

TRES ASPECTOS DEL ORIGEN
DE LA SEGREGACIÓN DE LA
GENTE DEL LIBRO EN EL
ISLAM: HANIFISMO,
*UMMA Y DHIMMA**

LEÓN RODRÍGUEZ ZAHAR
El Colegio de México

EN ESTE ARTÍCULO SE INTENTA RASTREAR el origen de la segregación de la Gente del Libro —judíos y cristianos, estos últimos principalmente— dentro del islam primigenio a través de tres aspectos de la actuación del Profeta: su vinculación al hanifismo, su instauración de la *umma* y su interpretación de la *dhimma*. El hanifismo, descrito como una tendencia monoteísta preislámica, se manifiesta en la primera prédica de Mahoma con un fuerte carácter etnocéntrico y excluyente que va a culminar con el califa Omar Ibn Al-Khatab. En la conformación de la primera *umma* islámica, la exclusión se acentúa en Medina por los diferendos de Mahoma con los judíos y se extiende posteriormente a los cristianos. La segregación se formaliza a través del contrato de *dhimma* que establece Mahoma con los cristianos najranitas y con otras poblaciones judías y cristianas dando lugar al concepto comunitario. La elaboración jurídica posterior de la *dhimma* no deja de atizar la agria polémica teológica que opondrá al cristianismo, judaísmo e islam durante la Edad Media; de ella se hará una breve mención.

* Se ha utilizado preferentemente la transliteración del francés para los términos árabes excepto en palabras comunes en el castellano como "Mahoma", "Alá", "Corán", "Meca", "Caaba".

I

Mahoma y el hanifismo

Hanifismo y la Gente del Libro

Más que buscar un influjo directo judío o cristiano en el islam, habría que rastrear la vía por la que estas religiones “del Libro” inspiraron tendencias henoteístas y monoteístas antes de la aparición de Mahoma. La manera anárquica y confusa en la que estas influencias religiosas entraron en la Península Arábiga explicaría las distorsiones que sufrieron y que son recogidas por Mahoma en el Corán. Dice Philip Hitti:

Se puede afirmar con seguridad que Al-Hidjaz en la centuria que precedió la aparición de Mahoma estaba rodeado por influencias intelectuales religiosas y materiales que irradiaban desde Bizancio, Siria y Abisinia (Cristianas) y Persia y eran conducidas a través del Yemen, y los (reinos árabes) ghasánida y lákmida, pero la influencia no era tal como para transformar la cultura indígena.¹

El paganismo anticuado de la Península llegó a un punto en el que no satisfacía las demandas espirituales de los árabes y comenzó a ser rebasado por una tendencia monoteísta y ascética llamada hanifismo. Los hanifs, aunque dispersos, identificaron a su Dios único como “Alá” o “Al Rahmán”.² Al mismo tiempo, se percibe una angustia de intrascendencia que se refleja en la poesía árabe de la época. El poeta An-Nabigha no cree en el más allá: “Ellos dicen que es un castillo fuerte. Pero qué puede ser sólido, las montañas mismas vacilan [...] sólo las estrellas en el cielo permanecen como están”. No oculta su envidia ante la fortaleza de la fe cristiana: “ellos tienen una libertad que Dios no ha dado a ninguna persona. Su espíritu no los abandona jamás. El lugar donde viven pertenece a Dios. Su religión es firme y esperan la vida futura.”³

Rodinson añade:

¹ Hitti, Philip, *History of the Arabs*, Londres, McMillan, 1958, p. 108.

² *Ibidem*.

³ Andrae, Thor, *Les origines de l’Islam et le christianisme*. Paris, Librairie de Amerique et l’Orient, 1955, p. 51.

Algunos hombres como Mahoma, árabes también, escuchaban las mismas historias y hacían reflexiones del mismo tipo: judíos y cristianos se apoyaban sobre libros sagrados venidos del Cielo en épocas remotas, cuya validez había sido mostrada por milagros. Conocían los secretos de Alá, sabían cómo éste quería ser adorado, qué oraciones y qué sacrificios, qué ayunos y qué procesiones exigía para serles propicio. Estos secretos escapaban a los árabes; estaban lejos de Alá...⁴

Esencialmente judíos y cristianos despreciaban a los árabes. Para ellos eran bárbaros que ni siquiera tenían un “libro,” iglesia o religión organizada como los pueblos “elegidos”. Sin embargo, Flavio Josefo en el siglo I reconocía el origen ismaelita de los árabes: “los árabes no se circuncidan sino hasta los 13 años porque Ismael, su fundador, quien nació de Abraham y su concubina Haggar, fue circuncidado a esa edad”. Un escritor cristiano del siglo V, Sozomen de Gaza, añade:

La tribu de los sarracenos toma su nombre de Ismael, hijo de Abraham. Los antiguos los llamaban ismaelitas. Ellos, para evitar ser señalados como bastardos, usaban el nombre de Saracenos como si descendieran de Sara [...] Ellos se circuncidan y se abstienen de la carne de cerdo como los hebreos [...] [Después de caer en el paganismo, siglos más tarde algunos de ellos entraron en contacto con los judíos y entonces] supieron cuál era su origen y regresaron a su antigua religión y [por eso] viven a la manera de los judíos.⁵

Noldeke considera que, a pesar de la mutua discriminación, estas creencias eran un punto de unión peculiar entre árabes, hanifs, cristianos y judíos peninsulares que incluso participaban juntos en el peregrinaje a la *caaba* rompiendo su mutua segregación. El poeta Abi Zaid se refiere a “El Señor de La Meca y el Crucificado” o “Alá ha creado el mundo, que recompense a los buenos y castigue a los malos”, éstas no eran ideas ajenas a los llamados paganos.⁶

La creencia entre los árabes de que la *caaba* fue construida por Abraham es anterior al islam. Según H. Lammens, al menos las tribus árabes de Admah y Qahtane se vinculaban al linaje de Abraham e Ismael. Quizás por orgullo los árabes adop-

⁴ Rodinson, Maxime, *Mahoma*, México, Era, 1985, p. 73.

⁵ Peters, E., *Mubamad and the Origins of Islam*, Nueva York, Univ. Press, 1994, p. 120.

⁶ Rahman, Fazlur, “Pre-foundations of the Muslim Community in Meca”, *Studia Islamica*, vol. 43, 1975, p. 21, y Andrae, *op. cit.*, p. 217.

taron el mote de pagano infiel —hanif— que los cristianos sirios les habían endilgado. Muchos de ellos sentían una especie de rebeldía frente a las pretensiones de esa gente que los humillaba en todos los aspectos. Por los menos algunos pensaban así y por lo tanto no se convertían ni al cristianismo ni al judaísmo por mucho que les parecieran atractivos. Procuraban acercarse a Alá sin pertenecer a las religiones reconocidas y sin perder su identidad. “¿Acaso la Biblia no decía que Abraham era el antepasado de los árabes [...]? ¿No era normal que los árabes adoptaran la misma actitud de adoración independiente hacia Alá que había tenido su abuelo?”⁷ Sayd Ibn Amr, dice Ibn Ishaq, “no aceptó ni el judaísmo ni el cristianismo [...] abandonó la religión de su gente y se abstuvo de los ídolos [...] dijo que adoraba al Dios de Abraham”. Abi Salit dijo:

Si no fuera por nuestro Señor seríamos judíos y la religión judía no es conveniente. Si no fuera por nuestro Señor seríamos cristianos como los monjes de Monte Jalil. Pero cuando fuimos creados lo fuimos con nuestra propia religión distinta a la de cualquier generación [...] llevamos animales sacrificiales sujetos por hierro [...] sus hombros expuestos bajo la ropa.⁸

Del henoteísmo al monoteísmo

Wellhausen ha demostrado la tendencia monoteísta en la religión árabe preislámica. Para él el monoteísmo no es la innovación de Mahoma en la Península ya que esta idea había ganado muchos adeptos. Los árabes, al menos bajo una forma de henoteísmo, ya concebían un Dios Supremo, identificado con Alá, dios tutelar de La Meca, al cual estaban subordinadas las tres diosas principales, sus hijas e intermediarias entre Alá y los hombres. El resto de los dioses parecen haber perdido toda importancia, “prácticamente son reducidos a nombres culturales del Dios supremo”.⁹

⁷ Levi-Provençal, Gibb, H. *et al.*, (Editores) *Encyclopedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1913, “Allah”, p. 304(reedición, 1993).

⁸ Rodinson, *op. cit.*, p. 74.

⁹ Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad* (traducción del árabe de A. Guillaume), Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 201.

El nombre de Alá se encuentra en inscripciones del Yemen, cinco siglos antes de Cristo, generalmente bajo la forma HLH. También se encuentra en Siria. La concepción henoteísta de Alá como supremo creador, proveedor y protector se infiere de pasajes coránicos como las S.31:24 y S.6:137, 109 y S.10:23. El nombre RHM, Al-Rahim, asociado con Alá, aparece en inscripciones sabeas preislámicas y en inscripciones abisinias de tiempos de Abraha (siglo VI). El nombre era utilizado en el centro y sur de Arabia.¹⁰ Rodinson afirma que Rahmanan era el término sudarábigo identificado con el Dios hebreo y cristiano.¹¹ Kamal Salibi añade que en Yamama, Arabia central, se le rendía culto en un jardín sagrado e identifica al profeta y sumo sacerdote Maslama como contemporáneo de Mahoma.¹²

En La Meca preislámica Alá supremo es identificado como creador de la Tierra y el Cielo; era el Raab Al Bayt, el Señor de la Mansión. Los rituales, sacrificios, peregrinajes en torno a la *caaba* y la piedra negra eran una institución muy antigua. Los nombres teóforos como Abdulah y el uso de fórmulas como *Bismika Ala houma*, “en tu nombre Alá”, eran habituales.¹³ En el tratado de Hodaibiya los mequies insisten ante Mahoma en que se utilice la fórmula tradicional “En tu nombre oh Alá”.¹⁴

El Corán alude a estos signos “positivos” ya presentes en tiempos de Mahoma pero reprochará que se asocien a Alá otras deidades:

Ellos han jurado por Alá en sus sermones solemnes [...] (S:6:109/16:38/35:40). Los asociadores reconocen a Alá [sólo] una parte de lo que Él ha creado [...] (S.6:136). Reconocen que los djins son leales a Alá: (S.37:158) además de los ángeles. Y si tú preguntas a ellos: ¿Quién ha creado los cielos y la tierra? Ellos responderán: los creó el muy digno, el omnipotente [Alá] (S.43:9, 87/29:61-63). Alá es el supremo proveedor (S.13:17/

¹⁰ Andrae, *op. cit.*, pp. 41-45. Véase Hitti, *op. cit.*, p. 101: Al Kalbi señala que la diosa Al-Uzza, equivalente a Afrodita, era una deidad igualmente venerada por los Qoraish y que Mahoma le rendía culto.

¹¹ Rodinson, *op. cit.*, p. 77.

¹² Salibi, Kamal, *The Bible came from Arabia*, Beirut, Naufal, 1996, p. 175. Véase Rodinson, *op. cit.*, p. 77 e Ibn Ishaq; se dice que Maslama había iniciado su prédica, con tintes ascéticos, antes de Mahoma quien en algún momento habría sido su seguidor. Incluso se afirma que hubo un intento de dividir la autoridad entre ambos.

¹³ Rabbath, Edmond, *Mahomet, Prophet Arabe; Les Chrétiens dans l'Islam des premiers temps*, Beirut, Université Libanaise, 1989, p. 37.

¹⁴ *Encyclopedia of Islam*, “Allah”, *op. cit.*

63/31:24/38, 39). Y lo llaman en socorro (S.10:23) cuando ellos se embarcan en un navío ellos se encomiendan a Alá [pero] cuando Alá les ha conducido sanos y salvos [...] ellos [agradecen] a sus asociados" (S.29:65).

La religión de La Meca era algo más que una simple idolatría, se parecía más al sistema cristiano en el que ángeles y demonios interceden entre el hombre y Dios. Mahoma predica la vuelta a la religión verdadera colocando a ángeles y demonios en su justo sitio.¹⁵

El hanifismo existía antes del Profeta no como una secta sino como una tendencia monoteísta entre los árabes paganos. Se le llamó *hanefa*, que originalmente significa herejes en arameo, ya que "su forma de monoteísmo no era cristiana": eran una especie de monoteístas no afiliados.¹⁶ Yakubi utiliza el término genérico *hanefa* para referirse a civilizaciones paganas, específicamente a los filisteos frente a los judíos. Masudi, en cambio, lo utiliza para referirse a los sabeos que ya mostraban tendencias monoteístas. Ibn Ishaq —quizás con una intención alegórica— refiere la historia de la búsqueda mística de la *hanifiya* original por parte de cuatro qo-raishitas, bien identificados, poco antes de que Mahoma hiciera su aparición: Waraka Ben Nufayl, Said Ibn Amr, Uthman Ibn Huwarith y Ubaydallah. Casi todos ellos estarían relacionados posteriormente con Mahoma, y eran de la opinión de que la gente de La Meca había abandonado la religión de Abraham y que "la piedra que veneraban no tenía ningún sentido".¹⁷

Al contrario de otros hanifs que se unirán al islam, Ibn Ishaq destaca que Abu Amir B. Sayfi, Abi Salit y Maslama (o Musaylima) de Yamama serán abiertamente hostiles a Mahoma. Abi Salit se hará famoso por sus versos en contra del profeta mequí; Maslama intentará pactar con Mahoma y Abu Amr habría sido un hanif judaizante que se enfrentó a Mahoma en Medina: "Tú Mahoma has introducido en la *hanifiya* cosas que no le corresponden. Mahoma contestó: 'No, la he traído blanca y pura'".¹⁸

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Andrae, Tor, *op. cit.*, p. 47. Véase *Encyclopedia of Islam*, "hanif" e Hitti, *op. cit.*, pp. 131-132: Otros términos sabeos son *shirk* en el sentido de politeísta y *kfr*, el que no cree. La palabra *hanif*, sectario, es de origen arameo: *hanefa*. *Salah*, oración y *zakat*, limosna, también serían de origen arameo.

¹⁷ Ibn Ishaq, *op. cit.*, pp. 98-99.

¹⁸ Ibn Ishaq, *op. cit.*, p. 278. Véase Andrae, *op. cit.*, p. 49: El caso de Abi Salit fue muy controversial; el personaje fue cuasimitificado. Se le acusó de rivalizar con

Un rastro más de esta tradición arábica monoteísta se encuentra en pasajes tempranos del Corán que se refieren a las misiones de anteriores profetas “árabes”. En estas narrativas algunas figuras locales enigmáticas como ‘Hud, Shuaib y otros’ toman un lugar tan prominente como los profetas del Antiguo Testamento. Las referencias a historias de estos profetas muestran que eran familiares a los oyentes de Mahoma, ciertamente uno o dos de ellos se mencionan en poesías preislámicas.¹⁹

Mahoma, hanifismo y etnocentrismo árabe

El Corán apunta frecuentemente a la existencia de un mesianismo “árabe” etnocéntrico que será recogido por Mahoma, en oposición a la autosegregación de cristianos y judíos. En las S.6:127, 131/2:118, 129 se previene que a los árabes les vendrá un libro y un profeta “de entre ellos”. “Ellos dijeron [a Mahoma]: ‘Conviértete en cristiano o judío si quieres ser guiado’. No, yo prefiero la religión de Abraham que no fue un asociador” (S.2:135). Que los mequíes no querían aceptar a Jesús o Moisés está claro en el Corán: “Ellos dijeron: Si el Libro nos hubiera sido revelado a nosotros habríamos sido mejor guiados que ellos”, pero cuando un advertidor llegó a ellos entonces se incrementó su aversión (S.6:157-158/S.43:57-58/S.35:42/37:168-170). También protestaron: “¿Por qué a él [Mahoma] no le fue dado lo mismo que a Moisés?” (S.28:47-49). La sura 26:198 dice “Si Nosotros hubiéramos mandado [el Corán] a

Mahoma en su misión profética. Clement Huart (*Journal Asiatique*, 1904) llegó a considerar que efectivamente algunas suras habían sido inspiradas en las poesías de Abi Salit. (Descripción del Paraíso, Historia de Tamud, el día del Juicio). Él mismo se presentaba como un hanif y se le atribuye la siguiente declaración: “Éste es mi fin [...] Yo sé que la fe de los Hanif es verdadera y tengo dudas sobre la misión de Mahoma [...]” Así, habría muerto siendo un “no creyente”. Andrae discrepa con Huart y considera que la obra de Abi Salit, tal y como ha llegado a nosotros, tiene visos de haber sido interpolada y no puede ser autenticada. Para Andrae An Nabigha es otro hanif: “Alá da el poder al soberano”, “los ojos de Alá vigilan las injusticias”, “Alá no exige sino que se haga su justicia”.

¹⁹ Gibb, Hamilton, *Mohammedanism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1970, p. 26. Bellamy discute el verdadero significado del nombre Shuaib y concluye que es un error del copista. Para él el nombre se trata del profeta Isaías. (Bellamy, “Proposed Enmendations on the Coran”, *JAOS*, vol. 116, núm. 2, 1996, p. 197).

unos no árabes y lo hubiera recitado a ellos, no lo habrían creído". La S.41:43-44 dice: "Si hubiéramos hecho un Corán no árabe ellos hubieran dicho: ¿Por qué sus versos no son directos?"

Blachere interpreta estas suras como destinadas a atraer a los qoraishitas primero porque uno de los suyos ha sido elegido como profeta de Alá y segundo porque la revelación se ha hecho en el árabe de Qoraish (S.20:112/26:195/41:44 y 42:8).²⁰ Mahoma se muestra obsesivo con respecto a transformar el sentido religioso de la *caaba* y de La Meca (S.6:93/2:144). "Esta preocupación sólo puede entenderse a la luz de la ascendencia religiosa, económica y política del santuario y de la tribu de Qoraish sobre los árabes", que el Profeta tratará de asegurar y legitimar. Ibn Ishaq confirma esta veneración de parte de los medinenses cuando llegan a La Meca para concluir con el Profeta un acuerdo sobre su emigración, rehusándose a dirigir la oración a Jerusalén en lugar de la Kaaba.²¹ Pero no será hasta el rompimiento con los judíos que Mahoma confirme la santidad superior de La Meca y de la Kaaba y las transforme en la "qibla" única y definitiva del islam (S.22:26-27).

Es en los hadices en los que Mahoma muestra más claramente su conciencia árabe y qoraishita: Él había dicho, según Ibn Saad, "Alá ha dividido la tierra en dos mitades, [Alá] me ha colocado en la mejor de las dos. Después dividió esta mitad en tres partes y yo me encuentro en la mejor. Luego Él ha escogido a los árabes entre los hombres, luego a los Qoraish entre los árabes y entre ellos a los Banu-Hashem..." En otro hadiz, Ibn Saad añade: "No hay Alá que no sea Alá y ustedes triunfarán y reinarán sobre los árabes, los *adjam* [los extranjeros] serán vuestros humildes súbditos y ustedes serán reyes en el Paraíso".²² Incluso Mahoma se había enorgullecido, según otro hadiz, de la rebelión triunfante de las tribus árabes cristianas contra sus amos persas en una batalla ocurrida alrededor del año 602: "Es la primera vez que los árabes [cristianos] toman revancha frente a los persas".²³

²⁰ Rabath, *op. cit.*, p. 266.

²¹ Rahman, *op. cit.*, pp. 9-21.

²² Rabath, *op. cit.*, p. 441.

²³ Rodinson, *op. cit.*, p. 74.

El islam primigenio de La Meca, dice Rabath, se presenta como una religión en el sentido occidental, *din* en su sentido preislámico. Esta religión no tiene elementos de orden estatal o político, si bien ya tiene un carácter etnocéntrico. Su objetivo es espiritual y moral: lograr la conversión de la Madre de las Ciudades (Meca) y las tribus del Hidyaz. Pero, como prédica de convencimiento fracasará. “Sin la estructura estatal [adquirida en Medina] el islam habría sido reducido a una religión que habría muerto de inanición por el pacífico inmovilismo espiritual en el cual habría quedado estancada”.²⁴

Mahoma se presenta como un catalizador de tendencias monoteístas presentes en la Península que él, al menos, hace remontar a la religión original de Abraham de quien afirma el Corán: “no era ni judío ni cristiano” (S.3:66) era un hanif musulmán, el primero. Abraham fue el primer hanif, monoteísta, creyente en Alá (S.16:120-121/S.6:75-79). “Mi Señor me ha guiado a una religión inmutable, *millat* de Abraham que fue un hanif y no fue un asociador” (S.6:161-62 o S.3:39, 69 95; y S.16:121-123). Después critica a los judíos y cristianos (S.3 69/98:4-6) que han abandonado la *millat*, confesión, de Abraham. La S.30:29 es explícita al decir que *hanif*, es la religión original anterior al politeísmo.

“Hay incluso sugerencias en un versículo coránico de que en algún tiempo la *hanifiya* fue la doctrina predicada por Mahoma y que sólo después fue remplazada por el islam”.²⁵ El Corán describe a Mahoma como un *hanif*, un verdadero monoteísta y su religión como la correcta (*al-din al-qayyim*) “Mira hacia la religión verdadera (S.30:43) como un *hanif*, ésta es la religión primordial de Alá para la humanidad [...] y no sean ustedes entre los asociadores ni entre los que dividen su religión en sectas, cada secta complacida de lo que tiene” (S.30:30-32). En dos hadices Mahoma dice: “Yo no he sido enviado para predicar el judaísmo o el cristianismo sino la *hanifiya*”, y en otro dice “La más amada de las religiones de Alá es la *hanifiya* [...]”²⁶

²⁴ Rabath, *op. cit.*, p. 286.

²⁵ Gibb, *op. cit.*, p. 33.

²⁶ Rabath, *op. cit.*, 38-41 y 279.

La cadena de profetas desde Abraham culmina con Mahoma: una forma de genealogía (*silsila*) —muy apreciada por el modo de pensar árabe y semita en general— en la que se enumeran a los profetas anteriores desde Noé y Abraham (S.6:83-90). La línea de sucesión monoteísta debe mantenerse pura y sin desviación. El Profeta está convencido de la identidad de su mensaje respecto al de los profetas anteriores:²⁷ “Todo esto está en los rollos anteriores, los rollos de Abraham y Moisés” (S.53:33-37). “¿Acaso no se le dijo (a Mahoma) lo que está escrito en los rollos de Moisés y de Abraham?” Todas las Escrituras son parte de la misma fuente, del arquetipo celestial llamado “La Madre de los Libros” o “El Libro Oculto” (S.85:22/56:78). Y así Mahoma dice en el Corán “Yo creo en cualquiera y cada Libro que Dios ha revelado” (S.42:15).

En la prédica inicial de Mahoma, Alá, dios supremo, se asumirá como axioma común frente a sus oponentes. El Corán no argumenta este punto; lo que sí argumentará es que Él es el único y sólo Dios, “la ilaha illa Allah”: no hay más dios que Alá. Aunque el nombre es el mismo para mequíes y para Mahoma, la concepción es distinta a partir de cierto punto. Los mequíes no temen a Alá y su Juicio Final, elementos esenciales en la nueva doctrina de Mahoma junto con la idea de recompensa del Paraíso y castigo en el Infierno. Alá adquiere los rasgos similares a los de Yahvé, soberano y juez implacable que condenará a los no creyentes. Alá es omnipotente amo del hombre; su criatura puede en cualquier momento provocar su ira y por lo tanto debe ser controlada por leyes claras y estrictas.²⁸

Blachère considera que el aspecto de renovación moral y ascetismo —quietista— es el estímulo predominante en la primera fase de las revelaciones. En estas suras se le ordena al Profeta predicar (¿la *hanifiya*?), incitar al pueblo de La Meca a mostrar compasión hacia los desposeídos, de practicar buenas

²⁷ Rahman, *op. cit.*, p. 11. Véase Rabath, *op. cit.*, pp. 44-46. El profetismo, dice Renan, es la forma que revisten todas las grandes revoluciones entre los pueblos semíticos. No es sino la consecuencia del sistema monoteísta. Adolphe Lods dice que el profetismo lo toman los israelíes de los cananeos que tenían grupos de “nabaim” de donde deriva la palabra *nabi*. Avicena, Ibn Khaldun y Al Ghazali tratan ampliamente el tema de la profecía.

²⁸ Gibb, *op. cit.*, 27-33.

obras y sobre todo a temer a Alá y sólo a Alá y al Día del Juicio. Son suras muy cortas.²⁹ En ese tenor se dirige a los Qoraish llamándolos a la piedad (S.107).

Tor Andrae advierte en este punto:

A causa de la predicación coránica del Juicio y contra el amor a lo mundano, no se debe hacer de La Meca una [especie] de Babilonia árabe y de Mahoma un reformador social. Mahoma también fustigó las costumbres de gente que vivía en condiciones miserables como los propios beduinos árabes [...] Así se ha querido explicar la postura del Profeta respecto a los bienes terrenales como dirigida contra los plutócratas mequíes egoístas [...] la piedad escatológica de Mahoma no se puede atribuir a estas asociaciones. Todas esas ideas: la crítica a las riquezas [...] la prescripción de deberes hacia viudas y huérfanos [él mismo era huérfano] la reflexión en el más allá, las encontró en el ambiente de ideas ya existentes [en la Península] [...] y de [origen] extranjero [...] en lo que concierne a la motivación directa de la moralidad por [el temor] al Juicio, se debe reconocer la impronta del judaísmo.³⁰

Las posibles influencias cristianas

Mahoma sin duda estuvo en contacto con los medios cristianos. En la feria de Uqaz habría escuchado los sermones del obispo de Najran, *Qaus Ibn Said*.³¹ El jesuita Luis Cheikho

²⁹ Rabath, *op. cit.*, p. 279.

³⁰ Andrae, *op. cit.*, p. 39.

³¹ *Ibid.*, pp. 21-25. Véase Valognes, Jean Pierre. *Vie et mort des chretiens d'Orient*. París, Fayard, 1995, pp. 55-56, y Andrae, *op. cit.*, pp. 17-25. La cristianización de Abisinia misma comenzó en el siglo IV y concluyó en el V o VI. Es en esta época cuando, el Negus Anastasio (491-513) envió una misión a Yemen. El cristianismo fue rechazado en gran parte debido al "odio étnico" de los árabes hacia los abisinios. En este punto también aparecen los judíos. En el siglo V un rey judío gobernaba Yemen, Dhou Nuwas, quien se enfrentó a una "cruzada" de etíopes cristianos durante el reinado del Negus Ela Asbaha. El rey Nuwas reconquistó Najran donde martirizó a los cristianos. Aparentemente la S.85:4 alude a este evento semilegendario: "malditos aquellos que han cavado fosas donde los fuegos fueron alumbrados". Mahoma al parecer sólo conoció ecos de ese episodio, pero se refirió al hecho cuando ajustició a los judíos Banu Qoraiza en Medina. El rey etíope personalmente encabezó una expedición punitiva al Yemen y logró establecer a un gobernador llamado Abraha, quien sería un celoso campeón del cristianismo. Una inscripción de Maarib testifica la construcción de una iglesia en Sana. Los poetas la llamaron significativamente la Kaaba de Najran, y probablemente trataba de rivalizar con el centro pagano de La Meca. En esta época se sitúa la expedición de Abraha contra La Meca, para lo cual contó con el apoyo de Axum.

quiso demostrar que Arabia antes de la aparición del islam estaba en un proceso de completa cristianización: “la revolución social de La Meca interrumpió el proceso”. Cheikho hizo un estudio exhaustivo de las poesías árabes preislámicas en su obra *An-Nasraniyya bain al Jahiliya* (Cristianos en la época preislámica, Beirut, 1919). En pocos casos, sin embargo, encuentra alusiones directas a fuentes cristianas incluso en poetas cristianizados o que vivían en las cortes de reinos árabes cristianos. Adi B. Zaid, cristiano, menciona el Evangelio y el “Libro de Dios” así como la fiesta pascual. El poeta Al Acha habla de Noé y del Arca y los monjes. Antar (pagano) se refiere a las procesiones cristianas. Andrae concluye que es muy poco certero tratar de rastrear las influencias judías y cristianas en Mahoma, ni siquiera indirectamente a través de la poesía preislámica considerando que fue recopilada en tiempos islámicos y estuvo sujeta a manipulaciones e interpolaciones. Por otra parte, la forma rígida de la *qasida* impedía abordar el tema religioso abiertamente por lo que han quedado pocas huellas claras.³²

Martiniano Roncaglia (Beirut, 1966) dice:

...el primer cristianismo fue representado por los judeocristianos que rechazaban la divinidad de Cristo, el segundo por la doctrina paulina

La corriente predominante en el cristianismo etiope es monofisita. La iglesia madre en Alejandría envió un obispo al Yemen. Numerosos términos religiosos que aparecerán en el Corán son de origen etiope. Curiosamente, al ser condenado el monofisismo por el Concilio de Calcedonia, los reyes himyaritas pidieron al emperador de Constantinopla un nuevo obispo acorde con la doctrina “oficial”. Al no llegar éste, la iglesia yemenita eligió uno que provocó cismas internos. En esta época los príncipes himyaritas se sublevaron contra los abisinios y acudieron a Persia, la cual envió una expedición comandada por Wahrúz en 597. Con los persas llegó el nestorianismo. En el siglo VI dicha secta, de doctrina diophysita, era reconocida oficialmente en el imperio persa. El *Catholikos* persa nombraba obispos en la costa oriental de Arabia donde existían seis diócesis, incluida Omán. En esta época se situaría la supuesta embajada de los najranitas a Medina siendo obispo Ichoyab. En el norte de la Península los cristianos se instalaron en los confines desérticos separando el imperio persa y bizantino. Desde el reino nabateo de Petra a Palmira pasando por Harran, “Al menos seis siglos de impregnación árabe testimonian la precoz difusión de una etnia cuya aparición en el Cercano Oriente se asocia erróneamente a la conquista islámica”. Bizantinos y persas se enfrentan a través de tribus árabes clientes. En 529 el príncipe ghasánida fue nombrado por Justiniano *phylarcha* y patricio. Pero en esta zona-colchón las herejías cristológicas se difunden rápidamente. Después de la batalla de Yarmuq en 636 los ghasánidas desertaron y se unieron a sus hermanos árabes.

³² Andrae, *op. cit.*, pp. 41-45.

de la afirmación vehemente de Jesús, hijo de Dios y formando parte de la Trinidad, el islam constituiría así un tercer cristianismo formado de ebionismo y de elkesaísmo [...] En nuestra humilde opinión descubrimos en el Corán una forma arabizada de judeocristianismo que en su fase ebionita y elkesaíta era ya parte de la dialéctica de las ideas religiosas que desembocarían en el islam [...] no se puede hablar de influencia cristiana en el Corán sino de una evolución judeocristiana hacia el Islam”.³³

Un indicio de apoyo a esta tesis sería la persistencia del nombre coránico nazara o nazareo dado a los judeocristianos.

El Corán utiliza el término “nazareo” para referirse a los cristianos. Sin embargo, algunos versos coránicos permiten pensar que más que una influencia particular de esta secta, Mahoma estaba al tanto de las disensiones internas del cristianismo (S.30:31-32.) Dice Sauvaget:

Respecto a la inspiración posible del Corán se tiende hoy día menos a buscar los préstamos textuales que a reconstruir la atmósfera ideológica de evolución religiosa general en el contacto con las confesiones judeocristianas que penetraron en Arabia y que caracterizan las condiciones en las cuales se formó el Profeta del islam.³⁴

Philip Hitti también comparte este punto de vista y da una lista detallada de “paralelos” entre el Corán y la Biblia (antiguo y nuevo testamentos). En primer lugar destacan pasajes que él considera “cercaños”, pero nunca idénticos: S.2:44-58 y Actos 7:36-53/S.2:273 y Mateo 6:3-4/S.10:72 y 2Pedro.2:5/S.10:73 y 14:50 y Deut. 26:14, 17/S.17:23-40 y Ex.20:2-17 y Deut. 5:6-21./S.21:20 y Rev. 4:8/S.23:3 y Mat. 6:7/S.36:53 y 1 Timoteo.4:16/S.39:30 y Mat. 6:24/S.42:19 y Gal.6:7-9/S.48:29 y Mar.4; 28/S.92:18 y Lucas 11:41. La única que parece más directamente relacionada es la S.21:105 y cf. Salmos 37-9. Otras de gran parecido son la S.21:104 y Is.34:4/S.53:39-42 y Ezequiel 18:20/S.53:45 y 1 Sam. 2:6/S.53:49 y 1 Sam. 2:7.³⁵

Un ejemplo más acabado de estos esfuerzos de comparación textual es la imagen del paraíso coránico rastreada por Tor Andrae hasta los escritos de San Efrén, monje sirio del siglo IV —además de las pinturas y mosaicos que el propio

³³ Rabath, *op. cit.*, p. 290.

³⁴ *Ibid.*, p. 486.

³⁵ Hitti, *op. cit.*, p. 125.

Mahoma pudo haber observado en iglesias cristianas de la región siria. En contra de esta postura, destaca la hipótesis de Kamal Salibi quien afirma que el Corán no se refiere a un solo Jardín del Edén sino a “los jardines”, con lo que, según él, en realidad puede estar aludiendo directamente a una arraigada tradición árabe pagana de jardines sagrados para los dioses y diosas.³⁶

Para Hitti frases como “ojo por ojo” S.5:49 y Éxodo 21:23-7; “el camello y el ojo de la aguja” S.7:38 y Mat. 19:24 y “la casa construida sobre arena”, S.9:110 y Mat. 7: 24-7, denotarían más bien proverbios semíticos muy antiguos comunes a árabes, judíos y arameos. Sólo las referencias coránicas a la infancia de Jesús es bien sabido que se originan en los evangelios apócrifos: S.3:48.³⁷

II

La *umma* árabe

La aspiración de los árabes de convertirse en “Gente del Libro” para entrar a la categoría de “elegidos” como los judíos y cristianos fue etnocéntrica o incluso “nacionalista”, dice Toynbee. Los árabes estuvieron suficientemente impresionados por la cultura del Imperio romano y aspiraban a una religión como la de ellos. Sin embargo, eran suficientemente independientes como para adoptar simplemente la religión de sus vecinos sin darle un carácter propio y original. Para los árabes de tiempos de Mahoma el cristianismo era la religión “nacional” (tribal) de los romanos y el judaísmo de los judíos. El dios de Mahoma además de ser un dios universal debía ser un dios nacional de los árabes. El islam se plantea como un renacimiento de la “religión de Abraham” y los árabes pasan a ser el “pueblo elegido” en lugar de los judíos.³⁸

Cuando Mahoma intenta transferir la lealtad de la tribu hacia la nueva religión se encuentra con una fuerte oposición.

³⁶ Salibi, *op. cit.*, p. 178.

³⁷ Hitti, *op. cit.*, p. 125.

³⁸ Toynbee, Arnold, *A Study of History* (Abridged Edition), Nueva York, Weathervain, 1972, p. 338.

Es entonces que surge la necesidad de una *umma*, una forma de comunidad política-religiosa, que rebase el tribalismo, pero que satisfaga el orgullo étnico y a la vez garantice el predominio de la *din* y del mensajero de Alá.

Mahoma intenta abolir el principio de solidaridad tribal remplazándolo por una organización social como una forma de vida ritualizada, manifestación del orden eterno. Es claro que la “revolución” fue impulsada en primer término por un motivo puramente religioso, aunque al paso del tiempo el principio de lealtad a la fe comenzó a tomar un tinte político.

En la S.3:109 Mahoma advierte su intención de colocar a la comunidad religiosa sobre la tribu. Asimismo, respecto al Día del Juicio dice: “Cuando suene la trompeta el hombre huirá de su hermano, su madre, su padre y esposa e hijos, nadie podrá cuidar de los otros [...]” (S.2:124).³⁹

Al Harith, bardo oficial de los Qoraish, fustiga a Mahoma por intentar abolir la identidad tribal tras la batalla de Badr: “Pero tú Mahoma vendiste a tu tribu cuando Ghasán se convirtió en tu aliado en lugar de nosotros, ¡qué escandaloso acto de traición!”⁴⁰

En el primer periodo de su prédica, Mahoma da por hecho que los árabes en general y sus coetáneos mequíes en particular forman una *umma*, en el sentido de nación. Él se asume como el profeta *hanif* de dicha *umma* a la que quiere unificar mediante una nueva identidad religiosa (S.62:2).⁴¹ Según la *Enciclopedia del Islam*, el término *umma* provendría del hebreo *ummot ha-olem* (gentiles) o del arameo *umatha* y se aplicaba con sentido despectivo a los árabes gentiles o judaizantes de la Península. No tiene relación con el homónimo *umma* que aparece en el Corán y se refiere a veces a “periodo o conducta” (S.11:8/S.12:45). Cabe recordar que con el mismo sentido despectivo y excluyente los cristianos sirios usaban el término *hanefa*, heréticos o sectarios. Mahoma retoma el término judío en sentido positivo e invariablemente lo aplica a grupos

³⁹ Isutsu, Toshiko, *Ethico Religious Concepts in the Quran*, Montreal, McGill Inst. of Islamic Studies, 1966, p. 59.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Encyclopedia of Islam*, *op. cit.*, “Umma”.

étnicos, lingüísticos o religiosos que son objeto del plan divino de salvación y que no pertenecen a las “Gentes del Libro” incluso lo aplica a los djinns (S.7:38). Después de la *umma* original “haniff”, Dios ha enviado a cada *umma* sucesora un mensajero pero como Mahoma, han sido rechazados y atacados. (S.23:44/29:18). Cada *umma* será juzgada en consecuencia. (6:108/7:33). En este contexto *ummiyum*, como calificativo, querría significar, gentil y no “iletrado” como lo revelan la S.3:19 y la S.2:73/7:156 (Horovitz).⁴² Paradójicamente, el término acabaría por designar a la comunidad musulmana excluyeme de las demás.

En Medina las concepciones de Mahoma empiezan a expandirse. Si Dios es uno y su mensaje es uno y fundamentalmente indivisible, la humanidad debería volver a ser una sola comunidad. De ahí surge la idea de la comunidad de Medina como la comunidad perfecta, frente a las anteriores que se han corrompido. El Corán alude a las controversias de Mahoma con esas comunidades, llama a los polemistas Al-ahzab, sectarios, los que se separan. El término se aplica a los que antes han rechazado el mensaje divino. En la S.28:11-13 los mequías son invitados a ascender a los cielos y atestiguar: “la pléyade de *ahzab* destruidos: el pueblo de Noé, Ad, Faraón, Thamud, Lot y Midian.” En la S.19:37 este concepto se aplica a las diferencias sectarias en torno a Jesús y su mensaje que acabaron por distorsionarlo. El Corán advierte a los musulmanes de no caer en el sectarismo, *ahzab* o *shia* (S.30:32) porque perderían el mensaje.⁴³

En la S.5:48 se aclara la situación de la comunidad musulmana frente a las anteriores cristiana y judía: “A ti [Mahoma] hemos enviado el Libro como confirmación de los Libros que vinieron antes y como protector de ellos [...] Pues a cada uno de ustedes [judíos, cristianos, musulmanes] nosotros les dimos un camino y si Dios quisiera él habría hecho una sola comunidad [...] pero ha querido probarlos en lo que les ha dado [...]” La *umma* se presenta como la mejor comunidad (*khair ummatin*) y como la comunidad del justo medio (*umma wasat*).

⁴² *Ibid.*, “Ummyun”.

⁴³ Rahman, *op. cit.*, p. 12.

Dice Ibn Taimiyya: “Moisés vino a traer la justicia. Jesús fue enviado a predicar la virtud. Mahoma enseña la justicia y la virtud. No existe virtud que Mahoma no haya prescrito ni acto condenable que no haya proscrito”.⁴⁴

La Constitución de Medina

A su llegada a Medina, Mahoma tendrá la oportunidad de cristalizar su proyecto de *umma*: “Hay alguna justificación para pensar que en algún periodo de su estancia en Medina Mahoma contemplara un arreglo político-religioso que diera una medida de unidad, pero que no exigiera de los judíos una renuncia a su fe o aceptar a Mahoma como profeta”. Esta reconciliación sobre la base puramente monoteísta la refiere Watt a las S.3; 64 “Oh Gente del Libro lleguen a un acuerdo justo entre ustedes y con nosotros, que no servimos más que a Dios, que no asociamos nada con Él y que ninguno de nosotros asocie dioses al lado de Alá”. Mahoma conmina a los cristianos y judíos a unirse al islam: “Gente del Libro, nuestro Mensajero ha venido a ustedes ahora, aclarando las cosas para ustedes, después de un largo intervalo entre mensajeros para que ustedes no digan: ‘Ningún advertidor ha venido a nosotros; ahora él ha venido.’”⁴⁵

La llamada Constitución de Medina cristaliza estos ideales de una *umma* ampliada. Sin embargo, su verdadero alcance es controversial. Wellhausen afirma que “es una unidad política”; Wensinck también. Watt dice: “la *umma* ya no es sólo una comunidad religiosa”, y Serjeant: “Es completamente política, no religiosa”; Denny afirma que los judíos son tratados como una “sub-*umma*” diferente a los musulmanes. Ya Watt había notado que Mahoma llama a los judíos a convertirse en musulmanes “o (al menos) en creyentes”, *muminin*.⁴⁶

⁴⁴ Moraiba, A. “Les juifs et la Tora”, *Studia Islamica*, 50, 1979, p. 102.

⁴⁵ Rubin, Uri, “The Constitution of Medina”, *Studia Islamica*, vol. 62, 1985, p. 15.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 12. El texto, dice Uri Rubin, ha sido muy debatido, por lo que se refiere al término “Yahud bani” y a la no mención de los tres principales clanes judíos. Para Rubin el término se refiere a grupos menores judíos que carecían de una organización tribal o de territorio propio. Tenían relaciones de *hilf*, clientes, con las

El artículo 25 de la “constitución” considera a los judíos *muminun*. Como creyentes los judíos gozaban de completa protección e igualdad de derechos frente a los musulmanes. La sura 6:83 avala lo anterior. La S.24:55 dice que Alá protegerá a los creyentes y salvará su fe para ello. Como *muminun*, los judíos podían mantener su *din*: “Para los judíos su fe, para los musulmanes su fe”. Sura 42:15: “Creo en cualquier libro que Alá haya enviado [...] Alá es nuestro Señor y el de ustedes. Ustedes tienen recompensa por sus hechos y nosotros por los nuestros. No hay disputa entre nosotros”. De esta forma la locución *umma min al-muminin* se referiría a un estatus de igualdad de una *umma* frente a otra. El único otro caso parecido se daría con las *thaqif* de la ciudad de Taif, que obtuvieron de Mahoma un estatus de autonomía nombrando sus propios gobernadores.⁴⁷

Dado el posterior rompimiento con los judíos, el art. 25 de la “constitución” crearía un problema dogmático. En algunas compilaciones posteriores el texto fue suprimido, en otros se trató de modificar el sentido.⁴⁸

El rompimiento con los judíos de Medina dio lugar a suras y hadices condenatorios y polémicos contra ellos. Ibn Taimiya afirmará que los profetas de Israel han predicho la venida de Mahoma. Tal fue el caso de Habaquq, David e Isaías. Parafraseando a Is. 21:7, Ibn Taimiya afirma: “el que monte el asno será el profeta Jesús, el que monte el camello será Mohamed”. Daniel predijo a Israel que sería sometido a la descendencia de Ismael en castigo por su desobediencia a Alá. Los judíos no aceptan que el mensajero esperado sea un árabe como lo señala el Corán S.3:182 y 17:98 y 105.⁴⁹

tribus árabes que los protegían y usaban los nombres de dichas tribus. Cabe señalar que entre los medinenses y los judíos había una relación de alianza, *hif*, fraternidad, *ihwa*, y amistad, *wadd*. En la versión de Abu Ubayd se dice que el documento es entre Mahoma, los Qoraish y la gente de Yathrib y los que “residieran” con ellos. Se infiere que los tres principales clanes judíos tenían su propio territorio fuera de los distritos árabes. De acuerdo con este punto de vista, Mahoma tendría que establecer una alianza diferente con ellos.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 12 y 16.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁹ Moraiba, *op. cit.*, p. 96.

Ninguno de los clanes judíos quiso participar en la batalla de Badr. Según Richard Bell, en ese momento el Profeta, en represalia, sustituyó el ayuno del *ashura*, imitación del judío, por el del mes de Ramadán. Comenzó la persecución de judíos; en primer término el clan de los Banu Qaynuqa, integrado por artesanos. Dice Ibn Hisham: “Los Qainuqa dijeron al escuchar a Mahoma instarlos a reconocerlo como Profeta: Oh Mohamed no te ilusiones a causa de tus afrentas. Nosotros somos un pueblo guerrero. Si tú nos combates tú aprenderás que no habrá jamás un enemigo semejante a nosotros”.⁵⁰

Simultáneamente, las dificultades financieras de Mahoma tuvieron visos de solución por la táctica del Enviado de encontrar un pretexto para expoliar a los judíos: reclamación de precio de sangre, invitación a convertirse, exigencia de que reconocieran su misión todo lo cual, rechazado, dio motivo para atacarlos. Mahoma y su familia tomarán un quinto del botín o el tributo y los sometidos serán conservados en calidad de siervos —sujetos a la expulsión— del profeta quien adquiere la posesión de la tierra y la hereda a su familia.⁵¹

Se plantea así la segregación definitiva, sancionada por la ley divina, entre la comunidad musulmana, *umma*, y las comunidades sometidas o protegidas *ahl-ed-dhimma*. La articulación de comunidades segregadas *milla* (turco *millet*), sometidos al predominio de la *umma* musulmana, pasará a formar la sociedad islámica característica hasta nuestros días.

Umma y segregación

El régimen comunitario se caracteriza por la coexistencia en un mismo territorio, bajo signo de una religión o de una doctrina religiosa, de diversos agrupamientos o comunidades que se encuentran de hecho gobernadas por sus autoridades respectivas, regidos por sus instituciones orgánicas y sometidos a jurisdicciones autónomas formadas por miembros pertenecientes a sus jerarquías religiosas, a las cuales el Estado reconoce la competencia de aplicar sus leyes o costumbres y el derecho en materia de estatuto personal, incluyendo la red de la vida familiar y espiritual.⁵²

⁵⁰ Rabath, *op. cit.*, p. 139.

⁵¹ Abel, Armand, “La djizzia: tribut ou rancon”, *Studia Islamica*, vol. 32, 1970, p. 13.

⁵² Rabath, *op. cit.*, p. 64.

Al reconocer la imposibilidad de la *umma wahida* (una sola comunidad de creyentes) y universal, que asimilara a cristianos y judíos como *muminun*, creyentes, Mahoma había optado por la segregación:

Y di la verdad de vuestro Señor: Que el que quiera, que crea, y el que quiera que permanezca infiel (S.18:29). Si tu señor lo hubiera querido, habrían creído todos aquellos que están en la tierra, unánimemente [...] ¿Y cómo tú fuerzas a los hombres a que ellos sean creyentes? (S.10:99). Puede ser que tú te consumas en el temor de que ellos no sean creyentes [...] si Nosotros quisiéramos, haríamos descender sobre ellos del Cielo, un signo de tal suerte que sus cuellos fueran sometidos [al islam] (S.26:3-4).⁵³

Pero el versículo más importante es el de la S.2:256 “No hay obligación en la religión: la verdad es distinguida de la aberración”. Tabari juzga que el *aya* fue pronunciada en ocasión de la expulsión de los judíos B. Nadir de Medina en el año 3 de la hégira. Los medinenses quisieron evitar la salida de sus clientes, protegidos y amigos judíos pidiéndoles se convirtieran al islam. Hay indicios de la fuerte influencia judía: las mujeres medinenses convertían a sus hijos al judaísmo para sustraerlos del mal de ojo. Las madres estériles hacían voto de judaizar a su hijo si concebían, “Tal era la fuerza de atracción de la ley de Moisés”.⁵⁴

Tabari dice que la libertad religiosa reconocida a la Gente del Libro —que se hizo extensiva a sabeos, mazdeístas y más tarde a los samaritanos y a los hinduístas y budistas— se convirtió en norma fundamental de derecho público islámico. De esta forma el Corán obliga a la Gente del Libro a someterse a la legislación particular de sus comunidades en lo que concierne a su vida comunitaria e individual.⁵⁵ En cuanto a los cristianos y judíos dice específicamente: “Que las gentes del Evangelio juzguen en virtud de lo que Alá les hizo descender y el que no juzgue [así] ellos son perversos”(S.5:48). “¿Y cómo te tomarán ellos por juez, si ellos tienen la Tora donde se encuentra el juicio de Alá?” (S.5:45-47).

⁵³ *Ibid.*, p. 377.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 401.

Rompimiento con la Gente del Libro

Como se mencionó antes, Mahoma había adoptado de los judíos el *ashura*, el ayuno en el décimo día del mes y la idea de la oración del mediodía hacia Jerusalén. Pero al ser rechazado, el Profeta los acusa de falsificar las escrituras ocultando su contenido [...] ¿Acaso son ustedes más sabios que Dios [al dudar de mi misión]? (S.2:134-140).⁵⁶

En cuanto al cristianismo, el islam se va a definir a sí mismo en su rechazo a la Trinidad, la Encarnación y la Crucifixión.⁵⁷ Dice B. Arnaldez "El Corán en muchos versículos es una polémica anticristiana". El misterio de la Trinidad desempeña un papel tan importante en el psiquismo del Corán que Renan ha escrito: "El islamismo, en sí, no es otra cosa que una reacción del monoteísmo semita contra la doctrina de la Trinidad y de la Encarnación cristianas [...]" Sobre la Trinidad, S.73 y S.116, Razi especifica que debe entenderse como politeísmo de tres dioses.⁵⁸

La actitud de Mahoma hacia los profetas judíos lo mismo que hacia Cristo y su madre nunca es blasfematoria, en ningún caso Mahoma los injuria. María es descrita como "la mujer más bella y piadosa de su tiempo" (Thalabi); junto con Kadija, Aisha y Fátima, María es "una de las cuatro mujeres del paraíso" (Ibn Hanbal); "La más honorable de las servidoras de Alá" (Damiri) y "recibió la perfección que es el grado de distinción de la superioridad masculina" (Ibn Arabi). Sayyed Hossein Nassr dice: "En el cristianismo el Verbo se encarna en Jesús; en el islam, Jesús es una palabra de Alá pero el Verbo encarna sólo en el Corán". Dios crea a Jesús como a Adán, "de la tierra o el polvo".⁵⁹

Lo que Mahoma intenta es distinguir a los profetas y los libros judíos y cristianos considerándolos "sagrados", al tiempo que fustiga a los creyentes de ambas religiones acusándolos de falsearios, sediciosos, sectarios e inconstantes (S.4:46-51). Como fue el caso para la doctrina cristiana, los teólogos musulmanes se encontrarán frente a la obligación de conciliar

⁵⁶ Gibb, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁷ Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*, Princeton, PUP, 1984.

⁵⁸ Arnaldez, R. "Les chretiens selon le commentaire coranique de Razi", *Melanges d'Islamologie*, editado por Pierre Salman, Leiden, E.J. Brill, 1972, p. 45.

⁵⁹ Bar, Martha, "Isa: the Islamic Christ", *Islamic Quarterly*, vol. 33, 1989, p. 243.

dos imperativos contradictorios: apoyar la autenticidad del judaísmo y su misión, pero al mismo tiempo desacreditar a sus seguidores. "Autenticidad porque anuncian y preparan la Religión Última, desacreditar porque no aceptan dicha revelación".⁶⁰

De ahí resulta que aparezcan tantas suras que muestran condescendencia y amistad hacia el cristianismo y judaísmo, como religiones reveladas, como aquellas que muestran intolerancia hacia sus seguidores y deseo de someterlos y condenarlos. Desgraciadamente el énfasis en estas últimas es lo que va a predominar en épocas posteriores. Puesto que todas las suras tienen el mismo valor, se podrán justificar actitudes persecutorias o condenatorias en contra de los *dhimmis*.

Con el mismo propósito Mahoma distingue dos categorías de monjes. Muestra respeto hacia los eremitas y ascetas con los que debió toparse en su etapa hanifí o en sus correrías comerciales: "Tu encontrarás que las gentes que muestran la mayor enemistad a los musulmanes son los judíos y aquellos que asocian y aquellos que son los más próximos son los cristianos [...] monjes y sacerdotes que no se inflaman de orgullo" (S.5:82). En la segunda categoría fustiga a los que falsean las escrituras y acumulan riqueza: "Han erigido a sus rabinos y monjes en señores así como al Mesías hijo de Mariam, en lugar de Alá, mientras que se les ordenó adorar un Alá único" (S.9:31). Ataca a los monjes y rabinos: "numerosos son los rabinos y monjes que acumularon ilegítimamente los bienes de los hombres y apartaron del camino de Alá [...] Aquellos que atesoran el oro y la plata serán quemados en el fuego del Infierno" (S.9:35-36). También considera que los cristianos han sido maldecidos por sus disensiones internas: "Y los que han dicho nosotros somos cristianos, aceptamos su compromiso. Nosotros hemos suscitado entre ellos la discordia y el odio hasta el día de la Resurrección; y Alá les mostrará lo que ellos hacen" S.V:14-15.⁶¹

El rompimiento definitivo se da en la S.3:98. "Oh gentes del Libro (cristianos y judíos), por qué siguen ustedes incrédulos

⁶⁰ Moraiba, *op. cit.*, p. 107.

⁶¹ Rabath, *op. cit.*, pp. 379, 381, 383. Véase Hayek, *Le Christ de l'Islam*. París, Edition du Seuil, 1959. pp 10-11: Dice un historiador árabe "cuando 10 cristianos se reúnen forman 11 opiniones diferentes." Según Hayek, Mahoma sólo condenaba una forma de cristianismo bien localizado en tiempo y espacio, el que surge del Concilio de Efeso (431), con sus negaciones y sus oposiciones.

los en los *aya* de Alá y Alá es testigo de lo que ustedes hacen”/ “Oh gentes del Libro por qué apartan del camino de Alá a los que creen, ustedes quieren desviarlos, Alá no ignora lo que ustedes hacen” (S.3:99). El epílogo es la rigurosa recomendación de no confiar más que en los musulmanes “Y no tengas fe sino en aquellos que siguen vuestra religión” (S.3:117) de donde derivarán además una serie de reglas de conducta no escritas sobre las relaciones sociales y comerciales entre musulmanes y Gente del Libro: “Oh ustedes que creen no tomen a los judíos y a los cristianos por afiliados (*awliya*) ellos sólo se afilian entre sí. Cualquiera que se asocie con ellos será de ellos” (S.5:51-54).⁶²

Por si fuera poco los cristianos y judíos acabarán en la categoría de *kufar* (blasfemos).

Han blasfemado aquellos que dijeron que Alá es el Mesías, hijo de María (S.5:17). Han blasfemado los que dicen que Alá es el tercero de tres. Los judíos han dicho “Ozair (Eleazar?) es el hijo de Alá” Éstos son sus dichos. Por decirlo ellos se asemejan a los *kafaru* de antes. Alá los combate en todo aquello que se aparten de la verdad (S.5:73).⁶³

Es así como la *umma* busca alcanzar la homogeneidad y pureza perfectas. Los grupos fundamentalistas posteriores retomarán este tipo de directivas para justificar sus actitudes persecutorias contra los no musulmanes.

III

La *djizzia*, la *dhimma*

Después de la toma de La Meca y la rendición de los Qoraish, el Profeta se vuelve poco tolerante y desconfiado de los focos

⁶² *Ibid.*, p. 393 y p. 382: Según un *hadith* de Al-Bokhari, el profeta dijo: “Ustedes combatirán a los judíos al punto que si uno de ellos se esconde tras una piedra, ella dirá ‘Servidor de Ala, he aquí un judío detrás de mí, mávalo’”. Otro *hadith* dice: “Descenderá el hijo de María entre ustedes, árbitro justo y él destruirá la Cruz, matará el puerco y abrogará la *djizzia*”. Otro *hadith* de Muslim dice: “Cuando el Profeta veía en una tela el estampado de una cruz, él la cortaba”. También en el saludo se denota el desprecio: “No tomen la iniciativa de saludar a los judíos y a los cristianos, y si en el camino ustedes encuentran a uno de ellos oblíguenles a hacerse a un lado”.

⁶³ *Ibid.*, p. 394.

de resistencia, paganos, árabes, judíos y cristianos que no lo reconocen. "Mahoma se hizo hombre de Estado para completar la misión de Profeta".⁶⁴

Aunque estigmatizados como malos creyentes que deben ser segregados, Mahoma debe resolver prácticamente la cohabitación con los judíos. La solución se asemeja a la que ofrece el Antiguo Testamento para Israel. En el Deuteronomio vii, las naciones enemigas impías son condenadas al aniquilamiento. Sin embargo, en el mismo Deuteronomio xx-10-14 Dios da una opción benigna al ordenar a Israel que invite a los enemigos a la rendición. De hacerlo "la ciudad será para ti sometida a la *corvea* y ellos te servirán", si no, "tú golpearás a toda la población masculina por el filo de la espada" las mujeres, niños, bienes serán el botín.⁶⁵

En el contexto tribal, Mahoma retoma estas opciones. Los que se someten entran al antiguo sistema de clientelismo de las comunidades "extranjeras" sustituyendo a la tribu por la *umma*. Les impondrá a los no musulmanes un tributo, *djizzia*, en condiciones más o menos benignas lo cual no elimina el carácter esencial de sometido, vencido y sujeto a la expulsión. De ahí surge la noción de *dhimma*, un contrato de protección y relativa autonomía a cambio de sometimiento político y pago de un impuesto.

La directiva que orientará el espíritu y la letra del trato reservado a la Gente del Libro es el versículo 29 de la S.9 llamada Al-Tawba (el arrepentimiento). Se sabe que ella fue pronunciada con objeto de romper los compromisos contraídos con los politeístas tras expirar el Acuerdo de Hodaibiyya, lo que equivalió a una declaración de guerra contra los árabes paganos a los que se ofrece la conversión o la muerte. Este edicto fue la base legal del *yihad*, pero también estipula una derogación decisiva a favor de la Gente del Libro a los que reconoce la libertad religiosa a cambio de pagar la *djizzia*. "Combatid a aquellos que no creen en Alá ni en el día del juicio y que no prohíben lo que Alá y su Enviado han prohibido y no profesan el *Din* de la verdad de aquellos a los que el Libro les fue dado, hasta que paguen la *djizzia* de la mano y ellos sean humillados" (*wa hum saghirun*). Esta *aya princeps*, como la llama

⁶⁴ Lewis, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁵ Rabath, *op. cit.*, p. 363.

Edmond Rabath, es la piedra angular del estatuto que será ofrecido a los conquistados y permitirá la rápida expansión del imperio árabe. Como se mencionó antes, esta libertad religiosa mediante el pago de la *djizzia* se extenderá a otras “gentes de libros” como los mazdeístas de Bahrain.⁶⁶

La *djizzia* en oposición al *zakat* musulmán, que en principio era una contribución voluntaria, tiene el carácter de un tributo en el sentido propio. Posteriormente, se complementará con el *kharadj*, pagado sobre la explotación de la tierra por los *dhimmis*. El impuesto requerido generalmente será de un dinar por persona al año. Se aplicaba por lo regular a los adultos varones; los monjes y ermitaños estaban generalmente exentos.

La *djizzia* tiene un carácter esencialmente contractual, es un derecho otorgado por la *sharia*. Pero no es un acto de tolerancia en el sentido positivo occidental: “La palabra tolerancia, dice Laborde, nace en el siglo XVI debido a las guerras de religión entre católicos y protestantes que acabaron por tolerarse recíprocamente [...] en el siglo XIX la tolerancia se extendió a la libertad de pensamiento”.⁶⁷

Acuerdos de sometimiento de judíos y cristianos

El oasis de Khaibar, a 130 km de Medina, fue la primer conquista de Mahoma en el 628. Tras mes y medio de sitio los judíos se rindieron. Se les permitió continuar cultivando la tierra y la mitad del producto se destinaba a tributo. En cualquier momento podían ser expulsados. Ibn Saad dice que el acuerdo se explica porque, en ese momento, los musulmanes no sabían cultivar la tierra. Las poblaciones judías vecinas de Fadak y Wadi Al Qura se someten a las mismas condiciones. En esta última se establece incluso un gobernador musulmán.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 361. Véase Fattal, *op. cit.* Se sostuvo que el libro sagrado de los zoroastrianos había sido destruido. Por invitación del Profeta, en el año 7 u 8 Al Mundir B. Sawa, Señor de Bahrain, pasa al islam. El Profeta prometió mantenerlo en el poder si se convertía. Tenía súbditos mazdeístas y judíos. A nombre de Mahoma recolecta la *djizzia* de un dinar. (Ibn Ubaid, Baladhuri, Ibn Saad, Massudi). Según Massudi en el año 10, el impuesto sumaba 80 000 dirhems de plata. Según otra versión los no musulmanes pagaban la mitad de sus cosechas. Otros consideraban que la sura 9:29 se aplicaba a todos los paganos a excepción de los idólatras de Arabia.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 373, 381.

En el año 630 Mahoma parte al norte, a la frontera siria, para atacar Dumat Al Gandal, Aila y Maqna. El gobernador cristiano de Dumat fue capturado, sus tierras repartidas, y se impone la *djizzia* a la población. Aila recibe un ultimátum. El obispo de la ciudad Yuhana B. Tuba, acepta la *djizzia* además de dar el derecho de paso a los musulmanes y la hospitalidad. La localidad judía de Adruh acepta la *djizzia*. La colonia judía de Maqna hace un acuerdo de pago en especie. La *djizzia* había tomado diversas modalidades prácticas: capitación en Bahrain, tributo fijo en Tabuk, pago en especie en Maqna y Najran. En algunos casos aparece la prohibición de la usura entendida probablemente sólo con respecto a los musulmanes, pero no entre ellos.⁶⁸

El profeta concluye con los najranitas un tratado de *dhimma* especial, en nombre de Alá, que de hecho se asemeja más al pago de su propio rescate a cambio de lo cual obtienen un *aman* (garantía) que les permite gozar de autonomía: conservan sus bienes, sus jerarquías y la integridad de su colectividad (*milla*, noción compleja que une los conceptos de comunidad política y religiosa); pero implícitamente pierden su soberanía y no son sino usufructuarios de la tierra. Se prefigura así la estructura de comunidad *dhimma*, comunidad sometida por acuerdo, característica de la relación del islam con otras religiones aceptadas, que no está asociada a la tierra como lo confirmará años después el caso de los propios najranitas cuando son expulsados por Omar I “en masa” hacia Siria. El pretexto formal fue que ha-

⁶⁸ Fattal, Antoine, *Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Dar el Mashreq, 1986, pp. 19-24. Véase Abel, *op. cit.*, p. 21. Un caso semejante se da en el año 631. Una embajada de Taghlib llega a Medina. Según Ibn Saad, Mahoma compromete a la tribu, mayoritariamente cristiana, a no bautizar a sus hijos. De cualquier forma la tribu no se sometió sino que formó una alianza con el Profeta.

Abu Ubaid, Baladhuri, Massudi recogen tradiciones confusas sobre el “Acuerdo de Najran”. Según unos, en el año 10 el Profeta envía a Khalid Ibn Al Walid a Najran para que convierta a las tribus. Después habría llegado Ali B Abu Talib con la misma intención. Habría habido funcionarios para percibir la *djizzia* de un dinar o su equivalente en vestimentas. El impuesto incluía a mujeres y esclavos. Ibn Hisham da otra versión, la más conocida. Una delegación de cristianos fue a Medina. Rechazan la posibilidad de convertirse al islam y rechazan una ordalía, una *mubabala*, propuesta por el Profeta a cambio de lo cual aceptan pagar la *djizzia*. Otra versión de Yaqubi explica que la delegación llegó en respuesta a un ultimátum. La delegación acepta el acuerdo de pagar un tributo anual en especie, dar apoyo logístico a los enviados del Profeta. La *dhimma* será para los habitantes y sus caravanas. Se les prohíbe la usura.

bían violado el compromiso de no cobrar usura. En Siria se reestablecen como comunidad y continuarán existiendo bajo el califato omeya. Por Baladhuri se sabe que acudieron al califa Omar II pidiéndole que redujera sus cargas tributarias que remontaban al acuerdo original con Mahoma, en virtud de la disminución de su población y de la pérdida de tierras. Omar habría aceptado: “Yo considero el acuerdo de pacificación (*sulh*) como una *djizzia* sobre sus cabezas y no sobre su tierra”.⁶⁹

Elaboración jurídica posterior de la dhimma

La *dhimma* es la convención en virtud de la cual los no musulmanes residen en territorios conquistados por los musulmanes; obtienen el reconocimiento de parte de sus derechos públicos y sobre todo de los que se refieren al estatuto personal religioso. La palabra *dhimma* significa pacto, contrato, garantía o protección y los beneficiarios son los *dhimmis* o Ahl-Al Dhimma. Se les denomina *muabid* (el que concluye el pacto) en la España musulmana, donde según Levi Provençal, el término se aplicó a los cristianos mientras *dhimmi* se usó para los judíos. Los cristianos eran también llamados *agam*, *agam ed-dhimma*, *nassara ed-dhimma* y mozárabes, *mustarib* (arabizado).⁷⁰

“La *dhimma* no es sino el derecho otorgado (a cambio de un impuesto) de no abrazar el islam quedando en estado de paz”, dice Shafei. Por el contrato de *dhimma* los no musulmanes adquieren el goce de derechos públicos tales como: 1) reconocimiento de su personalidad, lo que les distingue de los

⁶⁹ Abel, *op. cit.*, pp. 8-13. Véase Andrae, *op. cit.*, pp. 31-34. Todo parece indicar que los najranitas eran nestorianos que predominaban en Iraq. En la lista de concilios nestorianos se mencionan obispos en Hira y Yemen. El Katholikos en el siglo VI había convertido al nestorianismo al príncipe Lakhmida de dicha ciudad. Sin embargo, Hira se mantuvo como un lugar de disputa con los monofisitas. El Katholikos residía en Ctestifón, capital sasánida. En el siglo VI obtuvo el nestorianismo estatus de religión protegida de los sasánidas en el marco de la guerra contra Bizancio. Bajo el reinado de Khosroes II (578-608) el nestorianismo alcanzó su máxima expansión. En Hira se formaron muchos de los grandes poetas de la Yahiliya como An-Nabigha, Al-Acha y Abi Zaid. En tiempos de Al-Mansur los monjes en Iraq todavía eran privilegiados entre los cristianos, estaban exentos de la *djizzia* y recibían apoyo del Estado para mantenerse. En los siglos VIII y IX se sabe que el Katholikos nestoriano aún enviaba obispos al Yemen.

⁷⁰ Fattal, *op. cit.*, p. 72.

harbi que no tienen derecho alguno y del *mustamin* que tiene derecho limitado cuando están en tránsito por tierras musulmanas; 2) el derecho de permanecer en tierra musulmana y poseer propiedades, y 3) la garantía de su libertad pública. Goza además de derechos privados: comercio, casamiento, sucesión, acceso a tribunales. No goza de derechos políticos "ciudadanos". Mantiene sus derechos sólo mientras paga la *dyizzia* y se somete a la autoridad musulmana lealmente. Los musulmanes se comprometen a 1) abstenerse de actos hostiles injustificados o a compensarlos por daños a sus personas y bienes; 2) protegerlos contra ataques internos o externos; 3) si los musulmanes no cumplen la obligación, el *dhimmi* dejaría de pagar. Para los legisladores musulmanes la *dhimma* es un contrato bilateral con fuerza obligatoria. Ibn Taimiya lo sitúa al lado de contratos de compra-venta, matrimonio y donación. La *dhimma* por tanto es concluida por un *immam* o su delegado. No incluye sino a "escriturarios". Según la escuela hanifí puede ser concluida con los paganos siempre que no sean de raza árabe. Malik dice que se puede concluir con paganos árabes que no sean qoraishitas. La *dhimma* no tiene fecha de vencimiento aunque el califa Omar II y otros monarcas musulmanes consideraron lo contrario. La *dhimma* no es propiamente un tratado sino un contrato entre un Estado y los jefes religiosos de una población, la cual abdica de su soberanía y acepta la del Estado musulmán. La *dhimma*, independientemente de su carácter colectivo, se aplica como ley haciendo responsable a cada individuo de su comportamiento.

La *dhimma*, explica Fattal, no puede asemejarse a nociones modernas como vasallaje o protectorado sino más bien con figuras del derecho romano, como la *deditio*, que era un tratado concluido entre el legado romano y el jefe de una ciudad vencida en virtud del cual ésta transfiere su soberanía y sus ciudadanos se convierten en clientes de Roma. Como la clientela, la *dhimma* es una relación de fe *dhimma-fides* recíproca. Como el cliente, el *dhimmi* no tiene ciudadanía, pero forma parte de la nación, del Dar al Islam. En otro sentido, el *dhimmi* recuerda la noción romana de "peregrino". La regla frente al extranjero es la ausencia recíproca de derecho que crea un estado de guerra latente. Por un acuerdo el extranjero *hostis*

deviene un peregrino y tiene derecho a la hospitalidad (*hospitium publicum*) de la ciudad romana. El *dhimmi* recuerda también al meteqe griego, extranjero autorizado a residir en Atenas. Puede ejercer sus oficios, heredar, pero no puede casarse con ateniense y debe pagar un impuesto especial y está sujeto a jurisdicción especial.⁷¹ Todavía hoy en Arabia Saudita el estatuto de un extranjero no musulmán es equiparable al de "peregrino".

De acuerdo con Ibn Hanbal y a los malikíes el contrato de *dhimma* se rescinde por los siguientes motivos: 1) cuando el *dhimmi* toma las armas contra los musulmanes o huye al Dar al Harb; 2) cuando rehúsa someterse a las leyes del islam; 3) cuando rehúsa pagar la *djizzia*; 4) cuando aparta a un musulmán de la fe; 5) cuando ayuda a los espías o invasores; 6) cuando asesina a un musulmán; 7) cuando blasfema contra la divinidad, el profeta o el islam; 8) cuando comete adulterio con musulmana; 9) cuando roba. De acuerdo a Abu Hanifa el contrato de *dhimma* sólo se rescinde en el primer caso. Shafei dice que sólo en los tres primeros, los demás supuestos sólo son válidos si así lo estipula el contrato. De acuerdo a Malik el contrato sólo se rescinde en los casos 8 y 9. Hay además otras cláusulas que se recomienda imponer: 1) obligación de distinguirse por la vestimenta; 2) impedir construcciones mas altas que las de los musulmanes; 3) prohibir que se toquen las campanas; 4) prohibir consumo público de alcohol o exhibición de cruces o consumo de puerco; 5) obligación de proceder discretamente a la inhumación de muertos sin demostraciones ruidosas; 6) prohibición de usar caballos. Éstas son recomendables y sólo obligatorias si se estipulan. De acuerdo a Tabari e Ibn Taimiya, el contrato de *dhimma* dura mientras los musulmanes requieren los servicios de los infieles, lo cual se ajusta al ejemplo de los judíos de Khaibar y los cristianos najranitas que fueron expulsados. Al romperse el contrato con los *dhimmis* por causas graves, éstos pueden ser muertos o reducidos a la esclavitud; otros consideran que debe dárselos un salvoconducto para que emigren.⁷²

⁷¹ *Ibid.*, pp. 73-75.

⁷² *Ibid.*, pp. 82-85.

Endurecimiento de las condiciones de la dhimma

La tradición afirma que el califa Omar hizo expulsar a los judíos y cristianos de la Península Arábiga en el 640. Esto fue “de acuerdo a la última voluntad del Profeta” que habría dicho “dos religiones no pueden coexistir en la Península Arábiga”. La tradición es repetida con variantes: “No habrá dos *qiblas* en el mismo país”, “expulsa a los judíos de Hidyaz y a los habitantes (cristianos) de Najran de la Península Arábiga” (Buhari, Muslim Ibn Hanbal). Los judíos por la misma época fueron expulsados de Europa, de los dominios de Dagoberto. En 1091 también los expulsa Felipe I, en 1290 los expulsa Eduardo I. En todos los casos se les acusó de complicidad con los sarracenos para capturar Jerusalén.⁷³

La verdadera razón fue por motivos políticos y de seguridad, como dan a entender Baladhuri y Abu Yusuf. Ibn Saad alude a una cuestión práctica: “Cuando el Profeta hizo sus conquistas no había obreros para trabajar la tierra [por eso] deja a los judíos. [Pero] bajo el califato de Omar los musulmanes acumularon riqueza y fueron capaces de cultivar la tierra. Omar decide expulsar a los judíos a Siria y les permite llevar sus bienes”.⁷⁴

Sin embargo, no puede negarse una motivación ideológica-religiosa de parte de Omar, quien concibió una doctrina etnocéntrica, “nacionalista”, segregacionista identificando la calidad de árabe con la de musulmán, como ya lo había hecho Mahoma respecto a las tribus peninsulares reacias a la conversión. A los que no aceptan convertirse Omar les impone un doble tributo; asimismo habría pretendido prohibir a los árabes cristianos que enseñaran su religión a sus hijos.⁷⁵

De acuerdo a Shafei e Ibn Hanbal los no musulmanes no podrán fijar su domicilio en el Hidjaz. Sólo con permiso espe-

⁷³ *Ibid.*, p. 85. Significativamente Omar fue asesinado por un esclavo cristiano. A pesar de su decreto, los cristianos y judíos continuaron en Arabia o regresaron. La policía de Medina en tiempos de Moawiya era compuesta por 200 cristianos de Aila. En tiempos de Yazid La Meca tenía un cementerio para infieles. 80 obreros cristianos reconstruyeron la mezquita de Mahoma en Medina. Varios autores, entre ellos Benjamín de Tudela, atestiguan la presencia de judíos en Khaibar y Taima en el siglo XII.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁷⁵ Abel, *op. cit.*, p. 13.

cial se puede autorizar la entrada de emisarios o de comerciantes por tiempo limitado. Se prohíbe la entrada al territorio sagrado de La Meca y no pueden ser enterrados en dicha ciudad. De acuerdo con Malík, los no musulmanes no pueden establecerse en ningún punto de la Península. Los shiítas comparten este punto de vista. Abu Hanifa dice que los no musulmanes pueden entrar en Arabia y pueden fijar su domicilio, pero sólo pueden visitar temporalmente La Meca. De cualquier forma es un elemento más de segregación en contra de la Gente del Libro con respecto a su situación anterior al islam. La única alusión de Mahoma a esta discriminación es la sura 9:28 que dice “Los infieles son impuros. Que ellos no se aproximen a la Mezquita Sagrada después de este año”.⁷⁶

Un elemento de humillación se enfatiza en la ya mencionada S.9:29 cuando se indica que la Gente del Libro debe pagar “en forma humillada”. La interpretación que prevaleció fue que el *dhimmi* debía pagar personalmente y en forma de vendido, sujeto a humillación pública. Este aspecto será retomado por los integristas actuales que acusan a los cristianos y judíos de ser *kufir*. La humillación (*dhull* o *hilla*) en la *djizzia* se justifica por el rechazo a la misión de Mahoma. Ibn Hanbal confirma que el propósito era hacer reflexionar a los *dhimmis* sobre su error: “tal vez al final creerán en Alá y su profeta y se liberarán de este yugo vergonzoso”.⁷⁷

En cuestión de categoría social, dice Bernard Lewis, el *dhimmi* tenía un estatus de inferioridad por decisión propia —a diferencia de la mujer o el esclavo— y podría remediarlo él mismo si se convertía.⁷⁸ Dice Lewis: “la tolerancia, en sentido moderno, significa aceptación de una religión dominante de la presencia de otras. Si por tolerancia se entiende ausencia de discriminación o ausencia de persecución, la discriminación siempre fue inherente al sistema islámico”.⁷⁹

⁷⁶ Fattal, *op. cit.*, pp. 91.

⁷⁷ Lewis, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 7-9.

IV

Polémica cristiana contra el islam

Desde el califa Omeya Moawiyya (siglo VII) hasta Al-Mutawakil (siglo IX) la cohabitación de los *dhimmis* dentro de la *umma* se va haciendo más difícil. Los cristianos sometidos comienzan a polemizar con los teólogos musulmanes a través de textos como "El tratado de Najran", "El Apocalipsis de Bahira", o el tema de la "conversión milagrosa" del califa, lo que denota un ambiente en el que los musulmanes enfrentan una oposición obstinada de los cristianos levantinos no sólo por defender sus propiedades, sino por evadir la *djizzia* y disputar el mérito de sus creencias, no por las armas, sino por la polémica teológica. En la época de Al-Mutawakil las tensiones habían llegado a ser muy fuertes entre una comunidad cristiana floreciente y la *umma*, debido a que los cristianos se mostraban incluso "insolentes".

Desde Bagdad hay un intento centralizador frente a los cristianos a quienes se trata de aplicar con severidad las cláusulas de la *dhimma*, de donde surge la "primera edición" del apócrifo *surut* o Convención de Omar II en donde se reúnen: "el máximo de exigencias que un conquistador podía formular respecto a un vencido reducido a su merced". Por parte del califa abásida, Djahiz polemiza contra los cristianos. Se queja de que los patriarcas y obispos sean tratados con la dignidad que sólo corresponde a "Alí o Abbas" y que se pasen por alto sus afrentas contra Mahoma y su madre. (El *imam* Shafei trata el asunto de la blasfemia contra el Profeta de parte de un *dhimmi*). Djahiz denuncia la soberbia de los cristianos, su apego a las riquezas y el lujo y su terquedad en evadir la *djizzia*.⁸⁰

Frente al endurecimiento de las autoridades musulmanas aparece la célebre recensión apócrifa del mencionado Tratado de Najran cuyo "original" había sido redescubierto por el monje Habib de Bir Manta, bajo el califa Al Wathik. De hecho es el inverso de la Convención de Omar, y es presentado como una "Carta de Protección dada por Alá y su Apóstol a

⁸⁰ Abel, *op. cit.*, pp. 5-7.

los cristianos de la religión de Najran (nestorianos) y a cualquier otro cristiano". El texto se extiende en los supuestos favores hechos por los cristianos a Mahoma "por su vigor al rechazar las incursiones bizantinas", y sobre la fidelidad de los obispos y monjes al Profeta al confirmar su misión y apoyar su doctrina. En el edicto se prohíbe a los musulmanes "cobrar a los cristianos toda requisición onerosa", hacerles pagar el impuesto "si ellos no consienten", "remover a sus dignatarios religiosos de sus sedes", "destruir alguna iglesia o convento o integrarlos a una mezquita". Este edicto apócrifo junto con las obras de los polemistas de Siria, Mesopotamia y Bizancio, marcarán la pauta de la polémica teológica islam-cristianismo que se extenderá a lo largo de la Edad Media.⁸¹

Para finalizar se presenta un resumen de algunos de los principales argumentos de los teólogos cristianos, sirios y bizantinos, que en cierta forma son también una respuesta tardía a los ataques del Corán contra los "falsearios", "incrédulos" y "secretarios" cristianos.⁸²

El primer texto que pone en duda la misión de Mahoma es de Juan Damasceno en *De Haeresibus* (siglo VIII):

⁸¹ *Ibid.*, p. 9. Véase Fattal, *op. cit.*, pp. 30-31 y Andrae, *op. cit.*, p. 27. La *Crónica Nestoriana*, anónima, lo titula "Edicto del Profeta a todos los que profesan la fe cristiana". En Santa Catarina hay una copia "auténtica" del "Edicto del Profeta a todos los hombres" fechada en 1560 del original que fue llevado por Soliman a Estambul. El edicto habría sido escrito por Ali B. Abu Talib y atestiguado por 22 compañeros del Profeta. Otro "original" se encuentra en el monasterio jacobita de Zafaran (Mardin) escrito por Muawiyya y dictado por el Profeta. Otra "versión" se encontró en un monasterio copto de El Cairo fechado en 622. Otro más fue descubierto en el patriarcado armenio católico de Estambul. También los zoroastrianos hicieron sus recensiones especiales.

Aparentemente los musulmanes estaban de acuerdo en que los nestorianos poseían privilegios particulares sobre los otros cristianos derivados del pacto de Najran. Existe al respecto un documento del reinado del califa Al-Mamún: "los nestorianos son entre la gente de la especulación teológica los más cercanos a los verdaderos creyentes. Es a ellos a los que el Profeta les ha dado un pacto de alianza. Les ha dado un documento cuando ellos vinieron a buscar su protección". Según Ibn Saad, el acuerdo decía "Para ellos su religión, su país, sus bienes, sus iglesias [...] a ningún obispo, monje o eremita se le debe obligar a renunciar a su estado [...]"

⁸² Khoury, Theodore, *Polemique byzantine contre l'islam. (Siglo VIII-XIII)*, Leiden, E.J. Brill, 1972. El autor se basa en las obras de Juan Damasceno, *De Haeresibus*; el anónimo *Controversia entre un sarraceno y un cristiano*; Theodoro Abu Kurra, *Opúsculos*; Nicetas de Bizancio, *Refutación del Corán*; Georges Hamartolos, *Crónica*; Anónimo, *Contra Mahoma*; León, *Epístola a Omar*; y Bartolome de Edesa, *Refutación de un Agarreno*.

1. Mahoma carece de testigos oculares de sus revelaciones y testimonios proféticos. “¿Qué profeta ha predicho que vendría [Mahoma] [...] todos los profetas desde Moisés han predicho la venida de Cristo que será crucificado y resucitará [...] No existe ninguna profecía de la venida de Mahoma.” (Juan Damasceno recuerda que el Metropolitano de Damasco, Pedro, fue muerto por pronunciar el anatema contra Mahoma.) El mismo argumento lo repiten Abu Kurra, obispo en Mesopotamia y Nicetas de Bizancio. “He aquí uno que de su propia autoridad se reviste de la dignidad de Apóstol sin aportar prueba ni tener una predicción de apoyo (de su misión)”. Hamartolos dice: “¿Qué Escritura inspirada ha hablado de la venida de Mahoma?” Cabe recordar que el Corán reacciona desde un principio a estos cuestionamientos enfatizando que la aparición de Mahoma ha sido predicha. Los musulmanes consideran que este anuncio fue suprimido por los cristianos: Tabari, cristiano convertido, reunirá los argumentos a favor de la profecía de la venida de Mahoma.

2. Nicetas da otro argumento contra el islam, quien rechaza la pretensión de los agarrenos (hijos de la esclava Hagar) de haber recibido la bendición de Dios por vía de Ismael y cita el Gen. 17. 18-21 para mostrar que la bendición era sólo para Isaac. También cita a Isaías 1 en sus maldiciones contra las naciones identificándolas con los ismaelitas.

3. Las tradiciones bizantinas afirman que Mahoma no dejó de ser un idólatra. Nicetas acusa a Mahoma de continuar la idolatría bajo la apariencia de monoteísmo. “En vano —dice Nicetas— los sarracenos se vanaglorian de que este mago les haya enseñado el conocimiento de Dios. En realidad él se ha servido como de pretexto del solo nombre de Dios para introducir la adoración a las criaturas del helenismo (pagano)”. Nicetas ridiculiza los signos aportados por Mahoma cuando los árabes le exigen pruebas en la sura los Araf (signos) donde Mahoma trata de explicar los meteoros y los eclipses como ángeles y demonios, “pero ignoraba Mahoma que ellos se producen por la sombra de la tierra”.

Bartolomé de Edesa dice: “Todo el mundo sabe que de su vida de 55 años pasó 40 como idólatra [*sic*]”. Mahoma era un idólatra. Adoraba a Venus y Afrodita Kubara (Refutación de

un agarreno). Para los bizantinos la piedra de la *caaba* era la representación de Afrodita Kubara.

4. Bartolomé y Nicetas se empeñan en demostrar el nacimiento ilegítimo de Mahoma, su madre habría sido una esclava preñada por un pastor.

5. Juan Damasceno señala que Mahoma se convirtió al monoteísmo después de tener contacto con un monje arriano. Hamartolos en su *Crónica* habla de que Mahoma fue a Palestina y allí “encontró a los judíos y cristianos y tomó de ellos palabras y citas escriturarias [...] Él toma de los judíos el monoteísmo, de los arrianos la afirmación de que el Verbo y el Espíritu son creados, de los nestorianos la acusación de antropolatría y así él ha fabricado una religión”. Los autores insisten en que Mahoma no tuvo contacto con la ortodoxia melkita, de ahí sus errores. La “Epístola a Omar” insiste en que los errores cristológicos son debidos a un “herético nestoriano”. El anónimo “Contra Mahoma” fustiga la complicidad de un monje arriano, en convencer a Mahoma de su misión profética que históricamente correspondería al primo de Khadiya, Waraka b. Nufail. Bartolomé señala: “El Corán contiene a la vez el error y la verdad: la verdad proviene de las enseñanzas de Bahira, el error de las escrituras de Othman”. “Tu Corán afirma, siguiendo la enseñanza de Bahira, que Cristo es la palabra de Dios”, y añade que Mahoma revela al pueblo lo que aprende de Bahira quien habitaba en La Meca.

6. Teofano habla de los ataques de epilepsia que sufría Mahoma y que él confundía con revelaciones. Abu Kurra dice que era poseído por el demonio, y Nicetas que las contradicciones de Mahoma “son el mal propio de un hombre que delira, rodeado de la letargia del ateísmo”. Mahoma habla “poseído por aquel que debilita sus sentidos mentales”.

7. En la “Carta al Emir de Damasco” se dice: “¿Cómo puede osar decir que Mahoma fue un profeta el que ha cometido adulterio [...]?”

8. Nicetas de Bizancio alude a la Guerra Santa y a la *dhimma* cuando dice: “Qué podemos admirar en [Mahoma]. Nada sino masacres, incendios y depredaciones. Tenían que ser asesinas las acciones de un pueblo de asesinos y de un apóstol más asesino”. La *dhimma* es un conjunto de actos criminales.

V

Conclusiones

El hanifismo tiene algunos ecos de las concepciones maniqueas sólo en cuanto a que Mani se presentaba como un avatar que se situaba a sí mismo en el linaje de profetas enviados por la divinidad en diferentes etapas para guiar a la humanidad. Pero el hanifismo árabe debe entenderse como una tendencia religiosa monoteísta, no organizada doctrinalmente, pero sí con diversos exponentes que tratan de transformarla en una doctrina coherente, sobre todo original, y con tendencias etnocéntricas. En ese sentido parece producto de un sincretismo de diversas influencias religiosas, principalmente procedentes de cristianos y judíos, identificados por los árabes como "gente de Libro". Aquí, el concepto de "Libro" resulta fundamental para la naciente conciencia árabe, por ser un triple símbolo de pueblo "civilizado", "elegido" y depositario de una "revelación", todo ello por medio de un "profeta" designado por la divinidad. Como lo señalan Toynbee y otros, el hanifismo se muestra ante todo como una reacción cultural autóctona "árabe" y el islam en sí surgirá con fuertes tintes etnocéntricos.

Ciertamente cristianos y judíos habían mantenido durante siglos una actitud despectiva hacia los árabes ismaelitas, sarracenos o agarrenos, "hijos bastardos de Abraham", a los que se consideraba como un pueblo bárbaro, degenerado que se habían apartado del monoteísmo. Al momento de la aparición de Mahoma la Península se encuentra desestabilizada debido a fuertes presiones de las grandes potencias de la época, Persia, Bizancio y Abisinia, que rivalizan en los planos comercial, militar, político y religioso, haciendo de las tribus árabes objeto de sus manipulaciones expansionistas. Ciertamente hay un proselitismo religioso organizado desde los centros de poder imperiales, que se traduce en intentos evangelizadores más o menos exitosos, pero inconstantes, de los nestorianos propersas y de los cristianos abisinios que chocan en el sur de Arabia. En el norte, el imperio bizantino trata de ganar para la ortodoxia las tribus árabes, pero encuentra una fuerte competencia de los mismos nestorianos impulsados por la corte sasánida.

Al margen de este proceso, importantes comunidades cristianas heréticas y grupos judíos han encontrado la protección de las tribus árabes libres, a las que se unen en calidad de “clientes”, sin dejar de producir conversos entre ellas. Estas formas arabizadas y heréticas de cristianismo (*hanefa*, según el término sirio-araméico) y de judaísmo impuro, arabizado (*ummiyum* según la denominación hebrea), serán el caldo de cultivo apropiado para el hanifismo. Presumiblemente, como parece querer simbolizarlo el episodio narrado por Ibn Ishaq respecto a los cuatro qoraishitas que entran al hanifismo, se desarrollaron manifestaciones monoteístas diversas en un espectro de sincretismos que va desde formas parecidas al judeo-cristianismo (ebionismo, nazareos o *elakasitas*), al cristianismo no ortodoxo (nestoriano o monofisita), o al judaísmo, hasta formas ascéticas y místicas más originales, como las de Said Ibn Amr o Maslama de Yamama. En cualquiera caso, la tendencia henoteísta-monoteísta “no afiliada” a las religiones extranjeras, es la única aceptable al espíritu de independencia y orgullo de las tribus árabes, que recelan de cualquier intento de infiltración o indoctrinamiento que signifique someterlas directa o indirectamente a un imperio extranjero.

En este marco de ideas, la prédica de Mahoma no fue original. Compite con otros autoproclamados profetas, de cuya memoria apenas han quedado rastros, pero que reflejan el ambiente de inquietud mesiánica y mística que privaba en la Península durante el siglo VI.⁸³ Incluso en algún momento a Mahoma se le confundió con un monoteísta “sabeo” o él mismo se autonombró un “hanif”. De cualquier forma, el profeta mequí se destacó por su habilidad para pasar de un henoteísmo confuso a un monoteísmo absoluto, “un solo Alá sin asociados”, y además, supo catalizar la inquietud religiosa subyacente que había llevado a los árabes a un sentimiento de inferioridad frente los “pueblos elegidos”, cristianos, judíos, persas,

⁸³ Aunque la información sobre otros profetas árabes anteriores o rivales de Mahoma es fragmentaria, algunos autores consideran que su actividad debe interpretarse como parte de una resistencia o “revivalismo” de la tradición tribal frente a la voluntad centralizadora del islam primigenio. Al respecto, véase F. Eickelman “Musaylima: An approach to the social anthropology of 7th century Arabia”, en *JESHO*, núm. X, 1967, pp. 17-52.

sabeos, que poseían escrituras sagradas enviadas por la divinidad. Sin embargo a diferencia de otros presuntos profetas hanifs, Mahoma viene de la tribu más fuerte y la más rica de la Península, que además es la guardiana del santuario religioso "nacional". El dios tutelar de La Meca, Alá, ya era identificado como el dios supremo en una concepción henoteísta, más o menos extendida. A ello se suma la tradición, aceptada por cristianos y judíos en general, y los peninsulares en particular, de que Abraham e Ismael eran los fundadores del linaje árabe, incluso los constructores de la *caaba*, lo que permitía a Mahoma reclamar para su comunidad, *umma*, parte de la herencia de los otros pueblos elegidos.

Paradójicamente, el aspecto excluyente y despectivo que los judíos habían dado a su término "*umma*" respecto a los árabes paganos o judaizantes se vuelve contra ellos en primera instancia al consolidarse Mahoma en Medina. Frente a la negativa de los judíos de reconocer al Profeta árabe, de apoyarlo militarmente en Badr, y ante la necesidad apremiante de financiamiento de los musulmanes refugiados en Medina, los judíos son sometidos por la fuerza y sujetos a la expoliación. Mahoma hace prevalecer la identidad de sangre sobre los lazos de alianza de los medinenses. Los judíos se convierten en los primeros sometidos, *dhimmis*, lo que implica no sólo el pago de un impuesto de capitación, sino una situación de virtual servidumbre en la que pierden la propiedad de sus tierras y quedan en calidad de inquilinos o usufructuarios que pueden ser expulsados en cualquier momento. A partir de entonces, su situación, al igual que la de otros grupos religiosos peninsulares refractarios al islam, empeora con respecto a la Arabia preislámica, en la que habían llegado a constituir unidades casi autónomas o prácticamente independientes. No deja de sorprender la habilidad del Profeta al justificar su conducta frente a los no musulmanes, en particular los judíos, utilizando contra ellos las propias regulaciones punitivas extraídas de la Torá.

Aunque la relación inicial con los cristianos parecía menos conflictiva, la verdad es que Mahoma les aplica las mismas condiciones de dhimitud que a los judíos, si bien la forma de los acuerdos es menos severa, lo que se explica solamente por

su prudente capitulación. Una única excepción, derivada de aquellas suras que mencionan el respeto hacia los monjes ascetas y de la tradición de Najran, se puede observar en la actitud benigna que algunos amos musulmanes dispensaron a los sacerdotes nestorianos en Oriente y coptos en Egipto, por ejemplo. También en la India, los brahmanes gozaron, en algunos periodos, de exenciones. En ningún caso parece que existiera una regla del todo clara o constante. En cuanto a la legislación de la *dhimma* para las comunidades cristianas en general, Antoine Fattal establece paralelismos con el derecho romano-bizantino relativo a los extranjeros. De cualquier forma, la naturaleza esencialmente excluyente de los contratos de *dhimma* con los judíos, cristianos najranitas y las poblaciones cristianas del norte, sale a relucir con el califa Omar Ibn Al-Khatab, que no titubea en decretar la expulsión de estos grupos por razones de “seguridad” o de puritanismo religioso-segregacionista, o bajo el pretexto de que sus servicios ya no son requeridos. Ello significa, en última instancia, que ningún contrato de *dhimma* reconoce a los sometidos, en última instancia, la soberanía de sus tierras. Décadas después Omar II, al revisar el caso, confirma que la *dhimma* y la *djizzia* son contratos temporales “de cada generación” y sujetos a las circunstancias: el conquistador dicta las reglas.

La situación de los *dhimmis* pasa de un sentido de protegidos-segregados en tiempos de Mahoma a verdaderos sometidos bajo los primeros califas. A partir de las conquistas de ciudades bizantinas, persas, indias e ibéricas —donde la *umma* musulmana será incluso minoritaria— el régimen de *dhimma* adquirirá un carácter rígidamente comunitario, fragmentario, que persistirá en la sociedad musulmana hasta el siglo xx. La situación de inseguridad, de humillación y de acotamiento de libertades y garantías va a llevar a muchas comunidades no musulmanas a verse presionadas a la conversión gradual, pasando de una situación todavía floreciente en tiempos de Al-Mutawakil a una lenta sangría, empobrecimiento y anquilosamiento sociocultural. En ese ambiente se inscribe el surgimiento de la polémica teológica cristiano-musulmana-judía, que se va a extender a lo largo de la Edad Media. Los primeros en suscitara serán sin duda los *dhimmis* cristianos resentidos de

Siria y Mesopotamia, que buscarán atraer la atención y protección de sus correligionarios de Bizancio y posteriormente de Europa Occidental. ❖