia. En el texto bíblico, el faraón no debe ser persuadido por Moisés sino que Dios le indica desde el principio que Él mismo lo endurecerá para así manifestar su gloria (Éxodo 4, 21). Por añadidura, los magos del faraón no se convencen con el milagro de la serpiente, sino todo lo contrario (Éxodo 7, 11 y ss.), lo que desencadena un ciclo de plagas que Mahoma desconocía a juzgar por el contenido de la sura. Este tipo de diferencias no pequeñas entre el texto de la Biblia y la predicación de Mahoma explica sobradamente por qué los judíos no podían creer que su mensaje procediera de Dios. Sin embargo, Omar no contaba con ese conocimiento previo de la Biblia y se enfrentó con un texto en el que un verdadero profeta del Dios único —Moisés— era acusado de brujo igual que lo era Mahoma, una conducta que acarrearía la condenación del juicio divino sobre los incrédulos. Conmovido seguramente por aquel paralelo y también por el trato que había ocasionado a su hermana, Omar echó a correr hacia el lugar donde se encontraba Mahoma y allí, a voces, anunció que aceptaba su predicación.

El episodio ha llegado hasta nosotros con algunas variantes,^[167] pero no puede dudarse de su historicidad. Su trascendencia, desde luego, no era escasa. En apenas un año, los idólatras habían contemplado cómo dos personajes de la relevancia de Hamza y Omar se convertían en seguidores de Mahoma. Animados por aquella perspectiva, según la tradición, otros miembros del grupo volvieron a dirigirse a la Kaaba para pronunciar allí sus oraciones.

El ostracismo

A pesar de los diversos intentos por silenciarlo, de que algunos de sus seguidores se habían visto obligados a exiliarse a Abisinia y de que él mismo había pasado por situaciones difíciles como el episodio de las aleyas satánicas, lo cierto es que Mahoma y sus discípulos parecían más resueltos que nunca. La respuesta frente a aquella situación fue intentar reducir al ostracismo a los Banu Hashim como una forma de doblegarlos. Así, los coraishíes redactaron una *sahifa* (bando) que establecía que no contraerían matrimonio ni realizarían negocios con los miembros del clan que amparaba a Mahoma. Escrito, según la tradición, por Mansur b. Ikrima b. Hasim b. Abd Manaf, se procedió a fijarlo en la parte baja de la Kaaba.

La decisión, a pesar de su rigor, no estaba exenta de torpeza. De hecho, la mayoría de los miembros del citado clan no eran seguidores de Mahoma y carecía de sentido someterlos a ese trato. Por añadidura, no pocos de sus adeptos formaban parte de otros clanes. Hasta qué punto la medida no alcanzó su objetivo puede juzgarse por el hecho de que cuando Abu Talib — que continuaba defendiendo a Mahoma— dejó la puerta abierta para que cualquiera abandonara el clan, sólo dio ese paso Abu Lahab b. Abd al-Uzza b. Abd al-Muttalib. El resto del clan se refugió en sus casas decidido a ser fiel a los lazos de sangre que los unían por encima de cualquier otra consideración.

Aquel trienio (616-619) resultó ciertamente muy duro para el pequeño movimiento, aunque algunas de las afirmaciones que se han vertido sobre la época son, sin duda, exageradas. Por ejemplo, no parece cierto que los Banu Hashim se vieran obligados a alimentarse con las hojas de los árboles^[168] ya que, de hecho, recibían víveres de seguidores de Mahoma que no pertenecían

al clan —y no estaban, por lo tanto, sujetos al ostracismo— y de idólatras que no estaban dispuestos a obedecer el bando de los coraishíes. Los lazos de sangre fueron decisivos, y así el pagano Hakim b. Hizam, que era primo de Jadiya, les hizo llegar provisiones a través de Abu-l-Bajtari b. Hasim b. Asad, que también era idólatra. Los suministros consistieron en diversas caravanas de camellos, lo que indica hasta qué punto los coraishíes no contaban con la fuerza suficiente para garantizar el cumplimiento de su bando. A decir verdad, el empeñarse en mantener aquella situación es posible que les causara más trastornos a ellos que a Mahoma y a sus seguidores.

El fin del boicot

Convencidos de la inutilidad de aquella medida que se había extendido a lo largo de un trienio y cansados de los perjuicios que se derivaban de ella, finalmente, según la tradición, Hisam b. Amr al-Amiri, Zuhayr b. abi Umayya al-Majzumi, Al-Mutim b. Adi, Abu-l-Bajtari b. Hisam y Zamaa b. al-Aswad se reunieron para formar una alianza que concluyera con la derogación del dañino bando. Así, al día siguiente, después de que los coraishíes hubieran dado las siete vueltas de ritual a la Kaaba, Zuhayr pidió que se acabara con el ostracismo a que se sometía a Mahoma y a los que lo apoyaban. Inmediatamente, los otros cuatro se sumaron a la exigencia de Zuhayr. No fue bien recibida la propuesta. A decir verdad, acabó estallando un disturbio en la plaza de la Kaaba y Abu Shahl Amr acusó a los cinco de formar parte de una conspiración. Según la tradición, uno de los cinco corrió hacia la Kaaba para arrancar el bando, pero ya había sido carcomido por los gusanos y sólo quedaba escrita en él la palabra «Al.lah».

Para Abu Talib, aquellos acontecimientos no pudieron ser más dichosos. De hecho, compuso una poesía para celebrarlo que nos ha llegado a través de Ibn Ishaq. En ella,^[169] se indica que «todo lo que va contra la voluntad de Al.lah es destruido» y que el no aceptar la predicación de Mahoma constituía «un delito tan grave que lo justo habría sido que por él se hubieran cortado manos y cuellos y que la gente de la Meca huyera y emigrara con los corazones rebosantes de miedo ante el castigo». No se puede decir que el tío de Mahoma buscara la conciliación, pero lo mismo hay que señalar de los enemigos de la predicación. Por las fuentes cabe colegir que los ánimos estaban tan caldeados que la violencia podía desatarse por cualquier motivo. Fue ése el caso de Labid, un poeta que no había abrazado la predicación de

Mahoma y que, como tantos compañeros antes y después de él, se dedicaba a cantar visiones de la vida que no necesariamente encajaban con alguna trascendente. En una ocasión, Labid se hallaba recitando su poesía ante un grupo de oyentes y pronunció un verso en el que señalaba que todo es vano sin Dios. Ibn Mazun, un seguidor de Mahoma que estaba presente, aprovechó la afirmación para decir que Labid acababa de pronunciar una verdad. Sin embargo, cuando el poeta subrayó que las cosas placenteras no perduran, Ibn Mazun le gritó que mentía porque el disfrute del Paraíso sí lo era. La disputa concluyó con Ibn Mazun recibiendo una paliza a manos de un idólatra ya que, en aquellos momentos, Mahoma y sus seguidores mantenían un comportamiento no violento.

A lo anterior se añadía la duda inextinguible entre sus adversarios de que Mahoma recibía el contenido de sus mensajes no de una divinidad sino de otro ser humano. En esa época se insistió en que el mentor espiritual de Mahoma era un cristiano llamado Shabr, esclavo de los Banu Hadrami. Shabr regentaba una taberna cerca de Al-Marwa a la que Mahoma acudía con frecuencia. Como hemos señalado anteriormente,^[170] las últimas investigaciones indican que una parte notable del Corán podría estar tomada directamente de un himnario cristiano de origen siríaco, lo que encajaría con este dato. Sin embargo, no es posible ser categórico al respecto. Las fuentes musulmanas, obviamente, no podrían reconocer esa influencia —sí lo ha hecho algún autor musulmán contemporáneo—,^[171] pero la insistencia en negarlo que encontramos en el Corán deja de manifiesto que se trató de una acusación que resultaba especialmente dañina para Mahoma. De hecho, la aleya 105/103 de la sura 16 intenta dar respuesta a esa acusación:

103. Bien sabemos que dicen: «A este hombre le enseña sólo un simple mortal». Pero aquel en quien piensan habla una lengua extranjera, mientras que ésta es una lengua árabe clara.

La respuesta a la objeción —Mahoma comunicaba su mensaje en árabe— no era demasiado sólida siquiera porque siempre cabía la posibilidad de que mediara una traducción, traducción que, según algunos autores,^[172] explicaría algunos de los pasajes más oscuros del Corán.

A la sospecha sobre la originalidad de su revelación, se sumaba la repetición de una circunstancia que debía causar un profundo dolor a Mahoma. Nos referimos al hecho de que no tuviera hijos varones que siguieran viviendo. Uno de sus enemigos, Al-as b. Wail al-Sahmi insistía, por ejemplo, en que no debía prestársele mucha atención porque, al carecer de descendientes varones que lo sucedieran, acabaría cayendo en el olvido y dejaría de ser un incordio. La tradición ha identificado esa circunstancia como el contexto para recibir la sura 108 en que se amenazaría con ese castigo a los que aborrecían a Mahoma:

¡En el nombre de Al.lah, el Compasivo, el Misericordioso!

1. Te hemos dado la abundancia.
2. Ora, pues, a tu Señor y ofrece sacrificios.
3. Sí, es quien te aborrece el que se verá privado de posteridad.

Es posible que la tradición, afirmada por distintos autores islámicos, sea correcta en la identificación del contexto de esta sura. Ciertamente es también que aunque Mahoma tuvo varios hijos varones, éstos murieron a edad muy temprana. Para colmo, en breve a aquellos pesares se iba a sumar uno mucho más profundo si cabe.

El año del dolor: muerte de Jadiya y matrimonio con Aisha^[173]

El año de 619 fue especialmente dramático para Mahoma hasta el punto de merecer la denominación de «el año del dolor». Durante el mismo, y con poca distancia temporal, fallecieron dos personas muy queridas para él: su esposa Jadiya y su tío Abu Talib. En el primer caso, se había tratado de una mujer que le había apoyado de manera ejemplar desde el principio; que había sido su primera seguidora y con la que había mantenido un matrimonio estrictamente monogámico, una costumbre que abandonaría no mucho tiempo después. Por lo que se refiere a Abu Talib, había sido un personaje que no había dudado en dispensarle amparo en los momentos más difíciles. Sustituirlo no iba a resultar fácil. Inicialmente, Abu Lahab tomó bajo su protección a Mahoma. Tal situación duró poco porque cuando Mahoma le dijo que su padre estaba en el Infierno porque era un idólatra al llegar la hora de su muerte, Abu Lahab le retiró su apoyo. Algún tiempo después de la batalla de Badr (624), Abu Lahab moriría de viruelas negras, lo que se interpretó como un castigo de Al.lah. Su funeral resultó especialmente dramático. Temerosos de contraer la dolencia que había segado su vida, los coraishíes le lanzaron piedras desde la distancia hasta que el cadáver quedó sepultado.

Mahoma no permaneció mucho tiempo sin esposa. Poco después del fallecimiento de Jadiya, contrajo matrimonio con Aisha. Las fuentes islámicas afirman taxativamente que Aisha tenía tan sólo seis años cuando se convirtió en esposa de Mahoma, si bien éste no consumó el matrimonio hasta que la niña cumplió los nueve años de edad, posiblemente, cuando tuvo su primera menstruación y pudo ser considerada una mujer. La noticia, sin duda

histórica, nos ha llegado al menos en dos jadiz:

Narró Aisha: que el Profeta se casó con ella cuando tenía seis años de edad y consumó su matrimonio cuando ella tenía nueve años, y entonces permaneció con él durante nueve años (es decir, hasta su muerte).^[174]

Narró Aisha: que el Profeta se casó con ella cuando tenía seis años de edad y consumó el matrimonio cuando ella tenía nueve años de edad. Hisham dijo: he sido informado de que Aisha permaneció con el Profeta durante nueve años (es decir, hasta su muerte), lo que vosotros conocéis del Corán.^[175]

El episodio resulta como mínimo espinoso para una mentalidad occidental y no sorprende que alguno de los apologistas contemporáneos del islam lo oculte de manera específica. Es el caso de Tariq Ramadan, que evita señalar la edad que tenía Aisha cuando se consumó el matrimonio y afirma que «la unión no sería consumada por varios años».^[176]

En ese período sitúan también las tradiciones islámicas el famoso viaje nocturno de Mahoma a Jerusalén y al cielo, con el que se suele relacionar la aleya primera de la sura 17: 1/1:

¡En el nombre de Al.lah, el Compasivo, el Misericordioso!

1. ¡Gloria a Quien, una noche, hizo viajar a Su Siervo desde la Mezquita inviolable a la Mezquita más lejana, cuyos alrededores hemos bendecido, para mostrarle parte de Nuestros signos! Él es Quien verdaderamente oye y ve.

A pesar de todo, el testimonio de Aisha, casada ya, es que el cuerpo de Mahoma no se movió de su lado durante toda la noche. Esta circunstancia ha obligado a intentar dar con una explicación para el episodio que vaya más allá de sustentar que no pasa de ser una leyenda piadosa, pero sin base histórica real.^[177] En algunos casos se ha pensado que la experiencia de Mahoma pudo ser simplemente un sueño,^[178] que quizá fue una retrotracción de una visita a Jerusalén realizada años atrás o que incluso no fue Aisha la que compartía el lecho con él en esos momentos sino una viuda, Sawda bint Zamaa, con la que se casó a los pocos meses de fallecer Jadiya^[179] Incluso no ha faltado quien lo ha identificado con un fenómeno chamánico.^[180] Sea cual

sea la explicación que se dé a esta tradición —ciertamente, resulta muy difícil aceptarla como un hecho histórico aunque es, por ejemplo, la base para las reivindicaciones islámicas sobre Jerusalén a día de hoy—^[181] debe reconocerse que tuvo una posteridad fecunda. En el siglo XIII, es decir, siete siglos después de cuando supuestamente acontecieron los hechos, había cristalizado en el *Kitab al-mirash* (*Libro de la escala*) que sería traducido por orden del rey castellano Alfonso X el Sabio y que pudo inspirar algunos pasajes de la *Divina Comedia* de Dante. Si en la tradición existe un poso de realidad, aquel episodio, se tratara de lo que se tratase, debió de proporcionar algún consuelo a Mahoma en medio de un año rezumante de pesar, un año que, por otra parte, preludiaba su época de mayor sufrimiento en la Meca.

La predicación del segundo período mecano

El estilo de la predicación del segundo período mecano es considerablemente distinto del que hallamos en el primero. En sus veintidós suras espaciadas desde la 18 hasta la 53, no encontramos ya el lirismo conmovedor del primer período, sino una serie de agrupaciones de aleyas que son más largas así como producto de la acumulación, un factor que resulta especialmente claro en ediciones del Corán como la de Richard Bell.^[182] El mensaje anunciado no varió sustancialmente en relación con el que encontramos en el primer período, pero se percibe con claridad que la presión que los adversarios ejercían sobre el movimiento ha dejado una huella innegable. No sorprende por ello que Al.lah sea denominado de manera muy sobresaliente ar-Rajmán —el clemente— (43: 8/9-12/13; 36: 33-44) y tampoco causa sorpresa que se anuncie con especial virulencia el castigo de los que atacan a Mahoma (44: 33/34-59). Llama sobre todo la atención que en las revelaciones proclamadas por Mahoma —que es presentado como monitor (18: 93/94-95/96)— se acentúen los paralelos con otros profetas enviados por el Dios único y que fueron rechazados por sus pueblos (54; 37; 71; 26; 15; 21). De esa manera, el sufrimiento claramente no violento de Mahoma y de sus seguidores podía verse prefijado en Abraham que tuvo que soportar el padecimiento de ver cómo su padre era un pagano aquejado de ceguera espiritual (19: 42/41-51/50; 43: 25/26-38/39) y, de forma muy especial, en Jesús, el hijo de María, que fue rechazado por los judíos (19).

Mahoma, como otros predicadores del juicio divino antes y después de él, había descubierto que su anuncio no era bien recibido, algo no tan extraño si se tiene en cuenta que el llamamiento a la conversión implica cambios radicales que, por regla general, son rechazados por el común de los mortales.

¿Por qué el que disfruta de sus riquezas sin pensar en los demás tendría que cambiar de actitud y practicar la caridad? ¿Por qué el que no siente necesidad alguna de comunicarse con Dios tendría que entregarse diariamente a humillarse ante Él? ¿Por qué el que vive satisfecho —o medianamente conforme o incluso infeliz— tendría que creer en que Dios va a actuar desencadenando un juicio donde el cosmos se verá trastornado por acción de su justicia? ¿Por qué, en resumen, hay que cambiar de vida ante la predicación del juicio? La respuesta común orientándola de manera primordial hacia lo trascendente es la indiferencia, el desprecio e incluso la hostilidad más o menos abierta. El predicador —el monitor, el guía, el mensajero— debe estar preparado para soportar esta situación, y en esa dolorosa tesitura, detenerse a reflexionar sobre lo padecido por otros antes que él —Abraham, Moisés, Jesús— puede convertirse en fuente de consuelo y esperanza. Eso mismo parece que le sucedía a la sazón a un predicador no violento y convencido, monógamo absoluto y guía de un reducido grupo de seguidores, que pasaría a la Historia con el nombre de Mahoma.

7

El tercer período mecano (619-622)

El intento de proyección exterior

Tras no pocos años de predicación, la situación de Mahoma y de su pequeño grupo podía calificarse de cualquier manera menos como halagüeña. El rechazo de sus coetáneos seguía siendo mayoritario; la hostilidad no concluía; las acusaciones de ser el portavoz de otra persona o un vulgar brujo persistían. Por añadidura, el número de los que lo seguían no superaba unas escasas docenas a la vez había perdido una protección efectiva. Fue entonces cuando, según la tradición, Mahoma decidió sobrepasar el estrecho marco que significaba la Meca y llevar su mensaje a otros lugares. Así, se dirigió a Taif, sede de los taqif, pero el fracaso de su predicación resultó estrepitoso. La tradición afirmaría posteriormente que, al llegar a Najla, algunos genios que venían de Nisibe le indicaron que creían en él. En este sentido, se ha interpretado incluso algunas aleyas del Corán como la 46: 28/29-31/32:

28/29. Y cuando te enviamos a un grupito de genios para que escucharan la Recitación. Cuando estaban presentes ante él,^[183] dijeron: «¡Callad!». Y, cuando se terminó, regresaron a los suyos para advertirles.

29/30. Dijeron: «¡Pueblo! Hemos oído una *Escritura* que ha descendido después de Musa,^[184] en confirmación de lo anterior y guía a la Verdad y a un camino recto».

30/31. ¡Pueblo! Responded al que llama hacia Al.lah y creed en él. Os perdonará^[185] vuestros pecados y os preservará de un castigo doloroso.

Sería también el caso de lo señalado en 72: 1/1-2/2:

¡En el nombre de Al.lah, el Compasivo, el Misericordioso!

1. Di: «Se me ha revelado que unos genios estaban escuchando y decían:

“Hemos oído una Recitación maravillosa,
2. que conduce al camino recto. Hemos creído en ella y no asociaremos a nadie con nuestro Señor”».

Si, efectivamente, esa interpretación de las aleyas es correcta y Mahoma tuvo ese tipo de experiencia espiritual, lo cierto es que no pudo tratarse de un gran consuelo frente al fracaso de su predicación dentro y fuera de la Meca. Muy diferente fue el hecho de que Al-Mutim b. Adi aceptara la idea de protegerlo y lo manifestara, convenientemente armado, ante Abu Shahl Amr y otros idólatras. Aquel episodio significó un respiro para Mahoma que, por añadidura, pronto iba a recibir ayuda de Yatrib.

Del pacto de las mujeres al Juramento de la guerra^[186]

La relación de Mahoma con Yatrib era, como vimos, antigua y, de hecho, allí vivían algunos familiares suyos por vía materna e incluso algún hermano de leche. Yatrib estaba habitado por dos tribus árabes —los aws y los jazrach— cuyo poder era equilibrado por la presencia de varias tribus también árabes, pero ya convertidas al judaísmo. De hecho, en el año 617 los dos grupos se habían enfrentado en la batalla de Buat. Aunque los aws habían conseguido imponerse militarmente, al fin y a la postre, habían sido los judíos los que habían conseguido controlar la situación y pasar a administrarla.

Los jazrach mantenían muy buenas relaciones con los judíos de Yatrib y les habían escuchado afirmar que la venida del mesías estaba muy cerca. Precisamente por ello, según la tradición, en la peregrinación del año 620, un grupo identificó a Mahoma con ese mesías y abrazó su predicación. Al año siguiente, doce habitantes de Yatrib pertenecientes a los aws y a los jazrach se entrevistaron con Mahoma en la colina de Al-Aqaba, cerca de la Meca. El resultado del encuentro fue el denominado *baya al-nisa* (pacto de las mujeres) en virtud del cual se comprometieron a defender a Mahoma como lo harían con sus propias mujeres y a creer en un Dios único, a no robar, a no cometer adulterio, a no matar a las niñas, a no mentir y a obedecer a Mahoma.

Algunos han visto en este pacto una primera versión de la aleya 12 de la sura 60,^[187] pero esa interpretación no es segura. De hecho, se trataba de un pacto no islámico, pero sí monoteísta. El acuerdo no implicaba un reconocimiento de Al.lah como el dios único sino sólo el compromiso de creer en un solo dios, algo que resultaba más que aceptable para los judíos

como hubiera podido serlo para los cristianos. En otras palabras, se trataba de un acuerdo político que aceptaba el caudillaje de Mahoma y que tenía implicaciones morales e incluso religiosas, pero que no significaba necesariamente la aceptación de la revelación coránica. Tan obvio resultaba este aspecto que nada más regresar a Yatrib, Mahoma les envió al mecano Musab b. Umayr para explicarles la nueva fe. Musab —que recibiría el apelativo de al-Muqri (el lector)— tuvo un éxito notable hasta el punto de que, según la tradición, logró convertir a las familias más relevantes de las dos tribus y presidió la oración.

Al año siguiente, los seguidores de Mahoma que se dirigieron a la peregrinación acudieron mezclados con los idólatras. Su crecimiento numérico había sido notable —quizá ya sumaban a unos cuatrocientos— y se acordó una segunda reunión secreta con los *ansar* (defensores), que era como se denominaba a los discípulos de Yatrib. Se celebró, según la tradición, en la misma colina de Al-Aqaba entre el 11 y el 12 de Du-l-Hishsha, el segundo día del tasriq, es decir, uno de los tres días que seguían al del sacrificio y que aquel año correspondió con los últimos días de junio o primeros de julio de 622. Existía un interés acentuado por mantener la confidencialidad del encuentro, de manera que cuando concluyó, Mahoma regresó a la Meca y los *ansar* a su campamento. Pasado un tercio de la noche, los seguidores de Mahoma se marcharon mientras los idólatras seguían durmiendo en dirección al sib de Al-Aqaba. Eran, según las diversas tradiciones, entre setenta y tres hombres a los que se unieron dos mujeres que esperaron en el barranco hasta que Mahoma hizo acto de presencia. De manera bien significativa, iba acompañado por Al-Abbas, su tío, que todavía era idólatra, pero que deseaba asegurarse de que las garantías ofrecidas a su sobrino eran suficientemente sólidas.

Al-Abbas insistió en que los habitantes de Yatrib fueran leales en su comportamiento ya que, en realidad, Mahoma contaba con la posibilidad de permanecer en la Meca donde disponía de protección. Éstos invitaron entonces a Mahoma a exponer lo que deseara, y éste lo aprovechó para explicarles su doctrina y recitarles algunas aleyas del Corán. Acto seguido, los invitó a sellar una alianza. El ofrecimiento fue aceptado por Al-Bara b. Marur, pero Abu-l-Haytam b. al-Tayyihan recordó que existían pactos con

los judíos de Yatrib y de los alrededores que tendrían que ser quebrantados. Por lo tanto, deseaba saber si, en caso de que dieran ese paso, después cabía la posibilidad de que Mahoma regresara a su tierra y los abandonara. La respuesta de Mahoma fue afirmar que la sangre de ambos era la misma y que estaba dispuesto a combatir a quien ellos combatieran y a sellar la paz con quien ellos lo hicieran.

El pacto quedó así concluido y la gente de Yatrib se comprometió a defender a Mahoma frente a sus enemigos negros (los árabes) y rojos (los bizantinos y otros pueblos no árabes).

Sólo habría una condición para esa regla general, que sería la de que Mahoma en ningún caso comenzara las hostilidades. El acuerdo —que recibiría el nombre de «Juramento de la guerra»— implicaba no pocos riesgos y así lo indicó con prudencia Al-Abbas b. Ubada. Sin embargo, no le prestaron oídos y, finalmente, el pacto fue sellado al darse la mano todos los reunidos, salvo las mujeres, que se limitaron a aceptarlo de forma verbal. Mahoma se despidió y regresó a Medina mientras que el resto de los reunidos volvió al campamento donde seguían durmiendo los idólatras. No tardarían en encontrarse inmersos en el curso del acontecimiento que cambiaría de manera radical la existencia de Mahoma y con ella la Historia universal.

La predicación del tercer período mecano

Si el Mahoma del primer período mecano era un predicador que llamaba al arrepentimiento para escapar de las consecuencias derivadas del juicio de Dios y el del segundo período, sin abandonar ese tema, buscaba los paralelos entre su experiencia de rechazo y la sufrida por otros personajes como Abraham y Jesús, el del tercero fue alguien que había llegado a la conclusión de que los habitantes de la Meca no lo escucharían y, por lo tanto, debía buscar un auditorio diferente.

En las suras identificadas convencionalmente con este período se insiste de forma machacona en que los profetas fracasaron en el pasado no por culpa suya sino por la dureza de corazón de aquellos que debían recibir su predicación; en que los que se congregan en torno al profeta han de aceptar con resignación esos sinsabores, y en que, piensen lo que piensen los incrédulos, el mensaje es veraz.

Al igual que en el segundo período, Abraham y Jesús se convirtieron en ejemplos de hombres enviados por el dios único que tuvieron que enfrentarse con los oídos sordos de los incrédulos, en este tercer período las revelaciones anunciadas por Mahoma enfatizaron las referencias a un Moisés al que no quisieron escuchar ni sus propios compatriotas amén del faraón (7: 102/104-175/176) o a José, caso de ser auténtica la sura 12, al que sus propios hermanos maltrataron. De la misma manera que ambos fueron reivindicados por el dios único, era de esperar que Al.lah también reivindicara en algún momento a Mahoma, pero cuándo tendría lugar ese acontecimiento concretamente era algo que quedaba en la sombra.

Por lo que se refería a los que rechazaban el mensaje de Mahoma en la Meca, era obvio que nunca aceptarían su predicación (16: 39/37), pero no por

ello su destino resultaría más halagüeño que el que habían tenido que afrontar otras naciones en el pasado (46: 25/26-27/28).

Cuando se leen las suras de la época, no se puede evitar la sensación de que no había indicio alguno de que la situación pudiera derivar a mejor. Ciertamente, Al.lah, en el día del Juicio, acabaría premiando a los que habían creído en la predicación de Mahoma y castigando severamente a los incrédulos, pero nada indicaba que fuera a producirse un cambio de su dolorosa situación en el futuro inmediato. Sin embargo, lo cierto es que en la vida de Mahoma iba a tener lugar un cambio radical que se reflejaría de forma más que notable en el contenido de su predicación, en el éxito de la misma, en el número de sus seguidores y en la suerte de sus adversarios.

8

La Hégira^[188]

La perplejidad de los coraishíes

Antes del Juramento de la guerra Mahoma ya había sopesado la idea de trasladarse a Yatrib. De hecho, como vimos, los que se reunieron con él para sellar esta nueva alianza quisieron saber si, caso de venir a su ciudad, no los abandonaría para regresar luego a la Meca. Para preparar aquel traslado, Mahoma fue enviando a Yatrib grupos de seguidores a los que se denominaría *muhashirin* (emigrados) y que estaban formados no sólo por gente de la Meca sino también de otros lugares. No fueron muchos, sin embargo, lo que indica las reducidas dimensiones numéricas del movimiento. Baste decir que los tres grupos que llegaron a Yatrib apenas superaban las setenta personas. Entre ellos se encontraban Omar b. al-Jattab, Hamza y algunos personajes que cobrarían relevancia en los años siguientes.

Aquellas escapadas no debieron de pasar desapercibidas a los coraishíes, que además no tardaron en enterarse de la existencia del Juramento de la guerra. A pesar de todo, como permanecían en la Meca Mahoma y su familia, Alí b. abi Talib y Abu Bakr al-Siddiq seguramente pensaron que no existía ningún peligro para ellos. Los coraishíes no habían llegado a percatarse — ¿quién hubiera podido hacerlo?— de uno de los pasos más geniales dados por Mahoma. Nos referimos a la sustitución de la lealtad de la sangre por la derivada de un vínculo más relevante, el religioso. Semejante sustitución no era original ya que la encontramos también en el cristianismo primitivo. Tampoco sería siempre feliz en los siglos siguientes ni se mantendría frente a toda eventualidad. Sin embargo, en aquellos momentos proporcionó una notable fortaleza al grupo. A Mahoma no lo apoyaba ya su clan con mayor o menor convicción sino que lo respaldaban los emigrados de la Meca, un número considerable de aws y de jazrach, sus hermanos de leche y el clan de

Halima. El pacto —como ecuménico lo han definido algunos autores—^[189] no se aplicaba a los seguidores estrictos de Mahoma únicamente, sino también a monoteístas que estaban dispuestos a aceptar su caudillaje.

Extrañados por lo que estaba sucediendo, los coraishíes convocaron una reunión en la Dar al-Nadwa, es decir, la sede de reuniones consultivas en las que podían participar aquellos de entre los suyos que hubieran superado los cuarenta años. La decisión a la que llegaron los idólatras fue que asesinar a Mahoma acabaría con todas las complicaciones que llevaban soportando desde hacía años. Por supuesto, eran conscientes de que podían desencadenarse represalias, pero para evitarlas decidieron que el crimen lo perpetrara un grupo de jóvenes a razón de uno procedente de cada clan coraishí.

El plan fracasó. Según una tradición relacionada con la legitimación de las pretensiones de Alí, Mahoma fue advertido por el ángel Gabriel. Procedió entonces a ordenar a Alí que vistiera su manto verde hadrami en el que se envolvía para dormir. De creer la tradición, Alí tuvo realmente suerte porque los conjurados, al entrar en la casa, lo tomaron por Mahoma, pero, en lugar de darle muerte, esperaron a que amaneciera para llevar a cabo sus propósitos. Al percatarse entonces de que se trataba de alguien diferente, no le causaron daño alguno. Suciediera lo que sucediese, Mahoma era más que consciente del mal que podía sobrevenirle y dio orden de preparar la huida hacia Yatrib. Tenía a la sazón cincuenta y tres años.

La Hégira

La tradición relata que, por aquella época, Abu Bakr había tenido un sueño en el que había contemplado cómo la luna descendía hasta la parte más baja de la Meca para entrar en la Kaaba, iluminar todo y regresar al cielo desplazándose junto con una multitud de estrellas hacia Yatrib. El mensaje difícilmente hubiera podido resultar más obvio, de manera que compró dos camellos por ochocientos dirhemes y encargó a un idólatra llamado Abd Allah b. Arqat que los tuviera siempre a punto. Se trató de una previsión muy útil porque, de manera repentina, Mahoma comunicó a Abu Bakr que iba a marchar a Yatrib. La inmediatez de ese paso puede observarse con claridad si se tiene en cuenta que la familia de Mahoma no iba a acompañarlo sino que permanecería en la Meca al cuidado de su tío Al-Abbas y de Alí. Este último tenía como misión devolver a sus depositantes los bienes que para ellos había custodiado Mahoma.

Abu Bakr respondió magníficamente a las órdenes de Mahoma. Reunió seis mil dirhemes en efectivo y realizó la salida por una abertura de su casa y no por la puerta para evitar ser descubierto. Según la tradición, una vez fuera de la Meca, los dos hombres no se dirigieron hacia el norte, que era la ruta de Yatrib, sino que se encaminaron hacia el sur. Si el dato es correcto, podría confirmar, por ejemplo, que la Meca de Mahoma no era la ciudad actual de ese nombre sino otra ubicada en el norte. También según la tradición, a una hora de la marcha se ocultaron en una cueva del monte Tawra. El episodio supuestamente habría quedado recogido en la aleya 40 de la sura 9 del Corán en un contexto en que se llamaba a la guerra a unos seguidores de Mahoma no del todo animados:

38. ¡Los que creéis! ¿Qué os pasa que cuando se os dice: «¡Id a la guerra por la

causa de Al.lah!» permanecéis clavados en tierra? ¿Preferís la vida de este mundo a la Última? Es bien poco el disfrute de esta vida comparado con la Última.

39. Si no vais a la guerra, os causará un doloroso castigo. Os reemplazará otro pueblo sin que podáis causarle ningún daño. Al.lah es omnipotente.

40. Si le negáis auxilio, Al.lah sí que le auxilió cuando, expulsado por los que no creían, había otro con él y estando ambos en la cueva le dijo a su compañero: «¡No estés triste! ¡Al.lah está con nosotros!». Al.lah hizo descender sobre él Su *sakina* y le ayudó con ejércitos que no veáis. E hizo que la palabra de los que no querían creer fuera la más baja ya que la palabra de Al.lah es la más alta. Al.lah es poderoso, sabio.

En la película *Mahoma*, una hagiografía religiosa a la altura de otras cintas religiosas como *La canción de Bernadette* o *Nuestra Señora de Fátima*, el episodio es presentado, de acuerdo con la tradición, como un milagro. Lo cierto es que la previsión humana pesó considerablemente en el desarrollo feliz de la situación. En la cueva quedaron ocultos Mahoma y Abu Bakr durante algunos días. Durante ese tiempo, un informador acudía de manera clandestina a visitarlos para mantenerlos al corriente de lo que sucedía en la Meca. Además, Amr b. Furayha, un liberto de Abu Bakr que se ocupaba de apacentar su rebaño, recibió orden de dormir cerca de la cueva, lo que permitió que pudiera llevarles leche fresca. A su vez, la hija de éste les proporcionaba alimentos.

Los coraishíes buscaron a Mahoma durante tres días. De manera lógica, lo persiguieron, primero rumbo norte, en dirección a Yatrib, supuestamente, o a Siria, y luego en otras direcciones. Al no encontrar rastro suyo, acabaron por abandonar la persecución. Mahoma decidió que podían dejar ya su refugio y una seguidora llamada Asma les llevó provisiones. Al ir a colocar el saco de la silla de uno de los camellos, Asma se percató de que no llevaba cuerda para hacerlo. Resuelta, partió por la mitad su cinturón y ató el saco. Recibiría por esta acción el apelativo de Dat al-Nitaqayn, la de los dos cinturones.

Poco después Mahoma y Abu Bakr consiguieron un tercer camello del que se sirvió Abd Allah b. Arqat. Mahoma compró por ochocientos dirhemes uno de los dos camellos de Abu Bakr y éste montó, llevando a la grupa a Amr b. Furayha. Este actuó como guía y en cuatro días los trasladó a Quba, en el

oasis de Yatrib. Era el 12 de rabi (24 de septiembre) de 622. Según la tradición, tres días después se reunió con él Alí.

A su llegada a Yatrib, Mahoma no tardó en percatarse de que no todos los sectores de la población le daban la bienvenida. De hecho, existía un grupo que, por la noche, comenzó a apedrear la casa en que vivía. Sin embargo, Mahoma había dado un paso decisivo en su vida e iba a ser consecuente con él.

La primera mezquita

Hasta aquellos momentos, Mahoma había mantenido un grupo de seguidores que, ciertamente, eran monoteístas, pero que, al menos por lo que se refiere a sus aliados del Yatrib, dudosamente hubieran podido ser calificados de discípulos suyos y mucho menos de musulmanes, que es un término posterior. Los límites, sin duda difusos, de esa vinculación iban a ser claramente perfilados por Mahoma desde el principio. Uno de sus primeros pasos, al respecto, pudo ser el de levantar la mezquita de los Banu Amr b. Awf. La tradición señala que la primera piedra la puso Mahoma con la ayuda de Abu Bakr, Omar y Alí. El hecho de que estos personajes fueran los tres primeros califas que sucedieron a Mahoma ha llevado a algunos autores a desconfiar de la historicidad del dato.^[190] Sin embargo, no necesariamente tiene que ser falso.

Según la tradición, el viernes 16 de rabi (28 de septiembre)^[191] por la mañana, Mahoma montó en su caballo y se dirigió a Yatrib. Al cruzar el Wadi Ranuna, se percató de que era la hora de la oración. Se detuvo, pues, y la convocó en lo que se ha considerado la primera *jutbah* (sermón) de la historia del islam. Mahoma acababa de introducir un elemento relevante en la práctica religiosa de sus seguidores. Sin embargo, aún pasarían años antes de que la asistencia a la mezquita el viernes se convirtiera en un mandato de obligado cumplimiento. Por lo que se refiere al viernes como día de descanso, no se impuso hasta el siglo xx^[192] en un intento claro de oponer un día típicamente islámico al domingo cristiano.

Tras concluir la *jutbah*, Mahoma volvió a montar en su camello y, al hallarse en las inmediaciones de Yatrib, soltó las riendas del animal para que éste se dirigiera a donde quisiera. El camello cruzó casi todo Yatrib y llegó a

un *mirbad* (establo para camellos) que se hallaba en una plazoleta donde, según la tradición, se levanta la Gran Mezquita. En ese lugar se detuvo la montura para, acto seguido, tenderse en el suelo. Mahoma descendió entonces y se encaminó a la casa que estaba más cerca. Pertenece a Abu Ayyub Jalib b. Zayd al-Nashshari, que escuchó cómo Mahoma le pedía hospitalidad e inmediatamente se la concedió. Mahoma decidió que en aquel lugar se levantara la primera mezquita.^[193] El precio del terreno —que sus dueños no deseaban aceptar— fue de diez dinares de oro que proporcionó Abu Bakr.

Las tareas de construcción se extendieron desde rabi (octubre), del que a partir de ahora se consideraría el año 1 de una nueva era (622), hasta safar del año 2 (finales de agosto de 623). El edificio contó con una planta rectangular y sus cimientos, contruidos en piedra, tenían un metro de profundidad. Los cuatro muros tenían una altura de 2,31 metros. El cuadrado que encerraba tenía una longitud de 33 metros de lado, lo que daba una superficie de unos mil metros cuadrados. La qibla se orientó hacia Jerusalén —en este caso, el norte— y el mihrab se cubrió con un pequeño tejado. Por lo que se refiere al patio, estaba expuesto, pero el rigor del sol acabó obligando a tender un techo de hojas de palmera trenzadas y cubiertas con una capa de barro. La techumbre descansaba sobre troncos rectos de palmera que cumplían la función de columnas.

El edificio tenía tres puertas: la del sur —que permanecería abierta poco tiempo ya que, como veremos, Mahoma cambiaría la dirección de la oración de Jerusalén a la Meca—, la segunda, que recibió el nombre de Bab Atika o Bab al-Rahma, y la tercera, utilizada por el mismo Mahoma, que fue denominada Bab al-Otman o Bab Shibrili. En la fachada norte se colocaron dos habitáculos (*hushrat*) destinados a las dos esposas que por aquel entonces tenía Mahoma, Sawda y Aisha.^[194] Mahoma iría aumentando el número de sus esposas en los años sucesivos aunque las tradiciones no coinciden con la cifra final y algunos estudios llegan a citar un número superior a treinta.^[195] Buen número de ellas —es un tanto arriesgado afirmar que todas— recibiría un habitáculo nuevo adosado a la pared oriental de la mezquita y a los que se llegaba cruzando el patio central.

Durante un tiempo, el edificio careció de iluminación, pero esa

deficiencia fue suplida, primero, con fuego que procedía de hojas de palma, y luego, a partir del año 9 (630), con candiles que iban unidos a las columnas. [196]

La tradición ha transmitido que los seguidores de Mahoma cantaban mientras elevaban el edificio de la mezquita, en especial, un pareado en metro rashaz que afirmaba:

La verdadera vida es la otra vida.

¡Oh Señor! Ten compasión de los ansar y los muhashirin.

Según una tradición que tiene aspecto de ser cierta, Mahoma, al cantar, alteraba el orden del pareado mencionando, primero, a los muhashirin y luego a los ansar. Al ser advertido de que de esa manera rompía la rima y el ritmo, Mahoma se limitó a decir que no era poeta. A decir verdad, los poetas se habían encontrado entre sus adversarios más encarnizados durante los años de la Meca.

Mientras se construía la mezquita, Mahoma vivió en la casa de Abu Ayyub que sería vendida al califa Muawiya (muerto en 60/579) por mil dinares. Abu Ayyub era también el encargado de que cada día le prepararan la comida a Mahoma. En este período se han ubicado distintas tradiciones con mayor o menor base histórica, como la que retrotrae el derecho marital de prohibir a la esposa comer ajo, recogido en distintos códigos islámicos, a una ocasión en la que Mahoma se había negado a consumir el alimento que le trajeron alegando que al llevar ajo y cebolla podría molestar a otros. La anécdota cuenta con cierta verosimilitud ya que en esos días Mahoma estaba pasando de ser un predicador monoteísta a un auténtico caudillo político y estaba ampliando el número de temas sobre los que anunciaba normas.

La carta otorgada de Yatrib^[197]

A esas alturas también, la práctica totalidad de los seguidores de Mahoma se había establecido en Yatrib. Las únicas excepciones eran los que habían emigrado a Abisinia, los reclusos que se hallaban en la Meca y los que ya habían abandonado el movimiento aunque, en algunos casos al menos, parece que seguían a Mahoma todavía de manera encubierta. Los que lo habían acompañado a Yatrib no lo habían hecho sin trastorno personal. De hecho, los coraixíes se apoderaron de sus propiedades y, con el paso del tiempo, cuando Mahoma regresó a la Meca no se las devolvió alegando que Al.lah les concedería a cambio el Paraíso. Los refugiados, ciertamente, no eran muy numerosos, pero el hecho de que Mahoma fuera reconocido como caudillo le permitió, apenas a los cinco meses de su llegada, promulgar un documento que se ha comparado, con bastante exactitud, con una carta otorgada.^[198] El texto,^[199] dentro de su sencillez, permite observar una de las actividades más impresionantes de la vida de Mahoma, la asociada con la labor de legislador y constructor de una nueva sociedad basada en un vínculo diferente a los lazos de sangre que caracterizaban al mundo árabe de los siglos anteriores.

El texto nos ha llegado únicamente a través de Ibn Ishaq, pero, a pesar de lo tardío de la fuente, no existen, a nuestro juicio, argumentos de peso para negar su autenticidad. Comenzaba con la invocación de Al.lah, pero de manera inmediata señalaba que vinculaba a los seguidores de Mahoma, a los que se unieran a ella y a los que con ellos hicieran la guerra. Este conjunto de personas —ciertamente ecuménico— constituía una *umma* (comunidad) única, diferente de aquellas a las que pertenecían otros hombres. A continuación, el texto mencionaba expresamente a los que quedaban vinculados por el mismo: los emigrados de entre los coraixíes, los Banu

Awf, los Banu-l-Harit, los Banu Saida, los Banu Shusam, los Banu Nashshar, los Banu Amr b. Awf, los Banu al-Nabit y los Banu al-Aws. La alianza entre los creyentes temerosos de Al.lah (*al-muttaqina*) llegaría al extremo de castigar a los miembros de su propia sangre si se comportaban de manera inadecuada y, por supuesto, ningún creyente daría jamás muerte a otro por culpa de un no creyente o ayudaría a éste frente a un creyente. Semejantes disposiciones —y resulta muy revelador— serían de aplicación también para los judíos en pie de igualdad mencionándose los grupos a los que se aplicaba.

Otras normas contenidas en el texto indicaban que ninguna expedición militar podía emprenderse sin permiso de Mahoma —aunque sí la venganza por una herida—, que el valle de Yatrib adquiriría para los señalados en el texto un carácter sagrado, que ninguna mujer podía ser protegida sin el consentimiento de sus parientes y que no podría concluirse una paz por separado.

El acuerdo implicaba un avance extraordinario para Mahoma, pero, al mismo tiempo, no estaba exento de debilidades que él mismo captó. Por ejemplo, su formulación implicaba la constitución de una fuerza militar entre gentes que carecían de entrenamiento y experiencia castrenses. A esto se añadía la existencia de focos de la población que seguían sin ver con buenos ojos aquel caudillaje que podía ser causa de consecuencias indeseables. Este cúmulo de circunstancias ha llevado a distintos autores a afirmar que Mahoma se dedicó a partir de entonces a azuzar distintas guerras como instrumento fundamental para otorgar cohesión a su grupo.^[200] Fuera como fuese, el estallido de hostilidades iba a tener lugar en breve.

Las primeras expediciones^[201]

Conociendo la trayectoria pacífica que Mahoma había seguido durante años, se habría esperado que la mantuviera ahora que disfrutaba del apoyo de Yatrib. Sin embargo, en un quiebro de su trayectoria verdaderamente llamativo, Mahoma decidió recurrir al uso de la fuerza para ir ampliando su influencia. En el mes de safar/julio, a la cabeza de un grupo de unos sesenta voluntarios, inició la expedición de Al-Abwa o Waddan contra los coraishíes y sus aliados, los Banu Damra b. Bakr b. Abd Manat b. Kinana. No logró encontrar a los primeros, pero los segundos aceptaron concluir un pacto de amistad. Se trató sólo del inicio. A esta primera expedición siguieron otras con las que Mahoma no sólo fue ampliando su área de influencia sino también fogueando unas fuerzas militares todavía novatas. Pero el aumento de poder de Mahoma no se iba a detener allí. Hasta entonces, Mahoma había contado con un cuerpo de *nuqaba* (asesores) que había sido nombrado al suscribirse el Juramento de la guerra y que, en cierta medida, limitaba su autoridad. Ahora, poco a poco, Mahoma comenzó a ser visto como un caudillo único que, por añadidura, acumulaba el cargo de cualquier *naqib* que pudiera fallecer. De esa manera, el que había sido un «hombre bueno» dotado de una autoridad más moral que real, se fue convirtiendo en muy poco tiempo en un verdadero caudillo cuya visión difícilmente podía ser cuestionada.

En rashab (enero de 624), Mahoma envió una expedición hacia el sur al mando de Abd Allah b. Shahs al-Asadi. Al partir, Mahoma le entregó un escrito sellado con instrucciones —circunstancia que algunos interpretan como prueba de que sabía leer y escribir—^[202] que sólo debía abrir tras dos días de marcha. Efectivamente, al cabo de ese plazo, Al-Asadi leyó el texto y supo que debía dirigirse a Najla, entre la Meca y Taif. Allí debía colocarse al

acecho y comunicar lo que pudiera suceder. Sin embargo, al parecer, Al-Asadi se excedió en sus instrucciones y cuando descubrió una caravana, la asaltó. El expolio, por añadidura, se produjo en mes sagrado y además vino acompañado de un muerto. Ciertamente, los hombres de Mahoma regresaron a Yatrib con botín, pero de inmediato cundió el desánimo porque era sabido que el derramamiento de sangre exigía su castigo.

El giro

En medio de tan difícil tesitura, Mahoma anunció una revelación que legitimaba lo sucedido y convertía, bien paradójicamente, a los atacados en agresores. En 2: 177/178-178/179 podemos leer:

177/178. ¡Creyentes! Se os ha prescrito la ley del tali3n en casos de homicidio: libre por libre, esclavo por esclavo, hembra por hembra. Pero si a alguien le condona su hermano la pena, que sea conforme al uso la indemnizaci3n y que 3l lo otorgue buenamente. Esto es un alivio que os da Al.lah, una misericordia. Quien, despu3s de esto, viole la ley, tendr3 un castigo doloroso.

178/179. En la ley del tali3n ten3is vida, ¡hombres de inteligencia! Ojal3 os guard3is.

Ciertamente, este anuncio chocaba con la ense1anza de Jes3s que hab3a rechazado expresamente la ley del tali3n (Mateo 5: 38 ss) y que, supuestamente, era un precursor de Mahoma. Sin embargo, no parece que 3ste se percatara del hecho.

En saban (febrero) de 624, Mahoma dio un paso m3s en su afianzamiento del poder —y en su distanciamiento de su trayectoria anterior— ordenando que la oraci3n dejara de estar dirigida hacia Jerusal3n y fuera orientada hacia la Meca. Un viernes, en el momento de incorporarse de una arraca en direcci3n a Jerusal3n, Mahoma dio media vuelta —un acto que de inmediato fue imitado por sus seguidores— y se inclin3 en direcci3n a la Meca. Como en otras ocasiones antes y despu3s, Mahoma legitim3 aquel cambio apelando a una nueva revelaci3n:

146/147. La Verdad viene de tu Se1or. ¡No seas de los que dudan!

147/148. Todos tienen una direcci3n adonde volverse. ¡Competid en buenas

obras! Dondequiera que os encontréis, Al.lah os reunirá. Al.lah es omnipotente.

148/149. Salgas por donde salgas, vuelve tu rostro hacia la Mezquita inviolable. Ésta es la Verdad que viene de tu Señor. Al.lah no pasa por alto lo que hacéis.

149/150. Salgas por donde salgas, vuelve tu rostro hacia la Mezquita inviolable. Estéis donde estéis, volved vuestros rostros hacia ella, de modo que nadie, excepto los injustos, puedan alegar nada contra vosotros. Y no les temáis a ellos, sino a Mí. Así completaré Mi bendición en vosotros y podréis ser guiados.

150/151. Igualmente os hemos mandado un Mensajero de entre vosotros para que os recite Nuestros signos, para que os purifique, para que os enseñe la *Escritura* y la Sabiduría, para que os enseñe lo que no sabíais.

151/152. ¡Acordaos de Mí que Yo Me acordaré de vosotros! ¡Dadme las gracias y no Me seáis desagradecidos!

(2: 136/142-147/52)

El cambio estaba revestido de una importancia que iba mucho más allá de lo litúrgico. De entrada, dejaba de manifiesto que Mahoma había reorientado no sólo la dirección hacia la que debían dirigirse las oraciones sino también una porción de su mensaje. A partir de ahora, la ciudad sagrada sería — gustara o no a los coraishíes— la Meca, aunque algunos autores niegan la historicidad de este hecho.^[203] Pero a esta circunstancia se añadía otro aspecto no menos relevante y era la situación ambigua en que quedaban los judíos. Hasta aquel momento habían sido aliados en pie de igualdad, pero ¿qué sucedería en el futuro? No se trataba de una pregunta retórica porque, en ese mismo mes, Mahoma dio una nueva advertencia a los judíos en el sentido de que los tiempos estaban cambiando. Al llegar a Yatrib, Mahoma había dispuesto que el ayuno musulmán tuviera lugar el día 10 de Tisrí del calendario judío, Yom Kippur, es decir, el Día de la Expiación. Sin embargo, ahora decidió que, en lugar de ese ayuno judío de veinticuatro horas seguidas, sus seguidores ayunarían todos los días de un mes entero aunque sólo durante una porción del día. Así quedaría señalado en 2: 179/183-183/187:

182/183. ¡Creyentes! Se os ha prescrito el ayuno, al igual que se prescribió a los que os precedieron. Ojalá temáis a Al.lah.

183/184. Por días de terminados. Y quien de vosotros esté enfermo o de viaje,

[deberá guardar] un número igual de días. Y los que, pudiendo, no ayunen, podrán redimirse dando de comer a un pobre. Y si uno hace el bien espontáneamente, será mejor para él. Pero os conviene más ayunar. Si supierais...

184/185. En el mes de Ramadán se hizo descender el Corán como dirección para los hombres y como pruebas claras de la Guía y del Discernimiento. Y quien de vosotros esté presente ese mes, que ayune en él. Y quien esté enfermo o de viaje, [que guarde] un número igual de días. Al.lah quiere hacéroslo fácil y no difícil. ¡Completad el número señalado de días y ensalzd a Al.lah por haberos guiado! Ojalá, seáis agradecidos.

No fueron las únicas innovaciones introducidas por Mahoma en estos primeros meses pasados en Yatrib. Es posible que una parte considerable de las normas relacionadas con la vida privada —sexo incluido— y pública se dictaron en esta época. De manera bien significativa, se trataba de una normativa que chocaba con las seguidas por sus aliados, especialmente los judíos. Los datos que nos han llegado parecen indicar que Mahoma había decidido conquistar ahora con la espada aquello que no había logrado mediante la persuasión de la palabra. Ciertamente, en los tiempos venideros no iba a tolerar obstáculo alguno frente a sus planes.

9

**El camino hacia la victoria (I): de la batalla de Badr a la
derrota de Uhud**

La batalla de Badr

Mahoma, que había decidido abandonar la línea pacifista^[204] que había caracterizado su comportamiento durante la vida de Jadiya y sustituirla por la de las armas, fue desde muy pronto consciente de la importancia del espionaje. Decidido a acabar con cualquier tipo de oposición, dotado de un ejército que se había ido fogueando en escaramuzas menores y dispuesto a imponerse, recibía además informes procedentes de agentes que se encontraban en la Meca^[205] así como de coraishíes que se le iban sumando. Así, en la primera quincena de Ramadán, acabó concluyendo que había llegado el momento idóneo para un ataque.

En aquella época, Abu Sufyan, uno de sus principales adversarios, según la tradición, regresaba de Siria acompañado por unos setenta hombres pertenecientes a los coraishíes. Avisado Mahoma, reunió a algunos de sus adeptos y les comunicó la posibilidad que existía de botín si caían sobre Abu Sufyan y su grupo. Posteriormente se identificó este momento con lo señalado en 8: 7/7:

7. Y cuando Al.lah os prometió que uno de los dos grupos caería en vuestro poder y deseasteis que fuera el inerme, pero Al.lah quería hacer triunfar la Verdad con Sus palabras y aniquilar a los infieles.

Sin embargo, por medios no del todo aclarados y que podrían incluir a gente de Yatrib que no simpatizaba con Mahoma, Abu Sufyan tuvo conocimiento de la expedición que se planeaba contra él. Inmediatamente, envió un aviso a los coraishíes indicándoles que Mahoma y los suyos iban a atacarlo y que, por lo tanto, los bienes que les pertenecían corrían peligro. Fue así como los coraishíes reunieron una fuerza para contrarrestar el intento

de Mahoma.

Para interceptar a Abu Sufyan y sus acompañantes, Mahoma se detuvo cerca de Badr por donde pasaba la ruta de viaje habitual. Acto seguido, envió a Al-Zubayr b. al-Awwam junto a un grupo de combatientes hacia los pozos de Badr. A esas alturas, Mahoma ignoraba totalmente que estaban acudiendo refuerzos para socorrer a Abu Sufyan. Sin embargo, mientras Mahoma estaba acampado y cumplía con el precepto de la oración, llegaron hasta los pozos de Badr algunos enviados de los coraishíes para llevar a cabo la aguada. Los hombres de Mahoma intentaron capturar a algunos prisioneros y así se apoderaron de un siervo de los Banu Hashshash llamado Aswad que fue conducido inmediatamente a su base. Convencidos de que formaba parte del contingente que regresaba de Siria, comenzaron a golpearlo ante Mahoma que, mientras tanto, se dedicaba a seguir haciendo las arracadas habituales en la oración. Tuvo lugar entonces un episodio terrible que pone de manifiesto cómo la práctica de la tortura para obtener los resultados deseados requiere algo más que desprecio por el dolor ajeno.^[206] Los seguidores de Mahoma estaban seguros de que el pobre muchacho pertenecía al grupo de Abu Sufyan y cuando éste lo negaba e insistía en que iba con otra caravana de coraishíes lo golpeaban más convencidos de que les estaba mintiendo. Sólo cuando respondía afirmativamente en el sentido de que acompañaba a Abu Sufyan le permitían un respiro en medio de la tortura. Mahoma —que había estado presente durante el interrogatorio— acabó por dejar la oración y señalar a sus seguidores que estaban golpeando al prisionero cuando decía la verdad y dejándolo en paz cuando mentía. Se había percatado de que tenía que haber salido de la Meca una segunda expedición y había decidido asumir las riendas del interrogatorio. El desdichado cautivo proporcionó a Mahoma la escasa información de que disponía aunque no pudo concretar la cantidad de coraishíes que marchaban contra él más allá de señalar que eran muy numerosos. Mahoma decidió entonces preguntarle por los animales que habían sacrificado durante el camino para alimentarse. Al saber que en los dos días anteriores se habían matado nueve y diez camellos respectivamente, llegó a la conclusión de que su número debía situarse entre los novecientos y los mil. Efectivamente, el número de los enviados era de novecientos cincuenta.

La respuesta de Mahoma a aquella amenaza cercana e inesperada fue muy inteligente. Ordenó ocupar los pozos y llenar otros con agua y dispuso a sus hombres para defenderlos. En el enfrentamiento, deberían valerse de las flechas y sólo en caso de que se llegara al cuerpo a cuerpo, podrían los seguidores de Mahoma utilizar armas blancas. De esa manera —otra muestra de habilidad táctica— Mahoma esperaba causar bajas al enemigo y neutralizar, siquiera en parte, su superioridad numérica.

La batalla comenzó con algunos combates singulares como era común en una Arabia acostumbrada al enfrentamiento entre paladines. Sin embargo, a continuación, la caballería de los coraishíes se lanzó sobre los puestos controlados por los seguidores de Mahoma. Las flechas desconcertaron, primero, y detuvieron, después, a los atacantes. En medio de esa confusión, su pobre mando, ciertamente mal avenido, se enfrentó con un motivo no pequeño de perplejidad, y es que aquellos que durante años habían soportado insultos y golpes sin recurrir a la violencia, ahora reaccionaban con una agresividad absolutamente inesperada. Las víctimas de ayer se habían convertido en los guerreros de hoy. Abu Sufyan llegó a percatarse de lo peligrosa que era la situación y, evitando riesgos, abandonó el camino de la caravana y, a marchas forzadas, cruzó el territorio más cercano a Yatrib. Sin embargo, los otros coraishíes, por desgracia para ellos, se empeñaron en el combate. Habían sido privados de agua por los hombres de Mahoma y ahora se vieron además obligados a asaltar unas líneas que miraban hacia occidente de tal manera que el sol les golpeaba en los ojos.

Hacia el mediodía, los coraishíes, enfrentados con un enemigo tácticamente muy superior, habían sido derrotados en toda regla. El número de caídos resultó tan elevado que por la noche los seguidores de Mahoma se vieron obligados a beber agua en la que había sangre y a arrojar en uno de los pozos a los muertos. Como Mahoma había anunciado, el botín fue espectacular e incluyó la *anaza* (daga) que el Negus de Abisinia había regalado a Al-Zubayr b. al-Awwam y que en los siglos siguientes llevarían Mahoma y los califas en la ceremonia de conclusión del Ramadán. Los bienes arrebatados al enemigo se repartieron de acuerdo con una normativa promulgada *ad hoc* por Mahoma. Él se quedó con un quinto que debería servir para ayudar a aquellos de sus seguidores que eran pobres y el resto se

dividió entre los combatientes, aquellos de sus adeptos que no habían podido acudir al combate y los espías y demás auxiliares. Los cautivos fueron rescatados por sus parientes por cifras que oscilaban entre los mil y los cuatro mil dirhemes, aunque se hizo excepción con algunos pobres, a los que se dejó en libertad so promesa de no combatir contra Mahoma y sus seguidores, y con aquellos que sabían leer y escribir, a los que se permitió eludir la cautividad a cambio de enseñar a diez seguidores de Mahoma que fueran analfabetos.

Entre los prisioneros se encontraba Abu-l-As, yerno de Mahoma, casado con Zaynab. Ésta pidió a su padre que lo dejara en libertad, y acompañó a la súplica una suma económica y un collar que Jadiya le había regalado el día de su boda. Mahoma otorgó la libertad a su yerno, pero a condición de que permitiera a Zaynab marchar a Yatrib, condición que fue aceptada y cumplida.

Fue también muy elevado el número de los prisioneros capturados en la batalla y, por cierto, se vieron abocados a sufrir una suerte atroz. De hecho, según la tradición, Mahoma tuvo que ordenar que se detuviera la matanza que sus hombres estaban causando entre ellos por temor a quedarse sin cautivos por los que recibir un rescate.^[207] Los asesinatos se debieron en no pocos casos al puro y simple deseo de venganza. Por ejemplo, el antiguo esclavo Bilal se encontró entre los enemigos capturados a Umayya, su antiguo dueño, cuya sevicia había sufrido tras comenzar a seguir a Mahoma, y le dio muerte. Abu Shahl b. Hisham, gran adversario de Mahoma, cayó prisionero ya que las heridas le habían impedido escapar. Se le decapitó. Por lo que se refiere a Mahoma, vio entre los prisioneros al poeta Uqba b. Muayt, que en el pasado había pronunciado versos contra él, e inmediatamente ordenó que le cortaran la cabeza. Iba a ser así uno de los primeros poetas que pagaría con su vida el oponerse al poder del islam. La poetisa Asma bint Marwan fue asesinada poco después mientras dormía y lo mismo sucedería con Abu Afak, a pesar de tener ciento veinte años. En adelante, aquellos que difundían sus ideas entre sus paisanos deberían andarse con cuidado si eran opuestas a Mahoma porque el aviso no podía haber resultado más obvio.

El inicio del exterminio de los judíos^[208]

Según la tradición, tras regresar a Yatrib, Mahoma anunció una nueva sura, la octava, que recibió el nombre de Al-Anfal (El botín). Parece difícil de discutir que en este texto aparecen interpolaciones posteriores, pero el mensaje inicial resulta muy obvio:

65.^[209] ¡Profeta! ¡Anima a los creyentes al combate! Si hay de vosotros veinte tenaces, vencerán a doscientos. Y si cien, vencerán a mil incrédulos porque son gente que no comprende.

66. Ahora, Al.lah os alivia. Sabe que sois débiles. Si hay entre vosotros cien hombres tenaces, vencerán a doscientos. Y si mil, vencerán a dos mil, con permiso de Al.lah. Al.lah está con los tenaces.

67. No es propio de un profeta el tomar prisioneros mientras no someta la tierra. Vosotros queréis lo que la vida de acá ofrece, en tanto que Al.lah quiere la última vida. Al.lah es poderoso, sabio.

68. Si no llega a ser por una prescripción previa de Al.lah, habríais sufrido un castigo terrible por haberos apoderado de aquello.^[210]

69. ¡Tomad del botín de guerra lo lícito, lo bueno! ¡Y temed a Al.lah! Al.lah es indulgente, misericordioso.

Los seguidores de Mahoma habían dejado de ser los mansos pacifistas de la época de la Meca para convertirse en aguerridos combatientes. En esa lucha, los vencidos no podrían esperar cuartel aunque esa conducta significara que los seguidores de Mahoma perdieran los ingresos derivados del rescate de cautivos. Debía bastarles con lo que pudieran capturar de botín.

A esas alturas, es muy posible que Mahoma tuviera más que delimitado un plan de futura acción política que pasaba por utilizar como instrumento privilegiado la guerra de agresión —lo que desbordaba sobradamente el pacto

suscrito entre los habitantes de Yatrib y Mahoma— que le permitiera deshacerse, primero, de toda oposición y, finalmente, vencer a los coraishíes. La primera víctima de esa política de aglutinamiento político iban a ser los árabes que habían abrazado el judaísmo. Semejante decisión, juicios morales aparte, estaba cargada de una lógica política innegable. Los judíos no sólo constituían el eslabón más débil de los pactos suscritos por Mahoma sino que, por añadidura, no se recataban mucho a la hora de rechazar sus pretensiones religiosas.

Conocedores del Tenaj (Antiguo Testamento), los judíos habían captado desde hacía tiempo que Mahoma anunciaba mensajes que presentaban notables divergencias con lo consignado en la Biblia. Para ellos, aquellas variaciones resultaban chocantes si es que no las interpretaban como crasos errores de bulto. Los ejemplos eran muy numerosos. Por ejemplo, en 20: 87 y ss., cuando el Corán relata el episodio del becerro de oro, culpa del mismo a un Samaritano en una época anterior en un milenio a la aparición de los samaritanos; en 20: 114 y ss., es Satanás y no Dios —como en el Génesis (3, 21)— quien viste a Adán al que se encuentra desnudo; en 38: 20 y ss., la reprensión parabólica del profeta Natán dirigida contra David (II Samuel 12) es convertida en un pleito que juzga el mismo monarca entre dos litigantes; en 18: 93 y ss., Gog y Magog son conectados con Alejandro Magno en lugar de con el Israel de los últimos tiempos como hace el profeta Ezequiel (capítulos 38 y 39); en 11: 43 y ss., uno de los hijos de Noé perece en el Diluvio en contra de lo relatado en Génesis 8, 18 y ss.; en 12: 19, José no es vendido por sus hermanos (Génesis 37) sino que casualmente lo encuentra el aguador de unas personas que lo llevan a Egipto, y además en las aleyas siguientes se hallan notables diferencias con el relato del Génesis en lo referente a la esposa de Potifar, al destino de los compañeros de prisión de José, al sueño del faraón, etc.; en 40: 38, se atribuye al faraón un episodio que recuerda a la construcción de la torre de Babel; en 28: 5 y ss., diversos episodios de la vida de Moisés son relatados de manera muy distinta a la recogida en el libro del Éxodo; etc.

No cabe duda de que no se trata de pequeños detalles, de ejemplos escasos o de diferencias insignificantes y esa circunstancia explica que los judíos no se mostraran entusiasmados ante la idea de aceptar a Mahoma

como un profeta del dios único. A partir de esta circunstancia, puede comprenderse el desarrollo de los acontecimientos.

La tribu judía de los Banu Qaynuqa, aliados de los jazrach, había sido invitada ya en la segunda mitad de sawwal (marzo-abril) a abrazar las creencias religiosas de Mahoma. Los judíos, que eran conscientes de las notables divergencias que existían entre lo contenido en la Biblia y lo enseñado por Mahoma, rechazaron el ofrecimiento. Un grupo semejante no podía ser tolerado por el Mahoma de Yatrib y, en la situación en que se hallaba tras la victoria de Badr, sólo precisaba de un pretexto para atacarlo. A lo largo de los siglos, la Historia nos proporciona numerosos ejemplos de cómo existen pocas situaciones más fáciles de abordar que la de encontrar una supuesta causa para dar inicio a una guerra. En este caso se trató de una ofensa supuestamente ocasionada a una seguidora de Mahoma. Las tradiciones no coinciden, y así, según las distintas versiones, los culpables habrían sido unos muchachos judíos que habrían intentado quitarle el velo o un orífice que habría conseguido verle las nalgas. La conducta vejatoria, fuera la que fuese, habría llevado a un adepto de Mahoma a dar muerte a un judío, lo que provocó a su vez una reacción de los judíos que quitaron la vida al homicida. Como hemos señalado, las tradiciones no son históricamente seguras e incluso es posible que carezcan de base histórica. Desde luego no deja de ser revelador el que Mahoma legitimara el ataque contra los Banu Qaynuqa no refiriéndose a una supuesta ofensa contra una mujer sino a la sospecha de que pudieran no ser fieles a lo pactado. Así lo recoge la aleya 8: 60/58 que se ha conectado tradicionalmente con este episodio:

58.^[211] Si temes una traición por parte de una gente, rompe con ellos en igualdad de condiciones. Al.lah no ama a los traidores.

Cuando Mahoma desencadenó el ataque contra los judíos, éstos se replegaron hacia sus casas y solicitaron la ayuda de los jazrach, cuyo jefe era a la sazón Abd Allah b. Ubayy, a su vez caudillo de un grupo de oposición al que, convencionalmente, el Corán denomina los «hipócritas». El calificativo haría fortuna, aunque más que hipocresía quizá habría que ver en ellos a personajes que habían estado dispuestos —y quizá seguían estándolo— a

mantener una alianza con Mahoma, pero no a someterse a sus pretensiones espirituales. Abd Allah b. Ubayy descubrió que nadie estaba dispuesto a mover un dedo para defender a los judíos y les prometió mediar ante Mahoma. Así, el 1 de du-l-qaada (25 de abril de 624), los judíos, sin entablar combate, aceptaron capitular. Las condiciones resultaron ciertamente duras, pero, en comparación con las que posteriormente sufrirían otros correligionarios suyos a manos de Mahoma, podrían considerarse más tolerables. Los setecientos varones judíos y sus familias se vieron obligados a entregar todas sus posesiones, lo que incluía un número considerable de armas y objetos de orfebrería, un tipo de artesanía en la que destacaban, y a abandonar Yatrib en el plazo de tres días. Los judíos se dirigieron, primero, a Wadi-l-Qura, donde recibieron provisiones de una comunidad judía, y luego, según las distintas tradiciones, a Jaybar o Adraat, en Siria. Resultaba obvio que habían comprendido lo que podían esperar de su antiguo aliado Mahoma y no estaban dispuestos a correr riesgos superiores al del expolio económico y el exilio.

Fue aquel mes especialmente pródigo para Mahoma ya que durante el mismo le fueron llegando los pagos del rescate de los prisioneros aprehendidos en la batalla de Badr y, además, recibió su parte del despojo de los Banu Qaynuqa. Mahoma se quedó con tres arcos, tres espadas y tres lanzas, una esclava llamada Safiyya y el quinto del botín, destinado a los menesterosos. Sin embargo, el disfrute de la victoria iba a ser breve porque los enemigos de Mahoma no estaban dispuestos a darse por vencidos.

La derrota de Uhud^[212]

Al saber de la derrota de Badr, Abu Sufyan se había comprometido a no lavarse la cabeza —promesa nada baladí dado el clima de la zona— hasta haber combatido a los seguidores de Mahoma. Encabezó, pues, una expedición que llegó hasta las cercanías de Yatrib, asoló algunos sembrados y se retiró sin que los seguidores de Mahoma tuvieran tiempo de reaccionar. Abu Sufyan podía volver a lavarse la cabeza y los adeptos de Mahoma sólo tuvieron como consuelo que su enemigo, para lograr retirarse más aprisa, se vio obligado a abandonar una harina de la que se había apoderado. Abu Sufyan había obtenido además otro rendimiento de la expedición y fue que pudo recoger información entre los judíos sobre la situación que había en el interior de Yatrib. Al año siguiente, se valdría de ella para lanzar el peor ataque sufrido hasta entonces por los adeptos de Mahoma.

De momento, aquel año, los ritos de la peregrinación tuvieron que celebrarse en Yatrib ya que la Meca se había convertido en un enclave prohibido para los seguidores de Mahoma. Este, por su parte, continuó con su estrategia de asaltar a cualquier grupo no aliado que cometiera el error de ponerse a su alcance. Fue el caso, a principios del año, de los Banu Sulaym, que se encontraban en Al-Kudr. Sorprendidos por el inesperado ataque, los Banu Sulaym se retiraron ante las fuerzas de Mahoma, que pudo repartir varios camellos capturados a cada uno de sus hombres. Precisamente al regresar de esta incursión, Mahoma se encontró con que los judíos de los alrededores aprovechaban su paso por Yatrib para expresar sus puntos de vista —nada favorables por otra parte— sobre él. Hasta poco antes les había parecido un aliado con una religiosidad errada; ahora habían llegado a la conclusión de que era un peligro más que potencial para ellos, como habían

tenido ocasión de contemplar en el caso de los Banu Qaynuqa. Es posible que haya que situar en este contexto aleyas como 2: 103/109:

109. ^[213] A muchos de la gente del Libro les gustaría que apostatarais después de haber creído, por envidia, después de haberseles manifestado la Verdad. Sin embargo, vosotros perdonad y pasadlo por alto hasta que Al.lah traiga su mandato. Al.lah es omnipotente.

Desde luego, la época en que Mahoma se manifestaba amistoso con los judíos había pasado trágicamente a la Historia y ya no retornaría. A decir verdad, las relaciones se iban a agriar aún más en un futuro no lejano.

Por añadidura, entre los adversarios más denonados de Mahoma se hallaba un poeta judío llamado Kab b. al-Asraf. Su madre era una judía de los Banu Nadir que, tras la victoria obtenida por los adeptos de Mahoma en la batalla de Badr, se había visto obligada a buscar refugio entre los coraishíes de la Meca. Kab b. al-Asraf fue autor de unos versos en que se lloraba el derramamiento de sangre que había tenido lugar en Badr y se saludaba con esperanza la posibilidad de un futuro desquite. La poesía provocó una verdadera contienda literaria ya que fue respondida por Hassan b. Tabit, convertido en el poeta oficial de Mahoma, y por Al-Shaadira, una mujer de los Banu Murayd. Pero aquella respuesta no debió de ser suficiente para Mahoma. De hecho, por orden suya, Kab fue asesinado. Fue la primera de una cadena de muertes fuera del campo de batalla que tuvieron como víctimas a judíos reacios a inclinarse ante Mahoma y como perpetradores a los adeptos de éste. Estas acciones provocaron tal terror en la comunidad judía que sus representantes decidieron dirigirse a Mahoma. El resultado del encuentro fue un acuerdo que garantizaba a los judíos la seguridad siempre que no hubieran formulado críticas contra aquél.

Con los judíos inmovilizados por el terror, Mahoma desencadenó en el curso de tres meses otras tres incursiones armadas. La primera estuvo dirigida contra los Du Amarr, en el curso de la cual pudo ser alanceado mientras llevaba a cabo una necesidad fisiológica y se salvó, según la tradición islámica, por intervención directa del ángel Gabriel; la segunda, contra Buhran con la intención de atacar a los Banu Sulaym, si bien éstos,

advertidos, pudieron escapar; la tercera fue contra Qarada. Esta última la dirigió Zayd b. Harita y tuvo importantes consecuencias ya que, según la tradición, iba encaminada contra la nueva estrategia comercial de los coraishíes que Mahoma conocía gracias a sus espías en la Meca.

La creciente agresividad —y éxito— de las fuerzas de Mahoma había llevado a los coraishíes a buscar una vía distinta para su comercio. Siguiendo el consejo de Al-Aswad b. al-Muttalib, decidieron enviar una caravana a Bosra por el camino más largo y más peligroso, pero practicable en invierno ya que los camellos necesitaban consumir menos agua durante el viaje. Considerándola una oportunidad de oro para escapar de la asfixia económica que poco a poco les iba provocando Mahoma, los coraishíes invirtieron en ella importantes cantidades. Abu Zama, por ejemplo, empleó en ella trescientos meticales de oro amén de abundantes lingotes de plata, y Safwan b. Umayya, treinta mil dinares además de cantidades notables de plata. En su contra iba a actuar la información que sobre la caravana hicieron llegar a Mahoma sus espías. Así, Zayd, con un centenar de guerreros montados en camellos, marchó hacia Qarada a inicios de shumada (19 de noviembre de 624), atacó por sorpresa a los coraishíes y, tras provocar su huida, se apoderó de un botín extraordinario. Baste decir que el quinto de Mahoma se elevó a veinte mil dirhemes.

Aquel golpe asestado a las finanzas coraishíes no les dejaba más que dos alternativas. O bien aceptar la jefatura de Mahoma con lo que implicaría de sometimiento, o bien enfrentarse militarmente con él y causarle una derrota que les permitiera aliviar el dogal económico que les había impuesto. Fue Abu Sufyan el que tomó la iniciativa y pidió de los coraishíes una colaboración siquiera material. De esa manera, Abu Sufyan logró reunir una fuerza de tres mil hombres, aunque sólo setecientos contaban con una coraza y sólo doscientos iban a caballo. Para colmo, entre sus filas se encontraban algunos seguidores de Mahoma dispuestos a aprovechar la menor oportunidad para pasarse a su bando. No se trataba, pues, de una tropa coherente, aunque sí debió de resultar impresionante. El 25 de ramadán (11 de marzo de 625) se puso en marcha y alcanzó las cercanías de Medina diez días más tarde.

Como ya hemos indicado, Mahoma estaba al corriente del peligro que se

aproximaba gracias a la actividad de sus espías y a una carta de su tío Al-Abbas, que seguía residiendo en la Meca. Al saberlo Abu Sufyan, temió que Mahoma rechazara una batalla en campo abierto y optara por encerrarse en las casas fortificadas de Yatrib. Semejante eventualidad podría convertir el ataque en inútil ya que Abu Sufyan no disponía de instrumentos de asedio ni tampoco de provisiones para abastecer a sus tropas mientras se llevaba a cabo.

Al mismo tiempo que la caballería de los coraishíes se dedicaba a destruir las cosechas y casas que hallaba a su paso, los seguidores de Mahoma comenzaron a discutir en la mezquita si debían lanzarse a una batalla en campo abierto o encerrarse en las casas a la espera de que todo concluyera. Esta última era la opinión de Mahoma, pero no pudo imponerse fundamentalmente porque, según la tradición, buena parte de los jóvenes de Yatrib no habían combatido en la batalla de Badr y soñaban con enriquecerse en este combate. De manera paradójica, el tipo de guerra que había desarrollado hasta entonces se volvía en contra de Mahoma, que no tuvo otro remedio que ceder.

El ejército de Mahoma estaba formado por un millar de hombres, aunque, según las fuentes islámicas, sólo un centenar llevaba coraza y únicamente dos tenían caballo, extremo este último un tanto llamativo. En cualquiera de los casos, Mahoma pensaba que se encontraba en una situación de inferioridad militar, por lo que resultaba obligado que sus órdenes fueran obedecidas de manera tajante.

La falta de apoyo que a la sazón sufría Mahoma entre buena parte de los habitantes de Yatrib no tardó en quedar de manifiesto. Así, Abd Allah b. Ubayy, jefe del grupo al que los adeptos de Mahoma denominaban hipócritas, anunció que permanecería en la ciudad con trescientos hombres. Se trataba de un contratiempo no menor, pero Mahoma supo contrarrestarlo tácticamente. Con sus setecientos hombres procedió a tomar la Harra, un altiplano escarpado formado por lava de volcanes ya extinguidos. Mediante ese paso impidió que los coraishíes pudieran lanzar en su contra la caballería y ocupó una posición inexpugnable.

Cuando amaneció el 7 de sawwal (23 de marzo), Mahoma decidió presentar batalla. Gracias a la guía de Abu Hatma al-Hariti, Mahoma se

desplazó con sus hombres por los palmerales, en las estribaciones del monte Uhud —lo que le permitió pasar desapercibido— hasta llegar a un punto situado a unos cinco kilómetros de Yatrib. Alcanzó así un barranco, donde, con la retaguardia protegida por el monte, inició la oración de la mañana.

Cuando los coraishíes se percataron de la maniobra ejecutada por Mahoma, su situación táctica ya resultaba pésima. Una vez Mahoma había ganado la elevación por la ladera de la montaña, si se mantenía sin descender al barranco, los coraishíes no tendrían más remedio que intentar trepar a las alturas para batirlo, una tarea en la que quedaría neutralizada su caballería y además en la que se verían expuestos a la acción de los arqueros. Por añadidura, los coraishíes tenían la ciudad de Yatrib a la espalda, mientras que Mahoma la podía contemplar sin dificultad. En esa situación, tras colocarse una segunda coraza, Mahoma dio la orden terminante de permitir que los coraishíes llevaran la iniciativa.

Antes de comenzar el combate se produjo un último intento por evitar el derramamiento de sangre. Lo protagonizó un habitante de Yatrib llamado Abu Amir Abd Amr b. Sayfi b. Malik b. al-Numan^[214] —Mahoma lo llamaba Al-Fasiq—, que se había negado a aceptar las pretensiones espirituales de Mahoma. El personaje tiene su interés porque no era un idólatra sino un *hanif*, es decir, un monoteísta sin adscripción confesional. Como los judíos y buena parte de los cristianos, consideraba que Mahoma no podía ser objeto de obediencia espiritual y ahora se dedicó a impetrar de los habitantes de Yatrib que no vertieran su sangre por alguien que no era de los suyos. Sin embargo, los que en esos momentos formaban parte de las filas de Mahoma, o bien creían firmemente en él, o bien ansiaban un botín como los recogidos en Badr, si no ambas cosas a la vez. El monoteísta no tuvo, pues, ningún éxito.

Tras los desafíos habituales entre paladines, se pasó a la batalla. Tal y como había previsto Mahoma, la caballería de los coraishíes quedó neutralizada por la posición táctica en que se hallaba así como por la acción de los arqueros enemigos, de tal manera que sus filas comenzaron a retroceder. Se dio así la circunstancia de que los seguidores de Mahoma podrían irrumpir en el campamento de los coraishíes en cualquier instante. Si en ese momento los arqueros hubieran seguido las órdenes estrictas de

Mahoma, la victoria de sus fuerzas habría resultado rotunda. Sin embargo, ansiosos de apoderarse de su parte del botín, abandonaron sus posiciones y descendieron por la montaña. Semejante acción, torpe fruto de la codicia, permitió a la caballería coraishí, a las órdenes de Jalid b. al-Walid, llevar a cabo la maniobra que hasta ese momento había resultado imposible. Así, cayó sobre la retaguardia enemiga sembrando la confusión en sus filas. El golpe fue tan considerable que no tardó en circular la voz de que el mismo Mahoma había caído ante el enemigo. No era cierto. Mahoma no había muerto, aunque sí había sido herido. Cubierto por una veintena de adeptos, se retiró hacia el Uhud mientras los coraishíes llevaban a cabo una verdadera matanza. Es posible que en aquellos momentos sólo Mahoma y Abu Sufyan mantuvieran la sangre fría. Mientras que el primero intentaba reagrupar a sus desordenadas tropas para conjurar el desastre, el segundo intentaba encontrar —por supuesto, no lo consiguió— el cadáver de Mahoma para anunciar el final victorioso del combate.

Al caer la noche, los coraishíes discutieron si debían continuar la campaña atacando Yatrib o, por el contrario, debían darse por satisfechos y regresar a la Meca. Abu Sufyan era partidario de proseguir hasta el final ya que estaba convencido —y no le faltaba razón— de que si Mahoma seguía vivo, los coraishíes no podrían estar seguros. Sin embargo, se impusieron los partidarios de la retirada. No sólo les faltaba la claridad de ideas de Abu Sufyan sino que además se daban por más que satisfechos con aquella victoria. Pagarían muy caro aquel error.

10

El camino hacia la victoria (II): el final de los disidentes

Después de Uhud^[215]

El 8 de sawwal (24 de marzo), Mahoma y sus derrotados hombres regresaron a la Meca. Como era de esperar, tanto los judíos como los denominados hipócritas pretendieron sacar provecho de la dramática situación.^[216] A su juicio, resultaba más que obvio que, lejos de velar por los intereses de los habitantes de Yatrib, Mahoma estaba comprometiéndolos por pura ambición personal. Semejante acusación colocaba a Mahoma en una situación harto delicada, pero no estaba dispuesto a dejarse arredrar. Cuando aún no había superado el efecto de las heridas, acudió a la mezquita donde previamente Ibn Ubayy había sido injuriado, golpeado y expulsado. Como si nada hubiera sucedido, rezó la oración de la aurora, reunió a los hombres que pudo y se lanzó en persecución de los coraishíes. No es fácil determinar si Mahoma pretendía de verdad dar con ellos o tan sólo comunicar una sensación de fuerza. Ciertamente, no los encontró, pero se instaló en Hamra al-Asad, a diez kilómetros de Yatrib, y ordenó que en las noches siguientes se encendieran quinientos fuegos para proclamar su victoria. En términos reales, la batalla militar había concluido con una grave derrota, pero la propagandística la iba a ganar de manera indiscutible. De hecho, no pasó mucho tiempo antes de que llegaran distintos enviados de diversas tribus árabes manifestando su disposición a abrazar la predicación de Mahoma.

La razón para esas embajadas quizá se hallaba en el mero deseo de ganancias materiales,^[217] pero Mahoma no interpretó esa circunstancia como algo negativo sino más bien como una excelente oportunidad. Habitualmente recibía a los embajadores y los enviaba de regreso junto a algunos de sus hombres entre los que se hallaban dos o tres *qurra* (lectores) del mensaje. Tras esa instrucción, se formalizaba la admisión de la tribu en la *umma*. En

algún caso, como el de los absíes, Mahoma fue incluso más generoso al permitir que no abandonaran sus tierras, medida lógica, por otra parte, si se tiene en cuenta que por ellas pasaban las caravanas que unían la Meca con Irak. No cabía duda de que Uhud había significado una dolorosa derrota militar, pero tampoco podía negarse que la habilidad de Mahoma le había permitido neutralizar el revés en muy poco tiempo e incluso fortalecer su posición.

La batalla de Uhud tendría, por añadidura, otro efecto que se podría calificar de jurídico. Mahoma había establecido en Yatrib la *muaja*, una institución que vinculaba bilateralmente a sus seguidores con los habitantes de la ciudad en grupos formados por dos. Convertidos así en hermanos, si fallecía uno de ellos, el otro se convertía en su heredero. Según la tradición, uno de los caídos en Uhud, llamado Sad bin Rabi, dejó tras de sí a una esposa embarazada y dos descendientes. En teoría, sus bienes tendrían que haber pasado a un seguidor de Mahoma llamado Abd al-Rahman b. Awf. Sin embargo, la viuda acudió a Mahoma para protestar contra una norma que, en su opinión, chocaba con la naturaleza ya que lo normal era que los bienes del difunto pasaran a su esposa e hijos. Mahoma solventó el conflicto entre la opinión de la viuda —bastante razonable— y la institución de la *muaja* declarando que había recibido una nueva revelación. En virtud de ésta, las dos hijas iban a recibir dos tercios del total de la herencia; la viuda, un octavo, y el resto pasaría a Abd al-Rahman b. Awf. La decisión sentó, por supuesto, un precedente legal.

La persecución de los disidentes

Si algo le había quedado de manifiesto a Mahoma en los meses anteriores era que su consolidación como caudillo de Yatrib y, en el futuro, de toda Arabia chocaba con un obstáculo fundamental y decidido que eran los disidentes. Ya en Uhud, antes de la batalla lo habían abandonado los denominados hipócritas y, tras la derrota, había tenido que soportar los ataques verbales tanto de ellos como de los judíos que, en contra de lo que hubiera podido esperarse en algún momento del pasado, no daban señales de aceptarlo como profeta. Si deseaba afianzarse, resultaba indispensable, pues, sofocar la acción de esos grupos y, al mismo tiempo, fortalecer su propia posición militar y políticamente.

El año 625 (4 de la Hégira) resultó decisivo en la consolidación del poder de Mahoma. En el curso del mismo, lanzó varias expediciones militares que fortalecieron a sus tropas y proporcionaron una mayor pericia a sus mandos. También logró neutralizar diversos ataques enviados contra él. Así, por ejemplo, cuando Mahoma supo que Sufyan b. Jalid b. Nubayh al-Hudali estaba reuniendo un ejército para marchar contra Yatrib, ordenó a Ibn Unays que penetrara en el campamento enemigo y le librara de él. Unays supo desempeñar su misión de manera ejemplar ya que, apenas unos días después, estaba de regreso en Yatrib y arrojaba a los pies de Mahoma la cabeza de Sufyan.

El comportamiento de Mahoma se podía calificar de muchas maneras, pero, desde luego, no se puede caer en el error de considerarlo un paranoico. En esa época no fueron escasos los intentos de engañarlo y de acabar con él y con sus seguidores de una vez por todas. Así, los Banu Amir de Nashd manifestaron su deseo de abrazar la doctrina de Mahoma que envió a tratar

con ellos a algunos guerreros al mando de Kab b. Zayd. Junto al pozo de Bir Mauna fueron sorprendidos en una emboscada y cayeron todos salvo Kab b. Zayd, que se libró haciéndose pasar por muerto. También otro grupo enviado a vigilar a los coraishíes fue víctima de una traición en ar-Rashi, y sus miembros, atacados por los Banu Lihyan, acabaron todos muertos o cautivos y entregados a los coraishíes. La suerte de estos últimos fue la peor ya que fueron comprados simplemente para luego torturarlos hasta la muerte. La acción inicial pensada por Mahoma para responder a estos hechos fue la de ordenar un atentado contra Abu Sufyan b. Harb en la Meca. Sin embargo, el plan fracasó al ser descubiertos los sicarios de Mahoma. Una vez más, los judíos iban a convertirse en chivos expiatorios de los sinsabores sufridos por Mahoma.

Nuevo ataque contra los judíos^[218]

El escarmiento público de los judíos —verdadera advertencia para todos los disidentes— estuvo relacionado con el deseo de cubrir unos gastos relacionados con el pago de sangre de dos amiríes asesinados por Amr b. Umayya. Mahoma decidió que todos los habitantes de Yatrib debían contribuir a la compensación y con tal finalidad se dirigió, en compañía de algunos de sus seguidores, a una reunión de los jefes de los Banu-l-Nadir, una tribu de árabes que había abrazado el judaísmo. Los judíos escucharon las pretensiones de Mahoma y, acto seguido, le pidieron que los dejara solos para proceder a deliberar.

Los reunidos se dividieron de manera inmediata en dos bandos. Los encabezados por Huyyay b. al-Ajtab eran partidarios de dar muerte a Mahoma para concluir con el problema —la misma solución que llevaba preconizando Abu Sufyan desde hacía tiempo—, mientras que los dirigidos por Sallam b. Miskam se oponían a esa solución tan radical. Se impusieron los primeros, pero cuando fueron a ejecutar sus propósitos, no encontraron a Mahoma. La tradición islámica afirmaría que Al.lah le había advertido del peligro que corría. Lo cierto es que Mahoma había regresado a Yatrib y que dio orden a Mu hammad b. Maslama al-Awsí de presentar un ultimátum a los Banu Nadir. Tenían que abandonar, so pena de muerte, sus territorios en el plazo de diez días, aunque podrían conservar sus bienes muebles y regresar anualmente a recoger la cosecha de sus palmerales. Se trataba de unas condiciones muy duras, pero los judíos —y esto muestra hasta qué punto constituían un peligro real de carácter muy limitado— se sometieron a ellas sin plantear ninguna objeción aceptando el expolio de sus bienes a cambio de conservar la vida.

En tan dramática tesitura comenzaron a alzarse algunas voces que abogaban por la resistencia. Abd Allah b. Ubayy, motejado como hipócrita por los seguidores de Mahoma, incluso prometió a los judíos un socorro de dos mil hombres si decidían resistir en el interior de sus casas fortificadas. Los más moderados respondieron que también se habían formulado promesas semejantes a los Banu Qaynuqa sin que de ellas derivara un auxilio real e insistieron en marcharse. No tuvieron oportunidad. Mahoma supo de la discusión que había tenido lugar entre los judíos y decidió atacarlos con la mayor premura. A decir verdad, se desplazó con tanta rapidez —lo que lleva a pensar que esa eventualidad ya entraba en sus planes— que pudo rezar la oración de la tarde en territorio de los Banu Nadir. Era el 11 de agosto de 625.

Mahoma utilizó ahora la táctica empleada por los coraishíes contra Yatrib antes de la batalla de Uhud y se limitó a destruir los campos y palmerales de los judíos. Sucedió entonces lo que ya habían temido los más moderados. Nadie acudió en su auxilio y no quedó más remedio que despachar enviados a Mahoma para comunicarle que acataban sus duras condiciones formuladas unos días antes. Mahoma se sabía en situación de superioridad y señaló de manera tajante que aquellos términos eran ya cosa del pasado. Los judíos debían aceptar ahora no sólo la expulsión sino también la pérdida de todos sus bienes, muebles e inmuebles, a excepción de lo que pudieran cargar en sus camellos porque incluso los asnos deberían ser entregados.

Los judíos se sometieron a las imposiciones aunque intentando minimizar la impresión de desastre. Así, las mujeres se vistieron con sus mejores galas para el viaje a fin de no dejarlas abandonadas y cargaron en brazos a los niños para poder contar con mayor espacio libre en los camellos. A pesar de todo, el botín que cayó en manos de Mahoma —que esta vez afirmó que le correspondía en su totalidad— resultó ciertamente espectacular. Sólo en armas, se quedó con cincuenta corazas, cincuenta yelmos y trescientas cuarenta espadas. Como en tantas ocasiones, Mahoma dio muestras de un notable talento político. Convocó así a los aws y a los jazrach y les comunicó que aquellos de sus seguidores que hasta ahora habían sido mantenidos por ellos iban a dejar de ser una carga. Los adeptos de Mahoma ocuparían las casas de los judíos Banu Nadir y asimismo recibirían un pedazo de terreno.

Él, por su parte, se quedaría con las armas y una cantidad de tierras destinada a mantener a su familia. El restante se iba a invertir en la compra de armas y caballos. Por añadidura, una parte del botín tomado a los desdichados judíos se entregaría en forma de limosna a los indigentes. Se mirara como se mirase, no iban a ser pocos —más bien todo lo contrario— los que celebrarían el expolio sufrido por los judíos. De hecho, tanto los aws como los jazrach — que en adelante no tendrían que mantener a nadie— manifestaron su satisfacción con el plan de Mahoma. Se trataba de un paso que, según la tradición, quedaría recogido en la sura 59 o Al-Hasr (La reunión) donde puede leerse:

1. Lo que está en los cielos y en la tierra glorifica a Al.lah. Él es el Poderoso, el Sabio.
2. Él es Quien expulsó de sus viviendas a los de la gente del Libro que no creían, cuando la primera reunión.^[219] No creáis que iban a salir y ellos creían que sus fortalezas iban a protegerles contra Al.lah. Pero Al.lah los sorprendió por donde menos lo esperaban. Sembró el terror en sus corazones. Demolieron sus casas con sus propias manos y con la ayuda de los creyentes. Los que tengáis ojos ¡escarmentad!
3. Si Al.lah no hubiera decretado su destierro, les habría castigado en esta vida. En la otra vida, sufrirán el castigo del Fuego,
4. por haberse opuesto a Al.lah y a Su mensajero. Quien se separa de Al.lah... Al.lah es fuerte en el castigo.
5. Cuando talabais una palmera o la dejabais en pie, lo hacíais con permiso de Al.lah y para confundir a los perversos.
6. No habéis contribuido ni con caballos ni con camellos a lo que, de ellos, ha concedido Al.lah a Su mensajero. Al.lah permite a Sus mensajeros que dominen a quien Él quiere. Al.lah es omnipotente.
7. Lo que Al.lah ha concedido a Su mensajero, de la población de las ciudades, pertenece a Al.lah, al mensajero, a sus parientes, a los huérfanos, a los pobres y al viajero para que no vaya de nuevo a parar a los que de vosotros ya sois ricos. Pero, si el mensajero os da algo, aceptadlo. Y, si os prohíbe algo, absteneos. Y ¡temed a Al.lah! Al.lah es fuerte en el castigo.
8. A los emigrados necesitados, que fueron expulsados de sus hogares y despojados de sus bienes cuando buscaban favor y aceptación de Al.lah, auxiliar a Al.lah y a Su mensajero. Esos son los veraces.

(59: 1-8)

A pesar de este triunfo innegable, Mahoma era consciente de que sus peores enemigos se albergaban en la Meca y hacia ellos iba a dirigir ahora sus miras.

El desquite de Uhud^[220]

Después de la batalla de Uhud, que militarmente había resultado tan desastrosa para Mahoma, Abu Sufyan, siguiendo las normas de la época, le había ofrecido el desquite. Éste tendría que celebrarse un año más tarde en Badr, en el curso del mercado que se celebraba entre el 1 y el 8 de du-l-qaada. Sin embargo, durante los meses siguientes, las circunstancias habían ido cambiando de manera dramática. De entrada, y contra lo que había cabido esperar, la posición de Mahoma se había fortalecido considerablemente, mientras que, en paralelo, los coraishíes no habían experimentado ningún robustecimiento de su posición. Abu Sufyan intentó con buen criterio, pero desde luego no poca ingenuidad, desconvocar el choque que debía producirse entre ambas fuerzas, pero Mahoma, aconsejado por Abu Bakr y Omar b. al-Jattab, se negó a aceptar sus pretensiones y prosiguió con sus planes. Así, con un ejército de mil quinientos hombres y diez caballos, llegó al lugar de la cita el 4 de abril de 626.

Según las fuentes islámicas, Abu Sufyan contaba con una fuerza de dos mil hombres y cincuenta caballos, pero, sabedor de la llegada de Mahoma, no se atrevió a enfrentarse con él y regresó a la Meca. La tradición islámica coloca en este episodio el texto de 3: 166/172:

A quienes escucharon a Al.lah y al mensajero, a pesar de la herida recibida, a quienes, entre ellos, hicieron el bien y temieron, se les reserva una magnífica recompensa.

Las fuerzas de Mahoma, sin que se les presentara el menor desafío, consiguieron unos beneficios extraordinarios en el mercado y, sobre todo, aparecieron como un poder indiscutible. Semejante circunstancia no llevó a

Mahoma a aflojar el dogal que apretaba en torno a los disidentes reales o supuestos. Al respecto, no deja de ser significativo que los procesos de la época transmitidos por las fuentes islámicas estén relacionados con los judíos, una población a la que Mahoma seguía considerando poco fiable dada su negativa a aceptar sus pretensiones espirituales. Así, condenó a ser lapidados a un hombre y una mujer judíos que habían sido sorprendidos en acto de adulterio. La decisión —que chocaba frontalmente con la adoptada por Jesús, supuesto precursor de Mahoma (Juan 8, 1-11)— implicaría la introducción de una normativa aún vigente en las naciones musulmanas que desean ser fieles a la enseñanza del profeta del islam.^[221]

También en esa época fue asesinado por orden de Mahoma el judío Abu-l-Rafi Sallam b. abi-l-Hurayq, que se había manifestado contrario a él. Más revelador si cabe es que Mahoma se desprendiera en esa época de sus secretarios, que significativamente eran judíos. Según la tradición, los sustituyó por Zayd b. Tabit, al que ordenó aprender el siríaco (arameo) —que todavía se usaba como lengua viva y que algún filólogo moderno ha considerado como la base real de algunos de los textos del Corán—;^[222] un mandato que aquél consiguió cumplir en tan sólo diecisiete días.^[223] El dato, en apariencia exagerado, puede que se correspondiera con la realidad ya que Zayd también era judío. La posición de secretario de Mahoma no significó el final de su carrera. Tiempo después, Zayd recibiría el encargo de Otmán de redactar un código coránico sobre la base de hojas recogidas por Omar; de manera bien significativa, el califa Muawiya haría desaparecer con posterioridad ese código.^[224] El dato en cuestión parecería confirmar, siquiera indirectamente, la influencia de textos siríacos en la redacción del Corán, lo que, según Christoph Luxenberg, habría conducido a interpretaciones no del todo exactas de la base original.^[225]

El amo de la Arabia del norte

En pocos años, Mahoma había logrado convertirse, gracias a una fuerza militar creciente y fiel, en el amo de la Arabia del norte, una circunstancia que parece confirmar la tesis de que la Meca estaba situada no en el lugar actual sino en el de la Moka de Ptolomeo. De hecho, en esa época era capaz de poner en pie de guerra a centenares de guerreros en unas horas y marchar contra enemigos que demostraban ser muy inferiores militarmente. Los ejemplos de la efectividad de sus tropas se multiplicaron en estos tiempos. En junio de 626 desbarató una fuerza beduina reunida por los anmar y talaba que tenía como objetivo Medina. La tradición ubica en relación con este episodio la práctica de la oración en tiempo de peligro 4: 102/101-104/103:

101.^[226] Cuando estéis de viaje, no hay inconveniente en que abreviéis la azalá [salat], si teméis un ataque de los infieles. Los infieles son para vosotros un enemigo declarado.

102. Cuando estés^[227] con ellos y les dirijas la azalá [salat], que un grupo se mantenga de pie a tu lado, arma en mano. Cuando se hayan prosternado, que vayan atrás^[228] y que otro grupo que aún no haya orado venga y ore contigo. ¡Que tengan cuidado y no dejen las armas de la mano! Los infieles querrían que descuidarais vuestras armas y pertrechos para lanzarse de improviso sobre vosotros. No es ilícito que dejéis a un lado las armas si la lluvia os molesta o estáis enfermos, pero ¡tened cuidado! Al.lah ha preparado un castigo humillante para los infieles.

103. Cuando hayáis terminado la azalá [salat], invocad a Al.lah de pie, sentados o echados. Y si os sentís tranquilos,^[229] haced la azalá [salat]. La azalá [salat] se ha prescrito a los creyentes en tiempos determinados.

Del 14 de agosto al 8 de septiembre de 626, Mahoma llevó a cabo la

primera expedición a Duma al-Shandal. Se ha discutido si el objetivo era reabrir el camino que unía Yatrib con Siria.^[230] Fuera como fuese, lo que quedó de manifiesto fue la enorme debilidad del Imperio bizantino que, tras haber entregado, como ya vimos, la defensa del *limes arabicus* a *foederati*, no pudo evitar que Mahoma llegara sin problemas a cinco jornadas de Damasco. El caudillo de Yatrib no aprovechó —seguramente tampoco tenía interés en ello— aquel enorme vacío de poder, pero sus sucesores lo harían protagonizando unas conquistas fulgurantes que se beneficiaron no poco de la enorme endeblez de sus enemigos.

El 27 de diciembre de 626, Mahoma dio inicio a otra campaña que se prolongaría hasta el 24 de enero de 627 (2 de saban-1 de ramadán) y que le permitiría derrotar a los Banul-Mustaliq en Muraysi. Según la tradición, sus fuerzas sufrieron una sola baja, pero el botín conseguido fue inmenso, incluyendo dos mil camellos, cinco mil ovejas y doscientas mujeres. Apartado el quinto que correspondía a Mahoma, se estableció que un camello valía lo mismo que diez ovejas y una mujer con hijos lo mismo que seis camellos. De aquel botín femenino iba a surgir una peculiar institución musulmana que legitimaba la violación de las prisioneras. La razón se encontró en el hecho de que entre las cautivas se hallaba Shuwayriyya bint al-Harit b. Dirar al-Juzai, una hija, muy bella, del jefe de la tribu. Según la tradición, Mahoma la rescató de su dueño, Tabit b. Qays, y aquella misma noche, en la tienda de campaña, mantuvo relaciones sexuales con ella. El comportamiento de Mahoma provocó que sus seguidores manifestaran el deseo de poseer también a sus prisioneras, algo que el profeta del islam autorizó. La única condición que puso fue que practicasen el *azl*, es decir, que no eyacularan en el interior de la vagina para evitar dejarlas embarazadas. Poco después, según la tradición, unos enviados de los Banu Mustaliq visitaron Yatrib con la intención de rescatar a todas las mujeres, pero éstas ya habían sido poseídas sexualmente por los adeptos de Mahoma. No iba a ser con todo el mayor problema que el sexo femenino iba a causar a Mahoma en aquella expedición.

El juicio de Aisha^[231]

El viaje de regreso a Yatrib distó mucho de ser armónico. Por un lado, los adeptos de Mahoma y los denominados hipócritas se enfrentaron en altercados a causa del abastecimiento. Se trataba de una circunstancia que, según la tradición, habría dado lugar a la aleya 63: 8/8:

8. Dicen: «Si volvemos a la ciudad,^[232] los más poderosos expulsarán a los más débiles». Pero el poder pertenece a Al.lah, a Su mensajero y a los creyentes, pero los hipócritas no saben.

También según la tradición, este contexto llevaría a Mahoma a indicar que un terreno de pastos quedara reservado con ese fin ya que tenía pozos de agua en el verano.

Por añadidura, en el curso de esta expedición se produjo un episodio especialmente desagradable relacionado con Aisha, la esposa de Mahoma cuyo matrimonio, como ya vimos, había sido consumado cuando tenía nueve años. Según la tradición, en una de las últimas jornadas del viaje, Aisha perdió un collar y, puesta a buscarlo, cuando llegó la hora de la oración, no había agua para las abluciones. La tradición ha relacionado esa circunstancia con la sura 4: 46/43:

43. ¡Creyentes! No os acerquéis ebrios al salat. Esperad a que estéis en condiciones de saber lo que decís. No vayáis impuros —a no ser que estéis de viaje— hasta que os hayáis lavado. Y si estáis enfermos o de viaje, si viene uno de vosotros de hacer sus necesidades, o habéis tenido contacto con mujeres y no encontráis agua, echad mano de tierra limpia y pasáosla por la cara y por las manos. Al.lah es perdonador, indulgente.

Con todo, lo peor de aquel viaje de regreso tendría lugar al surgir sospechas relativas a un posible adulterio que habría cometido la citada esposa de Mahoma. Aisha viajaba en el interior de un palanquín totalmente a cubierto de las miradas y, cuando se veía obligada a abandonarlo, se tapaba el rostro. Al parecer, en un momento dado, salió para llevar a cabo una necesidad natural sin que nadie se percatara de ello. Cuando regresó al campamento, Aisha descubrió que todos se habían marchado llevándose también el palanquín. Convencida de que, tarde o temprano, percibirían su ausencia y volverían a buscarla, se tendió en el suelo a esperar y se quedó dormida. Así estaba cuando la encontró uno de los seguidores de Mahoma llamado Safwan b. Muattal al-Sulami. El adepto la hizo montar en su camello y, yendo él a pie y detrás de la bestia, la condujo en busca de la caravana. Sin embargo, no consiguieron dar con ella a tiempo y así ambos entraron en solitario en Yatrib.

La idea de que un hombre viajara con una mujer que no era la suya disparó las murmuraciones en la ciudad agrandadas por el hecho de que se trataba de una de las esposas de Mahoma. La situación resultaba muy delicada ya que aquellas habladoras colocaban a Mahoma en el centro de una vorágine de chacotas que apuntaban a él como marido burlado e incluso sospechoso de no poder satisfacer a una mujer más joven. Sin duda, debió tratarse de una situación más que grata para sus adversarios.

Mahoma, según la tradición, optó inicialmente por distanciarse de Aisha e incluso consultó con algunos de sus compañeros cuál sería el paso siguiente más adecuado. La mayoría decidió no entrar en tan espinoso asunto, pero Alí le aconsejó que se desprendiera de ella y tomara a otra mujer dado que había tantas. Es posible que aquel comentario cavara entre Aisha y Alí un foso que resultaría insalvable.^[233]

Muestras paralelas de cómo estaba reaccionando la población de Yatrib las encontramos en comportamientos como los de Abd Allah b. Ubayy y Hassan b. Tabit. Abd Allah b. Ubayy, jefe de los denominados hipócritas, contemplaba la situación con lógica delectación. Por el contrario, Hassan b. Tabit, el poeta oficial del profeta del islam, recitó unos versos en los que eximía a Aisha de cualquier duda que pudiera haber de su honra, que, dicho sea de paso, era, sobre todo, la de Mahoma.

La situación se alargó así un mes con una comunidad dividida entre los que consideraban que se imponía el repudio de Aisha y los que se percataban de que su profeta no quedaría en muy buena situación si su mujer le había sido infiel. Según la tradición, Mahoma llegó incluso a aparecer en público y calificó de calumnia la versión contraria a Aisha. No debió resultar lo bastante convincente porque en la mezquita estalló una contienda entre los partidarios de las dos posiciones. Al fin y a la postre, el incidente quedó zanjado, como en tantas ocasiones antes y después, mediante la afirmación de Mahoma de que había recibido una revelación. En este caso, el mensaje anunciado fue que Aisha era completamente inocente. Así quedaría, según la tradición, recogido en el mismo Corán (24: 11/11-26/26):

11. Los calumniadores son un grupo de entre vosotros. No creáis que será un mal para vosotros. Será, por el contrario, un bien. Cada uno de ellos que peque recibirá conforme a su pecado; pero el que se cargue con más culpa tendrá un castigo inmenso.

12. Cuando los creyentes y las creyentes lo oyeron, ¿por qué no pensaron bien para sus adentros y dijeron: «¡Es una calumnia manifiesta!»?

13. ¿Por qué no han presentado cuatro testigos? Dado que no han presentado testigos, ante Al.lah mienten.

14. Si no llega a ser por el favor de Al.lah y Su misericordia para con vosotros en la vida de acá y en la otra, habríais sufrido un castigo inmenso por vuestras murmuraciones.

15. Cuando las habéis recibido en vuestras lenguas, y vuestras bocas han dicho algo acerca de lo que no teníais ningún conocimiento, creyendo que era cosa de poca importancia, cuando para Al.lah era grave.

16. Cuando lo escuchasteis, ¿por qué no dijisteis: «¡No tenemos que hablar de eso! ¡Gloria a Ti! ¡Es una calumnia enorme!»?

17. Al.lah os exhorta, si sois creyentes, a que nunca reincidáis.

18. Al.lah os aclara los signos. Al.lah es conocedor y sabio.

19. Quienes entre los creyentes deseen que se extienda la indecencia, tendrán un castigo doloroso en esta vida y en la otra. Al.lah sabe y vosotros no sabéis.

20. Si no llega a ser por el favor de Al.lah y Su misericordia y porque Al.lah es clemente, misericordioso...

21. ¡Creyentes! ¡No sigáis las pisadas del Shaytán! A quien sigue las pisadas del Shaytán, éste le ordena lo indecente y lo reprobable. Si no fuera por el favor de Al.lah y Su misericordia para con vosotros, ninguno de vosotros sería puro jamás. Pero Al.lah purifica a quien Él quiere. Al.lah oye y sabe.

22. Quienes de vosotros gocen del favor y de una vida acomodada, que no juren que no darán más a los parientes, a los pobres y a los que han emigrado por Al.lah. Que perdonen y se muestren indulgentes. ¿Es que no queréis que Al.lah os perdone? Al.lah es indulgente, misericordioso.

23. Malditos sean en esta vida y en la otra quienes difamen a las mujeres creyentes que son honestas y cándidas. Tendrán un castigo enorme.

24. El día que sus lenguas, manos y pies atestigüen contra ellos de lo que hicieron.

25. ese día, Al.lah les retribuirá en su justa medida y sabrán que Al.lah es la Verdad evidente.

26. Las mujeres malas para los hombres malos, los hombres malos para las mujeres malas. Las mujeres buenas para los hombres buenos, los hombres buenos para las mujeres buenas. Éstos son inocentes de lo que se les acusa. Obtendrán perdón y una generosa provisión.

El texto, de haber sido efectivamente pronunciado en esa época, venía a zanjar la cuestión, pero también dejaba de manifiesto hasta qué punto había quedado dividida la comunidad por el presunto adulterio de Aisha. La tradición islámica encontraría referencias a este asunto en distintas aleyas. Así, la aleya 22 sería una referencia a Abu Bakr que habría decidido dejar de ayudar a un pariente pobre llamado Mustah porque había participado en las hablillas contra Aisha. De la aleya 23 se desprendería que Mahoma había optado por ver a su esposa como una mujer decente aunque un tanto cándida. Esa inocencia explicaría su imprudencia y cómo se había creado una situación en la que no había cometido empero falta alguna.

No fue la única revelación relacionada con el asunto de Aisha que, según la tradición, anunció Mahoma. Hasta entonces el adulterio había sido castigado, como ya hemos visto, con la lapidación de los culpables. Así lo recordó incluso Omar b. al-Jattab. Sin embargo, ahora esa pena fue sustituida por otra contenida en la sura 24: 2/2-9/9:

2. Flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno. Por respeto al juicio de Al.lah, no seáis compasivos, si creéis en Al.lah y en el último Día. Y que un grupo de creyentes sea testigo de su castigo.

3. El fornicador no podrá casarse más que con una fornicadora o con una asociadora. La fornicadora no podrá casarse más que con un fornicador o con un asociador. Eso les está prohibido a los creyentes.

4. A quienes acusen a las mujeres honestas sin poder presentar cuatro testigos, flageladlos con ochenta azotes y nunca más aceptéis su testimonio. Ésos son los perversos.
5. Se exceptúan aquellos que después se arrepientan y rectifiquen. Al.lah es indulgente, compasivo.
6. Quienes acusen a sus propias esposas sin poder presentar a más testigos que a sí mismos, deberán jurar por Al.lah cuatro veces que dicen la verdad.
7. e imprecando una quinta la maldición de Al.lah sobre sí si mintieran.
8. Pero se verá libre del castigo la mujer que atestigüe jurando por Al.lah cuatro veces que él miente.
9. e imprecando una quinta la ira de Al.lah sobre ella si él dijera la verdad.

El cambio legislativo tendría considerables consecuencias jurídicas ya que algunas escuelas islámicas de interpretación no han considerado abrogada la norma que establecía la muerte de los adúlteros y ha vinculado esta alteración normativa con la simple fornicación. En cualquiera de los casos se percibe en la aleya 4 una amargura que bien puede estar relacionada con las acusaciones vertidas sobre Aisha. De hecho, el probar el pecado resultaba tan complicada a partir de ese momento que Aisha, siquiera en términos procesales, sólo podía ser declarada inocente.

Nueva revelación, nuevo matrimonio^[234]

La revelación que eximía de culpa a Aisha no sería la única relacionada con la vida privada de Mahoma y, en particular, con sus mujeres cuyo número, tras el fallecimiento de Jadiya, no había dejado de crecer. No existe un acuerdo entre las distintas tradiciones islámicas a la hora de recoger el episodio, pero, al parecer, Mahoma necesitaba hablar con Zayd b. Harita, un hijo adoptivo, y se dirigió a visitarlo. No estaba Zayd en casa, pero sí Zaynab su esposa, que, no queriendo hacer esperar a Mahoma, corrió a abrirle sin reparar en que iba tan sólo levemente vestida. Mahoma quedó abrumado por la belleza de la mujer y, tras mencionar a Al.lah que trastorna los corazones, procedió a marcharse. A Zaynab no se le escapó el efecto que había causado su hermosura en Mahoma y cuando regresó su marido le contó lo sucedido. Zayd reaccionó con rapidez. Fue a ver a su padre adoptivo y le comunicó que iba a divorciarse de su esposa. El camino quedaba así expedito para que Mahoma contrajera matrimonio con Zaynab. Sin embargo, existía un obstáculo de carácter legal que era la relación de parentesco que todavía le unía a Zayd. El problema quedó zanjado cuando Mahoma anunció una nueva revelación:

36. Cuando Al.lah y Su mensajero han decidido un asunto, ni el creyente ni la creyente tienen ya opción. Quien desobedece a Al.lah y a su mensajero está indudablemente extraviado.

37. Y cuando decías al que había sido objeto de una gracia de Al.lah y de una gracia tuya: «¡Conserva a tu esposa y teme a Al.lah!», y ocultabas en tu alma lo que Al.lah iba a revelar, y tenías temor de los hombres, siendo así que Al.lah tiene más derecho a que Le tengas temor. Cuando Zayd había terminado con ella, te la dimos por esposa para que no se pusiera reparo a los creyentes que se casan con las esposas de sus hijos adoptivos, cuando éstos han terminado con

ellas. ¡La orden de Al.lah se cumple!

38. No hay falta alguna en el Profeta por algo que Al.lah ha hecho preceptivo para él, así ha sido la práctica de Al.lah para los que vivieron antes —el mandato de Al.lah es un decreto decidido—.

39. que transmitían los mensajes de Al.lah y Le temían, no temiendo a nadie más que a Al.lah. ¡Basta Al.lah para llevar la cuenta!

40. Mahoma no es el padre de ninguno de vuestros hombres, sino el mensajero de Al.lah y el sello de los profetas. Al.lah es omnisciente.

(33: 36/36-40/40)

Las aleyas constituían, sin duda, una legitimación del nuevo matrimonio de Mahoma. Dejaban de manifiesto, de entrada, que lo que decidieran Al.lah y Mahoma no podía ser discutido por nadie (37). Según la revelación, Mahoma no había querido tomar a Zaynab como mujer a pesar del ofrecimiento de Zayd, pero que el deseo de Al.lah había doblegado su voluntad (38). Ese cambio normativo no podía censurarse siquiera porque Mahoma se había limitado a obedecer lo que Al.lah le había ordenado (39) y, por encima de su condición de padre adoptivo de Zayd, estaba la de mensajero de Al.lah (40).

Una vez más se producía una alteración de mensajes que, previamente, Mahoma había presentado como revelaciones procedentes de Al.lah. Esos cambios en un texto que la tradición posterior consideraría revelado una vez por todas y que se correspondía con un original guardado en el cielo, serían utilizados una y otra vez por los adversarios de Mahoma para desacreditar su predicación. Se trataba de objeciones a las que la teología islámica ha respondido tradicionalmente con la doctrina de la abrogación afirmando que las aleyas anteriores son anuladas por otras posteriores.

El ataque sobre Yatrib

Todos estos vaivenes en la vida privada de Mahoma tenían lugar en medio de un contexto de consolidación de su poder. En rashab (26 de noviembre-25 de diciembre de 627), los Banu Muzayna solicitaron de Mahoma que aceptara su conversión al islam. Ese mismo mes, Diman b. Talaba, en representación de los Banu Sad b. Bakr, también visitó a Mahoma pactando la conversión de su tribu, lo que en efectivo sucedió. Estas alianzas iban apretando progresivamente el dogal que Mahoma había colocado en torno a los coraishíes, y es posible que les convencieran de que tenían que llevar a cabo un esfuerzo decisivo para acabar con él. En una fecha situada entre el 8 y el 23 de du-l-qaada (31 de marzo-15 de abril de 627) se dieron cita en la Meca buena parte de los enemigos de Mahoma. Entre ellos estaban los ya derrotados y los que temían sufrir un ataque a no mucho tardar, los coraishíes e incluso no pocos habitantes de Yatrib. Tocando el velo de la Kaaba, se juramentaron para atacar Yatrib y deshacerse de una vez de Mahoma.

La coalición a las órdenes de Abu Sufyan llegó a reunir un ejército de unos diez mil guerreros en el que se agrupaban los coraishíes, los ahabis, los Banu Sulaym y los Banu Gatafan, movilizados por los judíos con el señuelo de la cosecha de dátiles de un año entero; los Banu Asad, los Fazara y los Asha. Dejando Yatrib de lado, la rodearon por oriente y luego por el norte hasta alcanzar el valle de la Gaba. Finalmente, establecieron tres campamentos en sus cercanías.

El plan de los coaligados era muy semejante al que había permitido obtener la victoria de Uhud. Se trataba de amenazar las cosechas de Yatrib de tal manera que las fuerzas de Mahoma se vieran obligadas a salir a campo abierto enfrentándose entonces con un ejército muy superior que, en esta

ocasión, las aplastaría.

Mahoma había aprendido la amarga lección de Uhud y, apenas supo que avanzaba el ejército enemigo sobre Yatrib, ordenó que se procediera a recoger las cosechas aunque estuvieran verdes y a fortificar la ciudad. No se trataba de una tarea fácil ya que en la zona baja las calles eran anchas y carecían de protección, por lo que constituían una invitación para las acciones de la caballería enemiga. Fue entonces cuando Salman al-Farisi, un antiguo esclavo persa liberado por Mahoma, tuvo una idea ingeniosa que el profeta del islam aceptó de forma inmediata. Implicaba cavar en el descampado una zanja lo bastante ancha como para que la caballería enemiga no se atreviera a saltarla y lo suficientemente profunda como para que, caso de hacerlo, le resultara imposible remontarla. Por añadidura, con la tierra excavada se podía levantar una muralla.

Mientras, las mujeres y los niños fueron llevados a la parte alta de la ciudad; Mahoma se instaló en la altura llamada Sal y comenzó a distribuir contingentes de guerreros. De forma bien significativa, el último grupo de judíos que vivía en las cercanías de Yatrib, los Banu Qurayza, aportaron picos, palas y otras herramientas para poder cavar la zanja. Por lo que se refiere a los denominados hipócritas, procuraron no emplearse demasiado en una tarea destinada a ayudar a alguien en quien no creían. La tradición islámica ha identificado la aleya 62^[235] de la sura 24 con este contexto:

Los creyentes son, en verdad, quienes creen en Al.lah y en Su mensajero. Cuando están con él por un asunto que los ha reunido, no se retiran sin antes pedirle permiso. Quienes te piden ese permiso son los que de verdad creen en Al.lah y en Su mensajero. Si te piden permiso por algún asunto suyo, concédeselo a quien de ellos quieras y pide a Al.lah que los perdone. Al.lah es perdonador, misericordioso.

Mahoma era consciente de lo decisiva que podía resultar aquella confrontación e intentó obtener el máximo rendimiento de los hombres que había en Yatrib. No sólo ordenó que todos los hombres aptos acamparan en la llanura sino que aceptó incluso que adolescentes de quince años, como Zayd b. Tabit, se sumaran a ellos. Igualmente se ocupó de que ninguno pudiera abandonar el puesto de combate —algo en lo que él mismo dio ejemplo— y

de formar una unidad de caballería que pudiera ser enviada a zonas que sufrieran un especial peligro.

Las medidas adoptadas por Mahoma desconcertaron a sus enemigos. Jalid b. al-Walid y Amr b. al-As eran jefes competentes en los enfrentamientos librados en campo abierto, pero carecían de los conocimientos más elementales sobre la manera de llevar a cabo un asedio. Enfrentados con aquel panorama, descubrieron que ignoraban cómo utilizar la infantería frente a la zanja y que tampoco podían dirigirla contra la ciudad alta porque no contaban con instrumentos tan indispensables como las escalas. El hecho de que obligaran a los Banu Qurayza a ayudarlos no mejoró tampoco la situación porque los judíos no sabían cómo utilizar las armas. Para colmo de males, no habían concebido un sistema de reavituallamiento pensando que podrían actuar como en la batalla de Uhud, y así se encontraron atrapados en una incómoda situación entre el desierto y Yatrib.

Los coraishíes intentaron, por supuesto, franquear el foso, pero los diversos intentos resultaron baldíos y cuando las provisiones empezaron a escasear y se puso a soplar el *saba* (viento del este), la coalición comenzó a deshacerse. Al final, tan sólo quedaron doscientos jinetes a las órdenes de Jalid b. al-Walid y de Amr b. al-As para cubrir la retirada. Quizá habían estado cerca de una victoria definitiva, pero sólo habían podido contemplar cómo sus planes se desplomaban. A partir de ese momento, seguramente, captaron que Arabia estaba a merced de un nuevo poder con el que lo más sensato sería entenderse.

Nuevos ataques contra los judíos^[236]

Por lo que se refiere a Mahoma, se limitó a esperar la retirada de los coraishíes para lanzarse sobre los Banu Qurayza (23 de du-l-qaada - 9 de du-l-hishsha / 15 de abril - 1 de mayo de 627). Es cierto que le habían ayudado a excavar el foso que había salvado a Yatrib de caer en manos de sus enemigos, pero no era menos verdad, según la tradición islámica, que habían estado dispuestos a ayudar a los coraishíes. Ordenó, pues, atacarlos simultáneamente por dos frentes. Los Banu Qurayza insistieron en que no era verdad que hubieran ayudado a los coraishíes, pero Mahoma dispuso de todas maneras que se procediera a la ofensiva. Cuando los judíos enviaron como negociador a Nabbas b. Qays para solicitar condiciones de capitulación, Mahoma respondió que sólo era aceptable la rendición incondicional.

El rigor de la respuesta de Mahoma provocó una reunión de consejo en la que los judíos no consiguieron ponerse de acuerdo. Algunos abogaban por abrazar el islam y librarse de cualquier posible problema que pudiera surgir en el futuro; otros eran partidarios de dar muerte a las mujeres y a los niños y morir combatiendo; finalmente, un tercer grupo se manifestó partidario de lanzar un ataque por sorpresa en sábado, día en que, al ser de descanso para los judíos, no esperarían las fuerzas de Mahoma ningún movimiento militar. En cualquiera de los casos la situación era desesperada, por lo que no puede sorprender que aquella misma noche algunos judíos se dirigieran al campamento de Mahoma y manifestaran su sumisión. También hubo algún caso aislado de judíos que lograron escapar. Sin embargo, la mayoría capituló y únicamente lograron que se les prometiera que su muerte dependería de la sentencia de un awsí. Para esa función, designó Mahoma a Sad b. Muad. La sentencia dictada por el seguidor de Mahoma fue verdaderamente terrible:

todos los hombres debían ser degollados y las mujeres y los niños, vendidos como esclavos. La manera en que se distinguiría a un niño de un hombre sería si ya tenía vello en el pubis que se pudiera rasurar.

Al día siguiente se ejecutó la matanza. Se cavaron unas fosas comunes al lado de las cuales se procedió a decapitar en masa a los judíos para, acto seguido, arrojar los cadáveres en ellas. Según las fuentes islámicas, el número de muertos se situó entre los seiscientos y los novecientos. Sólo de manera excepcional, algunos de los judíos lograron salvar la vida porque en el pasado habían rendido algún servicio a familias musulmanas. Por lo que se refiere al número de esclavos, resultó tan elevado que los habitantes de Yatrib descubrieron que carecían de dinero para comprarlos, de manera que el excedente fue enviado a los mercados de Siria y del Nashd. El propio Mahoma se reservó a una judía, al parecer muy bella, que, de manera bien reveladora, prefirió seguir siendo esclava a convertirse en una de sus esposas. El quinto, el resto y los palmerales fueron repartidos.

El juez que había decretado semejante resolución sobreviviría apenas unos días. Lo habían herido en la batalla y no se le pudo curar. Hassan b. Tabit le dedicó una elegía.

La noticia de la suerte sufrida por los Banu Qurayza sembró el pánico entre los judíos del norte de Arabia. Intentaron formar una coalición que les permitiera enfrentarse a un previsible ataque de Mahoma, pero la realidad era que no eran un pueblo de hábitos militares sino más bien estaban acostumbrados a llegar a acuerdos para convivir con otros colectivos. Buena prueba de esto es que cuando se ofreció la jefatura de la fuerza futura a Sallam b. Miskam, éste la rechazó y, tras muchas idas y venidas, sólo acabó aceptándola Usayr b. Razim, quien inmediatamente comenzó a buscar aliados entre otros árabes que profesaban el judaísmo. Mahoma yuguló tal posibilidad de la manera más directa. Ordenó el asesinato de Usayr b. Razim, que fue ejecutado con prontitud. A continuación, envió a Ali b. abi Talib contra los judíos de Jaybar de los que se rumoreaba que podían buscar una alianza con los Banu Sad en Fadak. Las fuerzas islámicas pusieron en fuga con facilidad a los judíos y se apoderaron de un cuantioso botín cuyo quinto pasó a Mahoma además de la camella más hermosa, llamada Al-Hafida.

Nuevo conflicto con Aisha

La incapacidad de los coraishíes a la hora de vencer a su adversario y el terrible ejemplo que significaba la suerte corrida por los judíos llevaron a las tribus idólatras a aceptar la idea de que la única vía que existía para asegurarse un futuro seguro era abrazar la predicación de Mahoma. Las exigencias de éste eran sencillas. Bastaba con reconocer que Al.lah era el único dios y que Mahoma era su mensajero, con aprender la sura primera del Corán, con pagar las contribuciones y con suscribir un acuerdo de alianza militar que era de aplicación a todos los conflictos incluidos aquellos cuyo origen fuera religioso. Muy pronto, los Banu Dama, los Banu Gifar, los Banu-l-Aysa o los Banu Aslam fueron sometidos a la predicación de Mahoma y no tardaron en descubrir que su nueva religión los premiaba de manera inmediata con la participación en expediciones guerreras de las que derivaba abundante botín. Precisamente en el curso de una de esas incursiones de rapiña se produjo un nuevo incidente con Aisha.

Encontrándose en Yatrib (shumada 1 del año 6 / septiembre-octubre de 627), Mahoma supo gracias a sus espías que una caravana de coraishíes procedente de Siria regresaba a la Meca. De manera inmediata, envió una expedición al mando de Zayd b. Hariza para apoderarse de ella, lo que consiguió capturando además numerosos prisioneros. Mahoma confió a uno de ellos, Al-Mugira, a Aisha. Sin embargo, la esposa del caudillo de Yatrib se distrajo en la custodia del cautivo, lo que éste aprovechó para darse a la fuga. Indignado, Mahoma pidió a Al.lah que castigara a Aisha dejándole parálítico un brazo e inmediatamente ordenó que persiguieran al huido. Éste dio muestras de un notable ingenio para escapar de Mahoma. Sus perseguidores lo alcanzaron, pero se evadió confundiéndose en medio de un grupo de

arqueros musulmanes que regresaba a Yatrib. A pesar de todo, lo volvieron a identificar y, finalmente, fue entregado a Mahoma. Según la tradición, Mahoma descubrió entonces que Al.lah lo había escuchado y que Aisha no podía mover un brazo. Reconociendo que era irascible y se dejaba cegar por la ira como otros hombres, según las fuentes islámicas, Mahoma habría suplicado a Al.lah que curara a Aisha, petición que habría sido concedida inmediatamente.

También en esta expedición fue capturado Abu-l-As b. al-Rabi, que estaba casado con Zaynab, la hija de Mahoma. Con anterioridad, había caído prisionero en la batalla de Badr, pero entonces había logrado la libertad a cambio de permitir que su mujer se marchara a Yatrib. Ahora suplicó a su esposa que lo protegiera, lo que ésta hizo presentándose a la puerta de la mezquita y afirmando que estaba bajo su amparo. Mahoma ordenó entonces a su hija que no mantuviera relaciones sexuales con su marido —seguía siendo un pagano— pero accedió a la petición de devolverle sus bienes y permitirle que regresara a la Meca. El matrimonio iba a dar muestras de una notable solidez. Buena prueba de ello es que el marido de Zaynab regresó a la Meca, liquidó allí sus negocios, regresó a Yatrib, abrazó la predicación de Mahoma y continuó su vida conyugal.

La predicación del período medinés

El hecho de que en el año 622 Mahoma abandonara la Meca para establecerse en Yatrib tuvo efectos colosales no sólo en la vida de aquél sino en las nuevas revelaciones que anunciaría. Hasta ese momento, Mahoma había sido un predicador pacífico que proclamaba el juicio final de Dios, un juicio que iría seguido de recompensas para aquellos que hubieran aceptado la exhortación a arrepentirse y a cambiar su vida en cuestiones tan sencillas como la práctica de la oración y de la limosna y que implicaría el pronunciamiento de una terrible sentencia de condenación para los incrédulos. Durante años, Mahoma no había logrado reunir más allá de unas pocas decenas de seguidores, a los que había exhortado a mantenerse fieles en medio de la dificultad, sin responder a los insultos y golpes que recibían ya que, como había sucedido en el pasado, padecían la suerte de los hombres enviados por el dios único, a saber, el rechazo, la cerrazón y la intolerancia.

Ese panorama experimentó una dramática mutación con la conversión de Mahoma en caudillo de Yatrib. Semejante circunstancia se tradujo, primero, en un conjunto de aleyas relacionadas directamente con la forja de un sistema jurídico en las que lo mismo se podía abordar el derecho de familia que el de sucesiones o el de guerra. A esta época pertenecen tan sólo veinticuatro suras, pero entre ellas se encuentran las más largas (suras 2 a 5) así como otras más breves como la 41 o la 98. Mahoma había dejado de predicar de manera preeminente el juicio final para comunicar cómo debería ser la nueva sociedad, una nueva sociedad en la que los lazos espirituales pesarían más que los de la sangre y donde las mujeres sufrirían una reducción importante de las libertades con que habían vivido en la Arabia anterior a la predicación de Mahoma.^[237] No sólo eso. La poligamia quedaría totalmente legitimada

por el comportamiento de Mahoma —un riguroso monógamo mientras vivió la cristiana Jadiya— al igual que el matrimonio temporal o la violación de las prisioneras de guerra siempre que no se eyaculara en su interior. De manera semejante, la mujer sólo podría recibir de la herencia de un varón y su testimonio en juicio valdría la mitad que el de un hombre.

Junto con la construcción de ese nuevo orden político-jurídico, la predicación del período medinés deja de manifiesto un creciente distanciamiento frente al judaísmo e incluso el cristianismo. Los judíos dejan de ser aliados para pasar a verse severamente censurados por la práctica de la usura (4: 159/161), por alterar el texto del Antiguo Testamento (2: 70/75; 73/79; 4: 48/46) y por su ceguera (2: 87/93; 3: 177/181 a 181/184). Pero, de forma todavía más reveladora, en este período Mahoma anunció que la oración ya no iba a pronunciarse en dirección a Jerusalén sino hacia la Meca (2: 136/142 a 147/152). Se trataba de una circunstancia preñada de significados porque no sólo implicaba el distanciamiento para con el pueblo de Israel sino, por añadidura, el anuncio apenas oculto de que la Meca era un objetivo de primer orden para Mahoma. Los tiempos en que se había anunciado que sus habitantes nunca lo escucharían ciertamente habían pasado a la historia. Ahora lo que cabía esperar con confianza era el momento en que la ciudad podría ser tomada por Mahoma y sus seguidores.

También durante este período es fácil observar un cambio de actitud hacia los cristianos. Teniendo en cuenta que la primera predicación de Mahoma era muy semejante a la del ebionitismo que, muy posiblemente, profesaban Waraqa e incluso Jadiya, no llama la atención que, durante un período, los cristianos fueran presentados como los más cercanos a los seguidores de Mahoma (5: 85/82), especialmente si, de acuerdo con la doctrina ebionita, no creían en la Trinidad (5: 169/171). A decir verdad, alguna de las revelaciones entregadas por Mahoma en esta época señala que es posible que puedan entrar en el Paraíso (2: 59; 57: 27; 5: 88/85). Sin embargo, esa armonía no duró mucho, probablemente porque no era fácil compatibilizarla con el nuevo estado que, paso a paso, iba creando Mahoma. Así, al fin y a la postre, en este período de la predicación de Mahoma acabaron apareciendo condenas conjuntas de judíos y cristianos (2: 114/120 y 129/135).

En este período medinés, las revelaciones de Mahoma denotan también

otro cambio que resulta sencillamente espectacular. Nos referimos a la actitud hacia la violencia y la guerra. Durante años, tanto Mahoma como sus seguidores habían soportado pacíficamente la persecución de la misma manera que los primeros cristianos. Frente a los insultos y las sevicias, sólo opusieron una fidelidad inquebrantable a la predicación de Mahoma, una resignación nacida de la certeza de que aquel destino era el habitual para los que obedecían al único dios y una acentuación de la solidaridad entre ellos. A lo sumo, los seguidores de Mahoma habían optado por el exilio, pero no por la defensa armada. Esa conducta se transformó en algo del pasado con una considerable celeridad. El uso de la violencia no sólo se convirtió en algo legítimo sino también en un instrumento de expansión (8: 40/39-41/40) e incluso de control social (26: 224-228/227).

Mahoma se convierte ya en esta época en un caudillo, en el guía que lo mismo impulsaba la construcción de un nuevo estado que mandaba un ejército, lo mismo anunciaba normas para el funcionamiento de la sociedad que acallaba a los disidentes, lo mismo sellaba alianzas que apuntaba a la Meca como objetivo. Sin embargo, Mahoma, transformado ya en un guía indiscutible, no era presentado todavía como el sello de los profetas como más tarde señalaría el islam. Una prueba de ello la encontramos en las variantes con que ha llegado hasta nosotros la aleya 6 de la sura 61. El texto finalmente coránico dice:

Y cuando Jesús, hijo de María, dijo: «¡Hijos de Israel! Yo soy el mensajero de Al.lah para vosotros, en confirmación de la Torah anterior a mí, y como anunciante de un mensajero que vendrá después de mí, llamado Ahmad». Pero, cuando vino a ellos con las pruebas claras, dijeron: «¡Esto es manifiesta magia!».

La tradición islámica posterior identificaría a Ahmad con Mahoma y convertiría a Jesús en un anunciador de su venida. Sin embargo, ahora sabemos que ese texto del Corán sufrió alteraciones.^[238] La versión de Ubayy, por ejemplo, decía:

Y cuando Jesús, hijo de María, dijo: «¡Hijos de Israel! Yo soy el mensajero de Al.lah para vosotros, en confirmación de la Torah anterior a mí, y como

anunciante de un profeta cuya comunidad será la última comunidad y por el cual Al.lah pondrá el sello de los profetas a los mensajeros», los hijos de Israel dijeron: «¡Esto es manifiesta magia!».

Mientras que en la versión definitiva, Jesús anunciaba a Mahoma como último profeta, en la de Ubayy era el mismo Jesús el último profeta y fundador de la última comunidad. Sólo el paso del tiempo iría convirtiendo a Mahoma en el sello de los profetas que proclama el islam posterior, un fenómeno que quedaría reflejado en las variaciones de diversas suras.^[239]

Un estudio reciente de David S. Powers^[240] ha argumentado de manera muy sólida el hecho de que Mahoma no se consideró durante mucho tiempo como el sello de los profetas. La prueba fundamental a favor de esa tesis reside en el hecho de que Mahoma declaró como hijo suyo —y, por lo tanto, sucesor— a Zayd, el único hombre mencionado, aparte de Mahoma, en el texto del Corán. Semejante conducta carecía de sentido si, efectivamente, Mahoma se consideraba el sello de los profetas y, por lo tanto, no podía tener a nadie que lo sucediera. La muerte de Zayd —que, como hemos visto, se divorció de su esposa para que con ella pudiera casarse Mahoma—^[241] haría desaparecer ese obstáculo. Por añadidura, todo el episodio —que concluiría con la declaración final de Mahoma como sello de los profetas— acabaría dejando su huella incluso en alteraciones del texto del Corán.

Represalias y botín

Durante los meses siguientes, Mahoma siguió demostrando una y otra vez el control que ejercía sobre el norte de Arabia. Por aquella época, Zayd b. Harka se dirigió hacia Siria, pero en el trayecto fue sorprendido junto a sus compañeros en Wadi-l-Qura por los Banu Badr b. Fazara. Todos los musulmanes fueron asesinados a excepción de Zayd, que logró salvar la vida fingiéndose muerto. A duras penas consiguió regresar a Yatrib donde solicitó permiso de Mahoma para vengarse. Lo obtuvo y marchó a combatir contra los Banu Fazara. Estos se habían situado en una altura desde la que vigilaban la ruta que conducía a Yatrib, pero Zayd siguió un camino diferente del habitual y cayó sobre ellos por sorpresa. Tras causarles algunas bajas y ponerlos en fuga, consiguió capturar a varios de ellos entre los que se encontraba una mujer llamada Umm Qirfa. Considerada responsable de haber instigado el episodio de Wadi-l-Qura, fue condenada a muerte. Así, ataron cada uno de los pies de la desdichada a un camello al que se fustigó resultando Umm Qirfa descuartizada. Su hija, Bint Malik b. Hudayfa b. Badr, fue llevada a Yatrib y entregada como un regalo a Mahoma.

No fue ésa la única operación de represalia ordenada por Mahoma en esa época. Más terrible fue la que tuvo como objetivo a los Banu Urayna. Algunos de los miembros de esta tribu habían venido a Yatrib para abrazar el islam. Estando en la ciudad, enfermaron de fiebres y Mahoma los envió a Du-l-Shadr, donde había un rebaño de camellos, y les recetó que bebieran la leche y la orina de los animales para curarse. El método médico puede resultar chocante, pero, está frecuentemente atestiguado en las fuentes islámicas que Mahoma creía en el poder curativo de la orina de camello^[242] y que sus seguidores la bebían con regularidad con finalidades terapéuticas.

Los Banu Urayna efectivamente se curaron y entonces decidieron robar quince camellos tras dar muerte al pastor que los guardaba. La respuesta de Mahoma fue enérgica. Envió en persecución de los asesinos a un grupo de guerreros que los capturó y los condujo a Yatrib. Mahoma ordenó que les cortaran las manos —el castigo habitual para los ladrones— y los pies y les vaciaran los ojos. A continuación, dispuso que se les diera muerte empalándolos. Se trataba de medidas muy rigurosas, pero, pocos días más tarde, Mahoma anunció una nueva revelación que legitimaba aquellos actos:

35.^[243] Retribución de los que hacen la guerra a Al.lah y a Su mensajero y se dan a corromper en la tierra: serán muertos sin piedad, o crucificados, o amputados de manos y pies contrarios, o desterrados del país. Sufrirán humillación en esta vida y terrible castigo en la otra.

36. Quedan exceptuados quienes se vuelvan atrás antes de caer en vuestras manos. Sabed, en efecto, que Al.lah es perdonador, misericordioso.

(5: 37/39-38/40)

Ciertamente, a esas alturas era imposible negar que Mahoma se había convertido en un caudillo de fuerza extraordinaria, quizá podría decirse incluso que sin precedentes, en la historia de los árabes. Los que, de una u otra manera, no se habían aliado con él sometiéndose a su predicación, se habían visto obligados a marchar al exilio o eran más que conscientes de que enfrentarse con sus proyectos implicaba dar un paso que podía tener terribles consecuencias. En cuanto a sus primeros y mayores enemigos, los coraishíes, habían fracasado una y otra vez en los intentos de neutralizarlo y se hallaban punto menos que cercados en la Meca. A decir verdad, ése era el único reducto que aún no se había sometido y Mahoma decidió volver los ojos hacia aquella ciudad de la que había huido pocos años antes.

11

El regreso a la Meca

El sueño de la Meca

Llegaba sawwal a su fin, cuando, según la tradición, Mahoma comunicó a sus seguidores que había tenido un sueño. Según les dijo, en él se había visto peregrinando ese año a la Meca y recibiendo las llaves de la Kaaba. El relato provocó en algunos de sus seguidores un claro entusiasmo que se manifestó en la adquisición de los animales para el sacrificio, pero también algunos resquemores. Así, al ponerse en marcha el 1 de du-l-qaada cuando aún faltaba un mes para el du-l-hishsha en que se celebraban los ritos de la peregrinación, algunos seguidores de Mahoma decidieron no acompañarlo y otros le aconsejaron que fuera bien armado. Sin embargo, Mahoma se mantuvo en la idea de dirigirse a la Meca llevando únicamente las armas del peregrino, es decir, la espada en su vaina. Fue así como, según la tradición, tanto él como sus acompañantes llegaron a Al-Shuhfa, un lugar en que los más de mil peregrinos se vistieron el hábito blanco. Los hombres de Mahoma intentaron en las jornadas siguientes que se les sumaran más acompañantes, pero no lo consiguieron. Era de esperar un choque con los coraishíes y, seguramente, nadie que no estuviera convencido de la veracidad de las pretensiones de Mahoma deseaba verse envuelto en el mismo.

Los coraishíes no tardaron en tener noticia de la comitiva que se dirigía a la Meca y, al no saber que sólo llevaban las armas de los peregrinos, temieron un ataque y cursaron peticiones de ayuda a sus aliados. Asimismo, colocaron vigías en las cimas de los montes para que, mediante el uso del fuego, les fueran informando de los avances de aquella fuerza, y además enviaron un contingente de doscientos jinetes al mando de al-Jalid b. al-Walid para contenerlos.

Ante esta situación, según la tradición, Mahoma se sintió tentado de

desbordar la caballería de Al-Jalid b. al-Walid y entrar en la Meca gracias a un audaz golpe de mano. Es posible que, de haberlo intentado, lo hubiera conseguido, pero Abu Bakr le disuadió de dar ese paso alegando que no podía pretender llegar hasta la Meca siendo a la vez peregrino y guerrero. Finalmente, según la tradición, ambas partes optaron por negociar en el campo de Hdaybiyya, cuyos pozos controlaban los hombres de Mahoma y que se hallaban a una jornada de la Meca y a nueve de Yatrib. Las conversaciones fueron muy tensas y se rompieron en más de una ocasión, bien porque los coraishíes se permitieron acariciar la barba a Mahoma, bien porque los seguidores de éste no dudaron en caer en la grosería como cuando Abu Bakr mandó a Urwa b. Masud al-Ta'qafi a chupar el clítoris de Lat. Se trata en ambos casos de datos que dificultan considerar el relato como totalmente falso. Del punto muerto se salió cuando Mahoma optó por enviar a la Meca para las negociaciones a Otman b. Affan, que tenía numerosos e influyentes parientes en la ciudad. Esta circunstancia constituía una garantía de que no se atreverían a atacarlo siquiera por temor a la venganza de la sangre. Otman tardó en regresar al campamento, lo que llevó a pensar que le habían dado muerte e impulsó a Mahoma a reunir a sus hombres y a juramentarse para vengarlo. Aquel gesto, observado de lejos por los coraishíes, los empujó a negociar y con tal finalidad enviaron a Suhayl b. Amr. Algunos de los seguidores de Mahoma consideraron semejante salida una derrota e incluso, como fue el caso de Omar b. al-Jattab, manifestaron su desacuerdo en público. Sin embargo, todo parece indicar que Mahoma se había comportado con inteligencia ya que se estaban acabando los víveres y se encontraba lejos de su base de avituallamiento. Por añadidura, de aquel acuerdo surgiría la oportunidad para que, siquiera indirectamente, se le abrieran las puertas de la Meca.

El pacto con los coraishíes

Aunque se produjo alguna discusión protocolaria previa —Suhayl b. Amr se negó explícitamente a que Mahoma apareciera en el texto como el enviado de Al.lah porque eso le habría impedido combatirlo en el futuro—, el pacto fue finalmente suscrito por un período de diez años. En virtud del mismo, se prohibía la violencia y la rapiña; se otorgaba libertad para aliarse o unirse a Mahoma; se establecía que éste devolvería a los coraishíes que se le unieran sin autorización de su valí, pero que si, por el contrario, alguno de los partidarios de Mahoma se sumaba a los coraishíes, éstos no estarían obligados a devolverlo; y se establecía que ese año Mahoma no podría entrar en la Meca, pero que al siguiente sí tendría esa posibilidad, por el plazo de tres días y llevando las armas del peregrino.

Como ya se ha señalado, no pocos de los seguidores de Mahoma consideraron el acuerdo como una derrota, pero lo cierto es que los beneficios que otorgaba no eran escasos, y en el futuro Mahoma sabría sacar un partido extraordinario de ellos. De momento, tal y como exigía el ritual, ordenó que se inmolaran en el campamento los sacrificios propiciatorios, se cortó el cabello y emprendió el regreso a Yatrib. Durante el viaje anunció que había recibido una nueva revelación, la contenida en la sura 48, llamada La Victoria:

18. Al.lah ha quedado satisfecho de los creyentes cuando te han jurado fidelidad al pie del árbol. Él sabía lo que sus corazones encerraban e hizo descender sobre ellos el sosiego, prometiéndoles, como recompensa, una victoria cercana.
19. y mucho botín, del que se apoderarán. Al.lah es poderoso, sabio.
20. Al.lah os ha prometido mucho botín, del que os apoderaréis. Os ha

anticipado éste y ha retirado de vosotros las manos de la gente, a fin de que sea signo para los creyentes y para dirigiros por una vía recta.

21. Y otro cuyo logro no está en vuestras manos pero sí en las de Al.lah. Al.lah es omnipotente. ^[244]

22. Si los infieles hubieran combatido contra vosotros, habrían vuelto la espalda. Luego, no habrían encontrado amigo ni auxiliar.

23. Tal es la práctica de Al.lah, que ya había sucedido antes. Y encontrarás la práctica de Al.lah sin alteraciones.

(48: 18-23)

Es obvio que la revelación anunciada por Mahoma constituía una legitimación en toda regla de sus acciones, pero, de manera bien reveladora, en Yatrib, se encontró con que sus seguidores tampoco recibían con agrado el pacto suscrito con los coraishíes. Supo acallar las críticas recurriendo a una aplicación peculiar del tratado y a una campaña contra los judíos de Jaybar. Lo primero quedó de manifiesto en relación con el caso de una mujer llamada Umm Kultum bint Uqba b. Muayt que huyó de la Meca y pidió asilo a Mahoma. Según los términos del pacto, Mahoma tenía que habérselo negado, pero lo cierto es que decidió concedérselo señalando que el acuerdo estaba referido a hombres, pero no a mujeres. Mahoma legitimó su peculiar interpretación anunciando una nueva revelación:

10. ¡Creyentes! Cuando vengan a vosotros las mujeres creyentes que hayan emigrado, ¡examinadlas! Al.lah conoce bien su creencia. Si comprobáis que de verdad son creyentes, no las devolváis a los infieles. No son lícitas para ellos ni ellos lo son para ellas. ¡Reembolsadles lo que hayan gastado! No tenéis nada que reprocharos si os casáis con ellas, con tal que les hagáis entrega de su dote. Pero no retengáis a las infieles. Pedid lo que hayáis gastado, y que ellos también pidan lo que hayan gastado. Ésa es la decisión de Al.lah. Él decide entre vosotros. Al.lah es omnisciente, sabio.

(60: 10/19)

Aquella decisión unilateral no agradó a los coraishíes que no veían por qué tenían que aceptar la introducción de unas compensaciones económicas que no se habían pactado. Sin embargo, Mahoma no se movió un ápice de lo que había decidido; ordenó llevar una contabilidad concreta de estos casos y, asimismo, dispuso que aquellos de sus seguidores que continuaran casados

con idólatras las repudiaran y contrajeran matrimonio con creyentes. Sí fue más conforme a lo pactado el cumplimiento de las extradiciones. Sin embargo, los hombres que eran devueltos abandonaban Yatrib armados y sin escolta, con lo que no tardaban en convertirse en partidas que se entregaban a asaltar las caravanas de la Meca. Cuando los coraishíes protestaban por el perjuicio que les causaban aquellos episodios, la respuesta de Mahoma era que semejantes robos no tenían lugar en su territorio y que, por lo tanto, no eran responsabilidad suya. De esa manera, poco a poco, lo que había sido contemplado como un éxito de los coraishíes se fue convirtiendo, gracias a esas reinterpretaciones del pacto, en un triunfo para Mahoma.

La prohibición del alcohol

Como ya se ha indicado, una de las características más notables del Mahoma del período posterior a la marcha a Yatrib fue su tarea de legislador. En el curso de estos años, a la vez que daba muestras de notables dotes para la diplomacia y la guerra, fue también creando un nuevo entramado legal que estaría llamado, dadas las pretensiones espirituales de Mahoma, a perdurar a lo largo de los siglos. A decir verdad, en las naciones que han experimentado recientemente la llamada, un tanto ingenuamente, «primavera árabe», la cuestión que se dibuja como más relevante y actual es hasta qué punto ese ordenamiento jurídico creado por Mahoma sigue vigente en la actualidad y debe imponerse como la mejor normativa posible.

En esta época concreta, según la tradición, Mahoma ordenó a sus seguidores que se divorciaran de las mujeres idólatras y contrajeran matrimonio sólo con las que creyeran en él. También dispuso la desaparición de una institución jurídica previa que establecía que, después del divorcio, las mujeres repudiadas seguían manteniendo una relación de parentesco con sus antiguos maridos y, por lo tanto, eran sujeto de algunos derechos. Por un lado, la fórmula del divorcio era muy sencilla —bastaba con volver la espalda a la esposa indicando así que para el hasta entonces marido la mujer pasaba a ser como el dorso de su madre—, pero, por otro, no dejaba a la repudiada en un completo desamparo. En contra de lo que suele afirmarse, lo cierto es que la situación de la mujer en la Arabia anterior a Mahoma era mucho más libre e igualitaria de lo que sería después de la implantación del islam.^[245] Según la tradición, cuando Aws b. al-Samit repudió a su mujer Jawla bint Talaba, Mahoma anunció una nueva revelación en virtud de la cual los trámites legales para el repudio se dificultaron, pero al mismo tiempo la situación de

la repudiada empeoró ya que perdía cualquier tipo de vínculo con su antiguo marido:

1. Al.lah ha oído lo que decía la que discutía contigo a propósito de su esposo y que se quejaba a Al.lah. Al.lah oye vuestra discusión. Al.lah es quien oye, quien ve.
2. Aquellos de vosotros que repudien a sus mujeres mediante la fórmula: «¡Eres para mí como la espalda de mi madre!»... Ellas no son vuestras madres. Sólo son sus madres las que les han dado a luz. Dicen, ciertamente, algo reprochable y erróneo. Pero Al.lah es perdonador, indulgente.
3. Quienes repudian así a sus mujeres, pero luego se retractan, deben, antes de cohabitar de nuevo, manumitir a un esclavo. Se os exhorta así. Al.lah sabe lo que hacéis.
4. Quien no pueda hacerlo, deberá ayunar durante dos meses consecutivos antes de cohabitar de nuevo. Quien no pueda, deberá alimentar a sesenta pobres. Para que creáis en Al.lah y en Su mensajero. Éstos son los límites de Al.lah. Los infieles tendrán un castigo doloroso.
(58: 1/1-4/4)

La reacción de Jawla bint Talaba ante la revelación anunciada por Mahoma rezumaba amargura. Quejándose a Mahoma, Jawla alegó que cuando había contraído matrimonio era joven, bella y rica, además de que pertenecía a una buena familia. Ahora, tras el repudio de nueva hechura anunciado por Mahoma, su situación era la de una mujer vieja, fea y pobre que ni siquiera podía contar con el respaldo de pariente alguno. Se trataba de una dramática descripción no exenta de veracidad, pero que no obtuvo fruto alguno ni alteró la decisión del profeta del islam.

También en esta época, según la tradición, Mahoma anunció una revelación que prohibía el consumo de bebidas alcohólicas. Así iba a quedar establecida la normativa islámica futura, pero no sin que se puedan apreciar en el Corán anuncios previos marcados por la contradicción. Por ejemplo, en 16: 69/67 resulta obvio que la predicación inicial de Mahoma no se oponía al consumo de bebidas alcohólicas sino más bien todo lo contrario:

67. De los frutos de las palmeras y de la vides obtenéis una bebida que embriaga y un buen sustento. Hay en ello un signo para gente que razona.

En 2: 216/219,^[246] la revelación comunicada por Mahoma resulta más matizada. La citada aleya señala que el vino puede tener sus beneficios, pero que no pueden pasarse por alto unos riesgos unidos a su consumo que resultan mayores:

219. Te preguntan acerca del vino y del *maysir*.^[247] Di: «Ambos encierran mucho daño y beneficios para los hombres, pero su daño es mayor que su beneficio». Te preguntan qué deben gastar. Di: «Lo superfluo». Así os explica Al.lah los signos. Quizá así meditéis.

En 4: 46/43 sí se halla formulada una prohibición del consumo de alcohol, pero no es de carácter total. Por el contrario, sólo rige si provoca la embriaguez y en caso de que haya que acudir a la oración. No se trataba, pues, de una prohibición absoluta:

43. ¡Creyentes! No os acerquéis ebrios a la azalá [salat]. Esperad a que estéis en condiciones de saber lo que decís. No vayáis impuros —a no ser que estéis de viaje— hasta que os hayáis lavado. Y si estáis enfermos o de viaje, si viene uno de vosotros de hacer sus necesidades, o habéis tenido relación íntima con mujeres y no encontráis agua, usad arena limpia y pasáosla por el rostro y por las manos. Al.lah es perdonador, indulgente.

Finalmente, según la tradición, en esta época Mahoma anunció una nueva revelación en la que el vino se declaraba vedado y además se anunciaba que su origen era satánico. Así, en 5: 92/90-93/91 podemos leer:

90.^[248] ¡Creyentes! El vino, el *maysir*, las piedras levantadas^[249] y las flechas^[250] no son sino abominación que viene de la obra del Shaytán [Satanás]. ¡Evitadlo! Quizá así prosperéis.

91. El Shaytán quiere sólo desencadenar hostilidad y odio entre vosotros valiéndose del vino y del *maysir*, e impediros que recordéis a Al.lah y hagáis la azalá [salat]. ¿Os abstendréis, pues?

Se ha especulado no poco con estas variaciones en la enseñanza coránica respecto al consumo de bebidas alcohólicas. Algunos autores^[251] han llegado a apuntar que lo que Mahoma deseaba evitar era que sus seguidores

frecuentaran las tabernas, lugares donde también se reunían los judíos y los idólatras y abundaban las ocasiones para criticarlo. No habría perseguido, pues, tanto una higiene espiritual como implantar una profilaxis política. A decir verdad, no es fácil dar con la razón última de esta norma anunciada por Mahoma. Sí puede señalarse que en sus inicios la prohibición no parece que llevara aparejada una sanción penal. De hecho, sería Abu Bakr, ya convertido en primer vicario de Mahoma, el que establecería una pena de ochenta azotes para los borrachos.^[252] Históricamente, el islam ha oscilado entre sanciones aún más duras dirigidas ya no contra los ebrios sino contra el que incluso haya gustado una sola gota de alcohol y una cierta benevolencia que reconocía la norma, pero que eludía aplicarla siempre que podía. Fue ése, por ejemplo, el caso de algunas épocas del islam hispano.^[253] Sin embargo, el testimonio del jadiz difícilmente puede ser más claro:

Narró Anas bin Malik: el Profeta golpeó a un borracho con hojas de palma y zapatos. Y Abu Bakr dio cuarenta azotes.^[254]

Narró ‘Uqba bin al-Harith: An-Nu’man o el hijo de An-Nu’man fue conducido ante el Profeta bajo la acusación de embriaguez. Así que el Profeta ordenó que todos los hombres presentes en la casa lo golpearan. Así todos ellos lo golpearon. Y yo fui uno de los que lo golpeó con zapatos.^[255]

Narró Abu Salama: Abu Huraira dijo: «Un hombre que bebió vino fue conducido ante el Profeta. El Profeta dijo: “¡Golpeadlo!”. Abu Huraira añadió: “Así que algunos de nosotros lo golpeamos con nuestras manos, otros con sus zapatos, y otros con sus ropas como un azote, y entonces cuando acabamos, alguien le dijo: ¡Que Al.lah te desgracie! A lo que el Profeta dijo: ‘No habléis así, porque ayudáis al Shaytán a abrumarlo’». ^[256]

Por lo que se refiere a las otras prohibiciones contenidas en esta nueva revelación anunciada por Mahoma, hay que señalar que el *maysir* era un juego de azar en el que se sorteaba un camello entre diez personas mediante la insaculación de una flecha por cada una de ellas. A partir de estos momentos, según la tradición, la *shariah* prohibiría, con mayor o menor éxito, los juegos de azar aunque no el ajedrez. Finalmente, hay que señalar

que Mahoma insistió también en vedar el culto a las imágenes siguiendo el mandato bíblico, segundo del Decálogo, contenido en Exodo 20, 4-6:

No te harás imagen ni semejanza alguna de lo que está arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No las adorarás ni las servirás; porque yo, YHVH tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación de los que me aborrecen, y muestro misericordia a millares de generaciones, para con los que me aman y guardan mis mandamientos.

Como en el caso del judaísmo —o del cristianismo de los primeros siglos—, la cuestión que quedaba planteada era si la prohibición incluía también la mera representación excluyendo el culto. El judaísmo aceptó —y ha aceptado— las representaciones florales y animales siempre que no se les rindiera culto. Por ejemplo, la serpiente de bronce forjada por Moisés fue destruida en cuanto que se convirtió en objeto de culto (II Reyes 18, 4). El cristianismo siguió esa misma línea hasta el siglo IV. Al respecto, el testimonio de J. H. Newman, cardenal católico procedente del anglicanismo, no puede ser más claro:

En el curso del siglo cuarto dos movimientos o desarrollos se extendieron por la faz de la Cristiandad, con una rapidez característica de la Iglesia: uno ascético, el otro, ritual o ceremonial. Se nos dice de varias maneras en Eusebio (V. Const III, 1, IV, 23, &c), que Constantino a fin de recomendar la nueva religión a los paganos, transfirió a la misma los ornamentos externos a los que aquéllos habían estado acostumbrados por su parte. No es necesario entrar en un tema con el que la diligencia de los escritores protestantes nos ha familiarizado a la mayoría de nosotros. El uso de templos, especialmente los dedicados a casos concretos, y adornados en ocasiones con ramas de árboles; el incienso, las lámparas y velas; las ofrendas votivas al curarse de una enfermedad; el agua bendita; los asilos; los días y épocas sagrados; el uso de calendarios, las procesiones, las bendiciones de los campos; las vestiduras sacerdotales, la tonsura, el anillo matrimonial, el volverse hacia Oriente, las imágenes en una fecha posterior, quizá el canto eclesiástico, y el Kirie Eleison son todos de origen pagano y santificados por su adopción en la Iglesia.^[257]

Con posterioridad, el cristianismo convivió con el culto a las imágenes

salvo en el caso de aquellas confesiones surgidas de la Reforma protestante del siglo XVI que recuperó el contenido íntegro del Decálogo. Por su parte, el islam ha seguido una línea muy semejante a la del judaísmo aunque con mayor o menor rigor en cuanto a los motivos decorativos. Parece ser que, según alguna tradición, el propio Mahoma tuvo tapices en los que aparecían figuras animales,^[258] igualmente se respetó la piedra negra de la Kaaba y, con posterioridad, el islam llegaría incluso a la representación de la figura humana siempre que excluyera el rostro de Mahoma y que no se utilizara nunca para el culto. Sin embargo, como en el caso del consumo de alcohol, la mayor o menor flexibilidad en el cumplimiento de esta norma estaría muy vinculada a cuestiones más sociales e históricas que religiosas.

El llamado a los soberanos

En páginas anteriores he hecho referencia al talento diplomático de Mahoma. Por muy laxa que pudiera ser la red de alianzas establecida por él en relación con las tribus árabes, poco puede dudarse de que implicó una circunstancia poco conocida en la historia de Arabia y que se sustentó en una notable habilidad. En unos años y partiendo de unos recursos muy limitados, Mahoma fue aislando a los coraishíes, exterminando o provocando el exilio de los árabes convertidos al judaísmo y modelando un nuevo tipo de orden social que puede calificarse si se quiere de embrionario, aunque, sin duda, poderoso. Es precisamente en el curso de esta época cuando sitúa la tradición los intentos de Mahoma de trascender el estrecho marco de Arabia para lanzar su mensaje más allá de sus fronteras. La tradición —que no siempre presenta el mismo grado de verosimilitud— hace referencia a distintas misivas enviadas por Mahoma en las que invitaba a sus destinatarios a abrazar su predicación y les advertía de las terribles consecuencias que se derivarían de rechazar su ofrecimiento.

No nos ha llegado el texto de la misiva dirigida al Negus de Abisinia, pero parece verosímil que existiera ya que este soberano había recibido a algunos seguidores de Mahoma años atrás y profesaba un cristianismo desvinculado de las sutilezas teológicas del cristianismo ortodoxo y del occidental. Para una persona que no lo conociera en profundidad —como pudo ser el caso de Mahoma— era fácil encontrar similitudes (negación de la Trinidad, creencia en Jesús como mesías, nacimiento de la Virgen María, etc.) pasando por alto las diferencias y creyendo en la posibilidad de una respuesta positiva. De hecho, no sabemos a ciencia cierta si a estas alturas Mahoma había rechazado ya la creencia en la muerte y resurrección de Jesús

expresada todavía en una sura tardía.^[259]

Un caso semejante debió de ser el del *Muqawqis* —quizá el patriarca copto de Egipto^[260] o un alto funcionario—^[261] cuya misiva sí nos ha llegado y en la que se insistía en los puntos de acuerdo entre la predicación de Mahoma y la de los cristianos Coptos, fundamentalmente, la adoración del único dios, el rechazo de otros seres a los que dar culto y el repudio a la posibilidad de que alguien pudiera ser señor de otro prescindiendo de Dios. Como en el caso del Negus, las coincidencias teológicas aparecían muy simplificadas a la vez que se pasaban por alto, quizá por desconocimiento y no por frío cálculo político, las diferencias ciertamente muy relevantes.

Otro grupo de cartas estuvo dirigido a personajes más sensibles a un argumento político que religioso. Fue el caso del rey gassaní Al-Harit b. abi Samir —que, según la tradición, estaba más que dispuesto a atacar Yatrib si el emperador bizantino Heraclio accedía a enviarle soldados—, de Surahbil b. Amr —que dio muerte al emisario de Mahoma por cruzar su territorio sin llevar salvoconducto—, del príncipe gassaní Sha-bala b. al-Ayham —entre cuyos descendientes señala la leyenda a los condes de Barcelona— y, sobre todo, del emperador bizantino Heraclio.

Mahoma —que no pudo vengar la afrenta causada por Surahbil b. Amr, lo que indica las limitaciones de su poder a la sazón— no debía de conocer especialmente bien la situación política en el exterior de Arabia. De hecho, una aleya que podría ser de la época se refiere a una derrota experimentada por los bizantinos y una futura victoria 30: 1/2:

1. Alif Lam Mim.
- 2.^[262] Los romanos han sido vencidos.
- 3.^[263] en la tierra más cercana. Pero, a pesar de su derrota, vencerán.
4. dentro de varios años.^[264] Todo está en manos de Al.lah, tanto el pasado como el futuro. Ese día, los creyentes se regocijarán^[265]
5. por el auxilio de Al.lah. Auxilia a quien Él quiere. Es el Poderoso, el Misericordioso.

La realidad era que el emperador Heraclio no había sufrido ningún revés sino que, por el contrario, había vencido a los persas y recuperado lo que se

creía que eran los restos de la Vera Cruz.

Según la tradición,^[266] Heraclio habría mantenido un encuentro con algunos comerciantes de la Meca —entre ellos Abu Sufyan— para recabar información sobre Mahoma. De acuerdo con esa tradición, Heraclio habría formulado una serie de preguntas a Abu Sufyan —el rango de la familia de Mahoma, la originalidad de sus ideas, su falta de antecedentes regios, sus seguidores pobres, el aumento de sus discípulos, la ausencia de apóstatas en sus filas, el respeto a los pactos y el resultado de las batallas que habían tenido— para, acto seguido, proceder a la lectura de la carta de Mahoma. Al concluir su lectura en voz alta, se habría producido un tumulto a su alrededor, se habría escuchado un grito y, al ordenar que Abu Sufyan y sus acompañantes abandonaran el recinto, éste habría llegado a la conclusión de que se acabaría produciendo el triunfo de Mahoma.

Los distintos autores árabes han insistido en la veracidad de la misiva enviada por Mahoma a Heraclio e incluso en que ésta podría haber ido a dar a España^[267] y que se hallaría en posesión tanto de Alfonso VII como de Alfonso VIII de Castilla. Como base para sostener tal idea, Ibn Fadl Allah al-Umari (muerto en 748/1347) llegó incluso a señalar que el rey de España era descendiente de Heraclio, punto éste sin base histórica alguna.

En realidad, podemos dar por bastante posible que Mahoma enviara una misiva a Heraclio; más que dudoso es que le causara el menor impacto —no lo consiguió, por ejemplo, con régulos árabes que eran menos importantes y debían de estar más al corriente de su poder— y muy difícil de creer que el emperador convocara a Abu Sufyan y a otros habitantes de la Meca para conocer su opinión. Heraclio, desde luego, no aceptó abrazar el islam, pero también es cierto que Mahoma se enfrentaba con preocupaciones más cercanas.

El asalto a Jaybar^[268]

La lectura del Corán deja de manifiesto un cambio radical de la primera visión de judíos y cristianos a la última. Inicialmente, los mensajes transmitidos por Mahoma fueron conciliadores apelando a una visión común de las religiones monoteístas. Esa identificación, como tuvimos ocasión de ver, resultaba especialmente acentuada en el caso de los cristianos. No en vano, el texto que quedaría recogido en 5: 82 afirmaba:

82.^[269] Verás que los más hostiles a los creyentes son los judíos y los aso-
dadores, y que los más amigos de los creyentes son los que dicen: «Somos
cristianos». Es porque hay entre ellos sacerdotes y monjes y no son soberbios.

Aquella aleya se correspondía perfectamente con la experiencia personal de Mahoma. De niño, había sido objeto del cuidado médico de un monje y después un sacerdote, Waraqa, lo había respaldado al recibir su primera revelación. A diferencia de los judíos, era cierto que los cristianos que había conocido —muy posiblemente ebionitas— no habían discutido con él ni tampoco lo habían convertido en objeto de sus burlas. Sin embargo, ese primer tratamiento favorable se fue modificando con el paso del tiempo y, de manera muy especial, en paralelo a la consolidación del poder político y militar de Mahoma. Al respecto, las nuevas revelaciones anunciadas en este período aparecen como especialmente ásperas. En 9: 29/28-32-31, por ejemplo, hallamos un claro llamamiento a combatir a los que rechazaran la predicación de Mahoma hasta someterlos totalmente:

28. ¡Creyentes! Los asociadores son impureza. ¡Que no se acerquen, pues, a la Mezquita Sagrada después de este año! Si teméis escasez, Al.lah os

enriquecerá con favor Suyo, si quiere. Al.lah es conoedor, sabio.

29. ¡Combatid contra quienes, habiendo recibido el Libro, no creen en Al.lah ni en el último Día, ni consideran ilícito lo que Al.lah y Su mensajero consideran ilícito, ni practican la religión verdadera, hasta que, aceptando estar por debajo,^[270] paguen la *yizia*^[271] directamente!

30. Los judíos dicen: «Uzayr es el hijo de Al.lah». Y los cristianos dicen: «El Ungido es el hijo de Al.lah». Eso es lo que dicen con sus bocas. Imitan lo que ya antes habían dicho los infieles. ¡Que Al.lah los destruya! ¡Qué desviados son!

31. Han tomado a sus doctores y a sus sacerdotes, así como al Ungido, hijo de María, como señores, en lugar de tomar a Al.lah cuando las órdenes que habían recibido no eran sino de servir a un único dios. ¡No hay más dios que Él! ¡Gloria a Él! ¡Está por encima de lo que Le asocian!

No en vano, el texto recogido en 9: 5 es conocido como la aleya de la espada que abroga cualquier mensaje de tolerancia pronunciado previamente por Mahoma:^[272]

5. Cuando hayan transcurrido los meses sagrados, matad a los asociadores dondequiera que los encontréis. ¡Capturadlos! ¡Sitiadlos! ¡Tendedles emboscadas por todas partes! Pero si se arrepienten, establecen la azalá [salat] y dan el azaque [zakat], entonces dejad que sigan su camino. Al.lah es perdonados misericordioso.

De manera similar, en 98: 6 se indica cuál va a ser el destino de aquellos que, procediendo de una religión del Libro, no han creído en Mahoma:

6. Los que no crean, tanto gente del Libro como asociadores estarán, eternamente, en el fuego de Yahannam [la guehenna]. Ésos son lo peor de la creación.

Este cambio fue cristalizando de manera trágica en los ataques sucesivos de Mahoma contra las tribus judías y alcanzaría su culmen en una nueva expedición.

Tras el acuerdo de Hudaybiyya, Mahoma regresó a Yatrib donde, al parecer, decidió atacar un nuevo objetivo desconocido para todos.^[273] Así, en el mes de muharram del año 7 (8 de mayo-8 de junio de 628), Mahoma se

dirigió contra Jaybar, una región rica poblada por árabes convertidos al judaísmo. No esperaban éstos ningún ataque, en parte, porque no tenían litigio alguno con el caudillo de la Meca y, en parte, porque mantenían un pacto con la tribu de los gatafan que, teóricamente, los protegía de cualquier agresión. Por sorpresa, cayó sobre los judíos de Jaybar Mahoma y éstos, pensando en proteger a sus mujeres e hijos, se vieron imposibilitados para articular una respuesta militar eficaz. Derrotados por los hombres de Mahoma, los judíos se refugiaron en sus casas, que eran pequeñas fortalezas, en una repetición de lo que había sido el comportamiento de los Banu Qurayza. Confiaban en que los asaltantes se cansarían y, al fin y a la postre, abandonarían Jaybar. Se equivocaron de manera trágica.

Mahoma, tras reflexionar sobre la mejor manera de tomar las casas fortificadas, atacó la del judío Naim, en Al-Nattah. Este episodio, según la tradición, sería la ocasión para un cambio legal relacionado con el derecho de sucesiones. En el asalto, efectivamente, cayó malherido Mahmud b. Salama. Viéndose al borde de la muerte, Mahmud b. Salama comenzó a angustiarse por el futuro de sus hijas ya que, según la normativa vigente a la sazón, la herencia debía pasar a su hermano Muhammad, que tendría que ocuparse de ellas. Habría sido entonces cuando, poco antes de expirar Mahmud, Mahoma le comunicó no sólo que había muerto el judío que lo había herido sino, además, una nueva revelación, la contenida en 4: 12/11:

11. Al.lah os ordena acerca de vuestros hijos: la porción del varón equivaldrá a la de dos hembras. Si éstas son más de dos, les corresponderán dos tercios de la herencia. Si es hija única la mitad. A cada uno de los padres le corresponderá un sexto de la herencia, si deja hijos; pero si no tiene hijos y le heredan sólo sus padres, un tercio es para la madre. Si tiene hermanos, un sexto es para la madre, descontados los legados o deudas. De vuestros ascendientes o descendientes no sabéis quiénes os benefician más. Es mandamiento de Al.lah. Al.lah es concedor, sabio.

12. A vosotros os corresponde la mitad de lo que dejen vuestras esposas si no tienen hijos. Si tienen, os corresponde un cuarto, descontados los legados o deudas. Si no tenéis hijos, a ellas les corresponde un cuarto de lo que dejéis. Si tenéis, un octavo de lo que dejéis. Esto, descontados los legados o deudas. Si un hombre y una mujer, de los que tienen herederos, mueren y no tienen ni padres ni hijos, pero sí un hermano o una hermana, entonces, les corresponde,

a cada uno de los dos, un sexto. Si son más, participarán del tercio de la herencia, descontados los legados o deudas, sin dañar a nadie. Es mandamiento de Al.lah. Al.lah es conocedor, sabio.

13. Éstas son las normas de Al.lah. A quien obedezca a Al.lah y a Su mensajero, Él le introducirá en jardines por cuyo suelo corren arroyos, en los que estarán eternamente. ¡Este es el gran éxito!

Es de suponer que Mahmud b. Salama falleciera confortado por la nueva revelación anunciada por Mahoma.

La campaña dirigida contra las casas fortificadas de Al-Nattah se prolongó durante una semana durante la cual Mahoma se vio obligado a señalar que cualquiera de sus seguidores que desobedeciera órdenes no podría ser considerado mártir en el caso de caer en combate. De especial interés resultaba tomar la casa fortificada de Sad b. Muad, que contaba con unas provisiones que ya resultaban escasas en el ejército de Mahoma. En el curso del asedio, éste demostró una vez más su capacidad para dar respuesta a situaciones inesperadas. Así, según la tradición, cuando uno de sus seguidores se mató a sí mismo al intentar dar muerte a un judío, Mahoma indicó que no podía considerársele suicida y que, por lo tanto, se encontraba en el Paraíso. Igualmente, cuando, andando escasos de víveres, escapó un grupo de asnos de la casa fortificada y algunos de sus seguidores se apresuraron a capturarlos para comérselos, Mahoma declaró aquella carne impura y logró que nadie la consumiera. Al caer, finalmente, la plaza, los guerreros de Yatrib se encontraron con un abundante botín que incluía una cantidad considerable de vino que Mahoma ordenó arrojar al suelo. Cuando un tal Abd Allah, llamado al-jammar (el borracho), se atrevió a opinar que habría sido mejor beberlo, según la tradición, Mahoma le propinó varias patadas e invitó a los que estaban allí a sumarse a este castigo. Que Mahoma era contrario totalmente al consumo de alcohol en aquella época no admite duda, pero muy posiblemente la pena por esa transgresión no había quedado establecida todavía. Por lo que se refiere a Abd Allah al-jammar seguía bebiendo con verdadera fruición en la época del califa Omar.

La toma de la posición asediada no significó el final de la campaña. De hecho, algunos judíos lograron escaparse y se refugiaron en la fortaleza de Zubayr, ubicada en un alto en apariencia inexpugnable. Si el enclave acabó

sucumbiendo se debió a la traición de uno de los judíos, llamado Al-Gazzal, que explicó a Mahoma cómo discurría el sistema de abastecimiento de agua. De esa manera, las casas fortificadas de Al-Nattah cayeron totalmente en manos de Mahoma.

Aquella victoria significó un giro en la campaña que llevó a Mahoma a cambiar los reales de su campamento con la intención de tomar las casas fortificadas del barranco de Al-Siqq. Gracias a un traidor, Mahoma supo que algunos de los judíos combatientes en Al-Nattah se habían refugiado en Al-Siqq y que se habían valido de un subterráneo para salvar algunas máquinas de guerra. La respuesta de Mahoma consistió en lanzar un ataque inmediato que impidiera a los judíos reorganizar la resistencia. El resultado fue que las casas fortificadas de Al-Siqq se vieron obligadas a capitular y algunos de sus defensores huyeron a refugios ubicados en los valles de Al-Katiba, Al-Watih y Sulalim. No pocos judíos se enfrentaron con una suerte peor a manos de Mahoma y sus seguidores. Así, por ejemplo, en la casa fortificada de Nizar, en Al-Siqq, se habían refugiado numerosas mujeres y niños. Como en casos anteriores, las mujeres quedaron a merced de los apetitos sexuales de los vencedores. Mahoma anunció así una revelación que permitía el matrimonio por tan sólo unos días, la conocida *muta*, en 4: 28/24:

24. Y las mujeres casadas, a menos que las posea vuestra diestra.^[274] ¡Es un mandato de Al.lah! Os están permitidas todas las otras mujeres, con tal que las busquéis con vuestra hacienda, como hombres honrados, no por fornicar. Retribuid, como cosa debida, a aquellas de quienes habéis gozado. No hay inconveniente en que decidáis algo de común acuerdo. Al.lah es conoedor, sabio.

25. Quien de vosotros no tenga medios necesarios para casarse con mujeres libres creyentes, que tome mujer de entre vuestras jóvenes esclavas creyentes. Al.lah conoce bien vuestra fe. Salís los unos de los otros. Casaos con ellas con permiso de sus amos y dadles la dote conforme al uso, como a mujeres decentes, no como fornicadoras o como las que toman amantes. Si estas mujeres se casan y cometen una indecencia, sufrirán la mitad del castigo que las mujeres libres. Esto va dirigido a aquellos de vosotros que tengan miedo de caer en pecado. Sin embargo, es mejor para vosotros que tengáis paciencia. Al.lah es perdonador, misericordioso.

Con todo, como tendremos ocasión de ver, otras tradiciones sitúan esta revelación en un contexto diferente.^[275] Esta institución específica del islam, denominada en ocasiones «matrimonio temporal», ha sido origen de no pocas controversias teológicas. Mientras que en el islam shíí sigue existiendo a día de hoy, el sunní no la ha mantenido alegando que Mahoma la abolió con posterioridad.

Con ocasión de la toma de Nizar, Mahoma puso sus ojos en una bella judía llamada Safiyya. Ésta se hallaba casada con Kinana b. abi-l-Hurayq, lo que impedía que se la tomara por esposa. Esta vez el obstáculo no fue apartado por Mahoma anunciando una nueva revelación, como en algún caso anterior, sino recurriendo a la astucia. Así, exigió a Kinana la entrega del tesoro de su familia. Respondió el judío que lo había gastado todo en la compra de armas y víveres para defender Jaybar. Mahoma le obligó, tanto a él como a su hermano, a jurar, ante sus seguidores y ante judíos, que su declaración era cierta. Acto seguido, declaró que si el juramento había sido falso, les podría dar muerte a ambos. Una vez que Mahoma comenzó a indagar, no tardó en descubrir algunos bienes que pertenecían a Kinana. Lo sometió entonces a tortura para que confesara si había ocultado algo más en otros lugares. Con el pecho cubierto por brasas, Kinana acabó muriendo y lo mismo sucedió con su hermano. Inmediatamente, el caudal familiar fue confiscado y Mahoma tomó a Safiyya como posesión. A diferencia de alguna mujer que se había negado a convertirse en esposa de Mahoma como última muestra de independencia, Safiyya aceptó abrazar su predicación, se puso el velo y pasó a ser una de las esposas legítimas.

Ante estos hechos, puede comprenderse que los judíos estuvieran aterrados por lo que sucedía en la campaña de Jaybar y también que una judía, Zaynab bint al-Harit, esposa de Sallam b. Miskam, intentara acabar con la vida de Mahoma al que contemplaba como un enemigo implacable. Fue así como ofreció a éste y a algunos de sus seguidores una oveja a la brasa que, previamente, había emponzoñado. No debía de ser persona ducha en el uso del veneno, porque apenas probó la comida Mahoma, sospechó de ella y escupió el bocado. Otros que ingirieron una porción de la oveja siguieron arrastrando las secuelas del envenenamiento durante años y Bistr b. al-Bara, que continuó comiendo, pagó su conducta con la vida. Mahoma ordenó

inmediatamente que Zaynab compareciera ante su presencia. Su vida pendía de un hilo y no puede sorprender que alegara que había creído en el pasado que Mahoma, exterminador de su familia, era un impostor, pero que ahora, a la vista de cómo había descubierto el veneno, no podía sino reconocer que era un profeta y abrazar su predicación. Las tradiciones islámicas no coinciden sobre el destino final de la judía, y mientras que algunas señalan que la perdonó, otras indican que ordenó que la crucificaran y que se llevó a cabo la ejecución. Fuera como fuese, la muerte de la judía no libró a Mahoma de las secuelas del envenenamiento. Tiempo después confesaría a Aisha que su muerte iba a deberse a las secuelas de aquel episodio.^[276]

La campaña de Jaybar concluyó con un éxito espectacular. La población judía de Fadak capituló y su ejemplo fue seguido, de grado o por la fuerza, por otras. La conquista territorial fue tan considerable y la falta de brazos para cultivar las tierras tan palpable, que en algún caso los seguidores de Mahoma no exigieron el exilio de los judíos sino que los sometieron a un régimen de servidumbre. Sería ésa una fórmula seguida en otros lugares conquistados en el futuro por el islam no tanto por razones de tolerancia, como se suele afirmar no pocas veces, cuanto porque los conquistadores musulmanes no contaban con número suficiente —ni, generalmente, con voluntad— para encargarse ellos mismos de las tierras ocupadas por la fuerza.^[277]

Cuando Mahoma regresó con sus hombres a Yatrib, todos los que habían participado en la expedición de Jaybar eran mucho más ricos que al iniciarse. Antes de entrar en Yatrib, según la tradición, Mahoma proclamó que todo el territorio comprendido entre las dos harras era tan sagrado como el de la Meca. Yatrib había dejado de ser la ciudad que había sido durante siglos y, de manera formal, se había convertido en Madinat al-Nabi (la ciudad del profeta) o al-Munawwira (la luminosa). En el futuro, todos la conocerían ya no como Yatrib sino como Medina (la ciudad). Por lo que se refiere a Mahoma, había llegado el momento de consumir la tarea de años.

La entrada en la Meca^[278]

El día 1 de du-l-qaada (de 629), Mahoma dio orden de salir hacia la Meca en compañía de los que el año anterior se habían dirigido hacia Hodaybiyya. A la comitiva se sumó un número no pequeño de seguidores que, en esta ocasión, iban profusamente armados. Como era de esperar, los mecanos protestaron al conocer esta última circunstancia ya que implicaba una clara violación de lo acordado previamente en el sentido de limitar las armas a la espada en la vaina. La respuesta de Mahoma fue señalar que aquella restricción sobre el armamento no regía hasta pisar el territorio sagrado de la Meca. De acuerdo con esa interpretación se comportó Mahoma. Al llegar a Marr al-Zahran, depositó el armamento que excedía la espada en la vaina en el barranco de Batn Yashish, por supuesto, bien guardado por un contingente propio. Acto seguido, exigió que los coraishíes, también de acuerdo con lo pactado, evacuaran la Meca dejándola a merced de los seguidores de Mahoma por el plazo de tres días. La respuesta de los coraishíes fue abandonar la ciudad y se establecieron en unas alturas cercanas.

Los seguidores de Mahoma entraron en la Meca gritando la *talbiya*, es decir, el grito de *labbayka* (¡Aquí nos tienes, Señor!), pero no cometieron excesos. Por supuesto, realizaron las ceremonias del ritual, pero aceptaron que no se les permitiera ver el tesoro ya que no se había pactado nada al respecto en Hodaybiyya y también que Bilal no pudiera llamar a la oración desde el tejado de la Kaaba. Incluso Mahoma consintió en que los coraishíes le privaran de una satisfacción personal. En el curso de aquella visita a la Meca, Mahoma se casó con Maymuna bint al-Harit, hermana de Umm al-Fadl, esposa de Al-Abbas, y pariente de Jalid b. al-Walid. Mahoma habría deseado celebrar el banquete de bodas en la Meca y así se lo comunicó a los

coraishíes a los que invitó a las celebraciones. Sin embargo, éstos, temiendo que se tratara de una añagaza para prolongar su estancia en la ciudad, rechazaron la invitación y le recordaron que debía marcharse. Se trataba de un sinsabor en medio del regocijo de los tres días de peregrinación y no resulta extraño que algunos de los seguidores de Mahoma estuvieran a punto de llegar a las manos con los coraishíes. Mahoma, sin embargo, lo impidió e incluso anunció una nueva revelación que pronosticaba su entrada triunfal en la Meca. Así, en 48: 27/27 se afirmaba:^[279]

27. Al.lah ha confirmado, ciertamente, el sueño de Su mensajero: «Entraréis en la Mezquita Sagrada, si Al.lah quiere, en seguridad, con la cabeza afeitada y el pelo corto, sin temor». Él sabía lo que vosotros no sabíais. Además, ha dispuesto un éxito cercano.

Ciertamente, el nuevo matrimonio de Mahoma se celebró en Saraf, fuera de la Meca. Sin embargo, resultaba obvio que controlaba cada vez más la situación. Según la tradición, dos mecanos importantes —Jalid b. al-Walid, sobrino de Maymuna, la última esposa de Mahoma, y Amr b. al-As— se reunieron con el profeta del islam y le anunciaron que abrazaban su predicación. Sobre todo Jalid b. al-Walid resultaría de especial relevancia para la expansión del islam hasta el extremo de que Mahoma llegaría a denominarlo «espada de las espadas del islam». Jalid sería, de hecho, quien lograría evitar un desastre militar de las fuerzas de Mahoma enfrentadas a tropas bizantinas en Muta, al sur del mar Muerto. La tradición ha hablado de que los seguidores de Mahoma eran sólo tres mil frente a cien mil bizantinos, pero semejantes cifras resultan difíciles de creer. Todo hace pensar en un choque secundario que dejó patente hasta qué punto la entidad política creada por Mahoma no contaba aún con la fuerza suficiente como para enfrentarse a Bizancio, aunque sí con la necesaria como para ir imponiéndose sobre otros árabes.

En esa época también abrazaron la predicación de Mahoma porciones de los Banu Amir, Juzaa, Aslam o los Sulaym, y Mahoma siguió dando claras manifestaciones de su habilidad diplomática. Por ejemplo, en el curso de una campaña, Amr b. al-As experimentó una polución nocturna y, a la mañana siguiente, en lugar de lavarse por completo, sólo aseó sus partes pudendas.

Cuando Mahoma, enterado del hecho, lo llamó y le pidió explicaciones, Amr b. al-As le respondió que, de haberse bañado por completo, se hubiera quedado helado, y como afirmaba él en su predicación:

29. ¡Creyentes! No os apropiéis los unos de los bienes de los otros con la falsedad, sino mediante transacciones de común acuerdo. No os matéis a vosotros mismos. Al.lah es misericordioso con vosotros.

(4: 33/29)

Al escuchar aquellas palabras, según la tradición, Mahoma se limitó a echarse a reír y el tema quedó zanjado.

Sin duda, no le faltaban a Mahoma razones para sentirse satisfecho. Su visita a la Meca había puesto de manifiesto hasta qué punto su posición era fuerte y debilitada la de los coraishíes. El momento de entrar definitivamente en la ciudad había llegado.

12

El final

La conquista de la Meca

La causa del último ataque de Mahoma contra la Meca ha sido objeto de no escasa discusión sin verse excluidas de la controversia las propias fuentes islámicas. Dado que el tiempo por el que se concluyó el tratado de Hdaybiyya ha sido objeto de transmisiones contradictorias, para aquellos que lo fijan en tan sólo dos años, el ataque de Mahoma estuvo legitimado por el simple hecho de que el plazo de aplicación habría prescrito. El problema es que también hay fuentes en las que se mencionan plazos de cuatro e incluso de diez años lo cual, de ser cierto, privaría de justificación la ofensiva de Mahoma. En esos casos se intenta buscar la justificación para la ruptura de hostilidades en la violación del acuerdo por parte de los Banu Bakr, unos aliados de los coraishíes. Fuera como fuese, lo cierto es que Mahoma había decidido lanzarse sobre la Meca y, para conseguirlo, impidió la entrada de gente en Medina a fin de que nadie pudiera observar los preparativos bélicos; despachó emisarios para convocar en su ayuda a las tribus aliadas y movilizó a sus fuerzas. El secreto del plan resultaba tan esencial que ni siquiera Aisha consiguió enterarse de lo que se estaba planeando.

A pesar del sigilo con el que Mahoma preparaba las operaciones, en la Meca temían un posible ataque ya que Abu Sufyan —que, según la tradición islámica, ya creía en el triunfo de Mahoma vista la reacción que su carta había provocado en la corte del emperador Heraclio— se dirigió a Medina con el propósito de visitar a su hija Umm Habiba, una de las esposas de Mahoma. La reacción de ésta fue durísima. Nada más ver a su padre, enrolló la estera en que descansaba Mahoma cuando la visitaba y gritó a Abu Sufyan:

—Eres un pagano y no debes profanar el lecho del Enviado de Al.lah.

Abu Sufyan, irritado por el comportamiento de su hija, le espetó:

—¡Hija! ¡Qué mala te has vuelto!

En realidad, Abu Sufyan sólo se había encontrado con un ejemplo de lo que significaba el nuevo ordenamiento jurídico-espiritual establecido por Mahoma en cuyo seno las relaciones espirituales implicaban un vínculo más poderoso que el de la sangre. Ante esta situación, Abu Sufyan decidió encaminarse a la mezquita para entrevistarse directamente con Mahoma. La respuesta de éste fue que los mecenos nada tenían que temer si habían sido fieles al pacto. Abu Sufyan regresó, pues, a la Meca sin tener una idea clara de cuáles podían ser las intenciones de Mahoma. Eran éstas obvias porque no tardaron sus fuerzas en salir de Medina por caminos poco transitados para evitar el ser advertidas. A ellas se sumaron los contingentes de los aliados hasta alcanzar una suma de unos diez mil guerreros que se detuvieron ya cerca de la Meca. Fue entonces cuando un incidente pudo dar al traste con el elemento sorpresa.

Uno de los seguidores que formaba parte del ejército de Mahoma, pero que también tenía una esposa y un hijo en la Meca, intentó comunicarles la amenaza que se cernía sobre la ciudad sagrada. Todo se descubrió al procederse al registro de una mujer que llevaba una carta advirtiendo del ataque inminente. Las fuentes islámicas no coinciden en si llevaba la misiva oculta en el cabello o en la vagina,^[280] pero la noticia pudiera ser histórica. También es posible que lo sea la tradición que afirma que, llevado ante Mahoma y algunos de sus seguidores, obtuvo el perdón porque era un veterano de la batalla de Badr y además no había logrado su objetivo.

Asimismo, tendría lugar un episodio que facilitaría el éxito de Mahoma. Había ordenado éste al atardecer que cada uno de sus hombres procediera a encender un fuego. Abu Sufyan, que seguía inquieto ante la posibilidad de un ataque y que había decidido explorar por sí mismo las colinas cercanas, tuvo oportunidad de contemplar las hogueras y llegó a la conclusión de que una fuerza muy numerosa amenazaba la ciudad de la Meca. Sin embargo, no tuvo posibilidad de avisar a los coraishíes. Mientras llevaba a cabo su exploración, fue capturado por un musulmán que, mientras lo conducía a la tienda de

Mahoma, le indicó que lo mejor que podían hacer los mecanos era rendirse. Mahoma, ciertamente, no estaba dispuesto a dejar escapar una presa de tan enorme importancia y que, por añadidura, había sido uno de sus peores enemigos en los años anteriores. Consciente de la tesitura en que se hallaba, Abu Sufyan decidió reconocer que no había más dios que Al.lah y que Mahoma era su enviado.

La capitulación del mecano encontró respuesta en Mahoma que le prometió que respetaría la vida de cualquiera de los coraishíes que buscara refugio en la casa de Abu Sufyan, y de los que depusieran sus armas y se encerraran en sus hogares manteniéndolos cerrados. Las palabras de Mahoma sólo admitían una interpretación que se sustentaba en terribles precedentes. O los coraishíes capitulaban de manera incondicional o quedarían expuestos a sufrir el mismo destino que las tribus judías vencidas por Mahoma.

A la mañana siguiente, al amanecer, Abu Sufyan, acompañado por Al-Abbas, se encaminó hacia la Meca para comunicar la propuesta de Mahoma. En paralelo, las tropas de Mahoma se desplegaban en orden de combate precedidas por heraldos que anunciaban que estarían a salvo los que entregaran las armas o se refugiaron en la Kaaba o en la casa de Abu Sufyan. Difícilmente se podía haber expresado con mayor claridad lo que podía ser la suerte de los que ofrecieran resistencia y Abu Sufyan se esforzó por convencer a sus paisanos de que ésta carecía de sentido. Fue así como Mahoma llegó hasta las puertas de la Meca.

La represión

Los mecanos no opusieron resistencia a las tropas de Mahoma. A esas alturas, resultaba más que evidente que no hubiera servido de nada salvo para que la ciudad quedara sumida en un baño de sangre. Mahoma entró en la ciudad y, según la tradición, se dirigió hacia la Kaaba y ordenó que se procediera a la destrucción de las imágenes que había en su interior. No resulta fácil saber qué deidades se hallaban representadas en el interior del santuario. Muy posiblemente, había alguna de Hubal, patrón de la Meca; de las tres diosas que se filtraron en las aleyas satánicas o de personajes como Wadd, Suwaa, Yagut, Yauq y Nasr.^[281] Sólo hizo Mahoma una excepción, por otro lado, bien significativa. Se trataba de una pintura que representaba a la Virgen María y al Niño Jesús que, según la tradición, llegó a cubrir con su mano para evitar su destrucción.

Acto seguido, Mahoma llevó a cabo la oración ritual y proclamó el carácter sagrado de la Meca. Esta circunstancia implicaba una prohibición clara de derramar sangre en su interior o cortar sus árboles. Todo ello resulta bastante iluminador respecto al carácter preislámico de la Meca ya que el mismo no implicaba que se hubiera convertido en una ciudad santuario. No escaparía a su castigo aquel que llegara a la Meca y que tuviera la condición de rebelde, de fugado tras derramar sangre o de causante de una catástrofe.

En teoría, el hecho de que Mahoma hubiera conquistado la Meca convertía a sus habitantes en cautivos. Sin embargo, Mahoma prefirió adoptar un comportamiento más suave a la vez que más inteligente. En primer lugar, declaró libres a los mecanos, que en adelante serían conocidos como *tulaqa* (libertos). Pero, de manera inmediata, en medio de un clima en el que la mayoría debió de sentirse aliviada al verse a salvo, procedió a dictar un

bando de proscripción.

Resulta muy revelador analizar los grupos que fueron incluidos en la lista de la represión ordenada por Mahoma. En primer lugar se encontraban los poetas. Semejante circunstancia no debe interpretarse como un desprecio de Mahoma hacia la poesía —¡todo lo contrario!— sino como un comprensible resquemor hacia un sector social que no sólo no había dudado en convertirlo en blanco de sus ataques sino que, por añadidura, contaba con una notable influencia popular. Los poetas, salvando las distancias, disfrutaban de un peso social que, en la actualidad, sería equiparable al de ciertos periodistas y comunicadores mediáticos. Mahoma reaccionó, como tantas instancias de poder en la actualidad, alternando la represión con la aceptación de aquellos que realizaran un acto de sumisión. Ése fue el caso, por ejemplo, de Kab b. Zuhayr. Según la tradición, una noche este poeta se presentó embozado ante la tienda de Mahoma y le solicitó permiso para hablar sin ser interrumpido. Mahoma, ignorando de quién se trataba, se lo concedió. Kab b. Zuhayr entonó entonces un poema en el que se mezclaban temas como la falta de confianza que hay que tener en las palabras de las mujeres, la fugacidad de la vida, la firmeza de los guerreros que habían tomado la Meca y, sobre todo, la confianza en la clemencia de Mahoma, del que reconocía que lo había amenazado, pero a cuya misericordia se entregaba. Se trataba de una poesía verdaderamente extraordinaria y que no podía resultar más clara en su contenido: Mahoma era el vencedor y Kab b. Zuhayr estaba más que dispuesto a someterse a sus órdenes. La respuesta de Mahoma fue perdonarlo y regalarle su capa (*burda*). En adelante, este tipo de poesía sería conocido precisamente por ese nombre.

En la lista de proscripción se hallaba también Hind, la mujer de Abu Sufyan. Sobre la manera en que tuvo lugar su sometimiento se conservan varias tradiciones imposibles de reconciliar.^[282] La más verosímil a nuestro juicio es la que indica que, previamente, su marido había intercedido en su favor ante Mahoma, pero éste se había limitado a indicar que había que esperar a saber cuál era la voluntad de Al.lah. Fue así como anunció una nueva revelación que quedaría contenida en la aleya 12 de la sura 60:

12. ¡Profeta! Cuando las creyentes vengan a ti a prestarte juramento de

fidelidad, de que no asociarán nada a Al.lah, que no robarán, que no cometerán adulterio, que no matarán a sus hijos, que no inventarán mentira,^[283] que no te desobedecerán en lo bueno, acepta su juramento y pide perdón por ellas. Al.lah es perdonador, misericordioso.

El texto pronunciado por Mahoma daba a entender que las mujeres iban a ser perdonadas. Posiblemente fue esa circunstancia la que impulsó a éstas a pedir a Hind que se convirtiera en su portavoz. A través de Omar, Mahoma hizo saber a Hind que deseaba hablar con ella. Abrumada, Hind se adelantó hasta el lugar donde se encontraba Mahoma y escuchó los que serían sus futuros deberes como mujer. La respuesta de Hind constituyó una verdadera declaración de principios:

Tú nos impones obligaciones que no has exigido de los hombres. Sin embargo, las aceptamos y no seremos infieles con tal de que Al.lah nos perdone el pasado.^[284]

Hind era consciente de que las mujeres no contarían con un trato de igualdad en la nueva sociedad constituida por Mahoma. Tampoco conservarían el estatus más libre de la sociedad en que habían crecido. A decir verdad, sobre ellas pesarían obligaciones de las que estarían exentos los hombres. Con todo, las vencidas estaban más que dispuestas a aceptar esa situación si a cambio podían lograr que se les respetara la vida. Acto seguido, Mahoma fue explicando a Hind las obligaciones concretas de las mujeres y, finalmente, pidió una copa, ordenó que la llenaran de agua y metió en ella la mano. Después, requirió a las mujeres para que hicieran lo mismo ya que él no podía dar la mano a todas. De esa manera se cumplió el acto de juramento.

Mahoma se sabía vencedor y pudo permitirse algunos actos de generosidad. Así, cuando compareció ante él Safwan b. Umayya, uno de sus antiguos enemigos al que había perdonado, y le pidió dos meses para pensar si abrazaba o no la predicación de Mahoma, éste le anunció que le otorgaba cuatro.

Algo semejante sucedió con el tesoro de la Kaaba. En él habían depositadas setenta mil onzas de oro. Mahoma no las tocó. Tampoco lo necesitaba. La Meca estaba en sus manos y pudo conformarse con que la

ciudad corriera con el gasto de acuartelar a sus tropas y con que le proporcionara armamento. Por ejemplo, Safwan b. Umayya, que debía de estar reflexionando sobre su conversión, le prestó cien cotas de malla y cincuenta mil dirhemes. No fue el único, desde luego. Abd Allah b. abi Rama le prestó cuarenta mil y Huwaytib b. Abd al-Uzza, una cantidad semejante. Al destino de estos préstamos me referiré algo más adelante.^[285]

La situación era tan halagüeña que los ansar de Medina llegaron a pensar que, en contra de lo pactado años atrás, Mahoma podía quedarse en la Meca. Lo cierto es que permaneció en la ciudad tan sólo quince días. Con todo, en medio de tan claro triunfo, no todo fueron satisfacciones. Se da la circunstancia de que Mahoma contrajo a la sazón matrimonio con Mulayka bint Dawud. Como en otras situaciones anteriores, la nueva esposa estaba relacionada estrechamente con los vencidos. En este caso concreto, era hija de uno de los muertos durante la conquista de la Meca por Mahoma. El nuevo matrimonio provocó una reacción muy negativa entre las demás esposas del profeta del islam. De manera bien significativa, según la tradición, una de ellas se atrevió a increparla diciendo:

—¿No te da vergüenza haberte casado con el hombre que ha matado a tu padre?

La pregunta apuntaba a un hecho real. La tradición señala que, por esas fechas, Mahoma se encontraba en tan buena situación conyugal que, en una noche, mantuvo relaciones sexuales con nueve de sus esposas.^[286]

Narró Anas: el Profeta acostumbraba a tener relaciones sexuales con todas sus esposas en una noche, y tenía nueve esposas.

El hecho ha sido interpretado^[287] como una leyenda piadosa que buscaba ocultar unas relaciones íntimas poco halagüeñas como se desprendería de una tradición, transmitida por Ibn Sad citando a su maestro Waqidi, que señala cómo Mahoma recurrió a un afrodisíaco para mantener relaciones sexuales:

El profeta de Al.lah acostumbraba a decir que se encontraba entre aquellos que tienen poca fuerza para el coito. Entonces Al.lah me envió un puchero con

carne guisada. Después de comer de él, encontré fuerza siempre que quise acometer la tarea.^[288]

Ciertamente, no es fácil determinar la veracidad de esa hipótesis. Sí sabemos que en el caso de esta tensión que había provocado el nuevo matrimonio entre sus esposas, Mahoma no quiso oponerse a su voluntad y prefirió separarse de Mulayka. Por añadidura, las obligaciones del caudillaje lo reclamaban.

Las últimas conquistas y el «año de las embajadas»

De creer lo afirmado en la tradición, la conquista de la Meca habría colocado a Mahoma en una situación excepcional que se habría apresurado a aprovechar iniciando nuevas campañas militares. Así, Jalid b. al-Walid marchó contra Najla y destruyó la imagen de Al-Uzza. Este episodio provocó una enorme inquietud entre los taqífies de Taif y los hawazin, tradicionales aliados de la Meca. Sabedor de que se hallaban a unas cuatro jornadas, Mahoma salió a su encuentro con unas tropas en las que había integrado a unos dos mil mecanos sumados recientemente a sus filas. El choque se produjo en Hunayn, donde el ejército de Mahoma se vio sorprendido por las fuerzas contrarias. La situación resultó especialmente delicada porque la caballería de Mahoma fue rechazada por los arqueros enemigos y estuvo a punto de entrar en desbandada mientras la infantería retrocedía. Tradicionalmente, se ha asociado con estos momentos lo señalado en el Corán 9: 25/25-27/27:

25. Al.lah os ha ayudado en muchas ocasiones. Y el día de Hunayn, cuando estabais asombrados por vuestro gran número, éste no os sirvió de nada; cuando la tierra, a pesar de su amplitud, os resultó angosta y volvisteis la espalda para huir.

26. Al.lah envió desde lo alto Su sosiego sobre Su mensajero y sobre los creyentes. Hizo también descender ejércitos invisibles y castigó a los que no creían. Ésa es la retribución de los infieles.

27. Pero, después de eso, Al.lah se volvió sobre quien quiso. Al.lah es perdonador, misericordioso.

Si no se produjo una derrota se debió en no escasa medida al propio Mahoma, que logró frenar a los que se retiraban y arremetió de nuevo contra

taqifíes y hawazin. Aquella reacción provocó su huida y que buscaran refugio en Taif. Mahoma los persiguió, aniquiló alguna fuerza que se interponía en su camino y procedió a sitiar el enclave. Las fuentes islámicas señalan que las tropas de Mahoma contaban con instrumentos de asedio y es posible que la noticia se corresponda con la realidad histórica. El tipo de combate que habían tenido que asumir había ido experimentando variaciones y, como ya se ha indicado, contaba con el asesoramiento que le proporcionaba un cristiano de origen persa. La ciudad no pudo ser tomada, sin embargo, y al cabo de cuarenta días, Mahoma levantó el asedio y regresó a la Meca. A fin de cuentas, Taif era un enclave situado en medio de un territorio completamente sometido a Mahoma y no representaba un peligro. Además, como demostraría el reparto del botín, Mahoma había obtenido una extraordinaria victoria.

La distribución se llevó a cabo en Awtas. Abd Allah b. abi Rabia, Huwaytib b. Abd al-Uzza y Safwan b. Umayya recibieron los préstamos que habían concedido a Mahoma poco antes. El caso de Safwan, que seguía reflexionando sobre su sometimiento a la predicación de Mahoma, resulta bien revelador. Quedó asombrado al contemplar la cantidad de carneros capturados y su sorpresa no debió de ser menor cuando Mahoma se los regaló. Safwan abrazó su predicación inmediatamente. Era el mes de ramadán (diciembre-enero) de 629-30.

Desde luego, no fueron, ni lejanamente, los únicos beneficiados. Los prisioneros sumaban unos seis mil y fueron repartidos como esclavos entre las tropas de Mahoma, quien, según la tradición, anunció como revelación el texto contenido en 4: 28/24, aunque, como ya hemos visto, también se ha señalado otro contexto para la entrega de ese pasaje.^[289]

De esa manera, los guerreros de Mahoma se vieron autorizados para tener relaciones sexuales con las cautivas —de las que no sabían si podían estar embarazadas— siempre que no eyacularan en su interior. Casi todas las prisioneras fueron así violadas.^[290] Sin embargo, no puede decirse que la totalidad de los vencidos se enfrentara con una suerte tan atroz. Aquellos que pudieron demostrar que eran hermanos de leche de Mahoma o que tenían algún parentesco con él por vía materna no sólo eludieron cualquier castigo sino que incluso recibieron regalos. Esta circunstancia tendría consecuencias

importantes ya que los hawazin no tardaron en presentarse en Shairrana donde se hallaba Mahoma alegando que eran sus hermanos de leche y que deseaban abrazar su predicación. Mahoma les hizo saber que sus prisioneros eran esclavos y que aunque él iba a poner en libertad a los suyos, los demás dueños podían hacer lo que les complaciera. Finalmente, los bienes de los hawazin quedaron en manos de Mahoma y sus seguidores, pero los dueños de los esclavos siguieron el ejemplo de su caudillo y los liberaron. Incluso su jefe, Malik b. Awf al-Nasri recibió cien camellos. Como muestra de agradecimiento, se volvió contra sus familiares de Taif.

De nuevo en Medina, Mahoma tuvo que tranquilizar a una población que se había sentido discriminada en el reparto del botín y que temía que su caudillo regresara a la Meca. Lo consiguió con sus habituales dotes a la vez que, según la tradición, comenzaba a preparar el desquite del revés sufrido por sus fuerzas en Muta. Enfrentándose con un calor sofocante, con vendavales y con escasez de agua, Mahoma llegó hasta Tabuk desde donde envió una nueva misiva al emperador Heraclio. Según la tradición, el bizantino no se sometió al ofrecimiento de Mahoma y se limitó a enviarle unas bolsas de dinero que el profeta del islam distribuyó entre sus seguidores.

Más éxito tuvieron las misivas que desde Taif envió Mahoma a tribus cercanas. De especial interés eran Dumat-al-Shandal, en el norte de Arabia donde partían rutas comerciales hacia Siria e Irak; Maqna, puerto del golfo de Aqaba con población judía, o Ayla, que contaba incluso con un obispo. Las tradiciones presentan discordancias en los detalles, pero podemos dar por prácticamente seguro que la población del golfo de Aqaba —que no contaba con protección militar del imperio de Bizancio— aceptó someterse a Mahoma al igual que los judíos de Shanba y Adruh. De esa manera, Mahoma extendía su poder al noroeste de Arabia y regresó a Medina en el mes de rashab del año 9 de la nueva era (octubre-noviembre de 630).

Al mes siguiente (ramadán / diciembre), Mahoma recibió una comitiva procedente de Taif. Como era de esperar, buscaba someterse al caudillo y abrazar su predicación, pero al mismo tiempo quería lograr concesiones como la exención de los rezos y ceremonias, del zakat y del servicio de armas; la licitud de las imágenes y del templo de la ciudad, de la prostitución, del préstamo de dinero con interés y del vino, así como la consideración de Taif

como ciudad sagrada. Resultaba obvio que los taifíes estaban dispuestos a aceptar el caudillaje político de Mahoma, pero no sus pretensiones espirituales. De manera nada sorprendente, Mahoma rechazó las pretensiones de los taifíes relativas a la religión, pero aceptó eximirlos del zakat y del servicio de armas y considerar sagrado el enclave de Taif. Cuando los emisarios se retiraron a deliberar, los compañeros de Mahoma le preguntaron cómo podía ofrecer la exención de obligaciones que formaban parte de la revelación que él mismo había transmitido. Mahoma respondió que aquella gente acabaría pidiendo el final de la exención al darse cuenta de que se trataba de cargas indispensables para mantener el poder político. No se equivocó. Apenas dos años después, muerto Mahoma y con el estado creado por él gravemente amenazado, aquella gente se sumaría lealmente a las fuerzas del califa Abu Bakr para defenderlo. Así fue, a pesar de que Mahoma les había impuesto en su día las condiciones más duras del denominado «año de las embajadas».

El final

Cuando se examina el mapa de Arabia, puede verse que Mahoma había conseguido extraordinarios logros desde su entrada en la Meca y había dado pasos notables para avanzar hacia Siria, Irak y el Índico. Se trata, sin duda, de un argumento añadido para ubicar la Meca de la que hablan los relatos no en el actual enclave sino en el norte de Arabia. No era menos cierto, sin embargo, que en Arabia persistían islotes de idólatras y que algunos de los conversos recientes no eran completamente fiables. Convencido de que la cohesión final derivaría de la aceptación de sus pretensiones espirituales, Mahoma dispuso que los nuevos aliados recibieran «lectores» (*qurra*) que les enseñaban porciones del Corán y los ritos de la nueva religión. Su coordinación era responsabilidad de un *jalifa* (vicario) designado por Mahoma.

La consagración del caudillaje de Mahoma no iba a considerar excepciones —tampoco podía— con el estatus existente en la Meca. Por el contrario, ésta iba a convertirse en un fiel reflejo, todavía mayor, de los planes de Mahoma. Se iba a tratar de un proceso que se desarrollaría en tres años y que, previsiblemente, él mismo concibió por aquel entonces. Así, en el año 630, Mahoma, que no quería mezclarse con los idólatras, dejaría a Attab la dirección de la peregrinación a la Meca y se limitaría a llevar a cabo una umra en el mes de du-1-hishsha en Shirana. En el año 631 se llevaría a cabo una peregrinación de musulmanes en el curso de la cual se proclamaría la exclusión de los que no fueran seguidores del profeta del islam. Entonces, al año siguiente, Mahoma, personalmente, presidiría las ceremonias en la Meca.

El plan se ejecutó puntualmente. Mahoma ordenó a Abu Bakr que asumiera el control de la peregrinación en la que participarían unos

trescientos seguidores y que sería la última con presencia de idólatras. De esa manera, Abu Bakr dirigió en la Meca los ritos de los peregrinos que seguían a Mahoma. Así, proclamó la *talbiyya* y pronunció una *jutba* (predicación) en el curso de la cual les recordó los deberes que tenían para con Al.lah. Según la tradición, en Miná, Alí, durante la *shamrat al-aqaba* (lapidación de la pendiente), recitó unas aleyas que ahora forman parte de la sura 9 y en las que se insiste en la exclusión de los que no eran seguidores de Mahoma:

17. Los asociadores no deben cuidar del mantenimiento^[291] de las mezquitas de Al.lah, siendo testigos contra sí mismos de su incredulidad. ¡Qué vanas son sus obras! ¡Estarán en el Fuego eternamente!

18. Que sólo cuide del mantenimiento de las mezquitas de Al.lah quien crea en Al.lah y en el último Día, haga la azalá [salat], dé el azaque [zakat] y no tema sino a Al.lah. Así podrán ser de los bien guiados...

19. ¿Consideráis que el que da de beber durante la peregrinación y cuida del mantenimiento de la Mezquita Sagrada es igual que el que cree en Al.lah y en el último Día y lucha por Al.lah? No es igual ante Al.lah. Al.lah no dirige a gente impía.

28. ¡Creyentes! Los asociadores son impureza. ¡Que no se acerquen, pues, a la Mezquita Sagrada después de este año! Si teméis escasez, Al.lah os enriquecerá con favor Suyo, si quiere. Al.lah es conecedor, sabio.

29. ¡Combatid contra quienes, habiendo recibido el Libro, no creen en Al.lah ni en el último Día, ni consideran ilícito lo que Al.lah y Su mensajero consideran ilícito, ni practican la religión verdadera, hasta que, aceptando estar por debajo,^[292] paguen la *yizia* directamente!
(9: 17/17-19/19, 28-29)

Acto seguido, Alí se hizo eco de las instrucciones que había recibido de Mahoma señalando, por ejemplo, que a partir de ahora nadie podría realizar el rito pagano de dar vueltas a la Kaaba desnudo.

A pesar de todo, Mahoma no había logrado yugular toda oposición espiritual y él mismo era consciente de esa situación. Si aceptamos lo referido en el Corán como relacionado con esa época, Mahoma tenía que enfrentarse, entre otros, a los denominados hipócritas que, desde hacía años, aceptaban su caudillaje formalmente, pero no convencidos; a «aquellos en cuyo corazón hay una enfermedad», y a los seguidores de un tal Abu Amir el monje. No

resulta fácil saber la relación —si es que existió alguna— entre estas tres instancias, pero sí que, en términos generales, ponen de manifiesto que las pretensiones espirituales de Mahoma distaban no poco de haberse asentado de manera indiscutible.

En el caso de Abu Amir nos encontramos con un árabe de la tribu de aws, que era cristiano, que, al parecer, se convirtió en monje y que combatió en Uhud contra los seguidores de Mahoma entre los que se hallaba su propio hijo Hamzala. Éste murió en combate y recibió el apodo de *gasil al-malaika* (lavado por los ángeles). Abu Amir debió de percatarse de la imposibilidad de derrotar a Mahoma y se exilió al territorio de Bizancio donde, al parecer, intentó convencer a las autoridades imperiales para que atacaran Medina. No logró coronar con el éxito sus pretensiones y regresó entonces a Arabia. Allí procedió a levantar un lugar de culto y comenzó a predicar su mensaje. La tradición ha relacionado este episodio con 9: 108/107-111/110:

107.^[293] Quienes edificaron una mezquita como perjuicio, incredulidad, división entre los creyentes y refugio para quien había hecho antes la guerra a Al.lah y a Su mensajero, juran solemnemente: «¡No quisimos sino lo mejor!». Al.lah es testigo de que mienten.

108. ¡No permanezcas en ella porque en verdad una mezquita fundada desde el primer día en el temor es más digna de que permanezcas en ella. Allí hay hombres que gustan de purificarse y Al.lah ama a los que se purifican.

Mahoma ordenó la destrucción del lugar de culto, posiblemente de regreso de Tabuk, y Abu Amir volvió a exiliarse en Bizancio, donde falleció. El episodio —y, sobre todo, la inquietud que provocó en Mahoma— pone de manifiesto hasta qué punto el caudillaje político podía estar más o menos consolidado, pero sus pretensiones espirituales no resultaban tan aceptadas y, desde luego, eran más que susceptibles de verse desafiadas.

Menos fácil de reconstruir históricamente es la trayectoria de «aquellos que tienen en su corazón una enfermedad», incrédulos como los denominados hipócritas, pero diferenciados de ellos en el Corán 33: 9/9-12/12:

9. ¡Creyentes! Recordad la gracia de Al.lah cuando vino un ejército y enviamos un viento y ejércitos invisibles. Al.lah ve lo que hacéis.

10. Cuando os acosaban por arriba y abajo, y el terror os desvió la mirada, se os hizo un nudo en la garganta y conjeturabais sobre Al.lah.
11. En esa ocasión, los creyentes fueron puestos a prueba y temblaron intensamente.
12. Y cuando los hipócritas y los enfermos de corazón decían: «¡Al.lah y Su mensajero no han hecho sino engañarnos con sus promesas!».

Que la influencia de los dos grupos no debía de ser escasa se desprende de que cuando Abd Allah b. Ubayy, jefe de los denominados hipócritas, falleció en du-l-qaada del año 9 (febrero de 631), no desaparecieron los motivos de inquietud para Mahoma. Prueba de ello es que cuando no se llegaba a un acuerdo con alguna de las delegaciones que acudía a visitarlo, Mahoma despachaba de inmediato, a un ejército, generalmente mandado por Jalid b. al-Walid, para someter a la tribu mediante la espada. La autoridad moral de Mahoma era, ciertamente grande, pero no suficiente.

Las medidas articuladas contra los disidentes eran, sin duda, drásticas, pero no lograron un éxito total. Un ejemplo de ello fue el caso, ciertamente amargo para Mahoma y sus seguidores, de un centenario llamado Maslama b. Habib, más conocido como Musaylima o «El misericordioso de Yamama». En el año 631, Mahoma recibió una embajada de los Banu Hanif entre cuyos miembros se encontraba Musaylima. Este insistió en comparecer cubierto por una cortina negra —quizá imitando el protocolo de la corte persa— y en exigir unas condiciones que ya tiempo atrás Mahoma había rechazado. No fueron mejor ahora las conversaciones. Según la tradición, Mahoma, que tenía en la mano una rama de palmera datilera, afirmó que ni siquiera se la daría en caso de que llegara a pedirla.

Musaylima se apartó de las negociaciones —que, por otro lado, prosperaron— y, cuando concluyeron, Mahoma, en un gesto de generosidad hacia quien no había sido precisamente cortés, le otorgó el mismo regalo que a los otros emisarios. Es posible que este gesto le ofendiera al sentirse menospreciado.^[294] Fuera como fuese, al encontrarse de regreso en Yamama, Musaylima se proclamó enviado de Al.lah y comenzó a anunciar revelaciones que recordaban a las pronunciadas por Mahoma. Por si todo lo anterior fuera poco, se dedicó a realizar prodigios como el de introducir un huevo por el cuello de un frasco a la vez que proclamaba que ni el adulterio ni el vino

estaban prohibidos tal y como enseñaba el profeta del islam. Poco tardó en declarar que no eran obligatorios los rezos prescritos por Mahoma. Finalmente, envió una misiva a éste instándole a reconocer la legitimidad de sus pretensiones y a entregarle la mitad del territorio que controlaba. Mahoma le respondió muy diplomáticamente que la tierra pertenecía a Al.lah y que se la daba a quien le complacía. Al mismo tiempo, ordenó que se procediera a castigar a Musaylima. No llegó, sin embargo, Mahoma a ver el final de aquel nuevo profeta dado que falleció antes.

Por añadidura, Musaylima no fue el único que se alzó con pretensiones semejantes. Al-Aswad al-Ansi (Abd Al.lah b. Kab du-l-Jimar) también se sublevó consiguiendo el respaldo de los cristianos de Nashran. En este caso concreto, el rival de Mahoma fue neutralizado gracias a su mujer Azd. Era ésta seguidora de Mahoma y ayudó a sus correligionarios a dar muerte a Al-Aswad al-Ansi, noticia que, en este caso, sí recibió el caudillo de Medina antes de morir.

Ambos casos —no fueron los únicos— ponían de manifiesto un motivo de no pequeña inquietud y era la posibilidad de desafiar la autoridad espiritual de Mahoma, o bien alegando que se era un profeta de no menor legitimidad, o bien logrando que determinados sectores de la población dejaran de obedecerlo por razones precisamente religiosas. El nuevo estado existía, pero sus bases eran menos sólidas de lo que hubieran deseado los seguidores de Mahoma, como no tardaría en hacerse patente.

La resurrección que no llegó

El 25 de *du-l-qaada* del año décimo de la nueva era de 632, en el aniversario de su marcha sobre Hudaybiyya, Mahoma, la práctica totalidad de su familia y unos cien mil seguidores se dirigieron a la Meca. Con posterioridad, se denominaría a esta peregrinación la de despedida, pero esa circunstancia no era sospechable entonces. De momento, los problemas con los que tenía que enfrentarse Mahoma eran de orden más bien litúrgico como, por ejemplo, qué hacer con Aisha, que estaba con la menstruación, o con Alí, que regresaba de Nashran sin haber tenido tiempo para purificarse ritualmente. Se trataba de inconvenientes que Mahoma fue resolviendo antes de alcanzar la Meca el 4 de *du-l-hishsha* (de 632).

El viernes 9 de *du-l-hishsha* (8 de marzo de 632), en Arafa o, según otras tradiciones, en la colina de Al-Rahma, Mahoma pronunció el denominado «sermón de adiós» o de «¿os he transmitido?». Dado el número de seguidores que lo escuchaban, y guiado por el deseo de que hasta el último de ellos llegara el contenido de la predicación, sus palabras fueron repetidas con voz más potente por Bilal.

El contenido de esta predicación de Mahoma resulta bien revelador.^[295] Mahoma declaró la inviolabilidad de la sangre, los bienes y el honor de sus seguidores; afirmó que debían devolverse los depósitos y suprimirse los préstamos con interés; anunció la supresión de los cargos previos a su predicación con la excepción de los de guardián de la Kaaba y de aguador de los peregrinos; confirmó la aplicación de la ley de talión para los delitos de sangre; señaló algunas variaciones referentes al calendario; dedicó bastante espacio a enseñanzas relacionadas con la vida conyugal subrayando que Al.lah había permitido a los maridos apartar a sus esposas, utilizar camas

separadas y pegarlas, pero sin excederse; enfatizó la fraternidad de sus seguidores y, finalmente, advirtió en contra de apostatar cuando tuviera lugar su muerte. Llegado a ese punto, Mahoma concluyó preguntando:

¿Os he transmitido el mensaje? Oh, Al.lah, da testimonio de ello.

En ese momento, los presentes respondieron que sí y Mahoma añadió algunas normas relacionadas con el derecho de familia y sucesiones para concluir deseando la paz.

Según una tradición transmitida por Hamidullah, ese mismo día descendió la que habría sido la última aleya del Corán, la contenida en 5: 5/3:

3.^[296] Os está prohibida la carne mortecina, la sangre, la carne de cerdo, la de animal sacrificado en nombre de otro que no sea Al.lah, la de animal asfixiado, o muerto de un golpe, de una caída, de una cornada, la del devorado parcialmente por las fieras —excepto si aún lo sacrificáis vosotros—, la del inmolado en piedras levantadas.^[297] Consultar la suerte valiéndose de flechas es una perversidad. Hoy quienes no creen han perdido la esperanza de vuestra religión. ¡No les tengáis, pues, miedo a ellos, que están desesperados con vuestra religión!, he completado Mi bendición sobre vosotros y he aceptado complacido el islam como religión. Si alguien se ve obligado por hambre, sin intención de pecar... Al.lah es perdonador, misericordioso.

El dato puede corresponderse con la realidad histórica, pero lo cierto es que la aleya ha llegado hasta nosotros empotrada en medio de una serie de disposiciones alimentarias que encajan mal con la última predicación de Mahoma. Sea como fuere, en conmemoración de esta revelación última celebran los musulmanes la Id al-kabir o Gran Fiesta.

Mahoma regresó tras esta peregrinación a Medina donde comenzó los preparativos para una nueva expedición militar esta vez lanzada contra Siria y Palestina. Al frente de ella pondría a Usama b. Zayd b. Harita. Dado que tan sólo tenía diecinueve años, la medida provocó algún resquemor entre los seguidores de Mahoma, circunstancia a la que éste respondió señalando que le permitiría vengarse de la muerte de su padre.

A mediados del mes de safar del año undécimo de la nueva era (mayo del

632), Mahoma se encontraba enfermo. No resulta fácil determinar cuál fue la causa de su dolencia, que en ocasiones ha sido identificada con la malaria. [298] Según una tradición, Mahoma habría comentado a Aisha que se debía a las secuelas del intento de envenenamiento padecido años atrás. [299] Sufrió por aquel entonces delirios en el curso de los cuales visitaba las tumbas donde reposaban los restos de antiguos compañeros. De acuerdo con una tradición, seguía manteniendo los turnos sexuales con sus mujeres, aunque otra, [300] conectada con Aisha, señala que no practicaba el coito con ellas desde un tiempo difícil de determinar. [301] Sea como fuere, por decisión de ellas o del propio Mahoma, se quedó en la habitación de Aisha.

Según la tradición, se encontraba con la cabeza vendada en el mimbar de la mezquita cuando comenzó a invocar a los caídos en la batalla de Uhud. Estuvo así un buen rato hasta que, inesperadamente, señaló que había un siervo de Al.lah al que le fue dado a escoger lo que había aquí abajo o lo que se encontraba al lado de Al.lah y que había procedido a elegir lo segundo. Abu Bakr, que acompañaba a Mahoma, llegó a la conclusión de que se estaba refiriendo a su propia muerte y rompió a llorar mientras le decía que preferible a eso era que tanto sus seguidores como sus parientes fueran sacrificados. También según la tradición —que ha llegado con variaciones diversas— Mahoma habría impuesto silencio a Abu Bakr reconociéndolo como el personaje más útil que había tenido en defensa de la causa y como el amigo al que se llevaría consigo si así estuviera en su mano. Luego insistió en que se enviara la expedición a las órdenes de Usama. Acto seguido, descendió del mimbar y se encaminó a su casa.

Al llegar a su morada, Mahoma insistió excitado en que se tomara nota de lo que iba a decir. Según la tradición, el anuncio provocó una cierta controversia entre los seguidores que alegaban que el Corán era ya una revelación cerrada y los que deseaban que quedara constancia de sus palabras. La discusión debió de subir de tono porque Mahoma les ordenó marcharse.

No había terminado, sin embargo, de pronunciar sus últimas disposiciones. Según Ibn Abbas, Mahoma anunció que aún tenía que ordenar tres cosas. La primera era que se expulsara a los judíos y a los cristianos de Arabia, lo cual indica que no había logrado que toda la población de la

península arábiga abrazara su predicación; la segunda, que se dieran regalos a las delegaciones, y la tercera confesó que la había olvidado. La noticia parece verosímil históricamente ya que recoge la preocupación de Mahoma frente a aquellas fuerzas que pudieran cuestionar —lo habían hecho antes y lo seguían haciendo— sus pretensiones espirituales y, al mismo tiempo, una debilidad mental como el fallo de memoria propia del que se encuentra a las puertas de la muerte.

Aún tuvo tiempo de dictar su testamento y se sintió algo mejor. Se trató de un alivio pasajero. Según la tradición, en la madrugada de un lunes —posiblemente el 23 de rabi (8 de junio de 632)— Mahoma exhaló el último aliento. No lo esperaban sus seguidores, quienes, comenzando por Abu Bakr, no sabían cómo disponer del cadáver. Aunque Mahoma había optado por negar la crucifixión de Jesús y su posterior resurrección, esta doctrina cristiana era conocida en Arabia y, de hecho, se decidió no sepultar a Mahoma a la espera de que pudiera resucitar. Pero la resurrección no tuvo lugar. Al cabo de tres días, el plazo que había necesitado Jesús para regresar de entre los muertos, resultaba tan obvio que Mahoma no volvería a la existencia que Abu Bakr ordenó que se procediera a sepultarlo.

Fátima, la hija de Mahoma casada con Alí, acudió a Abu Bakr para reclamarle la parte que le correspondía del botín de Fadak y del quinto del botín que quedaba de la campaña de Jaybar. Abu Bakr se negó a aceptar la pretensión apelando a una disposición que, supuestamente, le había comunicado Mahoma señalando que «entre nosotros no se hereda. Lo que dejamos es una limosna de la cual la familia de Mahoma cobrará únicamente la cantidad que precise para subsistir». Basándose en esa conversación, Abu Bakr se negó a entregar nada a Fátima que, desde ese momento, decidió no volver a verlo ni a hablarle. Comenzaba así una disputa que ensangrentaría terriblemente la historia del islam. Pero eso estaba todavía situado en el futuro.

Conclusión

Cuando tuvo lugar la muerte de Mahoma, sus logros de los últimos años se hallaban sometidos a una serie de desafíos que incendiaban como una multitud de fuegos toda la península arábiga. Su autoridad religiosa, pero, de manera especial, el sistema político y social que había creado era cuestionado frontalmente en todo el territorio que había estado sometido a su guía. Su sucesor Abu Bakr los fue sofocando, pero no pudo evitar que los enfrentamientos civiles ensangrentaran el gobierno de los primeros califas. [302] Tras su muerte en 634, el destino de sus sucesores fue verdaderamente pavoroso: en el 644, el segundo califa, Omar, fue asesinado; en el 656, el tercero, Otmán, cayó también víctima de una conjura, y en el 661, Alí vio sesgada su vida por la violencia. Ni uno solo moriría tranquilamente en el lecho. Sin duda se trataba de una evolución terrible para el período histórico que, convencionalmente, se conoce como el «califato perfecto». El hecho de que durante esos reinados la expansión del islam resultara extraordinaria, de que se codificara el Corán^[303] e incluso de que, según algunos, pudiera trasladarse la Meca al Hijaz canonizando el lugar de peregrinación^[304] de los musulmanes no puede utilizarse para ocultar la tremenda tensión política y social que acompañó al islam durante las primeras décadas que siguieron a la muerte de Mahoma. Por si fuera poco y de manera bien paradójica, la primera dinastía de califas digna de tal nombre, y a la que se puede considerar creadora de un verdadero estado, surgió de una estirpe que se había caracterizado por contar en su seno con algunos de los peores enemigos de Mahoma.^[305] En apenas unas décadas, los personajes más cercanos a Mahoma habían caído a filo de espada o bajo los puñales de los sicarios y el poder musulmán pasaba a los descendientes de sus adversarios. Pero tampoco

entonces vendría la paz. Al final, esa misma dinastía desaparecería bañada en sangre por los abasíes. Se podrá argumentar lo que se desee, pero si se contemplan las primeras décadas de existencia histórica del islam no se puede aceptar, como han señalado a lo largo de los siglos no pocos ideólogos musulmanes, que la disensión cruenta en su seno haya sido culpa de las naciones occidentales o del abandono de las enseñanzas de Mahoma o del estancamiento en su expansión. Por el contrario, fue una circunstancia trágica que lo acompañó desde sus orígenes. Sin embargo, esta obra no tiene como finalidad historiar el islam sino reconstruir la figura histórica —que no mitológica— de Mahoma y su enseñanza. A ambas cuestiones debemos volver ahora.

Resulta imposible negar que Mahoma experimentó una extraordinaria evolución a lo largo de su vida. Nacido en el seno de una familia que, muy posiblemente, estaba relacionada con el cristianismo heterodoxo de los ebionitas, Mahoma quedó huérfano desde muy temprana edad. En esos primeros años es posible que entre las pocas ocasiones de alivio que experimentó estuviera la cura para una dolencia ocular que recibió de un cristiano. Después vino el matrimonio con la cristiana Jadiya, la posibilidad de entregarse a la meditación y la búsqueda espiritual y la primera revelación. Mahoma no era un farsante ni tampoco un chamán, como ha pretendido recientemente alguno de sus seguidores que no ha tenido problema en especular con la posibilidad de que ese chamanismo revistiera la forma de un trastorno psíquico como la esquizofrenia.^[306] Precisamente por ello, aquella revelación le causó una enorme inquietud. De esa desazón salió en no escasa medida gracias a Waraqa, un primo de su esposa Jadiya a la vez que pariente lejano suyo, que había traducido al árabe el *Evangelio de los hebreos* —un texto canónico para los ebionitas— y que dio por buena la revelación experimentada por Mahoma.

Aunque algún autor ha argumentado que Waraqa fue el mentor de Mahoma durante los primeros años de su predicación, es difícil que podamos llegar a saber a cabalidad cuál fue la relación entre ambos personajes. Sí que resulta obvio que la predicación de esta primera parte de la vida de Mahoma —centrada en la cercanía del juicio que ejecutaría el único dios y en la necesidad de volverse a él para evitar el castigo— resulta muy similar a la de

los ebionitas. La ética predicada por Mahoma a la sazón no iba más allá de la práctica de la oración y de la limosna y una cierta moral natural que pudo incluir la monogamia que él mismo practicaba escrupulosamente.

Con el paso de los años, Mahoma contempló con pesar que su mensaje era rechazado por la inmensa mayoría de los habitantes de la Meca; que a la indiferencia se sumaban las injurias e incluso los golpes; que sus seguidores no pasaban de algunas decenas, y que incluso algunos de ellos se vieron obligados a exiliarse a Abisinia o a ocultar su fe. El hecho de que se refiriera a los ejemplos previos de incomprensión padecidos por personajes como Abraham, Jesús, Moisés o José trazando paralelos con su situación no debió de comunicar mucho consuelo a sus seguidores y, desde luego, no aumentó su número a pesar de que, ya durante el tercer período mecano, intentó ampliar su auditorio fuera de la Meca. Para colmo de pesares, Jadiya, su esposa única y primera conversa, la que lo había puesto en contacto con Waraqa, falleció.

Otra persona, sometida a semejante cúmulo de desdichas, posiblemente se habría desmoronado. Sin embargo, en medio de tantos sinsabores, fue cuando la vida de Mahoma experimentó una prodigiosa mutación. Con su traslado a Yatrib —que acabaría convertida en Medina— Mahoma abandonó la no violencia, abandonó el distanciamiento de la política y abandonó la monogamia. De manera casi inmediata, Mahoma dejó de ser un monitor que advertía de la cercanía del juicio divino y de sus sobrecogedoras consecuencias para convertirse en un caudillo en el más amplio sentido del término.

En adelante, Mahoma aparecería como un guía que iba a demostrar que poseía una notable capacidad militar, pero que, sobre todo, sentaría las bases para una nueva sociedad, establecería una nueva legislación —en la que las mujeres (como los judíos o los cristianos) perdieron buena parte de sus derechos— y que comenzaría a aglutinar a las tribus árabes como nunca antes había sucedido. Finalmente, acabaría proclamándose como el sello de los profetas, una consideración que, como vimos, seguramente no pretendió ni siquiera en los primeros tiempos de Medina.

No puede dudarse de que las revelaciones comunicadas por Mahoma en esa época han gozado de una influencia extraordinaria que perdura a día de

hoy sobre más de mil millones de personas. No puede ser de otra manera porque Mahoma es el ejemplo que deben seguir, por definición, los musulmanes. Como podemos leer en el *Sajij al-Bujari* 4, 52, 204:

Narró Abu Huraira: que oyó al mensajero de Al.lah diciendo: «Somos los últimos, pero seremos los primeros en entrar en el Paraíso». El Profeta añadió: «El que me obedece, obedece a Al.lah, y el que me desobedece, desobedece a Al.lah. El que obedece al jefe, me obedece, y el que desobedece al jefe, me desobedece. El imam es como un refugio por cuya seguridad deberían combatir los musulmanes y donde deberían buscar protección. Si el imam ordena a la gente con justicia y gobierna justamente, entonces será recompensado por ello, y si hace lo contrario, será responsable de ello».

Ese modelo que representa Mahoma implica aceptar su visión teológica, pero igualmente sus ideas acerca de la política, de la guerra, de la economía e incluso sus recetas médicas como la de consumir orina con fines curativos que aparece recogida en distintos *hadiz*.^[307]

Pero volviendo al cambio radical —y esencial para entender a Mahoma— al que nos referíamos es el que delimita más que ningún otro el carácter extraordinario de la figura de Mahoma, pero, a la vez, el que convierte en más difícil su aceptación por una mentalidad occidental modelada, en mayor o menor medida, por los valores judeo-cristianos.

Mahoma, sin ningún género de dudas, puede despertar el asombro e incluso la admiración como hábil guerrero y astuto diplomático; puede provocar el sobrecogimiento por la constancia incansable con que persiguió sus objetivos; puede incluso impulsar la conclusión de que fue, en términos generales, un héroe tal y como afirmó en el pasado Carlyle. Sin embargo, para los creyentes judíos y cristianos, Mahoma resulta de difícil aceptación en términos religiosos siquiera en la medida en que sus enseñanzas colisionan con lo contenido en la Biblia de manera radical y en que su mensaje es distinto y no incluye, por ejemplo, la creencia en un Dios de amor.^[308] Por utilizar palabras de Pablo de Tarso, al no ser su evangelio el predicado por los apóstoles y que afirmaba la justificación por la fe, debe ser rechazado frontalmente incluso aunque lo comunicara un ángel (Gálatas 1, 6-9). Es cierto que el propio Mahoma intentó defenderse frente a este argumento

afirmando que había existido un cambio en las Escrituras llevado a cabo por judíos y cristianos, pero semejante afirmación no resulta válida en la medida en que carece de base textual y en que, por añadidura, pasa por alto las propias alteraciones experimentadas por el texto coránico.

Pero incluso para los que no tienen unas creencias religiosas previas y han crecido en un contexto occidental resulta difícil aceptar a Mahoma —no digamos ya como profeta del único dios— sino como un guía que utilizó la espada con profusión para someter a otras poblaciones o incluso exterminarlas; que se casó con multitud de mujeres incluida una niña de seis años con la que consumó el matrimonio cuando tan sólo tenía nueve años; que estableció la licitud de violar a las prisioneras de guerra siempre que no se eyaculara en su vagina; que reprimió a los disidentes empleando incluso sicarios para su eliminación física; que privó de libertad a las mujeres árabes al igual que a los judíos o a los cristianos, o que anunció revelaciones que contradecían mensajes previos y que, sin embargo, se acomodaban a su vida personal.

Por todo ello, el conocimiento de Mahoma resulta de una importancia innegable en el mundo en el que vivimos y pasarlo por alto constituye una gravísima negligencia. Sin duda Mahoma fue una figura grande, pero, partiendo de los hechos históricos relacionados con su vida y su enseñanza, cabe preguntarse si ese hecho innegable constituye un motivo de alegría o, por el contrario, de profunda inquietud. La diferencia en la respuesta marcará, sin duda, la vida de millones de seres humanos.

Bibliografía

Fuentes primarias

I. Traducciones del Corán

Al-Fikr, 1994. [Trad. Fr. O. Houdas et W. Marçais, el-Bokhâri.] *Les Traditions islamiques*, 4 t., Imprimerie Nationale, París, 1903-1914.

Al-Qur'ân al-ka'rîm / *Le saint Coran* [trad. Salah Ed.-Dine Kechrid], Beirut, 1979, 3.^a ed., 1984.

Al-Qur'ân al-majîd / *Le saint Coran* [introd. et trad. Hamidullah], 12.^a ed., 1986.

Blachère, Régis, *Le Coran, traduit de l'arabe*, París, 1957.

Coranic Textus Arabicus, ad fidem librorum manu scriptorium et impressorum et ad preacipuorum interpretum lectiones et auctoritatem recensuit indiecesque triginta sectionum et suratarum. (Árabe sólo) Gustavus Fluegel. Editio Stereotypa C. Tauchnitzii. Lipsiae, 1883. (Nueva edición. Gregg Press Inc., New Jersey, 1965). (Flügel).

El Corán. [Trad. de Julio Cortés], varias ediciones.

El Corán. [Trad. de Juan Vernet], varias ediciones.

El noble Corán (y su traducción-comentario en lengua española).

Abdel Ghani Melara Navio, Ryad, con el patrocinio del rey Fahd b. Abdel Aziz Al Saud, varias ediciones.

Le Coran. Bonnet-Eymard Bruno (et Hruby Kurt). Traduction et commentaire systématique, St-Parres-les-Vaudes, 3 t., 1988-1995.

Le Coran. [Trad. Denise Masson.] Gallimard, col. La Pléiade, 1967. (Las notas de D. Masson en la reedición bilingüe de 1980, *Al-Qur'ân al-karîm / Essai d'interprétation du Coran inimitable*, Dar al-Kitâb al-lubnani / Beirut, han sido censuradas con profusión).

Le Coran, trad. Kasimirske (prefacio de Mohammed Arkoun), París, 1970.

Le Coran, versión bilingüe árabe-francesa, por Sami Awad Aldeeb Abu-Salieh, s.d., (2005?), s.l.

L'Interprétation du Coran. (Texte et Explication) D'Après Ibn Ka-thîr. [Traduit par Fawzi Chaaban.] 6 vols. Dar el fiker, Beirut, 1998.

Noble Qur'ân. Text, translation & Commentary by Abdullah Yusuf Ali. Lahore, 1938 CE. (Yusuf Ali Koran).

Noble Qur'ân, Teherán. (Árabe sólo). Gulban Chap. 1978 CE (Corán iraní).

Noble Qur'ân, Lahore, texto árabe con traducción interlineal urdu, Taj, 1956 CE. (Taj Koran).

Noble Qur'ân, transmitido por Warsh, texto árabe sólo, Damasco y Beirut, AH 1419/1998 CE. (Warsh I.)

Noble Qur'ân, transmitido por Warsh, texto árabe sólo, S.d., s.l., (Warsh II).

Noble Qur'ân, transmitido por *Qālūn*, texto árabe sólo, Túnez, 1981.

The Meaning of the Glorious Qur'an. Text and Explanatory Translation: Marmaduke Pickthall, Nueva York, 1977. (MWL).

The Noble Qur'ân. Arabic Text with English Translation by Dr. al-Hilali and Dr. Mushin Khan. King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'ân, Medina, AH 1419/1998 CE. (Saudi Koran).

The Noble Qur'ân. Arabic Text with English Translation by Dr. al-Hilali and

Dr. Mushin Khan. Published by Maktaba Darul Qur'an Chide Qabar, Delhi, India, 1993. (Saudi Koran II). *Uthmanic Qur'ān*, Estambul, sólo texto árabe, AH 1414/1993.

II. Fuentes islámicas

- Abd-al-Razzâq b. Hammam al-San'ânî, al Misannaf fî i-Hadîth, ed. Al-A'zami, 11 vols., Johannesburgo, al-Majils al-'Ilmî, 1970-1971.
- Abû-Dâwud al-Sijistânâ (Sulaymâ), Sunan, ed. M. 'A. 'A. Mahannâ et Samir Jabir, Beirut, 27 vols., Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1996.
- Abû-l-Farai al-Isfahânî, al-Aghânî, ed. 'A. 'A. Mahannâ et Samir Jâbir, Beirut, 27 vols., Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992.
- Abû-l-Farai al-Isfahânî, Kitâb al-diyârât, citado por Bakrî, Mu'jam.
- Abû-Hâtim al-Râzî (Ahmad b. Hamdân), al-Zîna fî l-mustalahât al-islâmiyya al-'arabuyya. Ed. H. b. G.-A. al-Hamdânî, 2 vols., El Cairo, Matba'at al-risâla, 1956, 1958 + 1 vol. Annexe, ed. 'Abd-Allâh Sallûm al-Sâmarrâ'î, s.d.
- Abû-Nu'aym (Ahmad b. 'Abd-Allâh al-Isfahânî), Hilyat al-awliyâ'-wa tabaqât al-asfiyâ', 9 vols., El Cairo, Matba'at al-Sa'âda, 1979-1992.
- Abû-'Ubayd (al-Qâsim Ibn Sallâm), Kitâb al-Anwâl, ed. M. 'Amâ-ra, Beirut, 1988.
- Abû-'Ubayd (Ma'mar b. al-Muthennâ), Majâz al-Qur'ân, ed. Muhammad Fu'âd Sezgin, 2 vols., Maktabat al-Khângî, El Cairo, 1988.
- Al-'Alawi ('Ali b. Muhammad), Sirat al-Hâdi, ed. S. Zakkâr, Beirut, Dâr al-Fikr, 1972.
- Al-Bakrî (Abû-'Ubayd), Mu'jam mâ sta'jama min asma' al-bilâd waa-mawâdi', ed. M. al-Saqqâ', 4 vols. en 2 t., El Cairo, al-Khângi, 3.^a ed., 1996.
- Al-Balâdhuri (Ahmad b. Yahyâ b. Jabir), Futûh al-huldân, ed. Al-Tabbâ',

- Beirut, Muassasat al-Ma'ârif, 1987.
- Al-Balâdhuri (Ahmad b. Yahyâ b. Jabir), *Ansâh al-ashrâf*: I, ed. M. Hamîdullâh, El Cairo, Dar al-Ma'ârif, 1959; II, ed. D. Zakkâr et Riyâd Ziriklî; IV, I, ed. I. 'Abbâs, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1979; IV, B, ed. Max Schloessinger, University Press, Jerusalén, 1938; V, ed. S. D. F. Goitein, University Press, Jerusalén, 1936.
- Al-Bayhaqî, Abû-Bakr Anmad, *Dalâ'il al-nubuwwa*, ed. 'Abd-al-Mu'tîqal'ajî, 7 vols., Beirut, Dâr-al-Kutub al-'Ilmiyya, 1985.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad, *The History of al-Tabari*, vol. VI, «Muhammad at Mecca», [trad. de W. Montgomery Watt y M. V. McDonald], SUNY Press, Nueva York, 1988.
- Al-Tabarî, Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr (d. 310/923). *Ta'rix al-rusûl wa-al-mulûk*, en M. J. de Goeje *et al*, eds., Leiden, 1879/1901.
- Al-Tabarî, Abû Ja'far Muhammad ibn Jarir, *Ta'rix al-rusûl wa-al-mulûk*, en Muhammad Abû al-fadl Ibrâhîm, ed., 2.^a ed., 10 vols. Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1968-1969. (Los números de páginas de la edición de De Goeje aparecen en los márgenes del texto árabe).
- Al-Wâquidî, abu' Abd Allâh Muhammad ibn'Umar. *Futûh al-Šâm*. 2 vols. En uno, Mustafâ al-Babî al-Halabî Press, Egipto, 1934.
- Bal'amî-Zotenberg = Zotenberg (Hermann), *Chronique de Tabarî traduite sur la version persane d'Ahou Ali Mohammed Belami*, 4 vols., París, 1867-1874; reed. Sindbad, París, 1958-1983.
- Buhl (F.), EI, VII, «Mu'ta» (1992). Art. Repris de El ancienne ed. Al-Bukhârî (Muhammad b. Ismâ'îl), *Sahîh*, ed. 'Abd-al-'Azîz b. 'Abd-Allâh b. Bâz, 8 vols. En 4 t. + 1 vol. d'index, Beirut.
- Guillaume, A., *The Life of Muhammad. A Translation of l. Ishâq's Sîrat Rasul Allah* (1.^a ed., 1955), 5.^a ed., Oxford University Press, 1978.
- Halabî ('Ali b. Burhân al-Dîn), *Insân al-'uyûn* (= al Sîra al-halabiyya), El Cairo, 1320 H [1902], reimpr. Beirut, Dar al-Ma'rifa, 3 vols., s.d.

- Hamîdullâh, M., «Aqdam ta'lîf fî l-Hadîth al-nabawî. Sahîfat Hammân Ibn Munabbih wa makânuthâ fî târîkh 'ilm al-Hadîth», *Ma-jallat al-Majma' al-'arabi* (= RAAD, Damasco), 28 (1953), pp. 96-116, 270-281, 443-467.
- Hamza (b. al-Hasan) al-Isfahânî, *Tawârikh*, ed. I. M. E. Gottwaldt, *Hanzae Ispahanensis Annalium*, Libri X. t. I, *Textus arabicus*, Leipzig, 1844.
- Ibn'Abd al-Ḥakam. *Futūḥ Miṣr wa-Axbaruha*. Editado por C. C. Torrey. New Haven, 1924.
- Ibn Ḥajar. *Kitāb al-Isābah fi Tamyyz al-Ḥaḥābah*. Beirut: Dar al-Fikr, reeditado en 1978.
- Ibn Hazm. *Jamharat Ansāb al-'Arab li-Abī Muḥammad Hārūn*. Daxa'ir al-'Arab 2. El Cairo: Dar al-Ma'arif, 1961.
- Ibn Hišām, Abū Muhammad'Abd al-Malik. *Al-Sīran al-Nabawy-yah li-ibn Hišām*. Editado por Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, y'Abd al-Ḥafiz Ṣalabī. El Cairo, 1937.
- Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad* [trad. de Guillaume], Oxford University Press, Nueva York, 2003.
- Ibn Kathir, *The Life of the Prophet Muhammad* [trad. de Trevor Le Gassick], vol. IV, Reading, Garnet Pub., 2000.
- Ibn Sa'd, *The Women of Madina, al-Kitab at-Tahaqat al-Kabir*, vol. VIII [trad. de Aisha Bewley], Ta-Ha Oub., Londres, 1997.
- Ibn Ishāq (M. b. ishāq b.Yasār al.Qurashī al-Muṭṭalabī al-Madanī, d. 150/767 [o 151/2]). *Sirat rasūl Allāh (Das Leben Muḥammed's nach Muḥammed b. Ishāq)*, bearbeitet von Abd el malik b. Hischam. 2 vols., en F. Wüstenfeld, ed., Dietrichs, Göttinga, 1858-1860.

Fuentes secundarias

- Abbot, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri*, t. I: Historical Texts; t. II: Qur'ānic Commentary and Traditions, Chicago, 1957, 1967.

- , *Aishah, The Beloved of Mohammed*, Saqui Books, Londres, 1998.
- , *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'ânic Development, with a full description of the Kur'ân manuscripts in the Oriental Institute*, University Chicago Press, Chicago, 1939.
- Abel, A., «L'Apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi», en *Annuaire de l'Institut de Philologie et Histoire orientale*, III (1935), pp. 1-12.
- Ahrens, Karl, «Christliches im Qoran (Christian Elements in the Koran)», en *ZDMG* 84 (new series, vol. 9) Leipzig, 1930, pp. 15.
68.
- Akhter, Javeed, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2001.
- Alavi, Khalid, *Muhammad. The Greatest Military Strategist*, Islamabad, 2005.
- Andrae, Tor, *Der Ursprung des islams und das Christentum*, Upsala, 1926.
- , *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Estocolmo, 1918.
- , *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, París, 1955.
- , *Mahomet, sa vie et sa doctrine* [trad. de Fr. Gaudefroy-Demombynes], Adrien-Maisonneuve (1.^a ed. 1945), 2.^a ed., París, 1984.
- , *Mahoma*, Madrid, 1980.
- Al-Ansary, A. R., *Qayrat al-Fau. A portrait of Pre-Islamic Civilization in Saudi Arabia*, Université de Riyad, 177-1402 H/1957-1982.
- Arafat, Walid N., «New Enlightenment on the Story of the Banu Qurayza and the Jews of Medina», en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1976.
- Arkoum, Mohammed, *Lectures du Coran*, Maisonneuve & Larose, París, 1982.
- Armstrong, Karen, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y

- San Francisco, 1992.
- , *Islam: A Short History*, Weidenfeld & Nicolson, 2000.
- , *Muhammad, A Prophet for Our Time*, Harper One, Nueva York, 2006.
- Aya, Abdelmumin, *El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam*, Barcelona, 2006.
- Azzi, Joseph, *Le Prêtre et le Prophète* [trad. por Salina Morsy, Maisonneuve et Larose, París, 2001].
- , *The Priest and the Prophet*, Los Angeles, 2005.
- , *La vie privée de Mahomet*, Versailles, 2007.
- Bâ-l-Hāğğ Şālih - al-'Āyub, Salwā. Al-MasīḥĀīya al-'arabīya wa-taṭawwurātuhā minnaš'atihā ilā 1-qarn ar-rābi' al-hiğrī | al-'īšir al-mīlādī [Cristianismo árabe y su desarrollo desde su origen hasta el siglo IV de la Hégira / X siglo cristiano]. Diss. U Túnez I, 1995. Beirut, 1997.
- Bar-Asher, Meir M., «Variant Readings and Additions of the Imânî-Shî'a to the Quran», en *Israel Oriental Studies*, XIII (1933), pp. 39-74.
- Baumstark, A., «Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran», en *Der Islam*, XVI (1927), pp. 229-248.
- Beaucamp, Joëlle, Briquel-Chatonnet (Françoise) et Robin (Christian-Julien), *La persécution des chrétiens de Nagrán et la Chronologie himyarite*, ARAM 9, mayo de 1999 (Actes de Aram conference on cultural Interchange in the Arabian Peninsula, Oxford, 14-16 julio 1997).
- Beck, Edmund, «Eine christliche Parallele zu den Paradeiesjungfrauen des Korans?», en *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 14, Rome, 1948, pp. 398-405.
- Bell, Richard, *A Commentary on the Qur'ân*, 2 vols., Manchester, 1991.
- , *Introduction to the Qur'ân*, Edimburgo, 1958.
- , Bell's Introduction to the Qur'ân. Completed, Revised and Enlarged by W. Montgomery Watt, Edimburgo, 1970.

- , *The Qur'ân: Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs*, vol. 1, Edimbugo, 1937; vol. 2, Edimbugo, 1939.
- , *The Origins of Islam in its Christian Environment*, Londres y Edimburgo, 1968.
- Ben-Zvi, Izhak, «Les Origins de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie», en *Le Muséon*, LXXIV, 1-2 (1961), pp. 143-190.
- Berg, Herbert, «The Implications of, and Opposition to the Methods and Theories of John Wansbrough», en *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 9-1 (1997), pp. 3-22, Brill Academic Publishers (repr. Dans Ibn Warraq, ed., *The Quest*, 2000, pp. 489-509).
- Bishop, E. «The Qumran Scrolls and the Qur'ân», en *MW*, XLVIII (1958), pp. 223-236.
- Blachère, Régis, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du xv siècle de J.-C.*, 3 vols., Adrien Maisonneuve, Paris, 1952, 1964, 1966.
- , *Introduction au Coran*, Paris, 1947.
- , *Le Coran*, coll.° Que sais-je?, 2.^a ed., PUF, Paris, 1969.
- , *Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, PUF, Paris, 1952.
- Bonnet-Eymard, Bruno (et Hruby Kurt), *Le Coran. Traduction et commentaire systématique*, St-Parres-les-Vaudes, 3 t., 1988-1995.
- Bravmann, M., *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden, 1972.
- Brockett, Adrien, «The Value of the Hafs and Warsh Transmissions for the Textual History of the Qur'ân», en *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, ed. Andrew Rippon, Oxford, 1988, pp. 31-45.
- Brother, Mark, «Koranic Manuscripts of Samarkand». Disponible en: <http://www.calnetuk.com/home/apperfectquran/Al.htm>.
- Buhl, Franks, *Das Leben Muhammeds*, 3.^a ed., Quelle & Meyer, Heidelberg, 1961.

- Burgmer, Christoph, ed., *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, 3.^a ed., Berlín, 2006.
- Burton, John, *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- , *An Introduction on the Haclith*, Edimburgo, 1994.
- Calvet, Yves, «Vestiges de l'expansion nestorienne dans le Golfe», en *Le monde de la Bible*, n.º 119 (mayo-junio 1999).
- Cailliot, Claude, *Exégèse, langue, et théologie en islam: Uexégèse coranique de Tabarī* (m. 311/923), Libr. J. Vrin, París, 1990.
- , «Informants», en *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Leiden, 11 (2001-2006), pp. 512-518.
- , «Langue et Coran: une lecture syro-araméenne du Coran», en *Arabica*, 50 (2003), pp. 381-393.
- , «La théologie musulmane en Asie Centrale et au Khorasan», en *Arabica*, 49, n.º 2 (2002), pp. 135-203.
- , «Le Coran, fruit d'un travail collectif?», en De Smet, De Catallay, y van reeth, Al-Kitāb, *La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, pp. 185-231.
- , «L'embarras d'un exégète musulman face à un palimpseste: Mātī et la sourate de l'Abondance (al-Kawthar, sourate 108), avec une note savante sur le commentaire coranique d'Ibn al-Naqīb (m. 698/1298)», en *Words, Text and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources. Contents and Influences of Islamic civilization and Arabic Philosophy and Science* (dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-fifth Birthday), en Rüdiger Arnzen y J. Thielmann, eds., *Orientalia Lovanienses Analecta*, n.º 139, Leuven. Peeters, 2004.
- , «Les “informateurs” juifs et chrétiens de Muhammad: Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke», en *Jerusalem*

- Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), pp. 84-126.
- , «Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit», en *Journal Asiatique*, 279 (1991), pp. 39-92.
- , «Poete ou prophète? Les traditions concernant la poésie et les poètes, attribuées au prophète de l’islam et aux premières générations musulmanes», en *Paroles, signes, mythes. Mélanges offerts à Jamal Eddine Bencheikh*, edited by Floréal Sanaugustin. Institut Français d’Études Arabes, Damas, 2001, pp. 331-396.
- , «Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d’Aladin?», A paper given at the First World Congress of Middle Eastern Studies (WOCMES), Maguncia, September 8-13, 2002, as a part of the working group organized by Manfred Kropp (director of the Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut), published as «Results of contemporary Research on the Qur’ān: The Question of a Historical-Critical Text of the Qur’ān». Edited by Manfred S. Kropp. ERGON, Würzburg, 2007.
- , «Un verset manquant du Coran ou réputé tel», en *En hommage au Père Jacques Jomier, o.p.*, (ed.) Marie-Thérèse Urvoy, 73-100. Cerf, Paris, 2002.
- Canivet, Pierre y Jean-Paul Rey-Coquais, eds., *La Syrie de Byzance à l’Islam, VII-VIII siècles*, Damas, 1992.
- Carra de Vaux Bernard, «La légende de Bahira, ou un moine chrétien auteur du Coran», en *Revue de l’Orient Chrétien*, n.° 4 (1897).
- Chabbi, Jacqueline, «Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet», en *Arabica*, XLIII (1996), numéro sobre L’Œuvre de Claude Cahen. *Lectures critiques*, pp. 189-205.
- , *Le Seigneur des tribus. L’islam de Mahomet*, Ed. Noësis, Paris, 1997.
- Charles, H., *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l’hégire*, Leroux, Paris, 1936.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma: a Source Critical Study*, Cambridge

- University Press, Cambridge, 1981.
- , *Muhammad*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1983.
- , *The Koran*, Oxford, 2000.
- Cristides, V., El, VII, «Misr» (1991).
- Crone, Patricia, El, IV, «Khâlib b. al-Walîd (1977); VI, Mawlâ» (1989).
- , «Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm», en *JSAI*, 2 (1980), pp. 59-95.
- , *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1987.
- , *Roman Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- , *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- , y Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- , y Martin Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Dermenghem, Émile, *Mahomet et la tradition islamique*, París, 1955 y 2003.
- , *Vida de Mahoma*, Barcelona, 1942.
- Déroche, François, *The Abbasid Tradition. Qur'ans of the 8th to 20th Centuries*, The Nasser D. Khalil Collection of Islamic Art, vol. 1, Londres/Oxford. 1992.
- , «Les Écritures coraniques anciennes: Bilan et Perspectives», en *Revue des Etudes Islamiques*, XLVIII (1980), pp. 207-224.
- , *Les Manuscrits du Coran*. Tomo I: *Aux origines de la calligraphie coranique*, París, 1983; tomo II: *Du Maghreb à l'Insulinde*, París, 1985.
- , *Les Manuscrits du Coran. Aus origines de la calligraphie coranique* (Bibliothèque Nationale, Catalogue des manuscrits arabes. Deuxième

- partie, Manuscrits musulmans, t. I, I), Bibliothèque Nationale, Paris, 1983.
- , Déroche, François. «Les Manuscrits du Coran en Caractères Hijâzî. Position du problème et éléments préliminaires pour une enquête», Quinterni I, fondazione Ferni Noja Nosedà. Studi Arabi Islamici. Lesa, 1996.
- , «Les premiers manuscrits». *Le Monde de la Bible (Le Coran et la Bible aux sources de l'islam)* 115 (Nov./Dec. 1998), pp. 32-37.
- , *et al.*, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Bibliothèque Nationale, Paris, 2000.
- , y Sergio Noja Nosedà. Bibliothèque Nationale de France: Sources de la transmission du texte coranique. Vol. 1. Les manuscrits de style ḥiǧāzî (Manuscripts in the ḥiǧāzî Style). Le manuscrit arabe 328(a) de la Bibliothèque Nationale de France [Arabic manuscript n.º 328(a) in the Bibliothèque Nationale de France]. Bibliothèque Nationale de France, Paris, 1998.
- Dixon, Abd al-Ameer, *The Umayyad Caliphate*, Londres, 1971.
- Donner, Fred McGraw, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, Princeton, 1981.
- , *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam*, Cambridge (Mass.) y Londres, 2010.
- Dorra-Haddad, «Coran, prédication nazaréenne», en *Proche Orient Chrétien*, XXIII, Jérusalem, 1973.
- Ducellier Alain, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen-Âge, VII-XV siècle*, Armand Colin, Paris, 1996.
- , *Les Byzantins. Histoire et culture*, Seuil, Paris, 1988.
- El (1): *Enzyklopaedia of Islam*, 4 vols. Leiden, Leipzig, 1913-1936 (Supplementary vol., 1938).
- El (2): *The Encyclopaedia of Islam*, 8 vols. Leiden, Londres, 1960-1995.

- El (3): Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition, ed. Française, 10 tomes parus (1954-2001): jusqu'au t. VIII: Leyde, E. J. Brill et Paris, Maisonneuve & Larose; depuis 1995: Leyde, E. J. Brill.
- Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis* [trad. del sirio de Rene Lavenant], París, Cerf («Sources chrétiennes», n.º 137), 1968.
- Fahd, Toufic, ed., *La Vie du Prophète Mahomet*. Colloque de Strasbourg (octubre de 1980). Presses Universitaires de France, París, 1983.
- , El, IV. «Manaf» (1987); VIII, «Sâbi'a» (1994).
- Fraenkel, Siegmund, *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis*, Leiden, 1880.
- Gabrieli, Francesco, *Mahomet*, París, 1965.
- Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, París, 2010, vol. II.
- Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, 2.^a Leipzig, 1902. Osnabrück, 1971.
- , *Judaism and Islam*, Madras, 1898.
- Gero, Stephen, «The Legend of the Monk Bahîrâ», en P. Canivet y J.-P. Rey Coquais, *La Syrie de Byzance à l'islâm, 7.^o-8.^o siècles*, Institut Français de Damas, Damasco, 1992.
- Geschichte des Qorans, L, t. I: Theodor Nöldeke and Friedrich Schwally. Über den Ursprung des Qor'ans. Leipzig, 1909; t. II, die Sammlung des Qor'ans, mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und neuere christliche Forschung. Leipzig, 1919; t. III. Gotthelf Bergsträsser and Otto Pretzl, Die Geschichte des Qurantexts. Leipzig, 1938.
- Gheorghiu, ConstantinVirgil, *La vie de Mahomet*, París, Plon, 1962. [Hay trad. cast.: *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986.]
- Gil, Moshe, «The Creed of Abû'Amir», en *Israel Oriental Studies*, XII (1992), pp. 9-57.

- , «The Constitution of Medina: A Reconsideration», en *Israel Oriental Studies*, IV (1974), pp. 44-65.
- , «The Medinan Opposition to the Prophet», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987), pp. 65-96.
- , «The Origin of the Jews of Yathrib», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), pp. 203-223.
- Gilliot, Claude, «Les “informateurs” juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d’un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1988), pp. 84-126.
- Glubb, John Bagot (Glubb Pasha), *A Short History of the Arab peoples*, Quarter Books, Londres, 1978.
- , *Empire of the Arabs*, Hodder & Stoughton, Londres, 1963.
- , *Great Arab Conquest*, Quartet Books, Londres, 1980.
- , *The Life and Times of Muhammad*, Hodder & Stoughton, Londres, 1970.
- Goitein, S. D., El, II, «Geniza» (1965); V, «al-Kuds» (1980).
- Goldziher, Ignaz (1889), *Muhammedanische Studien*, 2 vols., Halle, 1889-1890. [Trad. en inglés: *Muslim Studies*, traducido por: C. R. Barber y S. M. Stern, en S. M. Stern, ed., State University of New York Press, Albany, 1966.]
- , *Muhammedanische Studien*, 2 vols., Halle, 1889-1890. [Trad. en francés, L. Bercher, *Études sur la Tradition musulmane*, Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien Maisonneuve, succ. Jean Maisonneuve, París, 1984.]
- , *Muslim Studies*, 2 vols. [Trad.: C. R. Barber y S. M. Stern, Aldine Inc., Chicago, 1971.]
- Görke, Andreas, «The Historical Tradition About al-Hudaybiyya. A Study of’Urwa b. al-Zubayr’s Account», en H. Motzki, ed., *The Biography*, 2000, pp. 240-271.
- Griffith, Sidney H., «The Prophet Muhammad. His Scripture and his Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac From

- the First Abbasid Century», en T. Fahd, ed., *La vie du prophète Mahomet*, 1983, pp. 99-146.
- Grohmann, Adolf, «The Problem of Dating Early Qur'ân in Islam», en *Der Islam*, 32 (1958), pp, 213-231.
- Guillaume, A., *The Life of Muhammad. A translation of the Ishāq's Sirat Rasūl Allāh, with introduction and notes*, Oxford University Press, Karachi, 1955.
- , «The Version of the Gospel used in Medina ca. 700 A.D.», en *Al-Andalus*, 15, 1950, pp. 289-296.
- Havenith, Alfred, *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*, Centre Cerfaux-Lefort, Lovaina-la-Nueva, 1988.
- Hawting, G. R., «Hudaybiyya and the Conquest of Mecca. A Reconsideration of the Tradition about the Muslim Takeover of the Sanctuary», en *JSAI* 8 (1986).
- , *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- , *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate A. D. 661-750*, Croom Helm, Londres, 1986.
- , «The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca», en G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1982.
- , «We Were not Ordered with Entering it but only with Circumambulating it», en *BSOAS*, 47 (1984), pp. 228-242.
- Heftman, Dalia, voir Nevo (Yehuda D.).
- Heger, Christoph, «Koranic Manuscripts of San'â». Disponible en: <http://home.t-online.de/home/Christoph.Heger/palimpse.htm>.
- Hekmat, Anwar, *Women and the Koran, The Status of Women in Islam*, Amherst, 1997.
- Hinds, Martin, *Studies in Early Islamic History*, en J. Bacharach, L. I. Conrad

- y P. Crone, eds., The Darwin Press, Princeton, 1996.
- Hirschfeld, Hartwig, «Essai sur l'histoire des juifs de Médine», en *Revue des Études Juives*, VII (1883), pp. 167-193, y X (1885), pp. 10-31.
- Horovitz, Josef, «The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors», en Lawrence I. Conrad, ed., *Studies in Late Antiquity and Islam*, n.º 11, Darwin Press, Princeton, 2002.
- , *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Ohio, 1925. Hildesheim, 1964.
- Hoyland, Robert G., «The Earliest Christian Writing on Muhammad: An Appraisal», en H. Motzki, ed., *The Biography*, 2000, pp. 276-297.
- , *Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin Press, Princeton, 1997.
- Ibn Asakir, *Historia de Damasco*, Beirut, 1995-2000.
- Ibn Warraq, ed., *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus Books, Nueva York, 2000.
- , *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book*, Prometheus Books, Nueva York, 1998.
- , *What the Koran Really Says. Language, Text and Commentary*, Amherst, 2002.
- , *Virgins? What Virgins? and Other Essay*, Amherst, 2010.
- Irving, Washington, *Life of Mahomet*, Everyman, 1911.
- Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Qur'ân. The Old Codices*, Leiden, 1937. (Incluye el texto árabe de Ibn Abi Dâwûd, Kitab almasâhif).
- , *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Oriental Institute, Baroda, 1938.
- , «The Qur'ân as Scripture», en *Muslim World*, 40 (1950), pp. 41-55, 106-134, 185-206, 257-275.

- , e I. Mendelsohn, «The Ortography of the Samarquand Que'ân codex», en *Der Islam* (1942).
- Juynboll, G. H. A., ed., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadîth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- , *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1982.
- Kahn, Tamam, *Untold. A History of the Wives of Prophet Muhammad*, Rhinebeck, 2010.
- Khalid, Abd'l Karim, *Ibrahim, Son of the Prophet*, The Open School, Chicago, 1996.
- Kister, M. J., «The Masssacre of the Banû Qurayza: A Re-examination of a Tradition», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8 (1986), pp. 61-96 (repr. en *Society and Religion*, Variorum, 1990, VIII).
- Kohary, R. G., «Les sources Islamiques de la 'Sira? Avant ibn Hisam (m. 213/834) et leur Valeur Historique», en *La Vie du Prophète Mahomet*, en Toufic Fahd, ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
- Koren, J. y Y. D. Nero, «Methodological Approaches to Islamic Studies», en *Der Islam* 68 (1991).
- Lammens, Henri, «Qoran et Tradition: comment fut composèe la vie de Mahomet», en *Recherches de Science Religieuse*, 1 (1910), pp. 27-51.
- , *Fatima et les filies de Mahomet*, Roma, 1912.
- Lane-Poole, Stanley, *The Speeches and Table Talk of the Prophet Muhammad*, Ashraf, Lahore, 1979.
- Laoust, Henri, *Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, Payot, 1965.
- Lecker, Michael, «The Death the Prophet Muhammad's Father: Did Wâqidî Invent Some of the Evidence?», en *Zeitschrift der Deutschen Morgeländischen Gesellschaft*, 145 (1995) (repr. *Jews and Arabs*,

- Variorum, 1998, XVII).
- , «Did the Quraysh Conclude a Treaty With the Ansar Prior to the Hijra?», en H. Motzki, ed., *The Biography*, 2000, pp. 157-169.
- , Hudhayfa b. al-Yamân y'Animar b. Yâsir, «Jewish Converts to Islam», en *Quaderni di Studi Arabi*, 11 (1993), pp. 149-162 (repr. dans *Jews and Arabs*, Variorum, 1998).
- , *Jews and Arabs in Pre-and Early Islamic Arabia*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1998.
- , «Muhammad at Medina: A Geographical Approach», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985), pp. 29-62 (repr. M. Lecker, dans *Jews and Arabs*, Variorum, 1998).
- , *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*, E. J. Brill, Leiden, 1995.
- Lings, Martin, *Muhammad*, Inner Traditions International, Nueva York, 1983.
- , *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989.
- Lüling, G., *Über den Ur-Qoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Stropheneder im Koran*, Erlangen, 1974, 1993.
- Luxenberg, Christoph, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, 1.^a ed., Das Arabische Buch, Berlín, 2000; 2.^a ed., Schiler, Berlín, 2004.
- , «Noël dans le Coran», en Anne-Marie Delcambre y Joseph Bosshard, *et al.*, eds., *Enquêtes sur l'islam*, París, 2004, pp. 117-134.
- , «Weihnachten im Koran (Christmas in the Koran) (Sura 97)», en Christoph Burgmer, ed., *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, 3.^a ed., Berlín, 2006, pp. 62-68; I/2003, pp. 13-17.
- , *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding*

- of the Language of the Koran*, Berlín, 2007.
- Madelung, Wilferd, *The Succession to Muhammad*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Malik, Frida Hussain, *Wives of the Holy Prophet*, Taj Pub, Delhi, 1997.
- Masâhif San'â. Exhibition catalog. March 19-May 19, 1985. Kuwait National Museum of Art: Husa Sabah Salîm al-Sabâh, G. R. Puin, M. Jenkins, U. Drebholtz (en árabe y francés).
- Mingana, Alphonse, *An Ancient Syriac Translation of the Kurân Exhibiting New Verses and Variants*, University Press/Longmans, Green & Co., Manchester-Londres, 1925.
- , *Leaves from three Ancient Kur'âns possibly pre-'othmânic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1914.
- , «Syriac Influence on the Style of the Kur'ân», en *Bulletin of John Rylands Library*, Manchester, 1927, pp. 77-98.
- , «The transmission of the Kur'ân», en *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* (1915-1916), pp. 25-47. Móldeke, T., y F. Schawally, *Geschichte des Qorans*, Hildesheim, 1961. Monnot, Guy, «Le corpus coranique», en Tardieu & Alii, eds., *La formation des canons scripturaires*, Cerf, París, 1993, pp. 61-73. Motzki, Harald, ed., *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 2000.
- Muir, William, *The Life of Mahomet from Original Sources*, AMS Press. Nau, François, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*, Imprimerie Nationale, París, 1933.
- Nevo, Yehuda D., *Towards a Prehistory of Islam in Jerusalem Studies in Arabic and Islâm*, Magnes Press, Hebrew University, 1994/1917, y Judith Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, 2003.
- Newby, Gordon Darnell, *A History of the Jews of Arabia*, University of South Carolina Press, 1998.

Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorans*, Gottingen, 1860.

—, y Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorans*. Vol. I. Über den Ursprung des Qorans (On the Origin of the Koran). 2.^a ed. Leipzig, 1919; vol. 3. Ed. Gotthelf Bergsträsser y Otto Pretz, *Die Geschichte des Korantextes*, 2.^a ed., Gotthelf Bergsträsser y Otto Pretzl, eds., T. Weicher, Leipzig, 1909-1938.

Ohlig, Karl-Heinz, ed., *Eine Historisch-Kristische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlín, 2007.

—, y G. R. Puin, *The Hidden Origins of Islam*, Amherst, 2010. Ohlig, Karl-Heinz, y G. R. Puin, eds., *Die Dunklen Anfänge*, Berlín, 2005, 2006, 2007, pp. 124-147. Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im ḥiǧāzī-und kūfī-Duktus, en Ohling, ed., *Der Frühe Islam*, Berlín, 2007, pp. 377-414.

Paret, Rudi, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlín, Colonia, Maguncia, 1971.

—, *Der Koran. Übersetzung*, 2.^a edition, Stuttgart, Berlín, Colonia, Maguncia, 1982.

—, ed., *Der Koran. Wege der Forschung*, vol. 326. Darmstadt, 1975.

—, «Der Koran als Geschichtsquelle», en *Der Islam*, XXXVII (1961), pp. 21-42.

—, *Die legendäre Maghâzî-Literatur: arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit*, Tübingen, 1930.

Paul, A., *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'islam*, París, 1969.

Peters, F. E., «The Commerce of Mecca Before islam», en *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Homage of Richard Bayly Winder*, en F. Kazemi y R. D. McChesney, eds., New York University Press, Nueva York, 1988.

—, *The Hajj: The Muslim. Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*,

- Princeton University Press, Princeton, 1994.
- , *Muhammad and the Origins of Islam*, State University of New York Press, Nueva York, 1994.
- Philonenko, Mare, «Une expression Qoumranienne dans le Coran», en R. Paret, ed., *Der Koran. Wege der Forschung*, CCCXXVI, Darmstadt, 1975, pp. 197-200.
- , «Une tradition essénienne dans le Coran», en *Revue d'Histoire des Religions* n.º 170 (1966).
- Pines, Sholmo, «The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source», en *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities*, 2, n.º 13 (1966).
- , «Jewish-Christian Material in an Arabic Jewish Tratise», en *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 35 (1967), pp. 187-217.
- , «Notes on Arabic Christianity», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalén, 1984.
- , «Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-christianity», en *JSAI*, 4 (1984), pp. 135-152.
- Powers, David S., *Muhammad is Not The Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Filadelfia, 2009.
- Prémare, Alfred-Louis de, *Aux origines du Coran-Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, París, 2004.
- , «L'histoire du Coran comme document écrit», en *Le Monde de la Bible*, «Le Coran et la Bible aux sources de l'Islam», 115 (Nov./Dic. 1998), pp. 25-31.
- , «Les éléphants de Qâdisiyya», en *Arabica*, 45 (1998), pp. 261-269.
- , *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Seuil, París, 2002.
- , «Prophétisme et adultere, d'un texte à l'autre», en *Revue des mondes*

- musulmans et de la Méditerranée* (les premières écritures islamiques), 58 (1991), pp. 101-135.
- , «Comme il est écrit, l’histoire d’un texte», en *Studia Islamica*, LXX (1989), pp. 27-56.
- , «Il voulut détruire le temple. L’attaque de la Ka’ba par les rois yéménites avant l’islam. Ahbâr et *histoire*», *Journal Asiatique*, n.° 2, t. 288 (2000), pp. 261-367.
- , «L’exemplarité de Mahomet dans les textes canoniques de l’islam», Meaux, Conférence, n.° 7 (automne 1998), pp. 85-115.
- , ed., «Les Premières Écritures islamiques», en *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 58, Édisud, Aix-en-Provence, 1990/1994.
- , «Les textes musulmans dans leur environnement», en *Arabica*, XLVII (2000), pp. 391-408.
- , «Prophétisme et adultere. D’un texte à l’autre», en A.-L. de Prémare, ed., «Les Premières Écritures», REMMM, 58 (1990/1994), pp. 101-135.
- Puin Gerd-Rüdiger, «Observations on Early Qur’an Manuscripts in San’a», en Stefan Wild, ed., *The Qur’an as Text*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1996.
- Qur’anic Studies on the Eve of the 21st Century: A Symposium. Leiden University, Leiden, June 10-12, 1998.
- Ramadan, Tariq, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007.
- Reeth, Jan M. F., *Le Coran et ses scribes* (The Koran and its Scribes), en Acta Orientaba Belgica (published by the Belgian Society of oriental Studies; en C. C. Annuyer, A. Schoors, R. Lebrun, eds.), vol. XIX; *Les scribes et la transmission du savoir* (The Scribes and the Transmission of Knowledge), en Cannuyer, ed., Bruselas, 2006, pp. 67-81.
- Renan, Ernest, «Mahomet et les origines de l’islamisme», *Revue des Deux Mondes*, XII (1851), pp. 1063-1101.

- Rippin, Andrew, ed., *The Qur'ân. Style and Contents*, en L. I. Conrad Gal, ed.: *The Formation of the Classical Islamic World*, Aldershot, Ashgate, Variorum, 2001.
- , *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*. Londres y Nueva York; t. 1: The Formative Period, 1990; t. 2: The Contemporary Period, 1993.
- Robin, Christian, ed., «L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions», en *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 61 (1991/1993).
- , «Les religions de l'Arabie avant l'islam», en *Le Monde de la Bible*, 129 (sep.-oct., 2000), pp. 29-33.
- Rodinson, Maxime, *Mahomet*, Paris, Seuil, 1961.
- Rogerson, Barnaby, *The Prophet Muhammad. A Biography*, Londres, 2003.
- Roncaglia, M., «Eléments ébionites et elkésites dans le Coran», en *POC XXI* (1971), pp. 107-126.
- Rubin, Uri, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by the early Muslims. A Textual Analysis*, Darwin Press, Princeton, 1995.
- , «Hanifiyya and Ka'aba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of Dīn Ibrāhīm», en *JSAI*, 13 (1990), pp. 85-112.
- , «Iqra'bi-smi Rabbika...! Some Notes on the Interpretation of Sûrat al-'Alaq (Vs. 1-5)», en *Israel Oriental Studies*, XIII (1993), pp. 213-229.
- , «The Ka'aba: Aspects of its Ritual, Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times», en *JSAI*, 8 (1986), pp. 97-131.
- , *The Life of Muhammad* (The Formation of the Classical Islamic World, ed. L. I. Conrad), Aldershot, Ashgate, Variorum, 1998.
- , «The Life of Muhammad and the Islamic Self-Image», en Motzki, ed., *The Biography*, 2000, pp. 3-17.
- Rudolf, Wilhelm, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (*The Dependence of the Koran on the Judaism and*

- Christianity*), Stuttgart, 1922.
- , *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922.
- Sánchez Albornoz, C., *El Islam de España y Occidente*, Madrid, 1981.
- Serjeant, R. B., «The Constitution of Medina», en *Islamic Quarterly*, 8 (1964), pp. 3-16.
- , «The Sunnah Jâmi'ah, Pacts with the Yathrib jews, and the Tahrîm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called "Constitution of Medina"», en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41 (1978), pp. 1-42 (repr. Rubin éd., *Life*, 1998, chap. 8).
- Sfar, Mondher, *In Search of the Original Koran. The True History of the Revealed Text*, Amherst, 2008.
- Shah Iqbal Ali, *Muhammad: The Prophet*, Wright & Brown, Londres, 1932.
- Shaban, M. A., *Islamic history A. D. 600-750 (A. H. 132). A New Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- Sidersky, D., *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des prophètes*, P. Geuthner, París, 1933.
- Simon, Robert, *Meccan Trade and Islam: Problems of Origin and Structure*, Akademiai Kiado, Budapest, 1989.
- Sina, Ali. *Understanding Muhammad. A Psychobiography*, La Vergne, 2010.
- Spellberg, D. A., *Politics, Gender and the Islamic Past, the legacy of 'B. Abi Bakr*, Oxford University Press, Nueva York, 1994.
- Spencer, Robert, *The Truth about Muhammad*, Washington, 2006.
- Speyer, Heinrich, *Die Biblischen Erzählungen im Qoran (The Biblical Stories in the Koran)*. Breslau, 1931, Hildesheim, 1961.
- Sprenger, A., *Das Leben und die Lehre des Mohammed I-III*, Berlín, 1869.
- Stowasser, Barbara Freyer, *Women in the Qur'an, Traditions, and*

- Interpretation*, Oxford University Press, Nueva York, 1994.
- Tisdall, W. St. Clair, *The Original Sources of the Qoran*.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad, *The History of al-Tabari*, vol. VIII. «The Victory of Islam, Muhammad at Medina», [trad. de Michael Fishbein], SUNY Press, Nueva York, 1997.
- , *The History of al-Tabari*, vol. IX, «The Last Years of the Prophet» [trad. de Ishmael K. Poonawala], SUNY Press, Nueva York, 1990.
- Torrey, Charles C., *The Jewish Foundation of Islam*, Jewish Institute of religion Press, Nueva York, 1933.
- Trimingham, John Spencer, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Longman, Londres, 1979.
- Ur Rahman, Afzal, *Muhammad as a Military Leader*, Delhi, 1992.
- Urvoy, Marie-Thérèse, «L'autorité du Prophète d'après la sourate IV vue par quelques commentateurs», en Marie-Thérèse Urvoy & Alii, *En hommage au Père Jacques Jomier o.p.*, Cerf, París, 2002.
- Uzunoglu, Nurettin, *History of the Prophets*, Estambul, 1995.
- Vernet. J., *Mahoma*, Madrid, 1987.
- Vidal, C., *España frente al Islam*, Madrid, 2004.
- Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- , *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Amherst, Nueva York, 2004.
- , *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.
- Watt, Montgomery W., *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, 1956.
- , *Muhammad at Mecca*, Oxford University Press, 1956.
- , *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimburgo, 1973.

Watt, M. W., *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967.

Weil, G., *Das Leben Mohammeds*, 2 vols., Stuttgart, 1864.

Wellhausen, J., *Muhammed in Medina*, Berlín, 1882.

Widengren Géo, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala, 1955.

Youssef, Ahmed, *Le moine de Mahomet. L'entourage judéo-chrétien à la Mecque au VI siècle*, París, 2008.



CÉSAR VIDAL MANZANARES (Madrid, 1958) es doctor en historia, filosofía y teología, así como licenciado en derecho. Ha enseñado en distintas universidades de Europa y América, y es miembro de prestigiosas instituciones académicas, como la American Society of Oriental Research o el Oriental Institute de Chicago. Actualmente colabora en distintos medios de comunicación como La Razón, Libertad Digital, Chesterton y Muy Interesante. Es autor de más de un centenar de libros, que habitualmente se sitúan en los primeros puestos de las listas de los más vendidos y que han sido traducidos a media docena de lenguas. Entre sus premios literarios destacan el de la Crítica «Ciudad de Cartagena» a la mejor novela histórica del año 2000, el premio Las Luces de Biografía 2002, el premio de Espiritualidad 2004, el premio Jaén 2004, el IV Premio de Novela Ciudad de Torrevieja (2005), el de novela histórica Alfonso X el Sabio 2005 y el Algaba 2006 de biografía. Sus éxitos literarios son numerosos, y pocos autores han logrado ventas tan altas de tantos títulos simultáneamente. Entre sus obras más recientes destacan *Los masones* (2004), *Paracuellos-Katyn* (2005), *Bienvenidos a La Linterna* (2005) y *Jesús y Judas* (2007), y las novelas históricas *El médico de Sefarad* (2004), *El médico del Sultán* (2005), *Los*

hijos de la luz (2005), *Artorius* (2006) y *El judío errante* (2008).

Notas

[1] Sobre Mahoma, véase: J. Akhter, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2001 (un interesante estudio de un autor musulmán sobre la evolución vital de Mahoma); T. Andrae, *Mahoma*, Madrid, 1980 (un excelente ensayo centrado fundamentalmente en los aspectos espirituales del personaje); *idem*, *Les Origines de l'islam et le christianisme*, París, 1955; K. Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y San Francisco, 1992 (una biografía irénica de Mahoma); J. Azzi, *La vie privée de Mahomet*, Versailles, 2007 (un análisis extraordinariamente interesante sobre la vida íntima de Mahoma); R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, París, 1952; M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983 (una introducción breve a la vida de Mahoma y a los problemas historiográficos que plantea); J. Chabbi, «Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet» en *Arabica*, XLIII (1996), número sobre L' CEuvre de Claude Cahen. *Lectures critiques*, pp. 189-205; *idem*, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, París, 1997; E. Dermenghem, *Vida de Mahoma*, Barcelona, 1942; *idem*, *Mahomet et la tradition islamique*, París, 1955 y 2003; T. Fahd, ed., *La Vie du Prophète Mahomet*. Colloque de Strasbourg (octubre de 1980), París, 1983; F. Gabrieli, *Mahomet*, París, 1965; C. V. Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986 (una biografía de Mahoma redactada por un sacerdote con un notable conocimiento de las fuentes islámicas); J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, Chelsea, 1970 (una biografía sólida de Mahoma, pero con una aceptación acrítica de las fuentes islámicas); A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of the Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*, Oxford, 1955; Alí Sina, *Understanding Muhammad. A Psychobiography*, La Vergne, 2009 (un interesantísimo análisis psiquiátrico de Mahoma); Ibn Warraq, *The Quest for the Historical Muhammad*, Nueva York, 2000; H. Lammens, «Qoran et Tradition: comment fut composée la vie de Mahomet», en *Recherches de Science Religieuse*, 1(1910); M. Lings, *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989 (una hagiografía escrita por un converso al islam en la que se recogen todas las fuentes islámicas de manera totalmente

acrítica); H. Motzki, ed., *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Leiden-Boston-Colonia, 2000; F. E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam*, Nueva York, 1994; T. Ramadan, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007 (una verdadera hagiografía musulmana más interesante por lo que omite que por lo que relata); E. Renan, «Mahomet et les Origins de l'islamisme», en *Revue des Deux Mondes*, XII (1851), pp. 1063-1101; U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by the early Muslims. A Textual analysis*, Princeton, 1995; *idem*, ed., *The Life of Muhammad*, Aldershot, 1998; *idem*, «The Life of Muhammad and the Islamic Self-Image», en Motzki, ed., *The Biography*, 2000, pp. 3-17; J. Vernet, *Mahoma*, Madrid, 1987 (una biografía basada fundamentalmente en las fuentes islámicas con escaso criterio historiográfico); W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967 (una de las biografías clásicas de Mahoma, muy criticada por los estudiosos recientes de las fuentes islámicas al considerarla poco crítica); G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension*, Uppsala, 1955. <<

[2] Sobre el Corán, véase: R. Bell, *Introducción al Corán*, Madrid, 1987; R. Blachère, *Introduction au Coran*, París, 1947; *idem*, *Le Coran*, París, 7.^a ed., 1957; J. Burton, *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge, 1977; F. Déroche, *Les Manuscrits du Coran*. Tomo I: *Aux Origins de la calligraphie coranique*, París, 1983; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vols., Halle, 1889-1890; Ibn Warraq, ed., *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book*, Nueva York, 1998; A. Jeffrey, *Materials for the History of the Qur'ân. The Old Codices*, Leiden, 1937; *idem*, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda, 1938; T. Nöldeke y F. Schwally, *Geschichte des Qorans*, 2 vols., Hildesheim, 1909 y 1919; A-L. de Prémare, *Aux Origins du Qoran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, París, 2004; A. Rippin, ed., *The Qur'ân. Style and Contents*, Aldershot, 2001; M. Rodinson, *Mahomet*, París, 1961; D. Sidersky, *Les Origines des légends musulmanes dans le Coran et dans les Vies des prophètes*, París, 1933; J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford, 1977. <<

[3] P. Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980; Idem, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987; P. Crone y M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977. <<

[4] Al respecto, véase: Ibn Warraq, ed., *What the Koran Really Says. Language, Text and Commentary*, Amherst, 2002, pp. 42 y ss. <<

[5] *Ibid.*, pp. 48 y ss. <<

[6] *Ibid.*, pp. 52 y ss. <<

[7] *Ibid.*, pp. 52 y ss. <<

[8] *Ibid.*, pp. 56 y ss. <<

[9] *Ibid.*, pp. 59 y ss. <<

[10] Al respecto, véase: Ibn Warraq, ed., *What the Koran Really Says. Language, Text and Commentary*, Amherst, 2002. <<

[11] Blachère, *Le Coran*, p. 19. <<

[12] *Ibid.* <<

[13] En este sentido, véase: M. Cook, *The Koran*, Oxford, 2000, p. 125. <<

[14] Cook, *The Koran*, pp. 122 y ss. <<

[15] M. Cook, *The Koran*, pp. 120 y ss. <<

[16] G.-R. Puin, «Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a», en S. Wild, ed., *The Qur'an as Text*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1996. <<

[17] En ese mismo sentido, véase: Cook, *The Koran*, p. 122. <<

[18] Blachère, *Le Coran*, p. 23. <<

[19] *Ibid.*, p. 26. <<

[20] En un sentido similar, véase: Cook, *The Koran*, Oxford, 2000, pp. 72 <<

[21] En el mismo sentido, véase: Cook, *Muhammad*, Oxford, 1996, pp. 69 y ss. <<

[22] *Ibid.*, pp. 70 y ss. <<

[23] *Ibid.*, pp. 71 <<

[24] Una de las reconstrucciones plausibles del orden de las suras es la siguiente: Primer período mecano: 96, 1-5, 74: 1-7, 106, 93, 94, 103, 91, 107, 86, 95, 101, 100, 92, 82, 87, 80, 81, 84, 79, 88, 52, 56, 69, 77, 78, 75, 55, 97, 53, 102, 96: 6-19, 70, 73, 76, 83, 74: 8-55, 111, 108, 104, 90, 105, 89, 85, 112, 109, 1, 113, 114; Segundo período mecano: 51, 54, 68, 37, 71, 44, 50, 20, 26, 15, 19, 38, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 27, 18; Tercer período mecano: 32, 41, 45, 17, 16, 30, 11, 14, 12, 40, 28, 39, 29, 31, 42, 10, 34, 35, 7, 46, 6, 13, y Período medinés: 2, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5. <<

[25] Véase al respecto la reciente edición de Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 2007. <<

[26] R. Blachère, *Le Coran* (traduction selon un essai de reclassement des sourates), Paris, 1947. <<

[27] R. Bell, *The Qur'ân: Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs*, vols. 1 y 2, Edimburgo, 1937 y 1939. <<

[28] En ese sentido, véase: Ibn Warraq, *Virgins? What Virgins and Other Essays?*, Amherst, 2010, pp. 247 y ss. <<

[29] Véase: infra, pp. 99 y ss. <<

[30] En este sentido, véase: A. Geiger, *Judaism and Islam*, Madras, 1898; W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922; C. C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, Nueva York, 1933. <<

[31] En este sentido, véase: M. Philonenko, «Une expression qoumranienne dans le Coran», en R. Paret, ed., *Der Koran. Wege der Forschung*, Darmstadt, 1975; *idem*, «Une tradition essénienne dans le Coran», en *Revue d'Histoire des Religions*, n.º 170 (1966). <<

[32] A. Mingana, *An Ancient Syriac Translation of the Kurân exhibiting New Verses and Variants*, Manchester-Londres, 1925; *idem*, *Leaves from three Ancient Kur'âns possibly pre-'othmânic*, Cambridge, 1914. <<

[33] En este sentido, véase: C. Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlín, 2000. <<

[34] En este sentido, véase: Ibn Warraq, *Virgins? What Virgins and Other Essays?*, Amherst, 2010; pp. 247 y ss. <<

[35] Véase: M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983, pp. 61 y ss. <<

[36] Algunas porciones de su libro pueden consultarse en J. Wellhausen, *Muhammed in Medina*, Berlín, 1882. <<

[37] Existe una traducción al alemán en G. Weil, *Das Leben Mohammeds*, 2 vols., Stuttgart, 1864. <<

[38] Existe una edición realizada por Edward Sachau con la ayuda de otros especialistas, publicada en nueve volúmenes (Leiden, 1904-1921). <<

[39] P. Crone, *Slaves on Horses, The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980, p. 4. <<

[40] Cook, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 63 y ss. <<

[41] En un sentido similar, Cook, *Muhammad*, p. 64. <<

[42] E. Mittwoch, «Muhammeds Geburt und Todestag», en *Islamica*, 1926, señaló cómo Moisés habría nacido y muerto en el mismo día. <<

[43] Véase especialmente: J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford, 1977, pp. 38 y ss.; M. Cook y P. Crone, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977, p. 157, n. 39. <<

[44] Sobre el tema, véase: J. Burton, *An Introduction to the Hadith*, Edimburgo, 1994; G. H. A. Juynboll, ed., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadîth*, Cambridge, 1983.

<<

[45] Sahih al-Bukhâri, Ryad, 1997, 9 volúmenes. <<

[46] A este respecto, véase: Crone, *Slaves, op. cit.*, p. 5. <<

[47] Crone, *Slaves*, *op. cit.*, p. 10. <<

[48] Crone, *Slaves*, *op. cit.*, p. 11. <<

[49] Crone, *Slaves*, *op. cit.*, p. 5. <<

[50] I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vols., Halle, 1889-1890. <<

[51] H. Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet*, Roma, 1912. <<

[52] C. H. Becker, «Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung», en *Islamstudien*, Leipzig, vol. 1, 1924-1932. <<

[53] J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978. <<

[54] En el mismo sentido, véase: Crone, *Slaves, op. cit.*, p. 6. <<

[55] A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Oxford, 1955, p. 691. <<

[56] Crone, *Slaves*, *op. cit.*, p. 7. <<

[57] *Ibid.*, p. 12. <<

[58] Véase Ibn Warraq, ed., *The Quest for the Historical Mohammad*, Nueva York, 2000, pp. 433 y ss. <<

[59] J. Koren y Y. D. Nevo, «Methodological Approaches to Islamic Studies», en *Der Islam* 68 (1991), pp. 87-107. <<

[60] Sobre el tema, véase: R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997; *idem*, «The Earliest Christian Writing on Muhammad: An Appraisal», en H. Motzki, ed., *The Biography*, 2000, pp. 276-297. <<

[61] E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam*, Paris, 2010, vol. II. <<

[62] Migne, PG, 105. <<

[63] Migne, PG, 104. <<

[64] Sobre Mahoma, véase: Tor Andrae, *Les Origines de l'islam et le christianisme*, París, 1955; R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, París, 1952; Cook, *Muhammad*, *op. cit.*, 1983; J. Chabbi, «Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet», en *Arabica*, XLIII (1996), número sobre la obra de Claude Cahen. *Lectures critiques*, pp. 189-205; *idem*, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, París, 1997; T. Fahd, ed., *La Vie du Prophète Mahomet*. Colloque de Strasbourg (octubre de 1980), París, 1983; F. Gabrieli, *Mahomet*, París, 1965; C. V. Gheorgiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986; Guillaume, *The Life of Muhammad*, *op. cit.*; Ibn Warraq, *The Quest*, *op. cit.*; H. Lammens, «Qoran et Tradition: comment fut composée la vie de Mahomet», en *Recherches de Science Religieuse*, 1 (1910); H. Motzki, ed., *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Leiden-Boston-Colonia, 2000; E. Renan, «Mahomet et les origines de l'islamisme», en *Revue des Deux Mondes*, XII (1851), pp. 1063-1101; U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by the early Muslims. A Textual Analysis*, Princeton, 1995; *idem*, ed., *The Life of Muhammad*, Aldershot, 1998; *idem*, «The Life of Muhammad and the Islamic Self-Image», en H. Motzki, ed., *The Biography*, 2000, pp. 3-17; G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension*, Uppsala, 1955. <<

[65] Crone, *Slaves*, *op. cit.*, p. 17. <<

[66] Véase de la misma autora: *Slaves, op. cit.*, y *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987; asimismo, Crone y Cook, *Hagarism, op. cit.* <<

[67] En este sentido, véase: J. Koren y Y. D. Nevo, «Methodological Approaches to Islamic Studies», en *Der Islam*, 68 (1991), pp. 87-107; Y. D. Nevo y J. Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, 2003, y K-H. Ohlig y G-R. Puin, *The Hidden Origins of Islam*, Amherst, 2010. <<

[68] Sobre el tema, véase: J. Akhter, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2004, pp. 29 y ss.; T. Andrae, *Mahoma*, Madrid, 1980, pp. 39 y ss.; K. Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y San Francisco, 1992, pp. 44 y ss.; M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983, pp. 12 y ss.; E. Dermenghem, *Mahomet et le tradition islamique*, París, 1955 y 2003, pp. 21 y ss.; J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, Londres, 1970, pp. 77 y ss.; M. Lings, *Muhammad. Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989, pp. 30 y ss.; T. Ramadan, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007, pp. 9 y ss.; J. Vernet, *Mahoma*, Madrid, 1987, pp. 23 y ss.; W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967, pp. 11 y ss.; C. V. Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 48 y ss. <<

[69] Ibn al-Rawandi, «Origins of Islam: A Critical Look at the Sources» en Ibn Warraq, *The Quest for the Historical Muhammad*, Nueva York, 2000, p. 98. <<

[70] P. Crone, *Meccati Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987. Un análisis también indispensable en E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam*, París, 2010, vol. II, pp. 152 y ss. <<

[71] Crone, *Meccan Trade, op. cit.*, p. 136. <<

[72] Acerca de la ubicación geográfica de los coraishíes muy lejos del Hijaz y de la Meca actual, véase: Gallez, *Le messie*, p. 261. <<

[73] Crone, *Meccan Trade, op. cit.*, p. 134. <<

[74] *Ibid.*, p. 137. <<

[75] En el mismo sentido, Crone, *Meccan Trade, op. cit.*, pp. 6-7. <<

[76] Crone, *Meccan Trade, op. cit.*, p. 195. <<

[77] Citado por Crone, *Meccan Trade*, *op. cit.*, p. 100. <<

[78] *Ibid.*, pp. 196 y ss. <<

[79] G. R. Hawting, «The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca», en G. H. A. Juynboll, *Studies in the First Century of Islamic Society*, Carbondale, 1982, pp. 24, 27-28. <<

[80] Crone, *Meccan Trade, op. cit.*, p. 196. <<

[81] Sobre el tema, véase: A.-L. de Prémare, «Il voulut détruire le temple. L'attaque de la Ka'ba par les rois yéménites avant l'islam. Ahbâr et histoire», en *Journal Asiatique*, n.º 2, t. 288 (2000), pp. 261-367. <<

[82] Al respecto, véase: Ibn Warraq, ed., *The Quest*, *op. cit.*, p. 103 y ss. <<

[83] Sobre el padre de Mahoma, véase: M. Lecker, «The Death of the Prophet Muhammad's Father: Did Wâqidî Invent Some of the Evidence?», en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 145 (1995). <<

[84] Ibn Warraq, *The Quest*, *op. cit.*, p. 172. <<

[85] *Ibid.*, pp. 173 y ss. <<

[86] Véase: supra, pp. 48 y ss. <<

[87] J. Azzi, *The Priest and the Prophet*, Los Angeles, 2005, pp. 63 y ss. <<

[88] Véase: supra pp. 35 y ss. <<

[89] En el mismo sentido, véase: Vernet, *Mahoma, op. cit.*, pp. 23 y ss. <<

[90] Véase, por ejemplo, Lings, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 33 y ss. <<

[91] Sobre el tema, véase: B. Carra de Vaux, «La légende de Bahira, ou un moine chrétien auteur du Coran», en *Revue de l'Orient Chrétien*, n.º 4 (1897); S. Gero, «The Legend of the Monk Bahira», en P. Canivet y J-P. Rey-Coquais, *La Syrie de Byzance a l'Islam, 7.º-8.º siècles*, Damasco, 1992.

<<

[92] Véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 31. <<

[93] Véase: Gallez, *Le messie...*, *op. cit.*, pp. 117 y ss. <<

[94] A. Aya, *El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam*, Barcelona, 2006, p. 197, n. 331. <<

[95] En el mismo sentido, véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 32. <<

[96] Sobre Jadiya, véase: J. Azzi, *La vie privée de Mahomet*, París, 2007, pp. 87 y ss. Desde una perspectiva ortodoxamente islámica, puede consultarse T. Kahn, *Untold. A History of the Wives of Prophet Muhammad*, Rhinebeck, 2010, pp. 15 y ss. <<

[97] Véase: «Khdiiah» en C. Glassé, *The New Encyclopedia of Islam*, Nueva York, 2002. <<

[98] Véase: David S. Powers, *Muhammad is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Filadelfia, 2009, p. 9. Sin embargo, hay autores que reducen el número a seis: C. Glassé, *The New Encyclopedia of Islam*, Nueva York, 2002, p. 253, reduciendo los varones a tan sólo dos.

<<

[99] Los cuatro varones, Qasim, Tahir, Yayyib y Abdullah fallecieron en la infancia. <<

[100] Véase: Azzi, *La vie privée, op. cit.*, p. 88. En el mismo sentido, la musulmana T. Kahn, *Untold. A History of the Wives of the Prophet Muhammad*, Nueva York, 2010, p. 21. <<

[101] En este mismo sentido, véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 32. <<

[102] En este sentido, véase: M. Sfar, *In Search of the Original Koran. The True History of the Revealed Text*, Amherst, 2008, pp. 105-116. <<

[103] Véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 33. <<

[104] A día de hoy, la discusión sobre el santuario de la Kaaba, la fecha de su construcción y su relación real con Mahoma prosigue. Véase un cuestionamiento radical de las tradiciones islámicas en Gallez, *Le messie, op. cit.*, pp. 291 <<

[105] Sobre el tema, véase: C. Robin, «Les religions de l'Arabie avant l'islam» en *Le Monde de la Bible*, 129, (sept.-oct., 2000), pp. 29-33. <<

[106] Sobre el tema, véase: M. Lecker, *Jews and Arabs in Pre-and Early Islamic Arabia*, Aldershot, 1998; Sh. Pines, «Notes on Arabic Christianity», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalén, 1984. <<

[107] Sobre el tema, véase: H. Charles, *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire*, París, 1936; A. Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen-Âge, VII-XV siècle*, París, 1996; A. Havenith, *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*, Lovaina-la-Nueva, 1988; F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du I.^o au 8.^o siècle*, París, 1933; T. Andrae, *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, París, 1955. <<

[108] Andrae, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 152 y ss. <<

[109] En este mismo sentido, de manera muy especial, véase: Y. D. Nevo y J. Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, 2003, y K.-H. Ohlig y G.-R. Puin, *The Hidden Origins of Islam*, Amherst, 2010. <<

[110] Sobre esta época, véase: J. Akhter, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2004, pp. 37 y ss.; T. Andrae, *Mahoma*, Madrid, 1980, pp. 70 y ss.; K. Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y San Francisco, 1992, pp. 72 y ss.; M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983, pp. 12 y ss.; E. Dermenghem, *Mahomet et le tradition islamique*, París, 1955 y 2003, pp. 23 y ss.; J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, Londres, 1970, pp. 77 y ss.; M. Lings, *Muhammad. Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989, pp. 53 y ss.; T. Ramadan, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007, pp. 29 y ss.; J. Vernet, *Mahoma*, Madrid, 1987, pp. 37 y ss.; W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967, pp. 21 y ss.; C. V. Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 106 y ss. <<

[111] En ese sentido, véase: Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 37. <<

[112] En un sentido muy diferente, véase la obra del autor musulmán Ahmed Youssef, *Le moine de Mahomet. L'entourage judéo-chrétien à la Mecque au VI siècle*, París, 2008. <<

[113] En este sentido, véase: Ali Sina, *Understanding Muhammad. A Psychobiography*, La Vergne, 2009. El texto de Ali Sina es, con seguridad, el análisis más concienzudo —lo que no significa que necesariamente tenga que ser correcto— publicado hasta la fecha acerca de la personalidad psicológica de Mahoma. <<

[114] *Ibid.*, pp. 109 y ss. Sina lo considera un síntoma de un trastorno epiléptico. <<

[115] Es curioso que las fuentes árabes utilicen para describir esa conducta la palabra *tahannut*, un término derivado del hebreo *tehinnot*. ¿Indica esa circunstancia la cercanía de un mentor judío en la vida de Mahoma o se trata de un préstamo lingüístico posterior? Probablemente nunca lo sabremos y el origen del uso del término seguirá siendo, como mínimo, enigmático. <<

[116] *Sajij al-Bujari*, Libro de la Revelación, 3, 3. <<

[117] Sina, *Understanditig Muhammad*, *op. cit.*, p. 159. <<

[118] Una referencia exhaustiva a las fuentes islámicas unida a un análisis psicológico de estos episodios en *Ibid.*, pp. 109 y ss., y U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Ufe of Muhammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis*, Princenton, 1995, pp. 44 y ss. <<

[119] Es el caso de Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 40. <<

[120] Efectivamente, el 27 del mes de ayuno se celebra como fiesta sagrada la muerte de Maui. En este sentido, véase: C. Glassé, *The New Encyclopedia of Islam...*, *op. cit.*, p. 276. <<

[121] Véase: supra pp 18 y ss. <<

[122] C. Vidal, *La otra cara del Paraíso*, Miami, F. L.: Unilit. <<

[123] Sobre el hecho de que Jadiya era cristiana, véase el autor musulmán A. Youssef, *Le moine de Mahomet*, *op. cit.*, p. 62. <<

[124] *Sajij al-Bujari*, Libro de la Revelación, 3, 3. <<

[125] En este sentido, véase: J. Azzi, *The Priest and the Prophet*, Los Ángeles, 2005. <<

[126] *Ibid.*, pp. 1 y ss. <<

[127] Sina, *Understanding Muhammad*, *op. cit.*, pp. 103 y ss. Con todo, Sina no niega que Mahoma dijera la verdad. <<

[128] En este sentido, véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 41. <<

[129] *Sajij al-Bujari*, Libro de la Revelación, 3, 4. <<

[130] En el mismo sentido, véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 41. <<

[131] Por ejemplo, Vernet, *Ibid.*, p. 42. <<

[132] *Ibid.*, p. 42. <<

[133] R. Bell, *The Origins of Islam in its Christian Environment*, Londres y Edimburgo, 1968, pp. 84 y ss. <<

[134] Abdelmumin Aya, *El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam*, Barcelona, 2006. El texto es, ciertamente, interesante, pero el autor no parece reparar en que identifica a Mahoma precisamente con una de las principales acusaciones que contra él utilizaron sus adversarios. <<

[135] El sexto nivel de Yahannam o Infierno. La palabra tiene que ver con la idea de insolación y de quemazón en la cara. <<

[136] Se refiere a ángeles. <<

[137] Sobre esta época, véase: J. Akhter, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2004, pp. 45 y ss.; T. Andrae, *Mahoma*, Madrid, 1980, pp. 39 y ss.; K. Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y San Francisco, 1992, pp. 91 y ss.; M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983, pp. 12 y ss.; E. Dermenghem, *Mahomet et le tradition islamique*, París, 1955 y 2003, pp. 30 y ss.; J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, Londres, 1970, pp. 91 y ss.; M. Lings, *Muhammad. Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989, pp. 82 y ss.; T. Ramadan, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007, pp. 37 y ss.; J. Vernet, *Mahoma*, Madrid, 1987, pp. 43 y ss.; W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967, pp. 55 y ss.; C. V. Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 130 y ss. <<

[138] Sobre la idolatría, véase: G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge, 1999. <<

[139] Sobre el tema, véase: Dorra-Haddad, «Coran, prédication nazaréenne» en *Proche Orient Chrétien*, XXIII, Jerusalén, 1973; J. Azzi, *Le Prêtre et le Prophète*, París, 2011. <<

[140] Véase: infra p. 73. <<

[141] Posiblemente, una referencia a Iblis, el Diablo. <<

[142] Véase: J. Akhter, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2004, pp. 45 y ss.; T. Andrae, *Mahoma*, Madrid, 1980, pp. 39 y ss.; K. Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y San Francisco, 1992, pp. 91 y ss.; M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983, pp. 12 y ss.; E. Dermenghem, *Mahomet et le tradition islamique*, París, 1955 y 2003, pp. 30 y ss.; J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, Londres, 1970, pp. 91 y ss.; M. Lings, *Muhammad. Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989, pp. 82 y ss.; T. Ramadan, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007, pp. 37 y ss.; J. Vernet, *Mahoma*, Madrid, 1987, pp. 43 y ss.; W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967, pp. 55 y ss.; C. V. Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 130 y ss. <<

[143] Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 45. <<

[144] Es decir, sin cola, sin descendencia. <<

[145] Fue el caso de Ibrahim, que se le murió ya residiendo en Yatrib. <<

[146] Usado en este caso como trompeta. <<

[147] Una cuesta. <<

[148] El sexto nivel de Yahannam o infierno. <<

[149] En este mismo sentido, véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 48-49. <<

[150] *Ibid.*, p. 47 <<

[151] Este tipo de letras aparece al inicio de algunas de las suras del Corán. Las explicaciones que se han dado son diversas. Es posible que se trate simplemente de una clave para colocar las suras en el conjunto del texto cuyo significado se ha perdido con el paso del tiempo. <<

[152] Las aleyas de esta sura reciben una numeración distinta según las ediciones del Corán. <<

[153] Recientemente en especial J. Azzi, *Le Prêtre et le Prophète*, París, 2001.

<<

[154] La elección del lugar no deja de ser significativa. Mahoma dirigía sus oraciones a Jerusalén como hacían los judíos, pero entre la Roca y la Ciudad Santa se encontraba la Piedra negra. <<

[155] Acerca de los judíos en Yatrib, véase: M. Gil, «The Origin of the Jews of Yathrib», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), pp. 203-223.

<<

[156] Ésa es la opinión de Vernet, *op. cit.*, p. 50. <<

[157] Resulta notable la manera en que el episodio se encuentra ausente de las recientes hagiografías islámicas. Sobre el tema, véase de manera especial: E.-M. Gallez, *Le messie...*, *op. cit.*, pp. 43 y ss. Además, puede consultarse: Armstrong, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 110 y ss.; Glubb, *The Life*, *op. cit.*, pp. 127 y ss.; Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 50 y ss., y Watt, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 58 y ss. <<

[158] Sobre las fuentes islámicas del episodio, véase especialmente: U. Rubin, *The Eye...*, *op. cit.*, pp. 156 y ss. <<

[159] En el mismo sentido, Vernet, *Mahoma, op. cit.*, pp. 51 y ss. <<

[160] Véase: Andrae, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 39 y ss.; Armstrong, *Muhammad*, *op. cit.*, p. 47; Cook, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.; Dermenghem, *Mahomet*, *op. cit.*, pp. 30 y ss.; Glubb, *The Life*, *op. cit.*, pp. 123 y ss.; Lings, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 98 y ss.; Ramadan, *The Messenger*, *op. cit.*, pp. 63 y ss.; Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 52 y ss.; Gheorghiu, *La vie de Mahomet*, *op. cit.*, pp. 130 y ss. <<

[161] Como en tantos casos en que una sura comienza con letras de significado desconocido se han acumulado las explicaciones. Según Ibn Abbas, significaría «Oh, hombre». Otros han preferido referirlo a uno de los nombres de Mahoma: Taha. <<

[162] Es decir, Moisés. <<

[163] Es decir, al Faraón. <<

[164] Es decir, Aarón. <<

[165] Esta aleya está suprimida en algunas ediciones del Corán. <<

[166] A partir de aquí vuelve a variar la distribución de las aleyas según las distintas ediciones del Corán. <<

[167] Sobre ellas, véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 52 y ss. <<

[168] En el mismo sentido, *Ibid.*, p. 54 <<

[169] En el mismo sentido, *Ibid.*, p. 55 <<

[170] Véase: supra pp. 31 y ss. <<

[171] A. Youssef, *Le moine de Mahomet. L' entourage judéo-chrétien à la Mecque au VI siècle*, Paris, 2008. <<

[172] Véase en especial los trabajos contenidos en Ibn Warraq, ed., *Virgins? What Virgins? and Other Essays*, Amherst, 2010. <<

[173] Véase: Andrae, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 39 y ss.; Cook, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.; Dermenghem, *Mahomet*, *op. cit.*, pp. 41 y ss.; Lings, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 109 y ss.; Ramadan, *The Messenger*, *op. cit.*, pp. 67 y ss.; Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 59 y ss. <<

[174] *Sajij al-Bujari* 7, 62, 65. <<

[175] *Ibid.*, 7, 62, 68. <<

[176] Ramadan, *The Messenger*, *op. cit.*, p. 75. <<

[177] La idea de que no pasa de ser una leyenda sin base real es defendida de manera contundente en E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam: Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*, París, 2010, vol. II, pp. 33 y ss. <<

[178] En este sentido, véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 58. <<

[179] *Ibid.*, p. 59. <<

[180] A. Aya, *El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam*, Barcelona, 2006, pp. 64 y ss. <<

[181] Para un análisis de las implicaciones políticas posteriores del episodio, véase: R. Spencer, *The Truth about Muhammad*, Washington, 2006. <<

[182] R. Bell, *The Qur'ân. Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs*, vol. 1, Edimburgo, 1937; vol. 2, Edimburgo, 1939. <<

[183] Tradicionalmente, se interpreta como una referencia a Mahoma. <<

[184] Moisés. <<

[185] Se supone que Al.lah. <<

[186] Véase: J. Akhter, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2004, pp. 59 y ss.; T. Andrae, *Mahoma*, Madrid, 1980, pp. 39 y ss.; K. Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y San Francisco, 1992, pp. 135 y ss.; M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983, pp. 12 y ss.; J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, Londres, 1970, pp. 131 y ss.; M. Lings, *Muhammad. Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989, pp. 119 y ss.; T. Ramadan, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007, pp. 74 y ss.; J. Vernet, *Mahoma*, Madrid, 1987, pp. 63 y ss.; W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967, pp. 77 y ss.; C. V. Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 208 y ss. <<

[187] En este sentido, véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 62 y ss. <<

[188] Sobre el tema, véase: J. Akhter, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2004, pp. 59 y ss.; T. Andrae, *Mahoma*, Madrid, 1980, pp. 39 y ss.; K. Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y San Francisco, 1992, pp. 134 y ss.; M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983, pp. 12 y ss.; E. Dermenghem, *Mahomet et le tradition islamique*, París, 1955 y 2003, pp. 42 y ss.; J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, Londres, 1970, pp. 149 y ss.; M. Lings, *Muhammad. Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989, pp. 134 y ss.; F. E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam*, Nueva York, 1994, pp. 167 y ss.; T. Ramadan, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007, pp. 81 y ss.; J. Vernet, *Mahoma*, Madrid, 1987, pp. 65 y ss.; W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967, pp. 77 y ss.; C. V. Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 220 y ss. De especial interés resulta también M. Lecker, «Muhammad at Medina: A Geographical Approach», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985), pp. 29-62. <<

[189] F. M. Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of the Islam*, Cambridge (Mass.) y Londres, 2010, pp. 56 y ss. <<

[190] Es el caso, por ejemplo, de Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 70. <<

[191] La fecha de la tradición no cuadra, como se ha señalado en *Ibid.*, p. 70.

<<

[192] En este sentido, *Ibid.*, p. 70. <<

[193] Existe otra mezquita también en el lugar donde se pronunció la primera *jutbah*, pero es posterior. <<

[194] El habitáculo de Sawda tendría una historia peculiar. Al fallecer, la propiedad pasó a Aisha a la que se la había dejado y ésta, tiempo después, se la vendió al califa Muawiya por ciento ochenta mil dirhemes. <<

[195] El autor musulmán Akhter, *The Seven Phases*, *op. cit.*, cita doce (Jadiya bint Juwaylid, Sawda bint Zama, Aishah bint Abu Bakr, Hafsa bint Omar, Zaynab bint Juzayma, Umm Salama bint Abu Umayya, Zaynab bint Yash, Yuwariya bint al-Harit, Umm Habibah bint Abu Sufyan, Safiyya bint Huyay, Maymuna bint al-Harit y Mariya), un elenco inferior del que hallamos en la también musulmana T. Kahn, *Untold. A History of the Wives of the Prophet Muhammad*, Rhinebeck, 2010, que cita catorce. El autor árabe J. Azzi, *La vie privée de Mahomet*, París, 2007, documenta con diversas tradiciones un número superior a treinta. <<

[196] La mezquita acabaría siendo iluminada con lámparas grandes, pero sería ya en la época del califa Omar b. al-Jattab. <<

[197] Sobre el tema, véase: M. Gil, «The Constitution of Medina: A Reconsideration», en *Israel Oriental Studies*, IV (1974), pp. 44-65; R. B. Serjeant, «The “Constitution of Medina”», en *Islamic Quarterly*, 8 (1964), pp. 3-16. <<

[198] En este mismo sentido, Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 75. <<

[199] El texto lo recoge Akhter en *The Seven Phases*, *op. cit.*, pp. 143 y ss. <<

[200] Ésa es la opinión, por ejemplo, de Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 80. <<

[201] Véase: Akhter, *The Seven Pitases*, *op. cit.*, pp. 69 y ss.; Andrae, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 194 y ss.; Armstrong, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 164 y ss.; Cook, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.; Dermenghem, *Mahomet*, *op. cit.*, pp. 45 y ss.; Glubb, *The Life*, *op. cit.*, pp. 174 y ss.; Lings, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 153 y ss.; Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 82 y ss.; Watt, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 93 y ss.; Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 254 y ss. <<

[202] En este sentido, véase: Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 82. Ciertamente, es muy posible que así fuera, pero el argumento no resulta tan concluyente si se recuerda que tenía un secretario. Véase pp. 142 y ss. <<

[203] Un cuestionamiento radical de las tradiciones relativas a la Meca en P. Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980; idem, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987; idem y M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977. <<

[204] Existen varios análisis de la actividad militar de Mahoma realizados por autores musulmanes. Al respecto, véase especialmente: K. Alavi, *Muhammad. The Greatest Military Strategist*, Islamabad, 2005, y A. Ur Rahman, *Muhammad as a Military Leader*, Delhi, 1992.

Véase: J. Akhter, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2004, pp. 69 y ss.; K. Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y San Francisco, 1992, pp. 172 y ss.; M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983, pp. 12 y ss.; E. Dermenghem, *Mahomet et le tradition islamique*, París, 1955 y 2003, pp. 45 y ss.; J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, Londres, 1970, pp. 167 y ss.; M. Lings, *Muhammad. Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989, pp. 164 y ss.; T. Ramadan, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007, pp. 103 y ss.; J. Vernet, *Mahoma*, Madrid, 1987, pp. 88 y ss.; W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967, pp. 106 y ss.; C. V. Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 282 y ss. <<

[205] Acerca de los espías de Mahoma, véase: C. Gilliot, «Les “informateurs” juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d’un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), pp. 84-126. <<

[206] Episodio reproducido con la fuente en Vernet, *Mahoma, op. cit.*, pp. 88

<<

[207] En el mismo sentido, *Ibid.*, p. 93. <<

[208] Véase: Akhter, *The Seven Phases*, *op. cit.*, pp. 69 y ss.; Armstrong, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 184 y ss.; Cook, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.; Dermenghem, *Mahomet*, *op. cit.*, pp. 21 y ss.; Lings, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 179 y ss.; Ramadan, *The Messenger*, *op. cit.*, pp. 107 y ss.; Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 94 y ss.; Watt, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 113 y ss. <<

[209] 66 en la edición del rey Fahd en Arabia. <<

[210] Supuestamente, los rescates por los cautivos. <<

[211] 59 en la edición del rey Fahd de Arabia. <<

[212] Véase: Akhter, *The Seven Phases*, *op. cit.*, pp. 69 y ss.; Armstrong, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 187 y ss.; Cook, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.; Dermenghem, *Mahomet*, *op. cit.*, pp. 21 y ss.; Glubb, *The Life*, *op. cit.*, pp. 191 y ss.; Lings, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 202 y ss.; Ramadan, *The Messenger*, *op. cit.*, pp. 122 y ss.; Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 102 y ss.; Watt, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 120 y ss.; Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 317 y ss. <<

[213] 108 en la edición del rey Fahd. <<

[214] Sobre el personaje, véase: M. Gil, «The Creed of Abû ‘Amir», en *Israel Oriental Studies*, XII (1992), pp. 9-57. <<

[215] Véase: J. Akhter, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2004, pp. 89 y ss.; K. Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y San Francisco, 1992, pp. 189 y ss.; M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983, pp. 12 y ss.; E. Dermenghem, *Mahomet et le tradition islamique*, París, 1955 y 2003, pp. 21 y ss.; J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, Londres, 1970, pp. 215 y ss.; M. Lings, *Muhammad. Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989, pp. 212 y ss.; T. Ramadan, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007, pp. 129 y ss.; J. Vernet, *Mahoma*, Madrid, 1987, pp. 106 y ss.; W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967, pp. 130 y ss.; C. V. Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, París, 1986, pp. 334 y ss. <<

[216] Sobre el tema, véase: M. Gil, «The Medinan Opposition to the Prophet», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987), pp. 65-96. <<

[217] En este sentido, véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 107. <<

[218] Véase: Akhter, *The Seven Phases*, *op. cit.*, pp. 69 y ss.; Armstrong, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 193 y ss.; Cook, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.; Dermenghem, *Mahomet*, *op. cit.*, pp. 21 y ss.; Glubb, *The Life*, *op. cit.*, pp. 215 y ss.; Lings, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 228 y ss.; Ramadan, *The Messenger*, *op. cit.*, pp. 130 y ss.; Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 110 y ss.; Watt, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 130 y ss.; Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 334 y ss. <<

[219] Los comentaristas musulmanes no coinciden en la interpretación de este término. En la edición del Corán del rey Fahd de Arabia se citan hasta cuatro interpretaciones. <<

[220] Véase: Akhter, *The Seven Phases*, *op. cit.*, pp. 69 y ss.; Armstrong, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 195 y ss.; Cook, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.; Dermenghem, *Mahomet*, *op. cit.*, pp. 21 y ss.; Glubb, *The Life*, *op. cit.*, pp. 215 y ss.; Lings, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 231 y ss.; Ramadan, *The Messenger*, *op. cit.*, pp. 130 y ss.; Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 111 y ss.; Watt, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 130 y ss.; Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 338 y ss. <<

[221] El episodio aparece relatado en el *Sajij al-Bujari* que contiene un hadiz (3887) de Abdullah bin Omar en el Libro de las Virtudes del profeta y de sus compañeros. La base de la decisión de Mahoma se conecta con el mandamiento de la Torah. <<

[222] Al respecto, véase: C. Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlín, 2007. <<

[223] Ibn Asakir, *Historia de Damasco*, Beirut, 1995-2000, 1.19, pp. 303-304.

<<

[224] Sobre el personaje, véase: E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète...*, pp. 123 y ss. <<

[225] Luxenberg, *The Syro-Aramaic*, *op. cit.*, pp. 247 y ss. <<

[226] En la edición del rey Fahd lleva el número 100. <<

[227] Según la tradición, Mahoma. <<

[228] O: «Mientras se postreran, que los demás se sitúen detrás de vosotros».

<<

[229] O: «Estéis fuera de peligro». <<

[230] Véase: Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 114. <<

[231] Véase: Glubb, *The Life*, *op. cit.*, pp. 264-265; Lings, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 268 y ss.; Ramadan, *The Messenger*, *op. cit.*, pp. 121 y ss. (prácticamente omite todos los detalles); Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 116 y ss.; Watt, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 142 y ss.; Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 344 y ss. <<

[232] Yatrib, ya conocida como la Ciudad o Medina. <<

[233] Así lo sostiene, por ejemplo, Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 116. <<

[234] Véase: Armstrong, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 196 y ss.; Glubb, *The Life*, *op. cit.*, pp. 235 y ss.; Ramadan, *The Messenger*, *op. cit.*, pp. 146 y ss.; Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 119 y ss.; Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 338 y ss. <<

[235] En la edición del rey Fahd, la 60. <<

[236] Sobre el tema, véase: W. N. Arafat, «New Enlightenment on the Story of the Banu Qurayza and the Jews of Medina» en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1976; M. J. Kister, «The Massacre of the Banu Qurayza: A Reexamination of a Tradition», en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8 (1986), pp. 61-96. <<

[237] En el mismo sentido: Anwar Hekmat, *Women and the Koran. The Status of Women in Islam*, Nueva York, 1997, pp. 93 y ss. <<

[238] Un desarrollo extraordinario del tema en E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète...*, pp. 133 y ss. <<

[239] En ese sentido, con referencias a 33: 40; 48: 29 y la sura 61, véase *Ibid.*, pp. 140 y ss. <<

[240] David S. Powers, *Muhammad is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Filadelfia, 2009. <<

[241] Véase: p. 188. <<

[242] Véase: p. 272 para referencias en los jaziz. <<

[243] Según la numeración de la edición del rey Fahd. <<

[244] La tradición musulmana ha interpretado esta aleya como una referencia a las futuras conquistas del islam. <<

[245] Al respecto, véase de manera especial: A. Hekmat, *Women and the Koran. The Status of Women in Islam*, Amherst, 1997. <<

[246] En la edición del rey Fahd es la 217. <<

[247] Un juego de azar. <<

[248] En la edición del rey Fahd, la numeración de la aleya es la 92. <<

[249] En el sentido de altar para el sacrificio. <<

[250] En el sentido de flechas utilizadas para la adivinación. <<

[251] Véase: J. Vernet, *Mahome*, Madrid, 1987, p. 139. <<

[252] En este sentido, *Sajij al-Bujari*, 8, 81, 770. <<

[253] Para varios ejemplos de la laxitud del islam español frente al pecado de embriaguez, véase: C. Sánchez Albornoz, *El Islam de España y el Occidente* Madrid, 1981, pp. 88 y ss. <<

[254] *Sajij al-Bujari*, 8, 81, 764. <<

[255] *Ibid.*, 8, 81, 765. <<

[256] *Ibid.*, 8, 81, 768. <<

[257] *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres, 1890, p. 373. <<

[258] Véase al respecto: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 140. <<

[259] Véase: supra, pp. 85 y ss. <<

[260] Véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 140. <<

[261] Ésa es la tesis de B. Rogerson, *The Prophet Muhammad. A Biography*, Londres, 2003, que además reproduce una traducción del texto (p. 179). <<

[262] Aleya 1 en la edición del rey Fahd. <<

[263] Aleya 1 en la edición del rey Fahd. <<

[264] Esta frase es la aleya 2 en la edición del rey Fahd. <<

[265] Aleya 3 en la edición del rey Fahd. <<

[266] *Sajij al-Bujari*, 1, 6, 7. <<

[267] Un resumen de esas referencias en Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 144. <<

[268] Véase: J. Akhter, *The Seven Phases of Prophet Muhammad's Life*, Oak Brook, 2004, pp. 89 y ss.; K. Armstrong, *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Nueva York y San Francisco, 1992, pp. 232 y ss.; M. Cook, *Muhammad*, Oxford-Nueva York, 1983, pp. 12 y ss.; E. Dermenghem, *Mahomet et le tradition islamique*, París, 1955 y 2003, pp. 21 y ss.; J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, Londres, 1970, pp. 277 y ss.; M. Lings, *Muhammad. Su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, 1989, pp. 291 y ss.; T. Ramadan, *The Messenger. The Meanings of the Life of Muhammad*, Londres, 2007, pp. 162 y ss.; Vernet, *Mahoma, op. cit.*, pp. 147 y ss.; W. M. Watt, *Mahoma, profeta y hombre de estado*, Barcelona, 1967, pp. 161 y ss.; C. V. Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 385 y ss. <<

[269] Esta aleya tiene el número 84 en la edición del rey Fahd. <<

[270] O: «Verse humillados». <<

[271] La *yizia* es el impuesto que han de pagar los dhimmíes o miembros de religiones monoteístas sometidos al gobierno musulmán. <<

[272] Como señala la edición del Corán del rey Fahd, «ésta es la aleya conocida con el nombre de “ayatus-saif” (aleyas de la espada) que abroga todas las disposiciones anteriores concernientes a las relaciones con los no musulmanes». <<

[273] Véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 147. <<

[274] Es decir, las esclavas de guerra. <<

[275] Véase: infra pp. 251 y ss. <<

[276] Véase: infra p. 263. <<

[277] Al respecto, véase: C. Vidal, *España frente al Islam*, Madrid, 2004, pp. 80 y ss. <<

[278] Véase: Akhter, *The Seven Phases*, *op. cit.*, pp. 101 y ss.; Armstrong, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 241 y ss.; Cook, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 12 y ss.; Dermenghem, *Mahomet*, *op. cit.*, pp. 57 y ss.; Glubb, *The Life*, *op. cit.*, pp. 301 y ss.; Lings, *Muhammad*, *op. cit.*, pp. 331 y ss.; Ramadan, *The Messenger*, *op. cit.*, pp. 181 y ss.; Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 152 y ss.; Watt, *Mahoma*, *op. cit.*, pp. 172 y ss.; Gheorghiu, *La vida de Mahoma*, Barcelona, 1986, pp. 403 y ss. <<

[279] No todos los comentaristas musulmanes ubican esta sura en el mismo momento cronológico. La edición del rey Fahd la sitúa tras el acuerdo de Hdaybiyya como una respuesta frente a las dudas de los hipócritas. <<

[280] Véase al respecto: J. Vernet, *Mahoma*, Madrid, 1987, p. 156. <<

[281] No está claro quiénes eran estos personajes. Según Ibn al-Kalbi, eran unos hombres justos que murieron en el transcurso de un mes y que acabaron convirtiéndose en objeto de culto. El problema con esa explicación es que pasa por alto el hecho de que, según la tradición, estos objetos de culto tenían forma animal. <<

[282] Un sumario de ellas en Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 165. <<

[283] Tradicionalmente, se ha interpretado como una referencia a las mujeres que dicen a sus maridos que un hijo que no es suyo lo es. En el mismo sentido, véase la edición del rey Fahd. <<

[284] Una traducción similar del texto en Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 163. <<

[285] Véase: infra pp. 250 y ss. <<

[286] *Sajij al-Bujari*, 7, 62, 6. <<

[287] A. Sina, *Understanding Muhammad. A Psychobiography*, La Vergne, 2009, p. 146. <<

[288] Tabaqat 8, 200. <<

[289] Véase: supra, pp. 231 y ss. <<

[290] En el mismo sentido, Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 167. <<

[291] O: «No pueden permanecer». <<

[292] O: «Verse humillados». <<

[293] Esta aleya es la 108 en la edición del rey Fahd. <<

[294] Véase: Vernet, *Mahoma*, *op. cit.*, p. 179. <<

[295] Traducción española en *Ibid.*, pp. 181 y ss. <<

[296] Esta aleya es la 4 en la edición del rey Fahd. <<

[297] Es decir, sobre un altar. <<

[298] En este sentido, Vernet, *Mahoma, op. cit.*, p. 185. <<

[299] Sobre el tema, véase: supra p. 233. <<

[300] *Sajij al-Bujari*, 1, 6, 299. <<

[301] Un análisis médico de estas tradiciones en Sina, *Understanding Muhammad, op. cit.*, pp. 143 y ss. <<

[302] P. Crone y M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977; P. Crone y M. Hinds, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986. <<

[303] Véase: supra pp. 19 y ss. <<

[304] Sobre el traslado de la Kaaba, véase: E.-M. Gallez, *Le messie...*, *op. cit.*, pp. 291 y ss. y 426 y ss. <<

[305] G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate A. D. 661-750*, Londres, 1987; G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, 1982; J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.

<<

[306] A. Aya, *El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam*, Barcelona, 2006, pp. 131 y ss. <<

[307] *Sajj al-Bujari*, Libro de la Medicina, 5322. También *idem*, Libro de Yihad 2819. <<

[308] Un extremo reconocido muy acertadamente por Aya, *El secreto de Muhammad, op. cit.* <<