

HELENISMO Y MODELOS RETÓRICOS EN EL NACIMIENTO DE LA HISTORIOGRAFÍA ISLÁMICA

DIEGO MELO Y JOSÉ MARÍN

UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ - PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO

RESUMEN

Este estudio se propone, tras una revisión del Próximo Oriente y el Fértil Creciente en cuanto espacio liminar (umbral) de trasgresiones e intercambios culturales, demostrar cómo el influjo helenístico se hizo presente en la formación de la historiografía árabo-islámica, que incorporó nociones retóricas y metodológicas ya instaladas en el Mediterráneo tardoantiguo, que se sumaron a tradiciones propiamente semíticas. Se puede constatar, así, la interacción de dos mundos culturales “paralelos”, el helenístico y el islámico, a partir de los usos retóricos expresados en la producción historiográfica. Al-Tabari representa la culminación de este proceso.

1. Introducción: el Levante como espacio liminar¹

De algún modo, la época tardoantigua puede ser concebida como un umbral en sí misma², por cuanto se trata de una época de tránsito entre una civilización (la antigua) y las tres de la Edad Media: el occidente latino, el oriente greco-bizantino y el mundo árabo-islámico. Las fronteras de estas tres se constituyen en zonas de trasgresiones culturales³ en el Mediterráneo, pero sobre todo en el Levante con su proyección oriental, en ese espacio que llamamos el Creciente Fértil, tierra de ricas tradiciones que se encuentran y entrecruzan. Desde Siria por el norte, y hasta el Yemén por el sur, y considerando el Levante por el oeste y hasta la Mesopotamia por el este, podemos identificar este umbral (frontera a la vez que zona de trasgresiones), en la que avanzan o retroceden pero finalmente se anudan, influencias de distinto tipo y espesor, abarcando los primigenios mundos árabes y sus proyecciones, como también la poderosa influencia de viejos imperios (Roma

1. El presente trabajo se ha podido elaborar gracias al Proyecto Fondecyt Regular N° 11130061.

2. Fritsch-Rössler, Waltraud. “Frontier, Transgression, Liminality”. *Handbook of Medieval Studies. Terms-Methods-Trends*, Albrecht Classen, ed. Berlin-New York: De Gruyter, 2001: II, 1507.

3. Véase Marín, José. “El *finis terrae* y la última frontera. A propósito de la Edad Media de Chile”. *Imago Temporis. Medium Aevum*, 13 (2019): 363-365, esp. 365: “...las fronteras pueden ser lugares de desencuentro y separación, como también de síntesis, de creación y de encuentro; zonas de consonancia histórica, diría Héctor Herrera. Cuando concebimos los contornos no como líneas que separan sino como verdaderas franjas o espacios fronterizos, ya no hablamos de *limes*, sino de *limen*, de “umbral”, y “pasar el umbral”, anota Van Gennepe, “significa agregarse a un mundo nuevo”, constituyéndose entonces este *umbral* en una zona de *transgresiones* culturales. Esas *transgresiones* son a veces también *agresiones*, quizá porque se trata de zonas de *ingresos*, como asimismo de *egresos*, *progresos* y *regresos*, esto es, regiones de tránsitos y traspasos. Esos umbrales también pueden *congregar*, aunque en sus límites siempre móviles al comienzo hayan *disgregado*. Todas estas palabras derivan de *gradus* y en su raíz se reconoce la idea de *andar*, porque los umbrales se crean y se atraviesan andando, y al andar el espacio es apropiado *gradualmente* e integrado a una identidad; y cuanto más lejos se avanza, y más profundo se penetra hacia el otro lado del umbral, más perceptibles son los rasgos originales de los nuevos espacios integrados”.



y Persia), así como el legado alejandrino helenístico, sin olvidar culturas locales, como la hebrea, la siria o la copta.

Esta zona de transgresiones culturales de la que hablamos facilitó una síntesis creativa que se irradió ampliamente; parte de esa irradiación fue la retórica clásica, ya instalada en el Mediterráneo, tanto en su vertiente latina como en la griega, asumida creativamente por los cristianos, antes de la expansión islámica. Es posible establecer una conexión con la historiografía islámica, atendiendo por una parte a los usos retóricos —la introducción de un prólogo, por ejemplo⁴—, a la aplicación de un método de indagación, como también a las audiencias —empapadas de cultura helenística—, compartidas en el levante mediterráneo. En efecto, los escritores musulmanes se van a dirigir a una audiencia que, como era costumbre, es receptiva no solo a esos recursos retóricos, sino también a la intrusión de residuos no históricos en el relato histórico, como se apreciará en la construcción de las *Sīra* como de los *Maghazi*, prototipos de una historiografía islámica que, con al-Tabari, alcanzará la madurez.

2. El factor árabe

Antes de la aparición del Islam en el horizonte de la historia, se habían manifestado tres momentos importantes en el mundo árabe: aquel correspondiente a la cultura *hīmyarī*, luego a la *ṭamūdi* y finalmente a la nabatea. La primera se desarrolló en los márgenes de la ruta de los perfumes y de las especias procedentes del sur de Asia e Insulindia, y se caracterizaban por su vocación agrícola y comercial. En el caso de los *ṭamūdi*, se han conservado restos arqueológicos importantes, especialmente en Palmira, y algunos de ellos están vinculados con la cultura mesopotámica y el mundo Persa, y más tarde, con la civilización helenística y romana⁵. También se caracterizaron por su condición sedentaria y su dedicación al comercio. Respecto de los nabateos —cuyas primeras referencias aparecen en Diódoro Sículo en el año 312 a.C.⁶—, de los restos de su presencia sobresale la ciudad de Petra, considerado el asiento real de Arabia⁷, con una notoria impronta helenística y romana, marcadas a fuego⁸. Hacia el año 106 a.C., Trajano anexiona el reino de los nabateos, convirtiéndolo en una provincia romana, con el nombre de Arabia⁹.

4. Parte de esa tradición retórica es la costumbre de introducir un prólogo en las obras historiográficas, una decisión de carácter literario, y que se remonta a los orígenes del género. La retórica de los prólogos en la tardoantigüedad latina y griega, como proyección cristiana de las tradiciones clásicas, aunque con giros propios, es un hecho evidente. Véase Marín, José. “El prólogo como género específico en obras históricas (siglos IV-VII)”. *Studi Medievali*, Serie Terza, LV/II (2014): 521-550.; Marín, José. “La Historia y el Historiador. Introducción a la Historiografía Bizantina a través de sus Prólogos (s. IV-VII)”. *Studi Medievali*, 60/1 (2019): 29-58.

5. Véase Bowersock, Glen. *Hellenism in Late Antiquity*. Michigan: Ann Arbor, Michigan, 1990: 7 y siguientes.

6. Diodoro de Sicilia. *Biblioteca Histórica*, trad. Francisco Parreu, Madrid: Gredos, 2001: II, 402; Moscati, Sabatino. *Las antiguas civilizaciones semíticas*. Barcelona: Garriga, 1960: 215.

7. “Como ya hubiera predispuesto a ambos, cogió por la noche a Hircano, escapó de la ciudad y a través de una rápida huida consiguió salvarse en la llamada ciudad de Petra, donde estaba la corte real de Arabia”. Flavio Josefo. *Las Guerras de los Judíos*, I, 125, trad. Jesús María Nieto. Madrid: Gredos, 1997: 107.

8. Véase Bowersock, Glen. “Hellenism in Late...” 5 y siguientes. También Cruz Hernandez, Miguel. *Historia del Pensamiento en el mundo islámico. I*. Madrid: Alianza, 1981: 28.

9. Dio Cassius. *Hist.*, LXVIII, 14, ed. Herbert Baldwin Foster, trad. Earnest Carey, Vol. VIII. London: Loeb Classical Library, 1925: 388-389; Amiano Marcelino. *Historia*, XIV, 8, 13, trad. M.L. Harto T. Madrid: Akal, 2002: 136. Véase Bowersock, G. *Roman Arabia*. London: Harvard U. Press, 1983: 76 y siguientes.; Griffin, Miriam. “Nerva to Hadrian”, *The Cambridge Ancient History, Vol. XI: The High Empire A.D. 70-192*, Alan Bowman, Peter Garnsey, Dominic Rathbone, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2000: 125-126.; Donner, Fred. *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam*. Cambridge-London: Harvard University Press, 2010: 27 y ss.; Moscati, Sabatino. “Las antiguas...”: 216.



También en el sur se desarrollaron pequeños conglomerados, bajo el poder de las confederaciones sabeas y mineas, fundadoras de los reinos de Qatabán y *Ḥaḍramūt*, respectivamente¹⁰. Este último, hacia el siglo II d.C., será absorbido por Saba; así, entonces, hacia el siglo III d.C., la Arabia meridional llega a la cumbre de su poder con el mayor conglomerado político de la región¹¹. Cuando estos reinos entren en decadencia, hacia los siglos V y VI d.C., grupos enteros de tribus se moverán hacia el norte dinamizando la actividad de Petra como también de Palmira¹², ciudad esta enteramente bilingüe, como muchas de la Gran Siria, entre otras, Damasco, Emesa o Bostra¹³.

Pese a que se ha tendido a pensar que estos pueblos vivían en una suerte de aislamiento, la evidencia permite afirmar que por su condición de caravaneros y comerciantes tuvieron contactos con diversos grupos de gentes cristianas y judías¹⁴. Al mismo tiempo, es importante enmarcar el espacio de la península arábiga como un lugar fronterizo dentro del cuadrante oriental del *limes* imperial. Con todo, esa misma posición facilitará, por medio de la permeabilidad natural de la frontera, una serie de trasvases ligados a la circulación de mercenarios nómadas y árabes que no sólo transportaban mercancías, sino que también las modas, las ideas y las creencias¹⁵. Como siempre ocurre, las vías comerciales son, también, vías de difusión cultural. Un ejemplo de lo anterior se manifiesta en las inscripciones nabateas en arameo, así como en las influencias helenísticas que se presentan, sobre todo, en el arte¹⁶. El área de Siria se convertirá en una zona clave para la circulación de influencias entre el Mediterráneo y el Cercano Oriente¹⁷. Así entonces, vamos asistiendo a la gestación de un proceso de amalgamamiento en donde confluye el fondo árabe, el elemento local, la influencia aramea y la grecorromana¹⁸.

Entre las ideas religiosas que se expresaban en este mundo, tanto el judaísmo como el cristianismo ya tenían una antigua data, previa a la predicación de Mahoma. En el caso de los primeros, su presencia está documentada desde el siglo II d.C.¹⁹, pero existen posibilidades de que se hayan asentado antes, quizás tras la diáspora babilónica puesto que las relaciones comerciales entre judíos y árabes datan de muy antiguo. En torno a los cristianos, su aparición en Medina y La Meca está documentada desde fines del siglo II d.C.²⁰ Sin embargo, es difícil saber, realmente, cuáles eran las tendencias o líneas que profesaban dentro de una iglesia, que para esta época, no lograba consolidar aún sus principales dogmas²¹. Con todo, en este espacio de constante circulación, las religiones monoteístas penetraron, sobre todo, en las zonas septentrionales de la península. Núcleos judíos

10. Moscati, Sabatino. "Las antiguas...": 211.

11. Moscati, Sabatino. "Las antiguas...": 213.

12. Moscati, Sabatino. "Las antiguas...": 218.

13. Bowersock, Glen. "Hellenism...": 29.

14. Moscati, Sabatino. "Las antiguas...": 218. Tb. Véase Bowersock, G. W., "Hellenism..." 71 y ss.

15. Cruz Hernández, Miguel. "Historia del pensamiento...": 40.

16. Moscati, Sabatino. "Las antiguas...": 215. También Herrera Cajas, Héctor. *Los orígenes del arte bizantino. Ensayo sobre la formación del arte cristiano*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2008: 26 y siguientes.

17. Vryonis, Speros. "Byzantium and Islam, Seven-Seventeenth Century". *East European Quarterly*, 2/3 (1968), ahora en: Vryonis, Speros. *Byzantium: its internal history and relations with the Muslim World*. London: Variorum Reprints, 1971: IX, 208.

18. Moscati, Sabatino. "Las antiguas...": 227.

19. Sartre, Maurice. "L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien (IVe s. av. J.-C./IIIe s. ap. J.-C)". *Revue des Études Anciennes*, 101/1 (1999): 320.

20. Sartre, Maurice. "L'Asie Mineure...": 328.

21. Cruz Hernández, Miguel. "Historia del pensamiento...": 41.



se habían establecido desde antiguo en la zona, fijando una serie de colonias comerciales²²; se sabe que se habían asimilado a los árabes tanto en la lengua como en las costumbres, pero mantenían intacta su tradición religiosa²³. En el caso de las comunidades cristianas, el monacato primitivo tendrá importancia y proyección entre los árabes, ganando adeptos, especialmente en el Yemen, desde donde se establecían contactos con la ribera opuesta del Mar Rojo, esto es, con Abisinia²⁴.

3. El factor helenístico. Helenismo y judeocristianismo

En esas áreas, constituidas por espacios abiertos y fronteras difusas, la cultura helenística también penetró profundamente por vía difusa o indirecta, o por la vía culta y directa²⁵. El helenismo, expresado en lengua griega o no, se transformó en pilar identitario del área ocupada por Bizancio y Persia y, a pesar de sus diferencias y rivalidades, estas no fueron suficientes para perturbar el carácter de entidad cultural del Oriente Próximo, cuya pertenencia al mundo del Mediterráneo es innegable, diferenciándose así de otras áreas culturales como India, Asia Central o China, como advierte S. Vryonis²⁶. El pensamiento helenístico, por otra parte, se manifestó primero en siríaco y después en árabe, en un terreno más o menos penetrado en lo que se podría denominar *episteme grecosemita*, como le ha llamado M. Arkoun²⁷, en donde, a la vez, se mezclaban los aportes del platonismo, del aristotelismo²⁸, del plotinismo, del estoicismo, del epicureísmo, del pitagorismo, del hermetismo, del zoroastrismo, del maniqueísmo, del semitismo antiguo, de las revelaciones judeocristianas, etc²⁹. La condición de bisagra de la península arábiga³⁰, la dejaba expuesta a influencias tanto de oriente como de occidente, conformándose un verdadero corredor cultural; en ese escenario, no solo hay que considerar las rutas terrestres, ya que hay que conceder también una importancia fundamental a aquella ruta marítima que surcaba el Mar Rojo³¹.

Ahora bien, de todas estas influencias, el estoicismo tiene un papel fundamental, sobre todo a partir de la helenización de las poblaciones judías; ello se debió al hecho de que el estoicismo se transformó en un verdadero pilar del universalismo helénico, otorgando el soporte conceptual de la *coiné* helénica, a partir de su cosmopolitismo y su idea de un *logos* que rige y unifica toda la realidad³². La *coiné*, en este caso, permitió conformar un mundo unificado, una *ecúmene*, expresada en una comunidad lingüística y de ideas filosóficas, religiosas y culturales, que alcanza su máxima expresión en el siglo I d.C., en época romana³³, cuando se acentúan los fenómenos de sinecismo

22. Moscati, Sabatino. "Las antiguas...": 230.

23. Moscati, Sabatino. "Las antiguas...": 230.

24. Moscati, Sabatino. "Las antiguas...": 230.

25. Arkoun, Mohammed. *El pensamiento árabe*. Vol. 35. Madrid: Grupo Planeta (GBS), 1992: 45.

26. Vryonis, Speros. "Byzantium: Its internal..." 206.

27. Arkoun, Mohammed. "El pensamiento..." 46.

28. Griffel, Frank. "Muslim philosophers' rationalist explanation of Muhammad's prophecy", *The Cambridge Companion to Muhammad*, Jonathan Brockopp, ed. New York: Cambridge University Press (2010): 159.

29. Arkoun, Mohammed. "El pensamiento..." 46; Harrison, Robert. "Hellenization in Syria-Palestine: The case of Judea in the third century BCE". *The Biblical Archaeologist*, 57/2, 1994: 106.

30. Saman, Tahir. "El Medio Oriente". *Anales de la Universidad de Chile*, 83-84 (1951): 261.

31. Herrera Cajas, Héctor. "Los orígenes...": 27.

32. Pacheco, José Antonio. "El universalismo judeo-helenístico en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso". *Convivium*, 17 (2004): 168.

33. Pacheco, José Antonio. "El universalismo...": 168.



(συνοικισμός) y se generan sincretismos (συνκρητισμός)³⁴ entre los cultos místéricos orientales y occidentales generando, de esta manera, un cierto sentimiento religioso universal³⁵. Un personaje fundamental en todo el proceso de helenización del mundo judío fue Filón de Alejandría, quien asume la *paideia* griega dentro del judeo-helenismo como un elemento orgánico³⁶, pues incluso para las discusiones religiosas (aun en medios no griegos: Filón se dirige en griego a los judíos, no a los griegos) había que recurrir al pensamiento helénico y sus categorías³⁷.

Es plausible pensar, pues, en la posibilidad cierta de que muchos modelos intelectuales y literarios, entre los que se encontraría también la concepción y escritura de la historia, no habrían emergido casualmente, sino que los modelos persa y cristiano habrían ejercido alguna influencia en el nacimiento de la tradición historiográfica arabo-islámica³⁸. Esto es apreciable sobre todo en lo que dice relación con la cronografía, tan apreciada por los griegos, continuada más tarde por los cristianos, y que tuvo notoria influencia en el ámbito de Siria³⁹. Esto, en el entendido de que, además, la mayoría de los centros de cultura en el proceso de helenización del Oriente, se hallaban establecidos en aquella zona o a su alrededor⁴⁰.

Por otra parte, si bien no tenemos conocimiento certero de todas las vías que utilizó el helenismo para ingresar en los territorios de la península arábiga, sí sabemos cómo este llegó a Siria y Persia, durante el período de expansión del Imperio de Alejandro Magno. Sin embargo, al parecer, un hecho significativo para su circulación es la consolidación de la dinastía ptolemaica, en Egipto⁴¹, la cual tuvo un activo papel comercial en el Mar Rojo⁴², cuestión que proyectó durante el período romano a partir desarrollo de una serie de puertos que facilitaron los contactos con Egipto, la zona del Yemen y el océano Índico⁴³. Por otra parte, si bien en Egipto las instituciones de una verdadera *polis* griega no estuvieron representadas como para ser el marco de la helenización del territorio, esto sí se logró mediante las instituciones educativas, sobre todo por medio de la literatura y el arte⁴⁴, cuya verdadera profundización, en todos los niveles de la población, se logró ya en época de la ocupación romana⁴⁵. Esto porque, ya en época de Filón de Alejandría, la ciudad, centro administrativo de Egipto, era la segunda ciudad en importancia del Imperio Romano detrás de Roma,

34. Pacheco, José Antonio. "El universalismo...": 169.

35. Pacheco, José Antonio. "El universalismo...": 169.

36. Pacheco, José Antonio. "El universalismo...": 174; Alesso, Marta. "Los géneros literarios en el primer cristianismo". *Circe de clásicos y modernos*, 10 (2006): 25.

37. Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y Paideia Griega*, México Distrito Federal: FCE, 1965 (1961): 49.

38. Robinson, Chase. *Islamic historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: I, 41.

39. Robinson, Chase. "Islamic..." 49; Millar, Fergus. *The Roman Near East*. Harvard University Press, 1993: 401; Saman, Tahir. "El Medio...": 265.

40. Saman, Tahir. "El Medio...": 165.

41. Sayago de Warner, Ana María. "La política urbanizadora de los lágidas y la helenización de Egipto", XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos (La Plata, 19-23 de septiembre de 1994). La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Centro de Estudios Latinos, 1996: 268.

42. De Lacy. *Arabia before Muhammad*. AMS Press, 1973: 71-74.

43. Millar, Fergus. "The Roman..." 387.; Tomber, Roberta. "Rome and South Arabia: new artefactual evidence from the Red Sea". *Proceedings of the seminar for Arabian studies* (London, 17-19 de Julio de 2003). London: Archaeopress, 2004: 351; Sidebotham, Steven. "Aelius Gallus and Arabia". *Latomus*, 45/3 (1986): 602.

44. Sayago de Warner, Ana María. "La política urbanizadora..." 269.

45. Morkholm, Otto. *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 BC)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991: 53.



un centro de recepción e irradiación cultural cuyo influjo, por la producción de papiro entre otras cosas, se hacía sentir en todo el orbe romano.

Pero Filón es un judío más dentro de un número importante de los mismos que, tempranamente, constituyeron una *politeuma* (πολίτευμα), es decir, una entidad política casi independiente con reglas de funcionamiento, pero carente de verdadera autonomía. Por otra parte, el rey Ptolomeo II apoyó la versión griega de la Biblia, la llamada versión *Septuaginta*, escribiéndole al Gran Sacerdote de Jerusalén para que enviara una delegación de hombres sabios conocedores del griego y del hebreo a fin de que tradujeran los libros sagrados del judaísmo⁴⁶. El mundo alejandrino abrió posibilidades nuevas a los hebreos, quienes mantenían una doble actitud: por un lado, se mantenían leales a la ley mosaica y, por otro, se integraban a la vida social bajo el sistema educativo basado en el *gymnasion*⁴⁷. Es en esa simbiosis que se entiende un personaje como Filón, quien, al mismo tiempo, combina platonismo y estoicismo, pero plantea que Moisés es la fuente primera de la filosofía⁴⁸. Por tanto, es posible pensar que esa cercanía geográfica y, sobre todo, la paulatina expansión del helenismo judaico en el Cercano Oriente fue fundamental para comprender el marco cultural donde surge el islam y las tradiciones que lo envuelven y contextualizan.

En ese sentido, también se podría establecer como uno de los múltiples factores que incidirían en la paulatina expansión de la matriz helenística en la península, el desarrollo de comunidades judías y cristianas que habían cimentado su tradición a partir de la existencia de una base cultural grecorromana⁴⁹; de hecho, la formación de diversas escuelas teológicas en el espacio sirio está relacionada profundamente con las corrientes filosóficas helenísticas⁵⁰.

Sin embargo, para el caso sirio, la matriz helenística se establece, no sólo por influencia Egipcia-judaica, puesto que a la muerte de Alejandro Magno, Siria adquiere, en manos de Antígono, un lugar fundamental en la política del primer helenismo que se materializa en la construcción de Antigoneia⁵¹ y que se consolida a partir de la existencia de la terápolis (Antioquía, Seleucia Pieria, Apamea y Laodicea)⁵². Toda esta helenización supuso el desarrollo de un sistema político, urbano y religioso de carácter sincrético con base en la lengua griega —desplazando así al arameo—, el que persistió durante el período romano⁵³, cuando se acentuó el proceso, cuestión verificable, sobre todo, en la arquitectura y el arte⁵⁴.

Por otra parte, durante el período de dominación romana, Siria se constituirá como la frontera oriental del imperio, desde donde este continuará y acentuará la tradición helenística transfor-

46. López Férez, José Antonio. "Filón de Alejandría: obra y pensamiento". *Synthesis*, 16 (2009): 15.

47. López Férez, José Antonio. "Filón de Alejandría...": 17; Harrison, Robert. "Hellenization in Syria-Palestine...": 99.

48. López Férez, José Antonio. "Filón de Alejandría...": 71; Daniélou, Jean. *Philo of Alexandria*, James Colbert, trad. Cambridge: James Clark & Co., 2014 (1958): 60 y siguientes.

49. De Lacy, "Arabia before...": 125-126.

50. Baum, Wilhem; Winkler, Dietmar. *The church of the East, a concise history*. London: Routledge, 2010: 44.

51. Antela-Bernárdez, Borja. "Ciudad y territorio en la Siria Helenística: conquista, control y redefinición desde Seleuco Nicator". *Transforming Historical Landscapes in the Ancient Empires*, Borja Antela-Bernárdez y Antoni Nàco del Hoyo, eds. British Archaeological Reports Oxford, 1986: 121.

52. Antela-Bernárdez, B. "Ciudad y territorio...": 129.

53. De Jong, Lidewijde. "Narratives of Roman Syria: a historiography of Syria as a province of Rome". *Princeton/Stanford Working Papers in Classics Paper*, (2007): 3; Harrison, Robert. "Hellenization in Syria-Palestine...": 98.

54. De Jong, Lidewijde. "Narratives of Roman Syria...": 4.



mándose en una suerte de centinela de la civilización de Occidente en Oriente⁵⁵; por su parte, los Sasánidas reclamaban la descendencia de los Aqueménidas, por lo tanto se sentían los enemigos, por excelencia, de Occidente⁵⁶. Siria y Mesopotamia conformaron, a pesar de constituir una frontera entre Roma y Persia, una cultura en gran medida uniforme, constituyéndose en el Creciente Fértil un mundo realmente cosmopolita, abierto en uno y otro de sus extremos⁵⁷. No obstante lo anterior, hacia el siglo III d.C. en la frontera oriental romana, actuaba otro factor: las tribus del desierto de Siria y Arabia, las cuales se presentaban como un potencial enemigo pues al estar situados en tierra de nadie, existía la posibilidad de que se pudieran aliar tanto a Roma como a Persia. Por lo mismo, Roma tenía una actitud recelosa frente a estas tribus; no por nada construyó el *limes arabicus*. Por lo tanto, la idea que primaba era que o estas tribus se aliaban o se sometían⁵⁸. Lo que se hizo al respecto fue establecer una línea de fuertes situados a intervalos regulares a lo largo del camino principal de Damasco y Palmira a Sura en el Éufrates⁵⁹.

A la vez, no es misterio alguno que el cristianismo surge y se desarrolla sobre una base cultural helenizada que se encontraba bastante consolidada en estos espacios a los que hacemos referencia. De hecho, el que es quizás el propagador más importante del cristianismo, Pablo de Tarso, es un hijo del mundo helenístico romano y del griego de la coiné⁶⁰. Pero, como hemos visto, esta influencia helenizante se manifestó mucho tiempo antes sobre el judaísmo, previo al proceso evangelizador de los primeros apóstoles y padres de la iglesia. Lo anterior, debido a que la lengua griega se había asentado como idioma de la administración, la cual se fue filtrando en los usos e intercambios comerciales transformándose en una lengua universal, una *lingua franca* del Mediterráneo Oriental, dejando de lado al arameo. De hecho, muchos escritos originalmente compuestos en hebreo, comenzaron a ser traducidos al griego⁶¹. Con todo, hay que indicar que este proceso no fue uniforme, ni sistemático, ni coincidente entre los estratos bajos y más altos. Es probable que los estamentos más cultos vieran en el pensamiento griego una posibilidad de crecimiento cultural y económico⁶². En ese ambiente, de cristianización y evangelización, y siguiendo los modelos helénicos, se va a generar como primer género literario la *bíos*, que tendrá como destinatario a un lector cultivado, pero que poseerá un subgénero de corte popular: las vidas ejemplares, una suerte hagiografía popular que atravesaba todos los estamentos de la sociedad⁶³. Esta se hizo cargo de la tradición que circulaba oralmente, repetida mediante un lenguaje que daba cuenta de determinadas fórmulas propias de la oralidad⁶⁴. Para establecer la validación de las informaciones que estas vidas entregaban, fue necesario el reconocimiento de ciertas autoridades que daban valor a la información. Así entonces, estas biografías se constituyeron en un elemento fundamental en el

55. Garrido González, Elisa. "Siria y el enfrentamiento romano-sasánida en el siglo IV dC." *Polius, Revista de ideas y formas políticas en la Antigüedad Clásica*, 2 (1990): 144.

56. Garrido González, Elisa. "Siria y el enfrentamiento...": 144.

57. Brown, Peter. *El primer milenio de la cristiandad occidental*, trad. Teófilo De Lozoya. Madrid: Crítica, 1997 (1996): 149 y siguientes.

58. Garrido González, Elisa. "Siria y el enfrentamiento...": 144.

59. Garrido González, Elisa. "Siria y el enfrentamiento...": 146.

60. Alesso, Marta. "Los géneros literarios en el primer cristianismo". *Circe de clásicos y modernos*, 10 (2006): 20.

61. Alesso, Marta. "Los géneros literarios...": 24.

62. Alesso, Marta. "Los géneros literarios...": 25.

63. Francisco, Héctor. "Santos y obispos en la Siria tradorromana. La historia Philotheos de Teodoreto de Cirros y la construcción del monacato oriental". *Byzantion Nea Hellás*, (19-20) (2000): 115.

64. Alesso, Marta. "Los géneros literarios...": 31.



surgimiento del monacato oriental, sobre todo en Siria, con una importante literatura ascética que ha sido poco estudiada⁶⁵.

Lo cierto es que estas informaciones y estos géneros circularon ampliamente por las zonas de Siria, Egipto y Mesopotamia, siendo especialmente cultivados por las primeras comunidades cristianas de oriente, donde, sobre todo, sirvieron como *exempla* en la generación de las primeras comunidades monásticas⁶⁶. Por lo tanto, es plausible pensar que Mahoma tuvo acceso al conocimiento de alguna forma de cristianismo helenizado, ya que algunas informaciones pueden haber llegado a él por la influencia de *Sergius Bahīrā*, enigmático y polémico personaje, probablemente un monje nestoriano⁶⁷. Con todo, lo anterior en ningún sentido significó el abandono de las tradiciones locales⁶⁸. Ese elemento simbiótico es el que nos interesa especialmente, debido al desarrollo de fusiones, en tanto étnicas como culturales, estables y que le dan al territorio un carácter particular⁶⁹. El período comprendido entre los siglos VII y IX es una época marcada por las controversias religiosas entre cristianos y musulmanes, pero también por los contactos e influencias recíprocas⁷⁰, y la península arábiga fue una gigantesca cámara de resonancia de los conflictos religiosos entre cristianos, cuestión que finalmente resolverá Mahoma de una vez con su monoteísmo absoluto⁷¹.

4. Tradiciones retóricas árabes. Historia y narración

Así entonces, durante el período denominado *Yāhiliyyah* (época oscura)⁷², las tribus árabes fueron desarrollando una narrativa que hundía sus raíces en el recuerdo, en la preservación de una memoria de la cual el poeta es el depositario; es una “memoria tribal” que se enorgullece de un pa-

65. Francisco, Héctor. “Santos y obispos...”: 115.

66. Sizgorich, Thomas. “Narrative and community in Islamic late antiquity”. *Past & present*, 185 (2004): 11.

67. “Through this type of contact, together with the assimilation of Eastern Christian culture to early Islam through religious conversion, the perception of monks being on intimate terms with the Divine became current amongst Muslims too. The monk as miracle-worker, the monk as advisor to the ruler, the monk as healer, the monk as diviner— all these images, so familiar in Christian hagiography, survived in the minds of Muslim writers. When the monks appeared in the *akhbar* of early Islam as heroes heralding the advent of Islam, they were represented as having distanced themselves from the allegedly corrupted religious faith and practices of mainstream Christians. However, leaving aside their apologetic purposes, these stories are essentially a witness to the absorption of the Eastern Christian hagiographical tradition and the world which it represents.⁸⁰ The shared cultural landscape that underlies the apologetic end-products which form the central theme of this book can explain how the Islamic story of Ba.h̄irā would have made sense to its audience and how its narrators did not need a Syriac legend to find inspiration for a miraculous event, involving the founder of their religion and an esteemed old monk (*bhira*) who was a witness to the truth of his mission”: Roggema, B. *The Legend of Sergius Bahira. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*. Leiden: Brill, 2009: 59-60; Abel, Armand. “Bahira”, *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986: 922 y siguientes; Baum, Wilhelm; Winkler, Dietmar. “The church of the East...”: 42.

68. Sartre, Maurice. “L’Asie Mineure...”: 333.

69. Saman, Tahir. “El Medio...”: 257.

70. Véase Thomas, David, Roggema, Barbara. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 1 (600-900)*. Leiden: Brill, 2009: 2: “The history of this period is largely one of controversy and confrontation, though behind this lies a less aggressive story of shared living and reciprocal borrowing of both knowledge and wisdom”, y p. 5: “In these early centuries of Islam, more is known about encounters and mutual influence between followers of the two faiths in urban than in rural settings”. Tb. Goddard, H. *A History of Christian Muslim Relations*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000: 19 y siguientes.

71. Brown, Peter. “El primer milenio...” 157. Véase también Brown, Peter. *El mundo de la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, trad. Antonio Piñero. Madrid: Gredos, 2012 (1971): 190 y siguientes.

72. Nos hemos ocupado de estas temáticas en sendos artículos: Melo, Diego. “La Yahilliyah: oscuridad y luces en la Arabia pre-islámica”. *Intus-Legere*, 7/1 (2003): 123-138 y también Melo, Diego. “Gloria, sacrificio y martirio en la tradición preislámica y en el Islam clásico”. *Revista Tiempo y Espacio*, 18: 79-89, véase la bibliografía allí referida.



sado en donde se conjuga la tradición heroica, los hechos memorables, la construcción del prestigio y, por tanto, del honor; todos valores esenciales de las sociedades árabes preislámicas. Estas son, por tanto, narraciones, pero, sobre todo un cúmulo de noticias discontinuas y atemporales que denotan una conciencia parcial del pasado, todo amalgamado en un relato que no logra distinguir la realidad de leyenda⁷³, porque las informaciones aparecen yuxtapuestas, en forma concisa y deformada, producto de la transmisión oral⁷⁴. Incluso es posible pensar en la continua reinención del relato, como un elemento discursivo-estilístico, que caracteriza este tipo de narración de carácter a-histórico, adquiriendo el pasado cierta plasticidad al ser modelado por el narrador, profundizando en el uso de la memoria⁷⁵ y, para este caso en particular, siguiendo el modelo de la poesía y la prosa. Todo esto, por cierto, no es exclusivo de los árabes, sino que se repite, *mutatis mutandis*, en todas aquellas sociedades tribales⁷⁶.

De todos estos relatos, es posible extraer ciertas informaciones que nos dan cuenta del ambiente valórico, social y ético de la sociedad pre-islámica. Algunas de las características que resaltan en estos poemas se refieren a la solidaridad tribal —la *asabiyyah*, columna vertebral y alma de la sociedad beduina⁷⁷—, o los ideales beduinos, como la *muruwwa*⁷⁸, relacionada con la hombría, la virilidad, el coraje la sobriedad, la dignidad, la fidelidad, la generosidad y la hospitalidad, una especie, *mutatis mutandis*, de *virtus* árabe⁷⁹.

Por otra parte, en estos relatos se concentran, especialmente, en el desarrollo de cierto orgullo genealógico que se manifiesta en la transmisión de unas listas que en su día se transformaron en verdaderos tratados —*gamharah*—. En ellos se mezcla la verdad con la falsificación, llegando, en algunos casos, hasta la incorporación de Adán como antepasado; todo esto, con la finalidad de otorgar la mayor gloria al grupo⁸⁰. Este esfuerzo por definir y establecer el origen de una determinada tribu contribuirá al nacimiento de una incipiente forma historiográfica, el *nasab*, esto es, la genealogía⁸¹.

Sin embargo, a partir del “hecho islámico”, la concepción de la historia va a mutar, incorporando nuevos elementos a la tradición pre-islámica, sobre todo en relación a la validación genealógica de las informaciones o noticias que forman el *corpus* de los nuevos géneros historiográficos.

73. Maíllo, Felipe. *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*. Madrid: Ediciones Akal, 1996: 44.

74. Maíllo, Felipe. *De Historiografía árabe*. Madrid: Abada Editores, 2009: 24.

75. Robinson, Chase. “Islamic...”: 10.

76. Ibarra, Ana Carolina. “Entre la historia y la memoria. Memoria colectiva, identidad y experiencia: discusiones recientes”, *Memorias (in) cognitivas: contiendas en la historia*, Maya Aguiluz Iburguren y Gilda Waldman, coords. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México (Colección debate y Reflexión), 2007; Retso, Jan. *The Arabs in antiquity: their history from the Assyrians to the Umayyads*. London: Routledge, 2013; Von Grunebaum, Gustave. “The nature of Arab unity before Islam”. *Arabica*, 10/ 1 (1963): 5-23.

77. Corriente, Federico, Sala, Juan Pedro, eds. *Las Diez Mu'allaqat: poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam: traducción literal y completa de los diez poemas originales, anotada y comentada en los aspectos literario e histórico*. Madrid: Hipérior, 2005: 78. Véase también Gabrieli, Francesco. “Asabiyya”, *The Encyclopaedia of Islam, Volume I*, Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, Johannes Hendrik Kramers, Évariste Lévi-Provençal, Joseph Shacht, eds. Leiden: Brill, 1986: 681.

78. En relación a las complejidades que encierra este concepto véase: Farès, B., “Muru'a”, *The Encyclopaedia of Islam*, Volume VII, Clifford Edmund Bosworth, Emeri Johannes Van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, Charles Pellat, eds. Leiden: Brill, 1993: 636-638; Vernet, Juan. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Acanalado/Quaderns Crema, 2006: 43.

79. Maíllo, Felipe. *Diccionario de Derecho Islámico*. Guijón: Ediciones Trea S.L., 2005: 255.

80. Maíllo, Felipe. “Diccionario...”: 82.

81. Véase Lacoste, Yves. *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*. Barcelona: Ediciones Península, 1971: 254. Khalidi, Tarif. *Arabic historical thought in the classical period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994: 5; Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E.J. Brill, 1952: 19-21.



Esto, fundamentalmente, porque en el caso de la memoria tribal, lo importante es la genealogía de la tribu, no importando, las más de las veces, la realidad del relato que queda, de cierta forma, atrapado entre la leyenda y el mito. Es más, en esa perspectiva el individuo desaparece frente a la comunidad. Sin embargo, a partir de la acción de Mahoma, la atención se fija en el individuo, quien, por otra parte, se transforma en un ejemplo a seguir⁸². De ahí lo importante de consignar la fiabilidad de las informaciones.

Es, de esta manera, que una de las primeras preocupaciones de la naciente comunidad islámica, al menos durante el primer siglo de la Hégira, se centró en la tradición del profeta, pues será a partir de la validación de las noticias referidas a él, que surgirá el germen de una metodología (heurística) para validar las fuentes de información que permitirán la reconstrucción de su vida.

Todo lo anterior se presentaba como algo novedoso, pues durante el período pre-islámico, la atención se había fijado en la recopilación de relatos y noticias del tipo *jabar* (pl. *abjār*), esto es: noticias, nuevas, información, tradición de carácter histórico⁸³, pero que no estaban organizadas entre ellas y sólo daban cuenta de aquellos hechos memorables⁸⁴, que, según Pedro Chalmeta, se referían una historia de carácter anecdótico y atemporal, donde importaba más lo que ocurrió (el hecho) que cuando sucedió (la época). En ese sentido, el relato no obedecía a una cronología, porque tampoco admitían ningún tipo de nexo que conectara dos o más acontecimientos, privilegiando, sobre todo, la historia corta o anecdótica y los insertos poéticos, allí donde no había relato⁸⁵.

Con todo, será este *abjar* la matriz modélica que recogerá el relato de los acontecimientos en los primeros momentos del desarrollo de la comunidad islámica, teniendo en cuenta los riesgos inherentes de adiciones y pérdidas que esto supondrá. Así entonces, estas informaciones se transformarán en la “piedra angular” del registro que configura la historia en los albores del islam, y se distinguirán por el uso de las articulaciones como *haddata-nī* (me informé), *ajbara-ni* (me contó), *qāla* (fulano dijo), *sami'tu o sami'nā* (oí-oímos), entre las más relevantes y presentes en casi todas las obras de los tempranos géneros historiográficos, todo lo cual da cuenta del valor que se le otorga a la autoridad de quien lo relata⁸⁶.

Emparentado a este *abjār*, aunque de naturaleza distinta, está el denominado *hadīṭ*, el cual tiene el sentido de “narración o noticia”, pero que, como vocablo técnico, hace referencia a una corta narración o anécdota acerca del profeta Mahoma, “bien si uno de sus hechos es presenciado por uno de sus contemporáneos, bien sea de uno de sus dichos recogidos de su propia boca⁸⁷, o incluso

82. Roberts, Nancy. “Imitatio Christi, Imitatio Muhammadi, Imitatio Dei”. *Journal of Ecumenical Studies*, 47/2 (2012): 227-248; Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is his messenger: The veneration of the Prophet in Islamic piety*. University of North Carolina Press Books, 2014.

83. Maíllo, Felipe. “Vocabulario...”: 124; Rida Najl, Mohamad. “Islamic Historiography”, *History and Historiography: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam*, Gholamali Haddad Adel, Mohammad Jafar Elmi, Hassan Taromi-Rad, eds. Londres: University of London, 1962: 23-24.

84. Viguera, María Jesús. “Tiempo e Historia en el Islam”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIX/1 (2004): 57-81. Rosenthal, Franz. “A History of Muslim...”: 59-63; Rida Najl, Mohamad. “Islamic...”: 13-14.

85. Chalmeta, Pedro. “Una historia discontinua e intemporal (jabar)”, *Hispania*, 123 (1973): 35-36; Chalmeta, Pedro. “Historiografía medieval hispana: arábica”, *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 37/2 (1972): 360; Leder, Stefan. “The use of composite form in the making of the Islamic historical tradition”. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, 6 (2005): 126. Robinson, Chase. “Islamic...”: 15.

86. Maíllo, Felipe. “De Historiografía...”: 33.

87. Maíllo, Felipe. “Vocabulario...”: 96.



sus silencios⁸⁸. Esta forma narrativa parece derivar de una tradición hagiográfica común a todas las culturas religiosas del Mediterráneo Oriental y, en este caso en específico, muy cercano a la tradición legal del Talmud⁸⁹. Por lo tanto, considerando las conexiones y los evidentes trasvases de tradiciones, que ya hemos señalado, es posible establecer que estas primeras manifestaciones historiográficas en el Islam resultaron de la adaptación de modelos judíos, cristianos, zoroastrianos, y otros que seguían los lineamientos de la apologetica ligada a la filosofía helenística que se manifestó en la elaboración de vida de santos, tratados legales, sermones y comentarios de las Escrituras⁹⁰.

Todos los *ḥadīṭ* tienden a ser estereotipados, siguiendo un mismo modelo que comprende un exordio, que siempre parte con un “dijo”, “oí”, “me contó”, tal como se ha establecido para el caso de los *abjār*, y continúa con la lista de personajes (*riyāl*) que relataron⁹¹. De esta manera, se constituyen las dos partes que componen el relato: el *Isnād*, que es la cadena de transmisores (la “genealogía de la información”), que se presenta como el apoyo de autenticidad y autoridad del relato, y el *Matn*, que es la noticia o información, o más bien, el texto propiamente dicho⁹². De esta manera, la fiabilidad de un *ḥadīṭ* depende de la consistencia de su cadena de transmisión y, en función de lo anterior, se van a clasificar en: *ṣaḥīḥ* (cierto); *ḥasan* (acceptable), *ḍa‘īf* (endeble), *muḍṭarīb* (desechado, por falsedad contrastable o por contradecir principios generales) o *mawḍū‘* (apócrifo)⁹³. Lo anterior tuvo como resultado el desarrollo de las denominadas ciencias del *ḥadīṭ* o ciencias del *criticismo del ḥadīṭ*⁹⁴, que a la postre se transformarían en el método para validar la legitimidad de todo tipo de noticias y que se fue desarrollando a lo largo de los siglos. Pedro Chalmeta, agrega que este género presenta, entre sus características, la atemporalidad, pues nunca están fechados; la ejemplaridad —la mimesis⁹⁵—, ya que Mahoma es siempre el modelo a seguir; el carácter anecdótico y oral⁹⁶, reminiscencia del *abjār*, a lo que se puede sumar su carácter a-histórico⁹⁷.

De lo anterior es posible colegir que en los tempranos intentos por consignar las noticias relativas a la vida del profeta, quien reconstruye ese pasado lo hace a partir de unos relatos validados pero que no necesariamente obedecen a una construcción cronológica. Por lo tanto, el gran esfuerzo que realizaron los compiladores se centró, fundamentalmente, en la autenticación de las infor-

88. Maíllo, Felipe. “De Historiografía...”: 28. Véase Motzi, Harald. *Hadith: Origins and development*. Alderchot: Routledge, 2004.

89. Newby, Gordon Darnell. “Imitating Muhammad in Two Genres: Mimesis and Problems of Genre in *Sīrah* and *Sunnah*”. *Medieval Encounters*, 3/3 (1997): 267.

90. Newby, Gordon Darnell. “Imitating Muhammad...”: 270.

91. Gómez García, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa, 2009: 126.

92. Minguet, Aránzazu. “Técnicas narrativas en los hadices naturales”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 8 (2003): 74; Martos, Juan. “Islam y derecho: las escuelas jurídicas en al-Ándalus”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 731 (2008): 436. Con mayor profundidad es la obra de Motzi, H. “Hadith...”; Khalidi, Tarif. “Arabic historical...”: 22; Melo, Diego. “Notas en torno a los fundamentos jurídicos del Islam: Corán, Sunna y Shari‘a. Definiciones y precisiones conceptuales”, *Revista História: Questões e Debates*, 41/2 (2004): 57- 72.

93. Gómez García, Luz. “Diccionario de islam...”: 126.

94. Minguet, Aránzazu. “Técnicas narrativas...”: 73; Donner, Fred M. “Modern approaches to early Islamic history”, *The New Cambridge History of Islam, I*, Chase Robinson, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011: 630; Senturk, Recep. *Introducción a la ciencia del ḥadīz: Anatomía de la red de transmisión del ḥadīz (610-1505)*. Al Ándalus Editores, 2008: 24.; Lowry, Josep. “The prophet as lawgiver and legal authority”, *The Cambridge Companion to Muhammad*, Jonathan Brockopp. New York: Cambridge University Press (2010): 93-96.

95. Newby, Gordon Darnell. “Imitating Muhammad...”: 266.

96. Chalmeta, Pedro. “Una historia discontinua...”: 26-27.

97. Newby, Gordon Darnell. “Imitating Muhammad...”; Hallaq, Wael. “The authenticity of prophetic Hadith: a pseudo-problem”. *Studia Islamica*, 89 (1999): 75-90; Motzi, Harald. “Hadith...”.



maciones mediante el análisis de las cadenas de transmisores, es decir de las autoridades del relato⁹⁸. A partir de esta herramienta, que fue muy utilizada por los tempranos historiadores⁹⁹, lo que se buscaba era autenticar las noticias referentes al modelo de la comunidad, constituyéndose, de cierta forma, en la base de un género muy cercano, en su estructura, a la hagiografía¹⁰⁰, la cual era conocida, sin duda, por algunas tribus árabes que circulaban por esos espacios fronterizos donde se asociaban distintos discursos y tradiciones, como, por ejemplo, el santuario de Simón el Estilita¹⁰¹.

Pues bien, un género que se puede asociar a la hagiografía son los relatos compuestos por los compañeros directos de Mahoma, los cuales darán origen a la *sīra* (conducta, manera de vivir, proceder, biografía o vida)¹⁰². Lo anterior se justifica en el hecho de que, a partir del desarrollo de la comunidad islámica, la historia oral se irá entremezclando con el desarrollo de una historia escrita, cuya primera preocupación será Mahoma¹⁰³. En efecto, lo que se buscaba con la *sīra* era, por una parte, localizar a Mahoma en un determinado tiempo y espacio, y, por otra, otorgarle una determinada significancia histórica¹⁰⁴. Es, por tanto, a partir de lo anterior que al- Zuhri¹⁰⁵ comienza la composición de una biografía del profeta desde múltiples tradiciones orales, la que sabemos que más adelante fue recogida por Ibn Ishāq¹⁰⁶, discípulo de aquél¹⁰⁷. Este narra una historia que se remonta a Adán y Eva, incorporando una primera parte que cubre el tiempo que va desde la Creación hasta Mahoma, la que luego fue editada¹⁰⁸. Además, incluye mucho material que no es de la *Sunnah*, como es la literatura *maghazi*, y también poesía, tradición que, como hemos visto, se remonta a la época pre-islámica. También incorpora materiales de fuentes judías conocidas como *Isra'iliyyat*¹⁰⁹, especialmente, cuando se trata del período previo a Mahoma, todo lo anterior producto de las circulaciones culturales que se establecieron en la Península. Con todo, una de las críticas que se le hacen a su método es que no siempre aplica las ciencias del *ḥadīth*¹¹⁰.

98. Senturk, Recep. *Introducción a la ciencia del hadiz: Anatomía de la red de transmisión del hadiz (610-1505)*. Al Ándalus Editores, 2008: 25.

99. Rasul, Muhammad Gholam. *The origin and development of Muslim historiography*. Muhammad Ashraf, 1968: 9.

100. Schimmel, Annemarie. "And Muhammad...".

101. Sizgorich, Thomas. "Narrative and community...": 18.

102. Raven, Wim. "Sira", *The Encyclopaedia of Islam, Volume IX*, C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs, G. Le-comte, eds. Leiden: Brill, 1997: 660-663. Khalidi, Tarif. "Arabic historical...": 30; Robinson, Chase F. "Islamic...": 20.

103. Robinson, Chase. "Islamic...": 11.

104. Newby, Gordon Darnell. "Imitating Muhammad...": 268.

105. Véase también: Duri, Abd Al. "Al-Zuhri. A Study on the beginnings of history writing in Islam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19 (1957): 1-12. Mujani, Wan Kamal. "Sirah in Early Muslim Historiography", *Advances in Natural and Applied Sciences*, 6 (2012): 961-962; Robinson, Chase. "Islamic..." 24-25; Rida Najl, Mohamad. "Islamic...": 16-17.

106. Ishq, Ibn ISHAQ. *The Life of Muhammad*, introduction and notes by A. Guillaume, Oxford University Press, 2004; Galmés de Fuentes, Álvaro. *La Épica Románica y la Tradición Árabe*. Madrid: Editorial Gredos, 2002: 33-34; Khalidi, Tarif. "Arabic historical...": 34-39; Gabrieli, Francesco y Khan. "Arabic Historiography", *Islamic Studies*, 18/2 (Summer 1979): 83; Mujani, Wan Kamal. "Sirah in Early...": 962-963; Watt, M. "The materials used by Ibn Ishaq", *Historians of the Middle East*, Bernar Lewis; Peter Malcom Holt, eds, Londres, 1962: 23-24.

107. Rasul, Muhammad Gholam. "The origin...": 19.

108. Milby, Katherine Amanda. "The Making of an Image: The Narrative Form of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah". *Thesis, Georgia State University*, 2008: 6.

109. Vajda, G. *Isra'iliyyat*, EI277.

110. Milby, Katherine Amanda. "The Making...": 7.



Un subtema que se construirá en base a los mismos materiales, será el de los *maghazi* o campañas militares en las que participó el Profeta¹¹¹. Este género se cultivó en Medina, lugar donde fueron recogidas las tradiciones que dieron origen a las mismas¹¹², destacando en esta labor al-Wāqidī (m. 823)¹¹³, quien fue el primer recopilador importante de estas hazañas, las que quedaron recogidas en su obra titulada *Kitab al-Maghazi*¹¹⁴. Para la elaboración de su registro, al-Wāqidī cita una serie de testimonios provenientes de residentes medinenses¹¹⁵, pero lo interesante es que lo hace siguiendo una secuencia cronológica centrandó su relato en los años que van desde la hégira (622 d.C.) hasta la muerte de Mahoma (632 d.C.), privilegiando las campañas contra los Quraysh y los judíos¹¹⁶. En este sentido, este tipo de relatos evocan a aquellos contenidos en los *Ayyām al-'Arab*¹¹⁷, pero con la salvedad de que no se basan en la memoria tribal, sino que emplean una serie de autoridades, cuyos testimonios son escrutados por él¹¹⁸ y que permiten otorgarle a la obra unos tintes hagiográficos centrados en las acciones del Profeta¹¹⁹. Con todo, en estos “hay tantas diferencias cronológicas entre los hechos conocidos como entre las distintas recensiones”¹²⁰, que hace casi imposible un seguimiento ordenado de los acontecimientos.

111. Maíllo, Felipe. “De Historiografía...”: 36.

112. Zaman, Muhammad Qasim. “Maghazi and Muhaddithun: Reconsidering the Treatment of “Historical” materials in Early Collections of Hadith”, *International Journal of Middle East Studies*, 28/1 (1996): 1-18.

113. Al respecto véase: *The Kitab al-Maghazi of al-Waqidi*, ed. Marsden Jones, 3 vols. New York: Oxford University Press, 1966; Khalidi, Tarif. “Arabic historical...”: 44; Horovitz Josef. “The Earliest Biographies of the Prophet and their authors”, *Islamic Culture*, 2 (1928): 24; Robinson, Chase F. “Islamic...”: 29; Rida Najl, Mohamad. “Islamic...”: 18-19; Al-Baladhuri. *Kitab Futuh al-Buldan*, trad. Philip Khuri Hitti. New York: Columbia University, 1916: 9.

114. Al-Wa'kidy. *History of Muhammad's campaigns*, ed. Alfred Von Kremer, J. Thomas, Baptist Mission Press, 1856; Faizer, Rizwi. “The issue of authenticity regarding the traditions of al-Waqidi as established in his Kitab al- Maghazi”, *Journal of Near Eastern Studies*, 58/2 (1999): 97-106.

115. Faizer, Rizwi. “The issue of authenticity...”: 99.

116. Faizer, Rizwi. “The issue of authenticity...”: 102; *The Life of Muhammad: Al-Waqidi's Kitab Al-Maghazi*, ed. Rizwi Faizer. London: Routledge, 2013.

117. Faizer, Rizwi. “The issue of authenticity...”: 100.

118. Faizer, Rizwi. “The issue of authenticity...”: 106. Es interesante como en la primera parte del texto se presentan estos testimonios y, sobre todo, la cadena de transmisores: “Abu Muhammad al- Hassan b. Alí b. (ibn, hijo de) Muhammad al-Jawhari nos informó de lo que Abu Umar Muhhamd b. al-Abbás b. Muhammad b. Zakariyya b. Hayawayh nos relató, palabra por palabra. El dijo: Esto fue leído del libro de Abu l-Qasim Abd al- Wahhab b. Abi Hayya, mientras Yo escuchaba, y él lo confirmó, sábado en la mañana en la casa de Abu Abdullah al-Warraq, en el distrito de Shabib, en la puerta de al-Sham, donde la Puerta de Oro en el Callejón de Balkh, en el mes de Jamada l-Akhira en el año 318 AH. Él dijo: Abú Abdullah Muhammad b. Shuja al-Thalji nos relató diciendo: Muhammad b. Umar al-Waqidi me relató que Umar b. Uthman b. Abd al-Rahman b. Said b. Yarbú al-Makhzumi, Musa b. Muhammad b. Ibrahim b. al-Harith al-'Taymi, Muhammad b- Abdullah b. Muslim, musa b. Yaqub b. Abdullah b. Wahb b. Zamaa, Abdullah b. Jafar b. Abd al-Rahman b. al-Miswar b. Makhrama, Abu Bakr b. Abdullah b. Muhammad b. Abi Sabra, Said b. Uthman b. Abd al-Rahman b. Abdullāh al-Taymi, Yunus b. Muhammad al-Zafari, Aidh b.yahya, Muhammad b. Amr, Muadh b. Muhammad al-Ansari, Yahya b. Abdullah b. Abi Qatada, Abd al-Rahman b. Abd al-Aziz b. Abdullah b. Uthman b. Hunayf, Ibn Abi Habiba, Muhammad b. Yahya b. Sahl b. Abi Hathma, Abd al-Hamid b. Jafar, Muhammad b. Salih b. Dinar, Abd al-Rahman b. Muhammad b. Abi Bakr, Yaqub b. Muhammad bm Abu Sasaa, Abd al-Rahman b. Abi l-Zinad, Abu Mashar, (Página 2) Malik b. Abi l-Rijjal, Ismail b. Ibrahim b. Uqba, Abd al-Hamid b. Imrán b. Abi Anas, and Abd al-Hamid b. Abi Abs, todos me han relatado de esto en porciones, y algunos eran más fiables que otros en cuanto a sus tradiciones. Otros también me relataron, y Yo escribí todo lo que me fue relatado.”, en: Faizer, Rizwi. “The Life of Muhammad...”: 3

119. Galmés de Fuentes, Álvaro. “La Épica Románica...”: 34.

120. Maíllo, Felipe. “De Historiografía...”: 39.



Ninguna de las primeras narraciones de la vida del profeta (*sīra*) ha llegado a nosotros en su forma original¹²¹, sino que la versión que manejamos es la de al-Bakkāṭī¹²², a través de la recensión abreviada de Ibn Hišām (m. 835)¹²³. No se trata de un mero resumen o de un trabajo menor, sino que, por el contrario, su principal contribución tiene que ver con el análisis de las informaciones recogidas por Ibn Ishāq, eliminando los insertos poéticos de la versión original¹²⁴, y también algunas informaciones que se consideraron “material extraño”¹²⁵. Por otra parte, para darle un sentido más biográfico, Ibn Hišām comienza su relato de una manera similar a como lo hace el *Evangelio* de Marcos, —esto es, estableciendo una genealogía¹²⁶—, y proporciona, tal como Lucas y Mateo, una breve narración de la infancia de Mahoma, en un constante intento por demostrar la temprana vocación del Profeta mediante la introducción de milagros, recurso que se puede deber al contacto con judíos y, en particular, con cristianos¹²⁷. Lo anterior se podría relacionar con la idea de que los árabes formaban parte orgánica de un ecúmene bastante consolidado¹²⁸ y, desde esa perspectiva, ya se habían manifestado intercambios de ciertos modelos de escritura que, según Peters, eran: “the result of an imitative or polemical piety and sometimes —and perhaps at an even earlier stage— of a simple desire to entertain and its manifestation are not difficult for the historian to discern and eliminate”¹²⁹. Con todo, siempre el problema se refería a la existencia de fuentes y a la veracidad de las mismas¹³⁰, con el añadido de no existir certeza en relación a varias de ellas, pero siguió el modelo de ciertos escritos de corte hagiográfico que se desarrollaron en ese espacio simbólico que representó la coiné semítica¹³¹. Estamos frente al problema de la introducción de elementos no históricos en el relato histórico¹³², cuestión frecuente en la historiografía clásica y cristiana¹³³. Si nos encontramos con este recurso retórico también en el mundo islámico, tiene que ser porque, finalmente, las audiencias no habían cambiado sustantivamente, como tampoco las concepciones sobre la irrupción de lo maravilloso en lo cotidiano, cuestión que aceptan los narradores islámicos

121. Rasul, Muhammad Gholam. “The origin...”: 20.

122. Jones, John Marsden. “Ibn Ishāq and al-Wāqidī: The Dream of ʿĀtika and the Raid to Nakhla in Relation to the Charge of Plagiarism”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22/1 (1959): 41.

123. Maíllo, Felipe. “De Historiografía...”: 36. En relación a la obra de edición de Ibn Ishaq, véase: Galmés de Fuentes, Álvaro. “La Épica Románica...”: 34 y Hisham, A; Ibn Ishak, M. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*. Oxford University Press, 1980. Mujani, Wan Kamal. “Sirah in Early...”: 964; Al- Baladhuri. “Kitab...”: 4-5.

124. Rasul, Muhammad Gholam. “The origin...”: 20.

125. Peters, Francis. *Muhammad and the Origins of Islam*. Nueva York: SUNY Press, 1994: 263.

126. ‘Abd al-Malik Ibn Hishām. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*. Ed. Guillaume, Alfred, Ishāq, M. I. Oxford University Press, 1967: 3-4.

127. ‘Abd al-Malik Ibn Hishām. “The Life of Muhammad...”: 69-82.

128. Sizgorich, Thomas. “Narrative and community...”: 12.

129. Peters, Francis. “Muhammad and the Origins...”: 263.

130. Sizgorich, Thomas. “Narrative and community...”: 13.

131. Sizgorich, Thomas. “Narrative and community...”: 15.

132. Según expresión de Collingwood, Robin George. *Idea de la Historia*. México Distrito Federal: Fondo de cultura económica de España, 2004.

133. “La inclusión de elementos sobrenaturales —apunta Catalina Balmaceda— o la intervención divina en la narración no la excluye por sí misma de la categoría histórica, como se [aprecia] también en las narraciones de Heródoto o Tito Livio, que consignan tales intervenciones como hechos consumados, sin preguntarse por su autenticidad”: Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina.; Burke Peter.; Soza, Felipe. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, 2013: 61; Candau Morán, José María. “El Universo referencial de los historiadores griegos tardíos”. *Las letras griegas bajo el Imperio*, Máximo Brioso; Francisco José González Ponce, eds. Sevilla, 1996: 150 y siguientes.



que, en fin, forman parte de esa misma audiencia a la que se dirigen¹³⁴. En esta coincidencia de concepciones histórico-religiosas, tanto referidas a los escritores como a sus audiencias, descansa en parte la noción de “comunidad retórica”, aplicada a la cultura del Mediterráneo en época tardoantigua. Entendemos aquí el Mediterráneo en sentido braudeliano, esto es, una masa de tierra que se extiende más allá de sus costas, remontando ríos, literalmente “desbordándose”, y donde se manifiesta una verdadera “identidad mediterránea”¹³⁵, lo que implica compartir ciertas visiones y modos de vida que pueden incluso superar las diferencias políticas o religiosas.

5. A modo de conclusión

En el origen de las narraciones de carácter histórico en el naciente islam, confluyen tradiciones inveteradas, como la poesía y las genealogías. Es decir, elementos arraigados a una determinada memoria histórica que se enlaza con las tradiciones legendarias que han sido utilizadas para explicar el origen de la tribu. En ese ámbito, tiene un valor esencial la oralidad.

Al mismo tiempo, debemos considerar el espacio del Creciente Fértil como una zona liminar, que se constituye en un espacio de intercambios culturales, en el cual el naciente Islam se encuentra con las bien asentadas tradiciones helenísticas, que van a hacer sentir su influjo en la cultura árabe islámica, sobre todo en la incorporación de una lógicas discursivas asentadas en el helenismo, donde el encuentro entre el mundo árabe y el cristiano (y judío), permitirá y desarrollará la circulación de ideas y obras literarias y científicas.

Todo lo anterior, tuvo un papel fundamental en la construcción de una historiografía islámica, desde los géneros ligados a la *Sira* y el *Maghazi* —que involucran elementos autóctonos y tradiciones locales— hasta su culminación con la obra de al-Tabari, la cual es el corolario de una forma de pensar la historia que utiliza distintas fuentes contrapuestas, y se hace cargo de una narración no tan sólo local, sino que de tintes universales en donde destaca la posibilidad de integrar la historia del Imperio dentro de un relato mayor, en el cual se pueden descubrir los influjos de las tradiciones mediterráneas. De esta manera, es posible identificar la existencia de una comunidad retórica del Mediterráneo que se manifiesta en los modos narrativos, el método (fuentes), la inclusión de un prólogo, así como en unos determinados escritores y audiencias receptivas que, a través de toda la Antigüedad Tardía, han fomentado la incorporación de hechos no históricos en el relato históricos. Estos elementos los encontramos en la tradición historiográfica cristiana latina y griega —que se asienta sobre tradiciones clásicas y helenísticas—, pero también con creces en la temprana historiografía arabo-islámica, la cual se transforma, dentro del ámbito de circulaciones, en su proyección hacia nuevas fronteras.

134. Véase Marín, José. “La Historia y el Historiador...”: 29 y siguientes.

135. Véase Abulafia, David. *El Gran Mar. Una historia humana del Mediterráneo*, trad. de R.M. Salleras Puig. Barcelona: Crítica, 2014 (2011): 11 y siguientes.

