

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

Religión y relaciones de poder en la conformación del Estado. Revelación, profecía y liderazgo en los orígenes de la sociedad islámica.

Martín Gregorio Cifuentes.

Cita:

Martín Gregorio Cifuentes (2005). *Religión y relaciones de poder en la conformación del Estado. Revelación, profecía y liderazgo en los orígenes de la sociedad islámica. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/26>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e8OH/4yb>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Xº JORNADAS INTERESCUELAS DEPARTAMENTOS DE
HISTORIA

Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005

Título: Religión y relaciones de poder en la conformación del estado. Revelación, profecía y liderazgo en los orígenes de la sociedad islámica

Mesa Temática: Mesa Nº 3: “El Estado y las relaciones de poder en la Antigüedad Clásica y Tardía. Estrategias de dominación y control social, reglas normativas y prácticas políticas. Coordinadores: Pedro Barreiro (UNCo) – Marta Sagristani (UNC)

Pertenencia institucional: Universidad Nacional de Luján

Autor/res: (Cifuentes Martín, Profesor de Historia)

Dirección: Calle 46 Boulogne Sur Mer 5158 (San Martín)

Teléfono: 4508-9318 / 15-5640-2353

Correo electrónico: martíncif@yahoo.com.ar

RELIGIÓN Y RELACIONES DE PODER EN LA CONFORMACIÓN DEL ESTADO. REVELACIÓN, PROFECÍA Y LIDERAZGO EN LOS ORÍGENES DE LA SOCIEDAD ISLÁMICA

Autor: Martín Cifuentes¹

Alcance de la propuesta

El presente trabajo se centrará en analizar como la prédica de Muhammad se presenta como un instrumento transformador para desarticular las antiguas redes de poder en las que sustentaba la cosmovisión politeísta de La Meca. Para ello deberemos analizar la relación entre revelación y poder y el proceso que lleva a ambos a ir transformándose simultáneamente. Con fines instrumentales analizaremos dicho proceso bajo los planos religioso, ideológico y político. Es decir, como se irá determinando el carácter de la revelación cuando la manifestación religiosa (individual/colectiva) entre en tensión con el poder se introduzca en el terreno de la ideología y/o la política.

Formular la relación entre revelación y poder como una forma de analizar el impacto de la prédica de Muhammad sobre La Meca, nos obliga a plantear cuál será nuestra postura frente a la noción de la revelación. Teniendo en cuenta que nuestro trabajo intenta abordar el impacto del fenómeno religioso para la construcción y legitimación del poder político, antes que indagar sobre la naturaleza espiritual, psíquica o emocional que produjo en Muhammad estas visiones, nos interesa partir del hecho de que él mismo creía con sinceridad que estaba frente a un mensaje divino. Esta postura nos permite aproximarnos de manera más acertada a la mentalidad de su tiempo, pues precisamente fue esa concepción de mensaje revelado, la que fue combatida o aceptada por sus pares. Fue desde su misión de profeta, de enviado de Dios, que Muhammad conmocionó a la sociedad de su tiempo produciendo con su mensaje una verdadera revolución religiosa. Por lo tanto más allá de nuestra distancia y dudas frente a la naturaleza del fenómeno de la revelación, nos parece necesario mantener en pie esta noción junto con la de profecía para poder acercarnos a

¹ Profesor de historia, alumno de la licenciatura de la Universidad Nacional de Luján

comprender el impacto que tuvo la misma para transformar y legitimar el poder político de su tiempo.

1-Religión y poder

1.1 La cosmovisión politeísta

Hacia el siglo VII d.C. los árabes del Hiyaz se encontraban en un estadio religioso de carácter politeísta, que contrastaba con las diversas religiones salvacionistas que surcaban el Próximo Oriente². La Meca se había constituido en el centro religioso del Hiyaz, al poseer en el santuario de la Kaabah no solo el culto a su dios principal Hubal, sino también el de las diosas al-Uzza, al-Lat y Manat. Divinidades que originariamente habían tenido su centro de culto en las ciudades vecinas de Yatrib, Ta'if y en los alrededores, en donde habitaban las tribus nómades. Paralelamente al creciente peso económico, que fue acumulando como centro de las rutas caravaneras, La Meca logró concretar un proceso de asimilación y centralización de los cultos vecinos en su ciudad.

La hegemonía de La Meca sobre una región que no se hallaba unificada políticamente y el carácter oral de la cultura árabe, no permitían la existencia de una fiesta centralizada bajo la representación de un mito cosmogónico. Sin embargo, en torno a La Meca a través del santuario de la Kaabah y el mes sagrado de *hayy* (peregrinación) confluían también una representación cíclica del espacio y tiempo sagrado para rendir culto a sus divinidades. Con lo cual nos interesa marcar, que a pesar de no poseer un centro administrativo/político, también los árabes, aunque de manera más flexible a otros modelos de Oriente, configuraron su representación cíclica del mundo divino a través de La Meca. No desde la narración de un mito cosmogónico, sino más bien por un "contexto cosmogónico" que cristalizaba a través de su santuario y el mes sagrado, la representación de lo sagrado.

² Junto con el monoteísmo profesado por judíos y los diversos grupos cristianos, se encontraban otras religiones como mazdeístas, sabeos, mandeos, gnósticos y principalmente los maniqueos, que siglos atrás habían desarrollado una tarea evangelizadora sin precedentes para su tiempo y que solo la expansión del Islam lograría superar.

De este modo, a través de este tipo de celebraciones, de culturas arraigadas al reestablecimiento cíclico de un tiempo mítico, se produce la representación de un “centro” (tiempo original) que tiene la finalidad de reestablecer el equilibrio cósmico. Este centro, es el nudo que sustenta las cosmovisiones que legitiman el uso del poder por parte de un grupo privilegiado sobre el resto de la sociedad, al presentarse como garantes de esas tradiciones ancestrales. Así el centro religioso de La Meca, localizaba en la Kaabah la representación del “cosmos religioso” que sostenía al poder ideológico y político de su sociedad. Tras lo expuesto es lógico pensar que la aparición de un mensaje revelado, aun cuando este comenzara centrándose en la piedad individual, tarde o temprano entraría en conflicto con estas formas de legitimar el poder.

1.2-La cosmovisión revelada

Al plantear las formas en que el fenómeno religioso se relaciona con el poder, esto nos lleva a analizar cuales son las particularidades que nos presenta un mensaje revelado. Como ya lo hemos planteado, las cosmovisiones politeístas se centran en un “regreso al origen”, una vuelta al equilibrio de ese tiempo originario. En estos casos nos encontramos con “mitos fundantes”, pues la naturaleza del mito como representación de símbolos hace que este represente por sí mismo, una cosmovisión concentrada.³ Su naturaleza, ligada al origen y su retorno hace que en él mismo esté planteada la estructura de toda cosmovisión.

El monoteísmo no escapa a este mito fundacional del origen, pero en él, más allá del mito de la creación, es el mito de la caída el que cobra carácter central. El tiempo originario se cierra con la caída de la pareja primordial del jardín del Edén, y por lo tanto esto representa una escisión con la divinidad. Se produce una ruptura con esta y desde entonces, el hombre intentará “religarse”, con la divinidad de la que se ha separado. Este acto originario; la caída, implica romper con el tiempo cíclico del mito, el hombre ya no puede

³ “Necesariamente el mito ha de ser una cosmovisión, pues su tarea es dar sentido a la vida tanto de los individuos como de los grupos sociales” En: DRI, Rubén, *Racionalidad, sujeto y poder*, Buenos Aires, Biblos, 2002, pág. 166

reestablecer mediante los ritos la renovación de las fuerzas de aquella naturaleza primordial (Edén), pues ha sido separado de ella. Tras la caída y su devenir en la tierra el hombre deberá esperar la llegada del fin de los tiempos para ser juzgado y reestablecer su unidad con la divinidad.

Entre la caída y el día del juicio final, ese tiempo lineal que se ha establecido, Dios no ha abandonado al hombre, sino que trata de reconciliarse enviándole su mensaje mediante la revelación. Sin embargo, el mensaje enseñado por los distintos profetas enviados, termina siendo desoído y el pueblo elegido cae nuevamente y abandona al emisario de Dios. Por lo tanto, entre los polos de ese tiempo lineal, la revelación adquiere carácter transitorio y cada nuevo mensaje se renueva con la promesa originaria⁴, para luego volver a caer. Por lo tanto esa dualidad “pacto-caída”, rememora siempre al tiempo originario y la revelación se convierte en un mensaje divino que siempre está por completarse y demuestra que la promesa de Dios con los hombres no está cerrada.

La llegada de cada profeta implica no solo reestablecer aquel tiempo originario del pacto y la promesa, sino también que el hombre se ha desviado. El recordar este desvío implica traer una ley moral, espiritual o práctica que se opone a las normas y tradiciones de quienes gobiernan dicha sociedad. Por ello el profeta es opuesto al sacerdote, quién se sustenta en las tradiciones y redes de poder de cada sociedad. El profeta a diferencia del sacerdote, no es un intermediario, sino un instrumento de la divinidad a través de la palabra revelada⁵. Quien sigue sus pasos vuelve a re-ligarse de forma directa con la divinidad. El sacerdote es un intermediario entre la comunidad y los ritos que la ligan con la divinidad, por el contrario el mensaje del profeta es la voz de Dios en estado puro. De este modo, la figura profética tiene un modo de experimentar el fenómeno religioso que lo hace portador de una visión alternativa/disidente, que lo opone desde el inicio de su prédica con los poderes ideológicos de turno que sustentan bajo la religión el dominio sobre la sociedad.

⁴ Para los hebreos dicha promesa de Dios comienza con Abraham (*Génesis* 17 1-22), para los musulmanes esta se realiza sobre Adán y Eva al Abandonar el jardín del Edén (*Corán* 2 36-37)

⁵ WEBER, Max, “Sociología de la comunidad religiosa (sociología de la religión)”, en: *Economía y sociedad, esbozo de sociología comprensiva*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 356-364

Esto nos permite apreciar que, lejos de entender la experiencia religiosa de una sociedad como una totalidad, dicho fenómeno atraviesa distintos estratos sociales y pueden emerger representaciones particulares que entren en conflicto con la cosmovisión que legitima al poder. Este conflicto se presentará en La Meca bajo la disputa entre un politeísmo tradicional y un monoteísmo incipiente. Tras lo expuesto se desprende que para tener una visión plena de esta disputa entre dos formas opuestas de entender el fenómeno religioso, debemos pasar a analizar la prédica de Muhammad.

2 El inicio de la Predica

2.1 La condena moral

Al comenzar a experimentar la revelación Muhammad se sintió perturbado y confió en, su esposa Jadiya para contarle lo ocurrido y aliviar su angustia. Sería a través de su apoyo que comenzaría a reunir entre sus allegados su primer núcleo de seguidores. Paulatinamente fue logrando más adherentes provenientes de los estratos más humildes de la ciudad. Este periodo inicial fue conformando la identidad del Dios que le revelaba su mensaje.

*“Dios es Quien os ha dado la tierra por morada y el cielo por edificio. Os ha moldeado y ha hecho agradable vuestra forma. Os ha provisto de manjares. Ese es Dios, vuestro Señor. ¡Bendito sea Dios, Señor de los mundos! Él es el viviente, no hay dios sino Él. ¡Rogadle dedicándole el culto! ¡Alabado sea Dios, Señor de los mundos!” (Corán 40 66-67)*⁶

La revelación de la naturaleza de la divinidad creadora, no podía ir separada de la de su criatura principal: el hombre. Pero la finitud y pequeñez del mismo frente al creador, era el camino para desarrollar dos temas centrales en la prédica de aquel tiempo: el juicio final y la salvación. Es decir, que comienza a

⁶ Para todas las citas del *Corán* hemos utilizado la siguiente versión: *Corán*, Barcelona, Plaza y Janes Editores, 1995

plantearse en su prédica, que la criatura humana, más allá de la adquisición de riquezas en esta tierra está condenada a desaparecer.

“¡Mátese al hombre! ¡Que incrédulo es! ¿De que le ha creado? De una gota de esperma. Le ha creado y le ha fijado el destino, luego le ha facilitado la senda, le ha hecho morir y le ha hecho enterrar. Cuando quiera luego le resucitará.” (Corán 80 16-22)

Muhammad denunciaba el enriquecimiento desmedido de ciertos grupos que detentaban el poder en la ciudad y su falta de solidaridad con los necesitados. *“¡No! ¡Quiá! No honráis al huérfano no os incitáis a alimentar al pobre, devoráis la herencia de otros vorazmente, amáis la riqueza con amor inmenso.” (Corán 98 18-21)* Estas prácticas implicaban alejarse de Allah y ganarse la condena de un juicio final que el Profeta anunciaba próximo. La salvación al final de los tiempos, solo podía ser alcanzada por aquellos que siguieran el mensaje de Dios revelado a Muhammad.

“¡Huid a Dios! O soy, para vosotros un amonestador manifiesto. Así, no llego, a quienes vivieron antes que ellos, un enviado sin que dijeran. “es un brujo o un poseso” ¿Se han legado de unos a otros la incredulidad? ¡Quiá! Son gentes rebeldes. ¡Apártate de ellos! Tu no serás censurado ¡instruye! Ciertamente, la instrucción aprovecha a los creyentes.” (Corán 51 50-55)

Desde esta perspectiva la predica de Muhammad representaba una molestia para la aristocracia mequí, pero su prédica no había definido aun una posición clara frente a las estructuras de poder de la ciudad. Esta condena moral se hallaba dirigida a la piedad personal de los miembros de la ciudad y por otro lado, la prédica de Allah tampoco atacaba al credo de las divinidades politeístas de la ciudad. *“Vosotros no adoráis lo que adoro. Tenéis vuestra religión. Yo tengo la mía.” (Corán 109 5-6).* Por lo tanto, el mensaje de Muhammad permanecía dentro de la elección religiosa personal de los miembros de la ciudad y podía convivir, como lo hacían judíos y cristianos, con los cultos politeístas de la ciudad, convertido en una suerte de monoteísmo de extracción árabe. Frente a este contexto los miembros influyentes de La Meca, no perdían la oportuni-

dad de burlarse del nuevo Profeta y sus seguidores, como una forma de desacreditarlo. Sin embargo, detrás de estas burlas se escondía una forma de ataque, que se presentaba de manera velada, y comenzaba a poner de manifiesto una tensión creciente, en el seno de la ciudad que tarde o temprano estallaría de manera abierta.

2.2 La ruptura con los ídolos

La concepción de un Dios único, entraba en conflicto con la coexistencia de un panteón politeísta, que constituía la representación “ideológica” de las redes de poder de la ciudad. Si Muhammad aceptara que el culto a Allah tolerara la coexistencia de dioses menores, implicaría la práctica de un henoteísmo⁷, que desvirtuaría y comprometería su prédica. Esto podría valerle el descrédito frente a judíos y cristianos, sus pares monoteístas, así como lo pondría en subordinación con lo notables de la ciudad. Estos posiblemente esperaban que Muhammad, que se hallaba vacilante frente a este dilema⁸, cediera, con lo cual lograrían la absorción de su propuesta religiosa junto a los distintos cultos que se celebraban en la Kaabah. Muhammad posiblemente, conciente de no poseer peso político para enfrentar a tan poderosos oponentes llegó a plantear este acercamiento a través de un pasaje revelado:

“¿Habéis visto a Lat, Uzza y Mana, la otra tercera? ¿Tenéis el varón y Él la hembra? Son los pájaros sublimes, y por cierto deseamos intercesión”⁹

⁷ Hablamos de henoteísmo al referirnos a un panteón politeísta ligado a una divinidad central. Ver: RONDINSON, Maxime, *Mahoma, el nacimiento del mundo islámico*, Barcelona, Ediciones Península, 1994, pág. 168

⁸ Probablemente el propio Muhammad hizo esa asociación pues originariamente Al-illah (Allah), es decir “El Dios” había sido presentado como padre de Hubal y esposo de al-Lat, pero en tiempos del Profeta esta divinidad había perdido importancia. Ver: FAHD, Toufic, “Nacimiento del Islam.”, en: PUECH, Henri (Comp.), *Historia de las religiones*, volumen 6, *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo II*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1986, pp. 344-345

⁹ Esta famosa frase que se encuentra citada por diversos autores nosotros la hemos extraído de: RONDINSON, Maxime, *Op .cit.*, pág. 167

Sin embargo, poco tiempo después, los versos finales fueron rechazados al ser presentados no como parte de la revelación divina, sino obra de Satanás¹⁰ que tentaba así al Profeta. De este modo y bajo el signo de esta dúctil revelación que recibía episódicamente, iniciaba un nuevo camino al oponerse a partir de ahora con claridad a las divinidades politeístas de la ciudad.

“¿Habéis visto a Lat, Uzza y Mana, la otra tercera? ¿Tenéis el varón y Él la hembra? Esto, entonces, sería una partición injusta. Eso no son más que nombres que vosotros, y vuestros padres, les habéis dado. Dios no ha hecho descender poder ninguno en ellas” (Corán 53 19-23)

Esta reformulación significaba, el primer punto de ruptura con el politeísmo mequí y el inicio del enfrentamiento con los poderes de la ciudad por parte de Muhammad. Su prédica adquiere un carácter radical “rechazando” y por lo tanto satanizando a las divinidades politeístas. Así, pasaba a definir al culto politeísta como una simple negación del culto de Allah y por lo tanto considerarlo “idolatría”. Esta polarización implicaba que el naciente Islam pasaba a conformarse en un grupo de tendencia separatista que negaba el origen divino de las tradiciones que sustentaban a los líderes de la ciudad. De este modo, atacar a ídolos implicaba atacar a los Quraysh¹¹.

Por lo tanto, podemos apreciar que la figura de Muhammad ha dado un salto notable. Ha dejado de ser un “amonestador religioso” para convertirse en un líder disidente, que aun sin soporte material y político, ha comenzado a disputar a los líderes de mequías en un terreno delicado: el ideológico. Muhammad se ha convertido en un líder religioso que se ha incorporado a la lucha del poder simbólico/ideológico de la ciudad. Aun cuando él se halla inserto, bajo la protección de su tío Abu Talib, en este sistema tribal, ya ha penetrado en el

¹⁰ La revelación llega al Profeta de un intermediario, el ángel Gabriel, y en este caso es Iblis, el ángel caído (*Corán* 38 67-86) quien engaña a Muhammad, como había engañado antaño a Eva y Adán.

¹¹ Según cuenta la tradición los Quraysh fueron la tribu que tomó en La Meca la tarea de proteger la Kaabah y dar atención a los peregrinos que visitaban el santuario. Los Quraysh descendían de Qussayy, el ancestro que había desplazado del poder a la tribu de Juzaah (la cual era la que trajo desde Moab al ídolo dios Hubal)

terreno ideológico que sustenta y legitima el poder material. Ha dejado atrás la condena moral, circunscripta a la conducta personal y su mensaje pasa a atacar, a través de la condena al culto politeísta, las tradiciones de la ciudad. Esta disidencia que pone en peligro la “cosmovisión” en la que el poder se representa, es el primer paso para que el poder ideológico eche raíces sobre el político. Así planteadas las cosas, la prédica de Muhammad se convierte en una amenaza potencial capaz de disolver el antiguo orden y equilibrio de la ciudad. Atrás han quedado las burlas, y las hostilidades irán cobrando mayor fuerza mientras el papel del Profeta, a través de su prédica, vaya logrando más claridad.

3 La tradición profética

3.1 Los profetas y el juicio final

Como ya lo hemos expresado, la prédica de Muhammad comenzó con un tono de carácter moral en donde la condena ante la inminencia del juicio final era fundamental. En un principio esta advertencia aludía al castigo que habrían sufrido los pueblos legendarios de Ad y Tamud frente a la cólera divina.

Cierto, hemos aniquilado las ciudades que había a vuestro alrededor, pues les habíamos prodigado las aleyas en espera de que sus habitantes se volvieran a nos. ¿Por qué no les socorrieron aquellos a quienes prescindiendo de Dios consagraban ofrendas, tomaban por dioses? No; los descarriaron. Esa es su blasfemia y lo que forjaban.” (Corán 46 26-27)

Estos detalles en relación a la condena moral son importantes, pues sirven como parangón para anunciar el destino próximo que espera a los habitantes de La Meca, pero también para medir el papel del propio Profeta y el alcance de su prédica. En un principio Muhammad se liga a una tradición de profetas árabes menores, que antes que él llevaron el mensaje de Dios a sus pueblos y

fueron desoídos¹². Su prédica implica el mensaje de un Profeta árabe, que tiene la misión de llevar el monoteísmo a una zona periférica, que aun se encuentra sumida en la idolatría.

A medida que su prédica tome forma y los ataques sobre la idolatría mequí se hagan más fuertes, su anuncio sobre el fin de los tiempos se reforzará al incorporar algunos episodios de la tradición bíblica. Ante el anuncio del castigo divino que se aproxima sobre La Meca, incorpora a su predica las figuras de Noe y Lot, sobrevivientes del diluvio universal y la destrucción de Sodoma y Gomorra. Estos primeros anunciadores del castigo divino a sus respectivos pueblos en el libro del *Génesis*, son presentados como los predecesores de los profetas árabes Hud, Salé, Suayb y el propio Muhammad. (*Corán* 7 57-91). Siendo este el camino de un mensaje desoído por los pueblos extraviados. *“No hemos enviado ningún profeta a un pueblo sin castigar a sus habitantes con indigencias y calamidades, esperando así que ellos, tal vez, se humillasen.”* (*Corán* 7 57-92)

La figura principal de esta etapa en donde se va constituyendo la continuidad con la tradición profética es Abraham. El gran patriarca es representado como el profeta que comienza a adorar al Dios único y rechaza las prácticas politeístas de sus ancestros.

“Y recuerda cuando Abraham dijo a su padre Azar: «¿Tomarás a los ídolos por dioses? Ciertamente te veo junto a tu pueblo, en un extravío manifiesto» Así hicimos ver a Abraham el señorío de los cielos y de la tierra, a fin de que estuviese entre los convencidos.” (*Corán* 6 74-75)

De este modo, Muhammad logra trazar un paralelismo entre este personaje bíblico y él mismo, en relación a la lucha contra la idolatría. Por otro lado retomar la figura de Abraham implica recordar que a pesar que el Dios del *Génesis* ha elegido a Isaac, como línea principal para la descendencia de la cual proviene el pueblo de Israel, también Ismael ha sido bendecido por Dios. Por

¹² Los árabes tenían relatos míticos sobre la desaparición de pueblos legendarios que habían habitado la península a los que se les atribuía los monumentos y ruinas que aun se conservaban. Entre ellos se encontraban los de Ad y Tamud.

lo tanto, la presencia del padre de los árabes en el *Antiguo Testamento* permite fundamentar que la profecía y el mensaje revelado no son ajenos al pueblo al cual pertenece Muhammad.

*“¿Qué te pasa Agar? No temas, porque Dios ha oído la voz del chico en donde está. ¡Arriba!, levanta al chico y tenle de la mano, porque he de convertirle en una gran nación.” (Génesis 21 17-18)*¹³

3.2 La continuidad de la profecía

Podemos apreciar que la tradición que se reconstruye tiene una forma expansiva, similar a la que a través del *Génesis* intenta presentar a los pueblos que habitaban Canaán, cuando los hebreos hacen su entrada, como ramas secundarias del tronco principal del que descendía el pueblo de Israel a través de Isaac. En este caso, lejos de legitimar un tronco principal, el hincapié está puesto en el hecho que la revelación, y con ella los profetas, se ha extendido por todo Oriente y que por tanto Arabia no ha sido ajena a este designio divino.¹⁴

“Y a Abraham le dimos por sucesores a Isaac y Jacob; guiamos a cada uno de ellos anteriormente guiamos a Noé, y entre su descendencia guiamos a David, a Salomón, a Job, a José, a Moisés, a Aarón, pues así recompensamos a los benefactores. Y guiamos a Zacarías, a Juan, a Jesús, a Elías, todos están entre los justos. Y guiamos a Ismael, a Elías, a Jonás, y a

¹³ Para citar el *Génesis* hemos utilizado: *Biblia de Jerusalén*, V.T., Bilbao, Editorial Declée de Brouwer, S.A., revisada y aumentada, traducción directa del francés a cargo de Luis AGUIRRE, 1998

¹⁴ Aun cuando en el *Corán* no podamos encontrar una alusión directa al maniqueísmo, algunos investigadores creen que esta visión expansiva de la misión profética fue tomada por Muhammad de Mani (216-277), quien también se presentó como sello de los profetas, enlazando su predicación no solo con la tradición judeocristiana, sino también con Buda y Zoroastro. Ver: ANDRAE, Tor, *Mahoma*, Madrid, Editorial Alianza 1980, pp. 148-151

Lot; a cada uno de ellos le distinguimos entre los mundos...” (Corán 6 84-86)

El carácter netamente árabe de la prédica de Muhammad, no tiene como fin aun, la conformación de una religión árabe, sino que es subsidiaria de la tradición judeocristiana. Esto sirve para recordar que desde tiempos de Ismael, pasando por Hud y Salé, los distintos pueblos árabes han desoído el mensaje divino cayendo en la idolatría, así se entiende que Muhammad sea un nuevo profeta árabe que recobra la religión del libro para reencauzar a los idólatras de La Meca.

Aquí están sentados los lineamientos básicos para el planteamiento de un mensaje ecuménico, pero para que el mismo logre conformarse Muhammad deberá redefinir todos los puntos hasta aquí expuestos bajo un nuevo enfoque. Aun se encuentra lejos de convertirse en el sello de los profetas, siendo transitoriamente el profeta árabe que continúa la tradición judeocristiana.

Para que esta transformación ocurra deberá dar un paso más y así como avanzó desde el terreno religioso al ideológico, deberá pasar de éste al político. Solo así podrá cobrar forma un proyecto de sociedad que una lo material y lo espiritual bajo la configuración de una “cosmovisión” legitimadora. Sin embargo, dentro del contexto de La Meca, Muhammad carece de poder político/material y por lo tanto su lucha se encuentra cercada en el terreno ideológico sin tener a su alcance los medios que le permitan “proyectar” una cosmovisión que de sentido a “una sociedad ideal” que el embrionario Islam no había podido fundar.

3.3 El Profeta y la política

La muerte de Jadiya y Abu Talib en el 619 d.C, significaron un duro golpe moral para el Profeta, pero representaron el punto de partida para una nueva etapa. Como ya lo expresáramos, la lucha que Muhammad sostenía con la aristocracia mequí se había comenzado a disputar en el terreno ideológico. El Profeta no solo carecía de la fuerza necesaria para trasladar su contienda al terreno político, sino que él mismo se encontraba circunscrito a la protección que le prestaba su tío. Con lo cual, a pesar que su prédica intensificaba los

ataques sobre las tradiciones de la ciudad, continuaban siendo estas las que le brindaban protección.

La muerte de su tío lo dejó sin protección y hacía peligrar su situación en la ciudad. Esto lo obligó a buscar protección y nuevos lazos fuera de la ciudad. El conflicto que Muhammad sostiene con los líderes mequies comienza a traspasar los límites de la ciudad, para llegar hasta sus vecinos. Así, el Islam pasa a participar de los conflictos políticos del Hiyaz como una nueva pieza en este juego de poderes.

Desde su viaje a Ta'if, pero principalmente en las posteriores reuniones de Aqabah¹⁵, al encontrarse con peregrinos venidos de Medina, Muhammad da su primer paso en el terreno político. Consigue sus primeros adeptos fuera de La Meca. Pero con posteridad, al ser reconocido como líder de la comunidad de los emigrados en Medina, logrará finalmente ser reconocido en el terreno político. De este modo, tras la *Hégira*¹⁶ y su llegada a Medina Muhammad comenzará a combinar parte del poder político, que se divide entre los distintos grupos de la ciudad, con el religioso/ideológico que sustentará en su papel de juez y mediador.

Esta nueva fase en la prédica, que podemos situar entre la muerte de Jadiya y Abu Talib, y los sucesos de Najlah¹⁷, Muhammad empieza a combinar el poder religioso e ideológico con el político. En este período lo político no termina de estar conformado como “poder de acción”, sino que se halla ligado a la “negociación” y tiene principalmente un carácter de “proyecto” que comienza a

¹⁵ Fue en Aqabah donde el Profeta tomó contacto por primera vez con un grupo de hombres de Medina y al año siguiente (621 d.C) se reunió, con un grupo más numeroso y sellaron el primer pacto de mutuo auxilio, que sería el acto fundacional de la futura comunidad de Medina. (*Corán* 14 17)

¹⁶ La *Hégira* (Emigración) se produjo en el año 622 d.C y es considerada el inicio de la era musulmana. Muhammad logró escapar junto a Abu Bakr de La Meca antes que atentaran contra su vida, en dirección a Medina en donde viviría y culminaría su labor política y profética hasta el día de su muerte

¹⁷ Durante el mes sagrado de *Rayab*, el primo del profeta Abadía ibn Yahsh, atacó en Najlah a una caravana procedente del Yemen, produciendo la muerte de dos de sus miembros y la captura de otros. Este suceso implicaba romper con las tradiciones politeístas y produjo gran escándalo en Medina. El Profeta zanjó la discusión a través de la revelación (*Corán* 2 212-214) que legitimaba los ataques sobre los idólatras.

gestarse en los últimos años de La Meca y dará los primeros vacilantes pasos en Medina. Lo político ira de lo proyectual a lo “concreto” en el intento de conformar la primera “comunidad ideal”, sin embargo esta fase transitiva del poder político no abandonará al poder ideológico. Este último será fundamental para legitimar al primero y permitir que lo simbólico tenga un sustento material. Pausadamente será la política la que influya sobre el plano ideológico y el carácter de la profecía, sin embargo los primeros pasos para la construcción de aquella sociedad ideal que fusione lo material e ideal, provienen de terreno religioso. Será en la última fase de La Meca, a partir de la revelación sobre el viaje a Jerusalén¹⁸, donde comenzará a construir la cosmovisión de una comunidad cuya formación, se encuentra próxima.

Conclusión

A lo largo del trabajo podemos apreciar que el Profeta a través del mensaje revelado, adquiere poder al convertirse en único intérprete de una voluntad que esta más allá de los hombres. Sin embargo el alcance de ese poder revelado, su verdadera eficacia dentro del seno de la sociedad, queda supeditado al ámbito en que este se desarrolle.

Mientras el mensaje se encuentra circunscrito al terreno estrictamente religioso, el poder del Profeta solo tiene alcance sobre sus seguidores. Los valores que se manifiestan en tono de condena moral se encuentran en una “frecuencia” que no logra hacer mella en los valores tradicionales. Pero cuando se traspassa el límite y la crítica moral del Profeta implica atacar, por ser opuestos/irreconciliables los valores tradicionales que sustentan a determinada sociedad a través de sus cultos, se desata el conflicto.

¹⁸ Esta revelación (*Corán* 17 1) producida en los tiempos más duros del Profeta, tras la muerte de su Esposa Jadiyah y su tío Abu Talib, tiene la particularidad de tener a Muhammad como protagonista. A través de ella el Profeta asciende a los cielos desde Jerusalén, y toma contacto con los grandes profetas y el propio Allah (*Corán* 53 11-18), quien le da los preceptos básicos del Islam. (*Corán* 2 285). Esta revelación tiene vital importancia pues permite que Muhammad se iguale en peso a los profetas como Abraham, Moisés y Jesús, quienes habían tenido contacto personal con la divinidad.

Esto es lo que ocurre con Muhammad al atacar abiertamente al politeísmo mequí, inserta su prédica en el terreno ideológico y desde allí entabla su lucha. Este punto, es el primer paso para desestructurar el “andamiaje cosmogónico” que sustenta al politeísmo árabe. Sin embargo, sin apoyo político Muhammad no podrá salir victorioso de este conflicto y deberá buscarlo fuera de La Meca.

Como podemos apreciar, este proceso transitorio en la construcción del poder político que se inicia en Aqabah, pasando por la Hégira, el estatuto de Medina y la ruptura de Najlah, marca el intento de conformar el primer proyecto de comunidad. Pero este proyecto debe ser legitimado en la representación del “plano divino” a través de una cosmovisión capaz de expresar los valores que han de sustentar al naciente Islam. Por lo tanto la ruptura con el politeísmo mequí y la revelación del viaje nocturno representan dos puntos de ruptura, en el plano ideológico y luego en el político, para construir las bases de una comunidad que haga frente a La Meca. Así la revelación en La Meca es el punto de partida y formación de una cosmovisión, que ha definido el rol de su Profeta, la tradición de sus antecesores y el espacio sagrado, frente a un proceso de constante reformulación que aun no se encuentra cerrado.

La esperanza puesta por el Profeta en Medina, representa la proyección de un modelo ideal de sociedad que aun no se ha concretado. El poder político se encuentra en un estado “proyectual” y por lo tanto subordinado aun al terreno religioso e ideológico. Solo cuando los tres poderes se fusionen, el Profeta adquirirá su estatura definitiva como líder religioso y político de su comunidad. Para ello deberemos adentrarnos en el conflicto bélico entre La Meca y Medina, cuya temática excede los marcos de este trabajo. Sin embargo, podemos remarcar que hemos seguido una trayectoria que por intermedio de la revelación ha llevado la experiencia religiosa de la piedad personal a los ámbitos de poder en donde cobran peso la ideología y la política. Por lo tanto podemos afirmar que la predica de Muhammad ha encontrado en la revelación un poder en estado embrionario que le ha permitido avanzar desde el terreno espiritual al político.

Bibliografía:

ANDRAE, Tor, *Mahoma*, Madrid, Editorial Alianza 1980

ASAD, Muhammad, *El Mensaje del Qur'an*, Traducción del Árabe y Comentarios: ASAD, Muhammad Edición y Diseño, Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica en: www.webislam.

Biblia de Jerusalén, V.T., Bilbao, Editorial Decleé de Brouwer, S.A., revisada y aumentada, traducción directa del francés a cargo de Luis AGUIRRE, 1998

BROWN, Peter, *El mundo en la antigüedad tardía, de Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, Taurus, 1989

Corán, Barcelona, Plaza y Janes Editores, 1995

CRUZ HERNANDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid Alianza Editorial, 2000

FAHD, Toufic, "Nacimiento del Islam.", en: PUECH, Henri (Comp.), *Historia de las religiones*, volumen 6, *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo II*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1986, pp. 339-397

HITTI, Philips, *Historia de los árabes*, Madrid, Razón y fe, 1950

KIDWAI; Azra, *El Islam*, Madrid, Dastin, 1999

LANDRO, Fernando, *Medio Oriente, historia política y cultura*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 2004

LINGS, Martin, *Muhammad, su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, Libros Hiperión, 1989

MOSCATI, Sabatino, *Las antiguas civilizaciones semíticas*, Barcelona, Ediciones Garriga S.A, 1960

NASR, Seyyed Hossein, "Revelación, intelecto y razón en el *Corán*", en: revista *Webislam*, Número 116 // 23 de febrero de 2001 // 29 *Thw al-Qi`dah* 1421 H.

RODINSON, Maxime, *Mahoma, el nacimiento del mundo islámico*, Barcelona, Ediciones Península, 1994

TABATABA'I, Allmah, *El Corán en el Islam*, Buenos Aires, Consejería cultural de la república islámica de Irán, 1990

WEBER, Max, "Sociología de la comunidad religiosa (sociología de la religión)", en: *Economía y sociedad, esbozo de sociología comprensiva*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1992