EL DEBATE SOBRE LOS ORIGENES DEL ISLAM SALE A LA PALESTRA

Peter von Sivers

Profesor Asociado, Centro de Historia del Medio Oriente, Departamento de Historia, Universidad de Utha

Traducción: Beatriz Lorenzo Gómez de la Serna

Abstract

El meollo de la moderna secularización ha sido las “desteologización” de los relatos acerca de los orígenes religiosos. El Islam no es una excepción, aún cuando, en este caso, la desteologización tiende a verse obstaculizada por el fundamentalismo contemporáneo. En el Islam, la historia de sus orígenes se centra en las ciudades de Mecca y Medina, en el Profeta Muhammad, en la comunidad protoislámica y en la expansión fuera de los límites de la Península Arábica. Unos pocos estudios de finales del siglo XIX y bastantes más desde finales del siglo XX, se formularon la pregunta si era factible considerar esta historia una teología – vale decir, una apología o una justificación – de los orígenes más que una historia, al menos como se la entiende tradicionalmente. Este artículo pretende dar una visión general de la literatura sobre los orígenes del Islam, generada por expertos en Medio Oriente, en el último siglo.

Cuando el *New York Times* pone un asunto académico en primera plana, el público tiene claro que ha llegado el momento de ponerse al día respecto de ese asunto. El 2 de marzo 2002, Alexander Stille – escritor y comentarista sobre cultura política italiana – publicó un largo artículo titulado “Los Investigadores están posicionando discretamente nuevas Teorías sobre el Corán”[[1]](#footnote-2). En él, Stille analiza la importante discusión académica desarrollada en los últimos treinta años, a propósito de los orígenes del Islam. A este artículo de Stille en el NYT, le precedió otro en el Atlantic Journal, escrito por Toby Lester[[2]](#footnote-3) y subsecuentemente se publicó una pequeña nota de Stefan Theil en el Newsweek International[[3]](#footnote-4), considerada tan incendiaria por parte de los gobiernos de Bangladesh y Pakistán que decidieron censurarla. Existe una página Web[[4]](#footnote-5) dedicada a difundir la secularización del Islam y tres antologías contienen una selección de estudios sobre los orígenes del Islam[[5]](#footnote-6). En total, estos ensayos comprenden casi cuarenta monografías y cuatro significativos artículos. De ahí, por tanto, la notoriedad alcanzada por el tema, tal y como lo consigna el NYT.

Este artículo se ocupara, en primer lugar, de los orígenes del Islam, tal y como habitualmente se consignan. A continuación, presentará un esbozo del desarrollo del Islam durante los períodos Omeya y Abbásida. Por último, dará cuenta del crecimiento progresivo de los estudios mediorientales, que ha ido dando lugar a la actual des-teologización de la historia.

Historia, Teología y los Orígenes del Islam

Los historiadores dedicados al estudio de manuscritos y documentos de archivo, manejan conceptos teológicos – tales como Dios, Creación, Revelación, Profecía, Resurrección, Regreso, Juicio Final, Reino Celestial o Paraíso – básicamente en términos descriptivos; sin comprometerse con su veracidad. Curiosamente, sin embargo, cuando se trata de analizar el origen de las comunidades religiosas, la mayoría de los investigadores se vuelven tan literalistas o, incluso, fundamentalistas, como la mayoría de los propios adherentes a estas comunidades. Arropan sus explicaciones con un vocabulario y unas argumentaciones seculares pero, por lo demás, son idénticas a las historias sagradas respecto de sus orígenes, que narran los propios creyentes.

Solo una minoría de investigadores, particularmente sensibles e, incluso, susceptibles, y que, por ende, son también especialmente conscientes del significado simbólico, figurativo, emblemático o alegórico de los conceptos teológicos y los relatos sagrados, le dan a los orígenes de las comunidades religiosas un tratamiento teológico, más que histórico. Los primeros investigadores en explorar los orígenes desde una perspectiva teológica, se remontan a la segunda mitad del siglo diecinueve. A partir de ese precedente, los investigadores actuales han alcanzado marcas significativas. Sin embargo, en la retaguardia aún quedan batallas por librar y, por lo que se refiere a la sociedad en general, los puntos de vista tienden a cambiar aún más lentamente que antes; cabiendo incluso la duda, de si alguna vez llegaran a hacerlo. Si bien es cierto que el fundamentalismo religioso ya no cuenta con ningún reconocimiento en el mundo académico, el fundamentalismo secular sigue “vivo y coleando”.

A continuación un breve resumen acerca de las teologías fundacionales del Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, tal y como aparecen en las últimas investigaciones. La supuesta historia de los antiguos israelitas cautivos en Egipto, las revelaciones de Yaveh entre los arbustos llameantes, el éxodo de Moisés y el pueblo de Israel a Sinaí, el regalo divino de las Tablas de la Ley, los israelitas vagando por el desierto, el asentamiento en la Tierra Prometida, el Reino del Rey David y las periódicas recaídas de los israelitas en el paganismo, representan en realidad, la teología del tránsito de los israelitas desde el paganismo hacia el monoteísmo. La arqueología nos muestra que los israelitas originarios, eran montañeses palestinos en proceso de evolución desde un sistema de organización aldeano a un sistema estatal. Los primeros en recopilar la teología del éxodo fueron los profetas posteriores al éxodo histórico de los israelitas hacia su exilio babilonio. Los subsecuentes líderes, a quienes los persas permitieron refundar su Reino en Jerusalén a mediados del siglo VI D.C., completaron esta teología del éxodo y dieron forma a los libros de la Biblia Hebrea[[6]](#footnote-7).

Así mismo, lo que pretende ser la historia de Jesús y sus discípulos en Galilea y Jerusalén, en realidad es la teología de Jesús predicando en Galilea, así como durante la Pascua Judía en Jerusalén. Los autores de esta teología fueron los seguidores de Jesús, quienes miran los hechos retrospectivamente y desde una posición privilegiada: la derrota de los judíos a manos de los romanos en 70 D.C. A fin de sobrevivir bajo las condiciones impuestas por las autoridades romanas - quienes metieron a judíos y cristianos en un mismo saco - estos primeros cristianos buscaron la manera de diferenciarse lo más posible de sus hermanos rebeldes, al tiempo que intentaban no sucumbir a las tentaciones de la aculturación helenística. Para ellos, los romanos eran el mal menor que debían soportar hasta que se produjera la Segunda Venida de Jesús con ocasión del inminente apocalipsis[[7]](#footnote-8).

Por último, lo que pretende ser la historia de Muhammad y la revelación del Islam en Mecca, la formación de la comunidad de creyentes en Medina, la sucesión de los cuatro califas justos, la conquista de los territorios del Imperio Romano de Oriente y del Imperio Persa y el afincamiento del Imperio Omeya, no es más que el desarrollo del símbolo del Éxodo desde una perspectiva árabe. La posición ventajosa, en este caso, no viene dada por la humillación que representa el exilio babilonio de los judíos o la humillación de los cristianos por los romanos, sino el triunfo del Islam sobre el Imperio Romano de Oriente y sobre el Imperio Persa, entre los años 690 y 1031 D.C. Por cierto, los autores de esta teología del triunfo fueron los expertos religiosos quienes, con ello, consiguieron arrebatar la autoridad religiosa del ámbito de los califas, situarlos en la periferia de la comunidad religiosa y limitar su poder al espacio político.

Para la mayoría de los musulmanes, así como para quienes se interesan por los orígenes del Islam, esta idea de transferir la simbología del Éxodo a un medio árabe y pagano de la Península del Hiyaz, sigue siendo difícil de asumir. Los musulmanes se mantienen apegados a la versión “oficial” respecto de la historia de los orígenes del Islam, que les es presentada, a modo de “vulgata”, por los teólogos tradicionales. Los estudiosos occidentales, escritores y productores de televisión, sin embargo, deberían tener una visión menos dogmática – y así lo evidencia el artículo del NYT – pero siguen difundiendo versiones seculares de la “vulgata”[[8]](#footnote-9). Las probabilidades de que esta “vulgata secular” oscurezca la implicancia norteamericana en Iraq, son bastante altas.

La “vulgata secular” contemporánea, en gran medida, se ha originado a partir de la monumental obra del orientalista británico del siglo pasado Montgomery Watt[[9]](#footnote-10). A continuación una síntesis esquemática de sus dos estudios. Según Watt, los orígenes del Islam están directamente relacionados con el auge de la ciudad de Mecca en las postrimerías del siglo VI D.C. El crecimiento y enriquecimiento de la ciudad se debió, en gran medida, a su localización privilegiada respecto de la “Ruta de las Especias”, a medio camino entre el Mediterráneo y la India. En su centro estaba emplazada la Ka’ba; centro de peregrinación pagano que servía de punto de encuentro a las tribus nómadas de los alrededores. En la medida en que la ciudad fue haciéndose más grande y volviéndose más rica, las tensiones sociales fueron también “in creccendo”, enfrentando esclavos contra señores. Muhammad, descendiente de la familia de “los guardianes de la Ka’ba”, pero huérfano y pobre desde su más tierna infancia, poseía la personalidad y el carácter necesarios para transformarse en el destinatario de la revelación y, por ende, en un reformador religioso y político. Los clanes a los cuales pertenecían los mercaderes, sin embargo, se mostraban reacios a apoyar estas reformas. Muhammad, su familia y un puñado de seguidores debieron emigrar hacia el Norte, al oasis donde se sitúa la ciudad de Medina.

Siempre según Watt, en su nueva base de Medina, Muhammad incorporó sus reformas en una suerte de “Carta Magna” y estableció un sistema legal para la naciente comunidad de musulmanas. Los ataques a los mecanos se sucedieron, como una forma de vencer la enemistad y oposición de estos. Dos años antes de la muerte de Muhammad, Mecca se rindió: el profeta desterró de la Ka’ba a todas las deidades paganas y envió mensajeros a convertir a las tribus de la Península de Arabia al Islam. Tras la muerte del Profeta, una secuencia de cuatro califas – inspirados por el ejemplo de Muhammad pero privados de la revelación – consiguieron sobreponerse a sus diferencias y encender el celo religioso de los árabes. Posiblemente empujados por la sequía que asoló la península en la década de los ’30 del siglo VII, los ejércitos tribales se unieron para conquistar Siria, Iraq y Egipto. Desde el comienzo – al menos así lo sugiere Watts – el nuevo Imperio Árabe contaba con su propia religión, su propia estructura política y sistema un jurídico propio.

¿Cuál sería la representación de los orígenes del Islam si no se echara mano a la vulgata; sagrada o profana? El punto de partida tendría que ser las guerras perso-romanas de entre los años 603 y 629, en las cuales la Persa Sasánida y la Roma de Oriente terminaron de agotar sus reservas en fútiles campañas bélicas. Ninguno de los dos imperios consiguió destruir al otro y, finalmente, hubieron de negociar un “status quo ante”. Mark Whittow se refiere a las consecuencias de esta guerra en las prósperas provincias romano-orientales de Palestina, Siria, Transjordania y Egipto[[10]](#footnote-11). Whittow enfatiza el hecho que, entre los años 603 y 629, toda una generación de sirio-arameos –cristianos y judíos – creció bajo el dominio de los persas. Jerusalén era administrada por un gobernador judío, la confederación de árabes nómadas que profesaban el cristianismo intentaba hacerse un espacio entre los persas y un intenso fervor apocalíptico (arropado por abundante literatura apocalíptica) llevó a cristianos, judíos y zoroastristas a atrincherarse en aldeas, pueblos y ciudades. La titánica batalla que libraban los dos imperios hacía presagiar el fin del mundo[[11]](#footnote-12).

Al lector interesado en acercarse a este fervor religioso, le recomendamos referirse a Harald Suermann, Andrew Palmer y co-autores, Robert G. Hoyland, también Margarita Vallejo Girvés; todos ellos recolectores, traductores y analistas de este fenómeno apocalíptico[[12]](#footnote-13). Además, un capítulo de la obra de Hoyland está dedicado a la discusión acerca de la investigación respecto de los orígenes del Islam, que tuvo lugar en último cuarto del siglo XX. Este capítulo reemplaza otro, mas antiguo y bastante polémico, de Judith Koren y Yehuda D. Nevo[[13]](#footnote-14). Las dos fuentes más significativas para el período apocalíptico, son los documentos griegos anónimos, anti-judios, denominados Doctrina Iacobi (ca. 634 – 40) y la Historia de Heraclius (ca. 661), atribuída al obispo armenio Sebeos. A partir de estas fuentes, Patricia Crone y Michael Cook, llegan a la conclusión – expuesta en su magnífico estudio – que el profeta árabe Muhammad y los judíos de Jerusalén habrían hecho causa común en la campaña por la restauración del Templo, durante los supuestos últimos días, previos a la llegada del mesías y el juicio final[[14]](#footnote-15). La conquista árabe de Palestina, Siria, Iraq y Egipto, con posterioridad al año 632, no sería, por tanto, una conquista realizada por “intrusos”, por extranjeros procedentes de los distantes territorios de la Península Arábiga, sino la ocupación de unas provincias sujetas a los avatares de la guerra entre los imperios, por parte de autóctonos, de naturales del Creciente Fértil.

La religión específica que profesaban estos aborígenes, no pasa de ser una conjuetura. En el Negev, Nevo descubrió inscripciones del siglo VII que apuntan a un monoteísmo genérico[[15]](#footnote-16), pero también santuarios paganos, construidos por árabes en el mismo período. Crone y Cook creen poder distinguir influencias samaritanas y abrahámicas en el desarrollo inicial de la religión de Muhammad[[16]](#footnote-17). En una obra posterior, Crone conjetura la existencia de una reacción “nativista” a la “dominación extranjera”, en las raíces del naciente Islam[[17]](#footnote-18). Un papiro, datable en el año 644 D.C. menciona un “éxodo” (hijra) de los árabes en el año 622 D.C. y fuentes cristianas de la época, frecuentemente se refieren a los árabes como “emigrantes” (muhajirun). En consecuencia, pareciera que la ascendencia abrahámica y el Éxodo desde el desierto a la tierra prometida, serían los primeros elementos teológicos que identifican a los árabes en el momento de asumir el control sobre Siria, Iraq y Egipto.

Otros investigadores apuntan a conexiones entre la literatura cristiana sirioaramea y el Corán. Las dos primeras investigaciones serias sobre este tema, aparecidas en la década de los ’70, fueron las de Günter Lüling, cuya precursora obra – de edición privada – fue mayoritariamente ignorada[[18]](#footnote-19). Solo ahora, tras la aparición de dos artículos en inglés, los investigadores le están tomando el peso a la obra de Lüling[[19]](#footnote-20). Un reciente estudio de Christoph Luxenberg, ha tenido mucho mayor impacto[[20]](#footnote-21). Luxemberg (seudónimo de un investigador cuya identidad se desconoce públicamente) sugiere que el Corán se desarrolló a partir de la Qeryana; suerte de devocionario del cristianismo oriental o colección de pasajes de las Sagradas Escrituras, usadas en la liturgia anual. En el siglo VII, los árabes del norte, siempre según Luxemberg, habrían sido cristianos, pero al no poseer aún una lengua escrita, habrían utilizado, en el ámbito religioso, el sirio-arameo.

Un siglo y medio después, sigue argumentado Luxemberg, los primeros estudiosos del Corán, radicados en Bagdad, ya no entendían muchos de los fragmentos, originalmente escritos en sirio-arameo. Tanto desde un punto de vista de las raíces semánticas, como de la pronunciación e, incluso, de la escritura, muchos vocablos árabes se asemejan al sirio-arameo aunque su significado pueda, muy habitualmente, ser diferente (por ejemplo: carta en castellano y carta en italiano). Los estudiosos interpretaron estos fragmentos con apariencia árabe, apoyándose en sus conocimientos de la lengua árabe – tanto literaria como clásica – y, consecuentemente, el resultado fue la interpretación errónea de estos. Luxemberg retrotrae- a partir del árabe coránico - un número escogido de versículos, a su supuesta versión original sirio-aramea. El final de la Sura 96, por ejemplo, asumida como la más antigua del Corán, y que señala “Que no. No lo obedezcas y adora y acércate (a Alá)” quedaría, según Luxemberg, como “Y participad de la Eucaristía”[[21]](#footnote-22). Entonces, si la lectura sirio-aramea del Corán que propone Luxemberg es correcta, habría que asumir, que parte de las sagradas escrituras musulmanas iniciaron su existencia en forma escrita. Adicionalmente, si el Corán, efectivamente, se hubiera desarrollado a partir de un devocionario, su incoherencia, sus reiteraciones y la presencia de una multiplicidad de estilos literarios, podría ser más fácil de entender.

El surgimiento del Islam en los Imperios Omeya y Abbasida

Los textos cristianos, judíos y zoroastristas entregan información bastante escueta respecto de los “emigrantes” árabes que asumen el control en Siria, Iraq, Egipto e Irán. Obviamente, se trata de testimonios provenientes de “los otros”. Muchas veces confusos y, casi siempre, hostiles. Por otra parte, prácticamente no existen versiones autóctonas – vale decir, de los propios árabes – previas a los comienzos del Imperio Abbasida (750 D.C.), tal y como señala Michael Cook contradiciendo a Joseph van Ess; pionero en la investigación acerca de los textos musulmanes tempranos[[22]](#footnote-23). La primera biografía (sira) de Muhammad, así como las primeras crónicas sobre las campañas bélicas (maghazi) correspondientes a la época protoislámica, datan de mediados del Siglo IX. Se trata de ordenaciones muy selectivas de breves relatos (hadith) sobre aspectos relativos a los orígenes del Islam que circulaban en el ámbito del Imperio Abbasida. En tanto tales, representan un logro monumental de la teología islámica, pero no son, ciertamente, historia.

Las crónicas, a partir de las cuales fueron compilados y seleccionados los relatos sobre la vida de Muhammad y sus campañas bélicas, se cuentan por miles. Durante los siglos IX y X, los estudiosos islámicos recopilaron y fijaron estos relatos en textos con características de manuales. Los más conocidos son las colecciones de al Bukhari (fallecido en 870 D.C.) y Muslim Ibn al Hajjaj (fallecido en 875 D.C.); ambos accesibles incluso a través de Internet. Ninguno de estos dos autores hace realmente ningún esfuerzo por resolver las contradicciones entre los relatos. Se limitan a plasmarlos tal cual los reciben de los transmisores. Por lo tanto, los autores que utilizan estas narraciones como fuente para escribir sobre la vida de Muhammad, deben realizar su propia selección, dejando fuera aquello que, desde su ventajosa perspectiva de los siglos IX o X, les resulta inaceptable.

En tres de los artículos de Henri Lammens acerca de Muhammad y su hija Fátima, escritos entre 1910 y 1912, este hace patente estas contradicciones[[23]](#footnote-24). Después de Lammens, los investigadores se han esforzado por encontrar una salida viable al laberinto de contradicciones para, finalmente, acabar rechazando los mismos relatos que ya habían sido objetados en los siglos IX y X. Uno de estos investigadores, Wilfred Madelung, propone un camino alternativo a través de su re-escritura de los origines islámicos centrada en Ali[[24]](#footnote-25). En cualquier caso, la posibilidad de sintetizar el contenido de estos relatos pasa necesariamente por minimizar o, incluso, ignorar las narraciones divergentes.

Si bien Lammens deja clara la existencia de estas contradicciones, no será hasta muy recientemente que se pueda dimensionar la real envergadura de estas contradicciones. En un texto de G.R. Hawting sobre los relatos acerca de los orígenes del santuario meccano de la Ka’ba, publicado en 1982, este llega a la conclusión que, sea lo que fuere que haya existido en ese emplazamiento antes del siglo VII, ello es imposible de deducir a partir de las crónicas de los siglos IX y X[[25]](#footnote-26). Según Hawting, los relatos existentes documentan una discusión mucho más tardía respecto a cómo relacionar un tipo de tradición tocante a los santuarios medio-orientales, con el desarrollo que estaba teniendo en esos momentos el centro de peregrinación de Mecca. Coincidentemente, Lawrence Conrad, llega a la conclusión de que, cualquiera hayan sido los centros existentes en el occidente de Arabia alrededor del año 570 D.C., no tiene ningún sentido utilizar relaciones contradictorias, escritas tres siglos después, para intentar determinar el año de nacimiento de Muhammad o recrear la primitiva historia de la ciudad de Mecca[[26]](#footnote-27). Crone realizó la más exhaustiva y sistemática revisión que se conozca de los relatos existentes sobre Mecca en un texto publicado en 1987[[27]](#footnote-28). Crone llega a la conclusión que Mecca no fue el centro cosmopolita de la Ruta de las Especias entre la India y el Mar Mediterráneo, tal y como habitualmente se asume; a lo sumo un modesto centro de comercio local, utilizado por los nómadas de la región.

Un dilema similar - la contradicción entre las escuetas fuentes contemporáneas extranjeras y fuentes autóctonas, pero posteriores – se les produce a los investigadores respecto de la historia de los árabes en Siria, Iraq e Irán anterior a 632 D.C. Por un lado, los especialistas siguen produciendo escritos a partir de las fuentes islámicas posteriores[[28]](#footnote-29) y en ellos se hacen algunas concesiones en el marco del debate acerca de los orígenes del Islam, pero, en términos generales, soslayan el tema de la controversia entre historia y teología. Por otra parte, han ido apareciendo importantes y serios estudios especializados que dan cuenta de la trampa que puede suponer la teología disfrazada de historia. Por ejemplo, Albrecht North demuestra, cómo las batallas iniciales del Islam, son habitualmente presentadas de una forma sumamente estereotipada, de manera que se puedan ajustar a los ideales bélicos posteriores del Islam[[29]](#footnote-30). Lawrence Conrad disecciona los relatos acerca de la conquista de Arwad – una pequeña isla en la costa siria – a fin de demostrar cuan diferente era realmente la expansión de los árabes en el territorio sirio, respecto de las crónicas sobre las conquistas espectaculares[[30]](#footnote-31). Solo una minoría de los investigadores actuales, se mantiene en la postura de que las tradiciones islámicas de los siglos IX y X puedan contener información genuina -tanto histórica como teológica – respecto del acontecer del siglo VII. El problema real, es que nadie ha descubierto aún como separar la teología de la historia[[31]](#footnote-32).

La base histórica – o mejor, históricamente rastreable – no tiene realmente asidero hasta finales del siglo VII. Durante su largo reinado, el califa Abd al Malik (685 – 705 D.C.) consiguió transformar la provincias bajo norma árabe – de historia previa romano-oriental y persa – en un Imperio Islámico. Fue el primero en acuñar moneda con su efigie (690 D.C.), donde aparece como representante de dios en la tierra. En un texto de Crone y Hinds se señala que todos los gobernantes islámicos, tanto omeyas como abasidas, utilizaron el título imperial de califa, que implica autoridad legislativa tanto como ejecutiva[[32]](#footnote-33). Abd al Malik, en consecuencia, fue un gobernante “cesaropapista”; exactamente igual que lo fueron los antiguos romanos de religión cristiana, los sasánidas de Persia y, posteriormente, los carolingios, los ottonianos de Germania y los Hohenstaufen del Sacro Imperio Romano Germánico.

Bajo el reinado de Abd al Malik se construyó la Cúpula de la Roca en Jerusalén (691 D.C.), a modo de monumento a la gloria del Imperio Islámico. Proclamó la superioridad de la unicidad del Dios del Islam por sobre la trinidad Cristiana y declaró el árabe como nueva lengua administrativa del imperio[[33]](#footnote-34). Sus sucesores construyeron palacios en el desierto sirio, ricamente decorados con frescos y mosaicos[[34]](#footnote-35). Uno de esos frescos representa a seis de los reyes vencidos o transformados en vasallos. Entre ellos, se puede identificar al de Roma, Persia, España y Etiopía[[35]](#footnote-36). A los ojos de los omeyas, el Imperio Islámico era el último y el más grande, antes del Día del Juicio Final.

En un imperio donde cristianos, judíos y zoroastridas eran mayoría, los omeyas tenían especial interés en promover no solo la superioridad del imperio mismo, sino también su desarrollo teológico. Adicionalmente, el imperio estaba formado por provincias con muy distintas tradiciones jurídicas – la ley de Roma en Siria, el derecho zoroastrista en Iraq e Irán – y, por ende, requería de una unificación en este ámbito. Durante el primer período del imperio (aprox. 690 – 730 D.C.) tanto los califas como los estudiosos islámicos, se trenzaron en apasionadas discusiones sobre doctrina religiosa, justicia militar, derecho penal, derecho fiscal, etc. Los estudiosos islámicos figuraban como autores de textos que, dependiendo del punto de vista, apoyaban o se oponían a la causa de la unidad imperial; unidad religiosa y unidad jurídica[[36]](#footnote-37). Sin embargo, y sobre la base de argumentos filológicos, algunos investigadores consideran que estos textos corresponden a autores anónimos de dos o tres generaciones posteriores. Pero, tanto si el “horizonte literario” del Islam se sitúa a comienzos o a finales del siglo VIII, hay consenso de que este horizonte no abarca el período previo al año 690 D.C.[[37]](#footnote-38).

Según Joseph Schacht, la necesidad de la unificación imperial del Islam bajo una misma fe y una misma ley, se vuelve imprescindible después del año 750 D.C. Los califas y los expertos religiosos revisaron los corpus de tradición local de las distintas provincias, de las tradiciones tribales árabes, las memorias de Muhammad, las decisiones califales, los veredictos judiciales heredados de los omeyas y, con todo ello a modo de materia prima, crearon una “tradición viviente”[[38]](#footnote-39). Considerando que el Imperio Omeya había pasado por varios y diversos conflictos bélicos internos, motivados por problemas dinásticos, normativa centralista versus autonomía provincial, organización militar tribal versus profesionalización del ejército, territorios conquistados vigilados por guarniciones militares versus asimilación de la población local, etc., etc., la “tradición viviente” no podía sino resultar un ensamblaje bastante heterogéneo[[39]](#footnote-40). Los primeros estudiosos islámicos – por ejemplo Malik Ibn Anas (fallecido 795 D.C.) – generaron sus tratados jurídicos a partir de la “tradición viviente” de su propia época.

Ignaz Goldziher, el gran pionero de la investigación sobre los orígenes del Islam, asume los primeros tratados jurídicos como esfuerzos de una sistematización de la tradición viviente[[40]](#footnote-41). Según el, los autores de estos tratados jurídicos construyeron esta tradición viviente a partir de una multiplicidad muy heterogénea de autoridades – califas, autores anteriores, gobernadores provinciales, jueces – y transfirieron esa autoría, retrospectivamente, a los así llamados “Compañeros del Profeta” o Sahaba que representan la primera generación de emigrantes árabes o muhayirun del período post hégira. Pero, a poco andar, incluso los Compañeros del Profeta fueron considerados como un grupo demasiado heterogéneo y nada, salvo la propia autoridad del Profeta, fue suficiente para constituirse en Tradición; es decir en Sunna. A mediados del siglo IX, nadie estaba en condiciones de emitir una opinión, si no podía reivindicar que estuviera basada en la Sunna del Profeta.

En la medida que se produjo esta transferencia, la materia prima del último período omeya, plasmado en la tradición viviente del primer período abasida, dio paso a las colecciones de relatos proféticos a que nos hemos referido más arriba. En ellas se incluyó todo: lo auténtico, lo imaginario, lo inventado y lo fabricado. Para autentificar los relatos, los tradicionistas idearon una cadena de transmisores fidedignos a quienes se asignaba la responsabilidad de haber transmitido los relatos desde el profeta hasta el siglo IX. Los primeros califas abbasies quienes, al igual que había hecho los omeyas, reclamaban para sí la potestad de generar doctrina – tanto religiosa como jurídica – intentaron aplacar la desbordante imaginación creativa de los pensadores religiosos, a quienes, de forma creciente, comenzaron a ver como un peligro para el Imperio. Tanto así, que durante el período que se conoce como Minha o de la Inquisición (833 – 849), se requirió de todos los estudiosos, empleados como jueces o jurisconsultos, un juramento de lealtad a las doctrinas del libre albedrío y del Corán creado. Implícita en estas doctrinas que, de alguna forma, definen una mínima “religión civil” para el Imperio, encontramos el “uso de la razón” o ‘aql como instrumento a través del cual va a ser posible incluir o descartar los relatos proféticos, en la medida de su apoyo a o peligro para las políticas imperiales y el poder califal. A pesar de ello, la Inquisición no pudo con la resistencia obcecada de los religiosos. Durante los dos siguientes siglos, los califas fueron ampliamente superados por el cuerpo de estudiosos de mentalidad traidicionista, en constante incremento.

En los dos siglos y medio que van desde ca. 800 al 1050 D.C. los tradicionistas produjeron cientos de obras sobre exégesis coránica, teoría jurídica, colecciones de hadithes e historia teológica. Es decir, en esos dos siglos y medio se definió el Islam y se fijaron sus orígenes; hasta el día de hoy. En el año 1031 los abbasidas se resignaron a lo inevitable, dejaron de reclamar su derecho a definir la doctrina jurídica y religiosa y, por ende, quitaron su apoyo al movimiento racionalista de los Mu’tazilies. Solo una muy escasa minoría de estudiosos siguió abogando por imponer la razón por encima de la tradición, como criterio de credibilidad, corrección y veracidad de los preceptos teológicos y jurídicos[[41]](#footnote-42). De ahí, entonces, que los estudiosos de la vertiente tradicionista se transformaran en los guardianes de la religión; independientes del califato y, en cierta forma, en un nivel de igualdad. Para ellos, la teología y el derecho cubrían todas las posibilidades de la existencia – incluida la política – abriendo paso a la concepción de una comunidad auto gobernada. El estado, en consecuencia, se transformó en una instancia prácticamente ajena a la sociedad, responsable únicamente de la defensa, pero ajena completamente del poder legislador o normador. Es decir, al contrario de lo que habitualmente se sostiene – la unidad del estado y la religión en el Imperio Abbasida - dawla (gobierno) y din (religión) habrían estado perfectamente separados, tal y como lo demuestra Ira Lapidus en un artículo “The separation of state and religion in the development of early Islamic society,” (*International Journal of Middle East Studies*, 6, 1975, pp. 363–85)

Las desteologización del derecho y la historia en el Islam en los estudios del Medio Oeste

Al igual que Goldziher, Schacht nunca cuestionó los orígenes meccanos y medineses del Islam. Pero, aún así, no obstante dar por sentado el hecho de la revelación en Mecca y Medina, a su juicio, fue la política imperial de los omeyas – y no el Corán – la que gestó el punto de partida para el desarrollo del Derecho Islámico. En sus estudios sobre Derecho Islámico este es un asunto poco claro y, por ende, cabe suponer que asumió dicha “historicidad” como una forma de moral interna pre-jurídica, donde Muhhamad se constituye en el modelo a seguir. Sus escritos más generalista acerca de los orígenes del Islam son tan absolutamente convencionales, que llama la atención la falta de reflexión acerca de la discordancia entre sus conclusiones respecto de la historia legal y su visión en relación con los orígenes.

El primero en hacer presente un cuestionamiento sistemático en relación a la historicidad de los orígenes meccanos y medineses del Islam fue John Wansbrough, quien, de esta forma, abrió camino a los estudios relativos a la “historia de salvación” – término favorito de Wansbrough para referirse a los orígenes del Islam - desde una óptica “libre de pecado”[[42]](#footnote-43). Considerando que “tradición implica e involucra historización”, su acercamiento no tradicional a la asociación Corán – Mecca – Medina, requiere desatar la historia secular de la historia de salvación[[43]](#footnote-44). En esta aproximación, Wansbrough utiliza los “instrumentos y técnicas de la exégesis bíblica”[[44]](#footnote-45). Estos se aplican, sin prejuicios, tanto para “difundir” las historias de salvación del Cristianismo y el Judaísmo, como la de su teoría poligenética respecto del nacimiento del Islam. Para Wansbrough no existe un Esencialismo Islámico. Más aún, las tres revelaciones – judaísmo, cristianismo e islam – pueden ser objetos de estudios seculares.

En tanto investigaciones sobre la “historia de salvación” islámica, ambos textos de Wansbrough, son estudios teológicos y, por tanto, no directamente vinculados a la reconstrucción secular de la historia de los árabes en el siglo VII. Más de la mitad del texto “Coranic Studies” de Wansbrough es, en realidad, exégesis coránica. “The Sectarian Milieu”, por otra parte, se centra en la literatura sobre la vida del profeta, las campañas bélicas, la práctica profética y las disputas jurídicas, pero no en función de sus tendencias historicistas o de su factibilidad, sino de sus características estructurales en el marco de la composición literaria[[45]](#footnote-46). De hecho, Wansbrough es tremendamente escéptico a la posibilidad de que se pueda hacer una reconstrucción secular de la historia de los árabes en el siglo VII. Su reseña de “Hagarism” – el primer intento de historia secular – de Crone y Cook, es todo menos entusiasta[[46]](#footnote-47). En su opinión, los musulmanes del siglo IX bloquearon cualquier posibilidad de reconstruir de forma certera y/o histórica sus propios orígenes al suprimir su propia noción de desarrollo. Al remplazar el concepto de desarrollo por una ”interpretación retrospectiva de sus orígenes comunitarios”, los musulmanes acabaron “en vez de con historia, con nostalgia” por el paraíso perdido de Medina[[47]](#footnote-48).

Sin embargo, ambos libros de Wansbrough son más conocidos por sus comentarios marginales acerca de la historia secular que por sus conclusiones teológicas o relativas a la “historia de salvación”. De hecho, resulta sorprendente la ingenuidad con que muchos estudiosos mediorientales contemporáneos expresan su desagrado con el léxico técnico y proveniente de la crítica formal (aplicada normalmente a la exégesis bíblica) de Wansbrough, como si la ignorancia respecto de la exégesis moderna y secular de la revelación fuera una virtud. Lamentablemente, por razones de espacio, este artículo no se adentrará en la discusión sobre el análisis crítico – formal de Wansbrough. Al respecto, referimos a los lectores interesados a las obras de Rippin y Berg[[48]](#footnote-49). El siguiente resumen de las obras de Wansbrough se limita, por tanto, a sus comentarios históricos.

*Quranic Studies* abre con el supuesto de la existencia de “una extensa logia profética” (material coránico anónimo), subyacente al Corán[[49]](#footnote-50). Este material se entiende como “pericopios” o selección de textos religiosos, proveniente del repertorio judeo – cristiano de imaginería monoteísta o “Esquemas de Revelación”. En el transcurso de un “desarrollo orgánico” de la transmisión oral (se incluyen también prototipos y bocetos), personas anónimas debieron ir unificando gradualmente estas selecciones de textos “por medio de un número limitado de convenciones retóricas”, creando – como resultado – una escritura paraenética (edificante) y amonestadora; el Corán[[50]](#footnote-51). Los centros neurálgicos de este desarrollo fueron, sucesivamente, Jerusalén y Mesopotamia. Y fue en esta última, a finales del siglo VIII, cuando la práctica legal de los omeyas fue retrotraída a Muhammad, que el Corán adquirió su carácter canónico. Wansbrough propone la existencia de una influencia mutua entre la escritura (El Corán) y la práctica Profética (La Sunna) aún en plena formación durante el siglo IX, que habría dado como resultado la localización de los orígenes del Islam en la Península del Hijaz.

*The Sectarian Milieu* se centra en la elaboración haggádica o narrativa, así como halágica o ético-legal de las “prácticas de la comunidad musulmana” durante el período omeya[[51]](#footnote-52). Al trasladar el locus desde el Imperio Omeya a la Medina del Profeta Muhammad, los musulmanes – al contrario de los cristianos – crearon lo que aparentemente constituiría una historia fáctica de sus orígenes. Más específicamente, estos musulmanes eran una “piadosa minoría”[[52]](#footnote-53) que gradualmente fue evolucionando hacía una “élite clerical” (‘ulama / fuqaha)[[53]](#footnote-54). Esta élite elevó el Islam desde el ambiente sectario que lo envolvía - es decir, los diversos grupos de cristianos y judíos - a través de la neutralización del dogma de la trinidad cristiana (reduciéndola al concepto de atributos divinos) y del dogma escritural judío (abrrogándolo sobre la base de ser una falsificación deshonesta)[[54]](#footnote-55). Entre los siglos IX y X se produce la transformación del Imperio Omeya y el Imperio Abbasida naciente, en una comunidad islámica (Umma), cuyo “único y más preciado bien, era la autonomía política”[[55]](#footnote-56).

Schacht y Wansbrough le plantearon un reto formidable a los estudios sobre el Medio Oriente. Pero, a pesar de que ambos autores pavimentaron el camino al surgimiento de una considerable comunidad de investigadores sobre los orígenes del Islam, tal y como se plantea en este artículo, la resistencia sigue siendo importante. Tradicionistas musulamnes, tales como Muhammad M. Azami o Fazlur Rahman, así como arabistas e islamólogos occidentales, tales como Angelika Neuwirth, William A. Graham, R.B. Serjeant o Alford T. Welch, han expresado claramente su oposición e, incluso, se han trenzado en ácidas polémicas, resúmenes de las cuales pueden encontrarse en las obras de Herbert Berg y Harald Motzki[[56]](#footnote-57). Aún más injuriosas fueron las condenas lanzadas por otro famoso investigador occidental contra Schacht, Wansbrough, Crone o Cook, coleccionadas con evidente regocijo en una página Web de apología islámica[[57]](#footnote-58). Con todo, de momento, pareciera que lo peor de esta polémica ya se habría superado y, el hecho de que la discusión sobre los orígenes del Islam se haya hecho pública sin mayores inconvenientes, es indicativo de que se vuelve al decoro y la compostura académicos.

Un pequeño grupo de investigadores europeos está embarcado en un ambicioso proyecto que pretende acortar la brecha entre los inicios de la expansión árabe y el comienzo de los estudios sobre el Islam (ca. 632 – 780). G.H.A. Juynboll, Harald Motzki y algunos otros a quienes Motzki cita, han sometido a Schacht y a Wansbrough a una aguda crítica por su tendencia a exagerar la brecha[[58]](#footnote-59). Estos autores han sistematizado una considerable cantidad de argumentos a favor de una fisura temporal mucho más corta, que abarcaría solo desde la expansción de los árabes hasta la construcción de la Cúpula de la Roca (632 – 691). Pero incluso ellos no pueden obviar la dificultad para encontrar textos del período de Abd al Malik y sus sucesores inmediatos (ca. 690 – 730), a pesar de su incesante labor por disipar el escepticismo de Cook y afirmar el optimismo de van Ess. Lo verdaderamente significativo, sin embargo, es que ellos – al igual que sus predecesores – no han podido reducir la brecha de las dos generaciones entre 632 y 690, por más que intenten restarle importancia al hecho.

Por tanto, el reto de encontrar una respuesta convincente a esta brecha, sigue ahí. Quizás los estudios de Luxenberg ayuden a poder escribir una historia de los orígenes del Islam más amplia y con más sustancia. Esta historia, no debería hacer falta decirlo, no debe tener relación con la teología de los orígenes del Islam. Entender la historia de los orígenes, es categóricamente distinto a la fe en la verdad de la revelación divina. Quien sepa distinguir entre ambas, obviamente no podrá nunca ser un fundamentalista dispuesto a creer en la verdad literal de la revelación; sino un creyente que admite la verdad simbólica de esta. Es decir, en el papel simbólico que juega la imagen del éxodo desde un origen prístino, en la organización de la vida en el mundo actual. La creencia fundamentalista en una Mecca real, con un sistema ético y jurídico desarrollado y prácticamente perfecto, es tanto mítico como utópico. Mítico porque esa Mecca es un invento de los siglos IX y X. Utópico porque ningún poder estatal, ni autoridad religiosa podría haber tenido una influencia tan omnipresente como para imponer el sistema ético-legal islámico. Desafortunadamente, la falacia utópica raramente detiene a los fundamentalistas en sus impulsos totalitarios.

Bibliografía

**Ahituv, S., and Oren, E. B.,** *The Origin of Early Israel – Current Debate: Biblical, Historical, and Archaeological Perspectives*, Irene Levi-Sala Seminar 1997 (Beer-Sheva, Ben-Gurion Universityof the Negev Press, 1998)

**Armstrong, K.,** *Islam: A Short History* (New York, Random House, 2002)

Berg, H., ‘Islamic origins reconsidered: John Wansbrough and the study of early Islam,’ *Method and Theory in the Study of Religion*, 9 (1), 1997, pp. 3–22

**Brock, S.,** ‘Syriac views on emerging Islam,’ in *Studies in the First Century of Islamic Society*, ed.

**Juynboll, G. H. A.,** Papers on Islamic History, vol. 5 (Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1982), pp. 9–21

**Conrad, L. I.,** ‘Abraham and Muhammad: some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arab historical tradition,’ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 50, 1987, pp. 225–240

**Conrad, L. I.,** ‘The conquest of Arwad: a source-critical study in the historiography of the medieval Near East,’ in *Problems in the Literary Source Material*, ed. **Cameron, A., and Conrad, L. I.,** Studies in Late Antiquity and Early Islam, vol. 1 (Princeton, Darwin Press, 1992), pp. 317–401

**Cook, M**., *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981)

**Coote, R., and Coote, M. P**., *Power, Politics, and the Making of the Bible: An Introduction* (Minneapolis, Fortress Press, 1990)

**Crone, P.,** *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980)

**Crone, P.,** *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1987)

**Crone, P.,** ‘Were the Qays and the Yemen of the Umayyad period political parties?’ *Der Islam*, 71, 1994, pp. 95–111

**Crone, P., and Cook, M.,** *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977)

**Crone, P., and Hinds, M.,** *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986)

**Fowden, G.,** *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993)

**Goldziher, I.,** *Muhammedanische Studien* 2 vols (Halle, Niemeyer, 1888)

**Grabar, O.,** *The Formation of Islamic Art* (New Haven, Conn., Yale University Press, 1987)

**Hawting, G. R.,** ‘The origins of the Muslim sanctuary at Mecca,’ in *Studies in the First Century of Islamic Society*, ed. Juynboll, G. H. A., Papers on Islamic History, vol. 5 (Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1982), pp. 23–47

**Hawting, G. R.,** ‘John Wansbrough, Islam, and Monotheism,’ in *Method and Theory in the Study of Religion*, 9 (1), 1997, pp. 23–38Hawting, G. R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999); available at <http://site.ebrary.com/lib/utah/Doc?id=100149>

**Hawting, G. R.,** *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate, AD 661-750*, 2nd edn. (London, Routledge, 2000)

**Hillenbrand, R.,** *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning* (New York, Columbia University Press, 1994)

**Hoyland, R.,** *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, vol. 13 (Princeton, N.J., Darwin Press, 1997)

**Juynboll, G. H. A.,** *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983)

**Juynboll, G. H. A**., *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (Brookfield, Vt., Variorum, 1996)

**Kennedy, H.,** *The Prophet and the Age of the Caliphates, 6th-11th Centuries* (London, Longman, 1986)

**Koren, J., and Nevo, Y. D.,** ‘Methodological approaches to Islamic studies,’ *Der Islam*, 68, 1991, pp. 103–104

**Lapidus, I.,** ‘The separation of state and religion in the development of early Islamic society,’ *International Journal of Middle East Studies*, 6, 1975, pp. 363–385

Lester, T., ‘What Is the Koran?’ *Atlantic Monthly*, 283, 1999, pp. 43–56; available at <http://www.theatlantic.com/issues/99jan/koran.htm>

**Lüling, G.,** *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, 2nd edn. (Erlangen, Verlagsbuchhandlung H. Lüling, 1993)

**Lüling, G**., ‘Preconditions for the scholarly study of the Koran and Islam, with some autobiographical remarks,’ *The Journal of Higher Criticism*, 3 (1), 1996, pp. 73–109

**Lüling, G.,** ‘A new Paradigm for the rise of Islam and its consequences for a new paradigm for the history of Israel,’ *The Journal of Higher Criticism*, 7 (1), 2000, pp. 23–53; available at <http://www.thecosmiccontext.de/islam/islam_paradigm.html>

**Luxenberg, C.,** *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin, Das Arabische Buch, 2000)

**McGraw Donner, F.,** *The Early Islamic Conquests* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1981)

**Madelung, W.,** *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997)

**Motzki, H.,** *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, (Stuttgart, F. Steiner, 1991)

**Motzki, H.** (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Boston, Mass., Brill, 2000)

**Motzki, H.,** ‘The Collection of the Qur’an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments,’ *Der Islam*, 78, 2001, pp. 1–34

**Nagel, T**., *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime* 2 vols (Zürich, Artemis, 1981)

**Nevo, Y. D.,** and Koren, J., ‘The Origins of the Muslim Descriptions of the Jahili Meccan Sanctuary, ’ *Journal of Near Eastern Studies*, 49, 1990, 23–44

**Nevo, Y. D.,** and Judith, K., ‘Towards a prehistory of Islam,’ *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 17, 1994, pp. 108–41

**Noth, A.,** *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, 2nd rev. ed. (Princeton, N.J., Darwin Press, 1994)

**Nuseibeh, S., and Grabar, O.,** *The Dome of the Rock* (New York, Rizzoli, 1996)

Palmer, A., Brock, S., and Hoyland, R., *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Translated Texts for Historians, vol. 15 (Liverpool, Liverpool University Press, 1993)

**Rippin, A.** (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an* (Oxford, Clarendon Press, 1988)

**Rippin, A.** (ed.), *The Quran and Its Interpretive Tradition* (Burlington, Vt., Ashgate, 2001) Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, Clarendon Press, 1950)

**Stille, A.,** ‘Scholars are quietly offering new theories of the Koran,’ *The New York Times*, March 2, 2002, A1 and A19

**Suermann, H.,** *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts, Europäische Hochschulschriften*, Series 23: Theologie (Frankfurt, Lang, 1985)

**Theil, S.,** ‘Challenging the Qur’an,’ *Newsweek International*, 28, 2003

**Vallejo Girvés, M.,** ‘Miedo bizantino: las conquistas de Jerusalén y la llegada del islam,’ in *Milenio: Miedo y Religión*, IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Universidad de La Laguna, Tenerife, Islas Canarias, 3–6 de Febrero del 2000; available at <http://www.ull.es/congresos/conmirel/VALLEJO.htm>

**Van Ess, J.,** *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadarische Traktate aus dem ersten Jahrhundert* (Wiesbaden, Steiner, 1977)

**Van Ess, J.,** *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 6 vols (Berlin, Walter de Gruyter, 1991)

**Wansbrough, J.,** *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London Oriental Series, 31 (Oxford, Oxford University Press, 1977)

**Wansbrough, J.,** *The Sectarian Milieu: Content and Compostion of Islamic Salvation History*, London Oriental Studies, 34 (Oxford, Oxford University Press, 1978)

**Wansbrough, J.,** ‘Review of Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism*,’ in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41, 1978, pp. 155–156

**Warraq, I.** (ed.), *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam’s Holy Book* (Amherst, N.Y.,Prometheus Books, 1998)

**Warraq, I.** (ed.), *The Quest for the Historical Muhammad* (Amherst, N.Y., Prometheus Books, 2000)

**Warraq, I.** (ed.), *What the Koran Really Says: Language, Text, and Commentary* (Amherst, N.Y., Prometheus Books, 2003)

**Watt, M.,** *Muhammad at Mecca* (Oxford, Clarendon Press, 1953)

**Watt, M.,** *Muhammad at Medina* (Oxford, Clarendon Press, 1956)

**Whittow, M.,** *The Making of Byzantium, 600–1025* (Berkeley, Calif., University of California Press, 1996)

1. A. Stille, “Scholars are quietly offering new theories of the Koran”, The New York Times, 2 de marzo 2002, A1 y A19 [↑](#footnote-ref-2)
2. T. Lester “What is the Coran?”, Atlantic Monthly, 283, 1999, pp. 43 – 56; obtenible en <http://www.theatlantic.com/issues/99jan/koran.htm> [↑](#footnote-ref-3)
3. S. Theil, “Challenging the Qur’an”, Newsweek International, 28 de julio 2003 [↑](#footnote-ref-4)
4. Institut for the secularization of Islamic Society, 2003; <http://www.secularislam.org> [↑](#footnote-ref-5)
5. Ediciones Ibn Warraq, “The Origins of the Koran: Classwic Essaysw on Islam’s Holy Book” (Amherst, N.Y., Prometheus Books, 2000); Ediciones Ibn Warraq “The Quest for the Historical Muhammad” (Amherst N.Y., Prometheus Books, 2000); Ediciones Ibn Warraq, “What the Koran Really says: Lenguaje, Text and Commentary” (Amherst, N.Y., Prometheus Books, 2003) [↑](#footnote-ref-6)
6. S. Ahituv y E.B. Oren, “The Origin of Early Israel – Current Debate: Biblical, Historical and Archaeological Perspectives”, Seminario Irene Levi – Sala 1997 (Beer-Sheva, Universidad Ben-Gurion 1998) [↑](#footnote-ref-7)
7. R. Coote y M.P. Coote, “Power, Politics and the Making of the Bible: An Introduction”, (Minneapolis, Fortress Press, 1990) [↑](#footnote-ref-8)
8. Por ejemplo, K. Armstrong, “Islam: A Short History” (New York, Random House, 2002; PBS (Public Broadcasting System), “Muhammad: Legacy of a Profet”, 2002, ver en <http://www.pbs.org/muhammad/muhammadand.shtml> [↑](#footnote-ref-9)
9. M. Watt, “Muhammad at Mecca (Oxford, Clarendon Press, 1953); M. Watt, “Muhammad at Medina (Oxford, Clarendon Press, 1956). [↑](#footnote-ref-10)
10. M. Whittow, “The Making of Byzantium, 600 – 1025” (Berkeley, Calif., University of California Press, 1996) [↑](#footnote-ref-11)
11. G. Fowden, “Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity” (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993) [↑](#footnote-ref-12)
12. H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts, Europäische Hochschulschriften*, Series 23: Theologie (Frankfurt, Lang, 1985); A. Palmer, S. Brock, and R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Translated Texts for Historians, vol. 15 (Liverpool, Liverpool University Press, 1993); R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, vol. 13 (Princeton, N.J., Darwin Press, 1997); M. Vallejo Girvés, “Miedo bizantino: las conquistas de Jerusalén y la llegada del islam,” in *Milenio: Miedo y Religión*, IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Universidad de La Laguna, Tenerife, Islas Canarias, 3–6 de Febrero del 2000, available at: http://www.ull.es/congresos/conmirel/VALLEJO.htm [↑](#footnote-ref-13)
13. J. Koren and Y. Nevo, “Methodological approaches to Islamic studies,” *Der Islam*, 68, 1991, pp. 103–4. [↑](#footnote-ref-14)
14. P. Crone and M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977). [↑](#footnote-ref-15)
15. Y. D. Nevo and J. Koren, “Towards a prehistory of Islam,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 17, 1994, pp. 108–41. [↑](#footnote-ref-16)
16. Crone and Cook, *Hagarism*, p. 19. [↑](#footnote-ref-17)
17. P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1987), p. 247. [↑](#footnote-ref-18)
18. G. Lüling, *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, 2nd edn. (Erlangen, Verlagsbuchhandlung H. Lüling, 1993). [↑](#footnote-ref-19)
19. G. Lüling, “Preconditions for the scholarly study of the Koran and Islam, with some autobiographical remarks,” *The Journal of Higher Criticism*, 3 (1), 1996, pp. 73–109; G. Lüling, “A new paradigm for the rise of Islam and its consequences for a new paradigm for the history of Israel,” *The Journal of Higher Criticism*, 7 (1), 2000, pp. 23–53, available at <http://www.thecosmiccontext.de/islam/islam_paradigm.html> [↑](#footnote-ref-20)
20. C. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin, Das Arabische Buch, 2000). [↑](#footnote-ref-21)
21. Luxenberg*, Die syro-aramäische Lesart des Koran*, p. 296. [↑](#footnote-ref-22)
22. M. Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981); J. Van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadarische Traktate aus dem ersten Jahrhundert* (Wiesbaden, Steiner, 1977). [↑](#footnote-ref-23)
23. Warraq, *Quest for the Historical Muhammad*, pp. 169–329. [↑](#footnote-ref-24)
24. W. Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997). [↑](#footnote-ref-25)
25. G. R. Hawting, “The origins of the Muslim sanctuary at Mecca,” in *Studies in the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll, Papers on Islamic History, 5 (Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1982), pp. 23–47. [↑](#footnote-ref-26)
26. L. I. Conrad, “Abraham and Muhammad: some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arab historical tradition,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 50, 1987, pp. 225–40. [↑](#footnote-ref-27)
27. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*. [↑](#footnote-ref-28)
28. F. McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1981); H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates, 6th–11th Centuries* (London, Longman, 1986); G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate, AD 661–750*, 2nd edn. (London, Routledge, 2000). [↑](#footnote-ref-29)
29. A. Noth, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, 2nd rev. edn. (Princeton, N.J., Darwin Press, 1994). [↑](#footnote-ref-30)
30. L. I. Conrad, “The conquest of Arwad: a source-critical study in the historiography of the medieval Near East,” in *Problems in the Literary Source Material*, ed. A. Cameron and L. I. Conrad, Studies in Late Antiquity and Early Islam, vol. 1 (Princeton, N.J., Darwin Press, 1992), pp. 317–401. [↑](#footnote-ref-31)
31. P. Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980). [↑](#footnote-ref-32)
32. P. Crone and M. Hinds, *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986). [↑](#footnote-ref-33)
33. S. Nuseibeh and O. Grabar, *The Dome of the Rock* (New York, Rizzoli, 1996). [↑](#footnote-ref-34)
34. R. Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning* (New York, Columbia University Press, 1994). [↑](#footnote-ref-35)
35. O. Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, Conn., Yale University Press, 1987). [↑](#footnote-ref-36)
36. J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols. (Berlin, Walter de Gruyter, 1991). [↑](#footnote-ref-37)
37. Cook, *Early Muslim Dogma*. [↑](#footnote-ref-38)
38. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, Clarendon Press, 1950), p. 191. [↑](#footnote-ref-39)
39. P. Crone, “Were the Qays and the Yemen of the Umayyad period political parties?” *Der Islam*, 71, 1994, pp. 95–111. [↑](#footnote-ref-40)
40. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, vol. 2 (Halle, Niemeyer, 1888). [↑](#footnote-ref-41)
41. T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime* (Zürich, Artemis, 1981), vol. I, p. 328. [↑](#footnote-ref-42)
42. J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London Oriental Series, 31 (Oxford, Oxford University Press, 1977); J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, London Oriental Studies, 34 (Oxford, Oxford University Press, 1978). [↑](#footnote-ref-43)
43. Wansbrough, *Quranic Studies*, p. xi. [↑](#footnote-ref-44)
44. Wansbrough, *Quranic Studies*, p. ix. [↑](#footnote-ref-45)
45. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, p. ix. [↑](#footnote-ref-46)
46. J. Wansbrough, “Review of Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism*,” in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41, 1978, pp. 155–6. [↑](#footnote-ref-47)
47. Wansbrough, “Review of Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism*.” [↑](#footnote-ref-48)
48. A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an* (Oxford, Clarendon Press, 1988); A. Rippin (ed.), *The Quran and Its Interpretive Tradition* (Burlington, Vt., Ashgate, 2001); H. Berg, “Islamic origins reconsidered: John Wansbrough and the study of early Islam,” *Method and Theory in the Study of Religion*, 9 (1), 1997, pp. 3–22. [↑](#footnote-ref-49)
49. Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 1. [↑](#footnote-ref-50)
50. Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 1. [↑](#footnote-ref-51)
51. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, p. 33. [↑](#footnote-ref-52)
52. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, p. 73. [↑](#footnote-ref-53)
53. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, p. 123 [↑](#footnote-ref-54)
54. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, p. 127. [↑](#footnote-ref-55)
55. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, p. 129. [↑](#footnote-ref-56)
56. Berg, “Islamic origins reconsidered”; H. Motzki, “The collection of the Qur’an: a reconsideration of Western views in light of recent methodological developments,” *Der Islam*, 78, 2001, pp. 1–34. [↑](#footnote-ref-57)
57. *Muslim Answers* http://www.muslim-answers.org [↑](#footnote-ref-58)
58. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983); G. H. A. Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith* (Brookfield, Vt., Variorum, 1996); H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes (Stuttgart, F. Steiner, 1991); H. Motzki (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Boston, Mass., Brill, 2000); Motzki, “The collection of the Qur’an.” [↑](#footnote-ref-59)