

LA VISIÓN INICIAL DEL ISLAM POR EL CRISTIANISMO ORIENTAL. SIGLOS VII-X

Initial vision of Islam by Oriental Christianity. VIIth-Xth Centuries

Carlos MARTÍNEZ CARRASCO

Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas de Granada

BIBLID [0544-408X]. (2012) 61; 61-85

Resumen: El Islam nace en un marco geográfico que debe compartir con las dos grandes potencias de la Antigüedad Tardía, el Imperio Bizantino y la Persia sasánida. Oriente Próximo es un hervidero religioso y la aparición de la nueva fe despertó múltiples reacciones, generalmente de rechazo, ante un inminente fin del mundo y la Parusía.

Abstract: Islam was born at a time when the two greatest powers of the Late Antiquity, the Byzantine Empire and the Sasanian Persia were dominating. The Middle East is a religious swarm and the appearance of a new faith causes multiple reactions, essentially of rejection, due to the imminent end of the world and the Parusia.

Palabras clave: Proto-Islam. Mahoma. Cristianismo. Judaísmo. Historiografía bizantina.

Key words: Proto-Islam. Mahoma. Christianity. Judaism. Byzantine Historiography.

Recibido: 28/04/2012 **Aceptado:** 18/05/2012

INTRODUCCIÓN

El Islam es considerado como la última religión revelada, lo que convierte a Mahoma en el eslabón final de una larga cadena de profetas que arranca en el Antiguo Testamento y entronca con el Nuevo Testamento, aunando así las tradiciones judía y cristiana. Todo esto tendrá lugar en una época confusa a causa de la guerra entablada entre la Romanía¹ y Persia entre 603-628, que a la postre no es más que un nuevo capítulo en esa lucha sempiterna entre *lo occidental*, cuyos valores quedan encarnados en el legado *racionalista* grecorromano, y *lo oriental*, marcado por el predominio de los elementos *sobrenaturales*. Pero es también una lucha entre dos imperios con vocación universalista que están abocados, por esta misma razón, al mutuo aniquilamiento. Un esfuerzo de guerra que condujo al agotamiento, que aprovecharían los árabes.

1. Vamos a utilizar el término "Romanía" para referirnos al Imperio Romano de Oriente ya que es el nombre que a sí mismos se dan en las fuentes. En las árabes, aparece la voz *rūm*, es decir, "romano", aunque generalmente sea traducido como "griego", para diferenciarlos del Imperio Romano clásico. Romanía es un concepto mediante el cual se reivindican como los continuadores de una idea del Estado, en el que el Cristianismo había calado profundamente, dándole una mayor cohesión a través de una ideología.

Otra cuestión no menos importante es el caldo de cultivo religioso-cultural que se vivía en las regiones de Siria-Palestina y Egipto². Es en estas provincias donde tendrá un mayor calado el monofisismo, que servirá como medio de expresión de las divergencias políticas. La piedra de toque fue el IV Concilio Ecuménico de Calcedonia (451) que marcó un punto de no retorno en la división de la Cristiandad Oriental, incapaz de sobreponerse ya a las diferencias religiosas. Esta “disidencia” tendrá un mayor impacto en tanto que para muchos cristianos el Islam inicial no se distinguía del monofisismo, por lo que no había *a priori* ningún peligro para el alma.

En las páginas siguientes se tratará de bosquejar, en la medida de lo posible, cómo los cristianos orientales percibieron el nacimiento y la posterior expansión del Islam. Se pondrá el acento en la figura de Mahoma e intentaremos analizar cómo fue percibida su imagen entre los siglos VII-X en la historiografía cristiana oriental. Las fuentes empleadas tratan de reflejar la diversidad que hemos esbozado, en tanto que pertenecen a épocas distintas, a regiones diversas —que van desde Armenia a Egipto, pasando por la capital o Siria— y a personajes de distinto rango social; si bien predominan los relatos compuestos por hombres de Iglesia, también contamos con el testimonio de un emperador. Un capítulo muy interesante para ello son los textos apocalípticos que se redactaron como consecuencia de este movimiento y que serán objeto también de un somero análisis.

I. LAS FUENTES PRIMARIAS

El principal criterio que se ha seguido para seleccionar las fuentes ha sido el temporal, teniendo presente la proximidad a los acontecimientos que centran nuestra atención. A ello se viene a sumar la diversidad geográfica en cuanto a los orígenes de cada uno de los autores y su adhesión a los múltiples credos cristianos presentes en las distintas partes del Imperio bizantino. Es por tanto un intento por reflejar las diversas visiones que de un mismo hecho se podrían tener dependiendo de la propia experiencia de los historiadores que entre los siglos VII al X escribieron sus obras³.

2. Son unas regiones en las que se dio una helenización deficiente, incompleta, permitiendo que las poblaciones siríacas o coptas —por citar sólo dos ejemplos significativos— conservasen sus señas de identidad, especialmente la lengua, sobre todo en medios rurales, no así en las ciudades, en las que la cultura y lengua griegas eran las predominantes. En lo relativo al plurilingüismo en el Imperio Bizantino *vid.* Cyril Mango. *Byzantium. The Empire of New Rome*. Londres: Phoenix Giant, 1988, en donde se aborda con profundidad dicha temática.

3. Puede consultarse, en lo que a las fuentes se refiere, M. S. M. Saifullah y ‘Abdullah David. “Dated texts mentioning Prophet Muhammad from 1-100 AH/622-719 CE”. *Islamic Awareness* 2011, disponible en: <http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Inscriptions/earlysaw.html>.

Cronológicamente, la *Didascalia de Jacob*⁴ (ca. 640) es la primera fuente en la que encontramos una mención a un profeta entre los árabes. El objetivo de esta obra es servir como base para la conversión de los judíos que viven en las ciudades del Imperio y que han ayudado a los persas durante la ocupación de las provincias de Siria-Palestina. Es una obra que está dirigida a aquellos judíos que recientemente se han convertido como consecuencia de la política que contra ellos ha dirigido Heraclio (610-641). Hay que ponerla, pues, en la línea del clima general de espera del fin del mundo, y de advenimiento del *mesías* y el Anticristo que lo debía anteceder.

Junto a esta obra religiosa, hay que situar el *Prado Espiritual*⁵ que Juan Mosco († ca. 634) compuso en Roma o Constantinopla, hasta donde había llegado huyendo de la conquista persa de Jerusalén (614) tras un largo viaje por el Mediterráneo oriental. No se menciona en ningún momento al Profeta Mahoma, pero en la colección de anécdotas acerca de las vidas de los monjes de Siria-Palestina y Egipto que compone el libro, podemos conocer algunos aspectos de las relaciones entre los sarracenos y los eremitas y monjes itinerantes, ofreciendo un interesante fresco sobre la vida cotidiana.

Otra de las más tempranas es la de Sebeos, obispo monofisita de origen armenio que vivió hacia mediados del siglo VII. Su principal obra es una *Historia de Heraclio*⁶, cuyo título responde a la importancia de los hechos ocurridos durante el reinado de este emperador. Se trata, por tanto, de un autor contemporáneo de los acontecimientos que narra o en su defecto se basa en los testimonios de testigos oculares. Es el relato de la ruptura de la “unidad religiosa” del mundo mediterráneo, ofreciéndonos una visión acerca del movimiento político-religioso que actuó como desencadenante. Para él, como para otros muchos autores, existe una relación entre la conquista sarracena y la persa, ya que buena parte de sus fuentes son los prisioneros y los veteranos que regresan de la guerra⁷.

Con Juan de Nikiu nos trasladamos a la provincia de Egipto, aunque sigue perteneciendo al mismo siglo. Se supone que este obispo copto nació ya durante el perio-

4. *La Didascalia de Jacob*. Trad., introd. y notas Francisco Maldonado Villena y José Soto Chica. Granada: Universidad de Granada, 2012 (en prensa). Debo agradecer a los editores el haberme facilitado el acceso a la obra a pesar de no hallarse publicada aún.

5. José Simón Palmer. *Historias bizantinas de santidad y locura. Juan Mosco y Leoncio de Neápolis*. Madrid: Siruela, 1999, pp. 43-242.

6. Frédéric Macler. *Histoire d'Heraclius par l'évêque Sébéos, traduit de l'arménien et annoté*. Paris: Imprimerie Nationale, 1904.

7. Vid. Alain Ducellier. *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age, VII^e-XV^e siècle*. Paris: Armand Colin, 1996, p. 31; Walter E. Kaegi. *Byzantium and the early Islamic conquest*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 26; Moshe Gil. *A History of Palestine, 634-1099*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 432-433.

do de la invasión árabe, por lo que su obra, *Crónica de Juan, obispo de Nikiu*⁸, data de fines del siglo VII. Su principal valor radica en la narración que hace sobre las disensiones existentes en el seno de la sociedad cristiana egipcia ante la irrupción de los invasores árabes y de cómo reaccionaron las autoridades ante éstos, dependiendo de su filiación religiosa. Obviamente, por la corta edad del cronista, los hechos que cuenta no fueron vividos por él, sino que se tuvo que basar en los testimonios orales o escritos que se conservaban.

Quizás las que presenten una mayor complejidad a la hora de fijar su filiación sean las *Crónicas Sirias*⁹ por su heterogeneidad, cubriendo todo el lapso de tiempo objeto de nuestro estudio. Pero lo que más nos interesa es que provienen de las distintas comunidades cristianas asentadas en Siria-Palestina, construyendo el relato al mismo tiempo que se está produciendo la expansión árabe-islámica que se ve muy influenciado, en cuanto a percepción de los acontecimientos se refiere, por la profesión de un credo u otro. También se hace presente una particular forma de interpretación: los textos apocalípticos, de los que nos ocuparemos de manera específica más adelante, atendiendo a su importancia.

Igualmente compleja es la *Crónica Bizantina-Arábica*¹⁰, compuesta ca. 741, sobre la que se discute acerca del origen, basculando entre una procedencia norteafricana-egipcia y los que se decantan por hacerla originaria de Siria-Palestina. La gran importancia de esta obra, a pesar de su brevedad, es la de poner el acento en los acontecimientos que están teniendo lugar principalmente en Oriente, pero sin olvidar lo que está sucediendo en el Occidente europeo, aunque sea un teatro secundario. Es una crónica claramente filo-islámica, lo que nos permite observar el modo en el que deberían escribir los cristianos al servicio de la nueva administración.

Con Teófanos el Confesor († 818) entramos en una nueva dinámica en tanto que pertenece a la élite bizantina, lo que le da mayores facilidades para acceder a la información; de ahí que su *Crónica*¹¹ tenga el valor añadido de aportar algunos datos cuyas fuentes de origen se han perdido. Es una obra que se enmarca entre finales del siglo VIII e inicios del IX, un período en el que el Imperio conoce de primera mano

8. Robert H. Charles. *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu: Translated from Zotenberg's ethiopic text*. Londres: Williams and Norgate, 1916.

9. Andrew Palmer. *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool: Liverpool University Press, 1993, en donde aparecen publicadas las siguientes crónicas que hemos usado: *Crónica Maronita*, *Crónica de Zuqnān 775 AD*, *Fragmento de 637 AD*, *Crónica de 640 AD*, *Crónica de 819*, la crónica de Dionisio de Tel-Mahrē y el *Apocalipsis de Ps.-Metodio*.

10. José Carlos Martín. "Los *Crónica Bizantina-Arábica*. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada". *e-Spania*, 1 (2006), disponible en: <http://e-spania.revues.org/329>.

11. Cyril Mango y Roger Scott. *The Chronicle of Theophanes. Byzantine and Near Est History AD 284-813*. Nueva York: Clarendon Press, 1997.

la capacidad militar de los árabes, que han puesto sitio a Constantinopla (718). Nos interesa la pequeña biografía de Mahoma, muy reveladora de la imagen que de él se tenía: se le denomina el “Anticristo”. Otra cuestión no menos importante es el modo en que se refiere a los árabes siempre como “ellos” o “enemigos de Dios”, lo que nos lleva al trasfondo religioso y a la creación de una imagen propia frente al enemigo. El patriarca de Constantinopla, Nicéforo I (806-815), escribió su *Historia Breve*¹² empleando para ello una fuente de la que también bebió Teófanos. Sin embargo, el patriarca no menciona al Profeta, pero su obra nos ayuda a comprender el modo en el que se vivió la conquista, siendo importante el componente milenarista.

Agapios de Menbidj es el primer autor cristiano en lengua árabe y ofrece, por tanto, una visión desde dentro. Su obra, *Kitāb al-‘Unwān*¹³ (ca. 942), aporta un punto de vista distinto del que podía tener alguien que viviese bajo el gobierno de Constantinopla. Al igual que sucedía con Teófanos, en este autor también es destacada la reseña que hace acerca de la vida de Mahoma o las primeras reacciones suscitadas por las pérdidas territoriales y los acuerdos de paz a los que se llegaron. Es fundamental señalar que para su redacción, Agapios se basó en fuentes bizantinas.

Por último debemos citar el *De Administrando Imperio*¹⁴ (*DAI*) de Constantino VII Porfirogeneta (905-959). Esta obra rompe con las anteriores ya que no se trata de una crónica sino de un manual en el que el emperador le da a su hijo consejos para el buen gobierno del Imperio. Hay referencias a los diversos pueblos que limitan con Bizancio y entre ellos, los árabes. Su importancia radica en la autoría imperial, aportando su visión en un tiempo —el siglo X— en el que se han producido la mayoría de las conquistas árabes, por lo que la visión que se tenía de ellos entonces había variado con respecto a los siglos anteriores. En este sentido hay que señalar que en su labor de investigación, Constantino VII bebió en buena medida de Teófanos.

II. LA FIGURA DE MAHOMA

Cuando se intenta analizar las visiones acerca de quién fue Mahoma no se pueden desligar sus facetas política y religiosa en tanto que a lo largo de la Edad Media —y posteriormente— ambas están íntimamente ligadas. Sirva como ejemplo de esto los

12. Patriarca Nicéforo. *Historia Breve*. Trad., introd. y notas Encarnación Motos Guirao. Granada: C.E.B.N.Ch (en prensa). Debo agradecerle a la autora el acceso a su traducción, aun hallándose inédita.

13. Alexandre Vasiliev. *Kitāb al-‘Unwān. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Turnhout: Éditions Brepols, 1971.

14. Gyula Moravcsik y Romilly J. H. Jenkins. *Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio*. Budapest: Pázmány Péter Tudományegyetemi Görög Filológiai Intézet, 1949. Usaremos la denominación latina de la obra (*DAI*) por ser la comúnmente aceptada en Occidente, si bien originariamente fue escrita en griego.

distintos concilios que tuvieron lugar durante el período protobizantino en el que las decisiones adoptadas sobre el dogma religioso repercutieron en la vida política, siendo el Concilio de Calcedonia (451) el que más impacto tuvo en el posterior avance de los árabes. Las diferencias religiosas entre cristianos, que enfrentaban a católicos con monofisitas y nestorianos, serán la “bandera nacional” enarbolada por egipcios o sirio-palestinos en sus reivindicaciones políticas frente a Constantinopla.

Las primeras fuentes se refieren a él como “un predicador en el camino de la verdad”¹⁵, que nos indica que estamos ante un movimiento que difiere en poco de lo que ha venido sucediendo a lo largo del tiempo en la región. Es visto como un hereje más muy similar a los ya existentes¹⁶. Cuando vaya pasando el tiempo y sus doctrinas tomen cuerpo, se le calificará de “falso profeta”¹⁷ o “blasfemo y obsceno”¹⁸, que siguen abundando en el sentido peyorativo en contraposición con el Cristianismo. Todo esto viene rematado con la alusión a la epilepsia como principal causa de las experiencias místicas de Mahoma que sería tanto como hablar de posesión demoníaca para explicar el nacimiento del Islam¹⁹. Sin embargo, no todas las menciones que se hagan al Profeta fueron negativas. La *Crónica Bizantina-Arábica*, se refiere a él en un tono elogioso: “nacido en el seno de una tribu de nobilísimo linaje entre las de su pueblo, varón muy sabio y conocedor de antemano de todo lo que había de ocurrir”²⁰. Esta última parte es la que nos pone ante la misión divina de Mahoma y que el autor de la obra reconoce.

Las crónicas con las que hemos trabajado hacen mención a la situación religiosa que se vivía en Arabia en el período pre-islámico, la “época de la ignorancia”. Al parecer, existía una suerte de henoteísmo en el que se reconocía a un dios principal con una cohorte de divinidades menores de procedencia oriental. Se habla de un culto a los “demonios”²¹ que nos liga a una religión que era percibida desde un mono-teísmo consolidado como el Cristianismo, como primitiva, basada en “cultos va-

15. Sebeos: cap. XXX, p. 95.

16. Esta visión viene motivada por el hecho de que no existe un pluralismo religioso en la región objeto de nuestro estudio, de ahí que no pueda haber conciencia del nacimiento de una nueva religión. Son unos heterodoxos más dentro del Cristianismo, que se suman a los ya existentes. *Vid.* Richard Fletcher. *La Cruz y la Media Luna. Las dramáticas relaciones entre el cristianismo y el islam, desde Mahoma hasta Isabel la Católica*. Barcelona: Ediciones Península, 2005, p. 30.

17. Teófanos: 6122, 334; Alain Ducellier. *Op. cit.*, pp. 146-147.

18. *DAI*: 14, 30v

19. Teófanos: 6122, 334. El primero en hacer referencia a los ataques epilépticos para explicar el origen de la revelación fue el polemista Teodoro Abū Qurrah (†830). *Vid.* Alain Ducellier. *Op. cit.*, p. 109; Juan Pedro Monferrer Sala. “Un *Daimónion* llamado Μαχουμέτ (TestSal[gr]^c10,3)”. *Al-Andalus Magreb: estudios árabes e islámicos*, 14 (2007), p. 99.

20. *Crónica Bizantina-Arábica*: 13.33, p. 9.

21. *Crónica de Zuqnīn 775 AD.*: AG. 932.

nos²² con un trasfondo animista que rendiría culto a árboles y piedras junto a otros ídolos. También existía un culto a los cuerpos celestes, en especial Kubar, que es mencionada junto al nombre de Dios²³. Esto nos permite afirmar que estaríamos ante una religión propia de grupos tribales en la que los lazos de unión no iban más allá de los de consanguinidad. Por tanto, no estamos frente a un grupo social cohesionado, visto el maremagno religioso, que carece en todo momento de una Ley, tal y como era entendida desde la tradición judeo-cristiana.

La identificación del Islam con lo diabólico llevará a los autores cristianos a modificar algunos textos, como el *Testamento de Salomón*, escrito en griego en el s. III-IV, donde incluyeron a Mahoma (Μαχουμέτ) entre los demonios que el rey de Israel doblegó, este diablo era capaz de hacer que la gente se comportase como si de animales salvajes se tratasen. Como cabe suponer, esta interpolación tuvo lugar a partir de los ss. VII-VIII, con el fin de presentarlos como meros adoradores de ídolos satánicos²⁴.

Pero Arabia en modo alguno era un mundo cerrado. Existen contactos comerciales a través del Hijaz que permitían también el intercambio de las distintas corrientes culturales y religiosas, en ambas direcciones²⁵. Se debe tener en cuenta la labor proselitista llevada a cabo por los monofisitas sirios, o la influencia ejercida por los exiliados a causa de las persecuciones religiosas, que encontraron refugio en los confines del Imperio²⁶. Junto a esto, se debe añadir la influencia de las comunidades judías asentadas a lo largo de las rutas caravaneras. Tanto el Judaísmo como los Cristianismos heterodoxos desempeñaron un papel fundamental en la conformación de lo que posteriormente se conocerá como Islam.

No se podría entender la labor llevada a cabo por Mahoma sin tener en cuenta el mesianismo judío, si bien ésta no es una corriente homogénea²⁷. Dentro del Judaísmo cabe distinguir entre el rabínico, que se caracteriza por su aceptación del *Talmud* y el *Midrás*, y el caraítico —del hebreo *qara 'ut* (interpretación literal de las Escrituras)—, basado en una interpretación individual de la *Torah* sin la interferencia del rabino²⁸. A ellos hay que unirles los samaritanos, considerados por los judíos como

22. Sebeos: cap. XXX, p. 95.

23. *DAI*: 14, 32r.

24. Juan Pedro Monferrer Sala. Art. cit., p. 94. Vid. Morton Smith. "How magic changed by the triumph of Christianity". *Graeco-Arabica*, II (1983), pp. 54-55.

25. *Prado Espiritual*: cap. 107, p. 127; Moshe Gil. *Op. cit.*, pp. 16 y 26.

26. Richard Fletcher. *Op. cit.*, p. 22.

27. Para todo lo referente al mesianismo, vid. Lawrence H. Schiffman. "Mesianism and apocalypticism in rabbinic text". En Steven T. Katz (ed.). *Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, vol. IV, pp. 1053-1072.

28. Vid. Marzena Zawanowska. "Rabbanites". *Encyclopedia of the Jews in the Islamic World*, vol. 4,

extranjeros, ya que los veían como descendientes de los pobladores originarios de Mesopotamia que asentaron los asirios después de haber puesto fin al reino de Israel. Este grupo tenía una larga tradición de rebeliones contra el poder romano; sin embargo, hubo samaritanos que los apoyaron para hacer frente a los invasores sarracenos²⁹.

Es por todos conocido que los judíos esperaban un *mesías* (ungido), título que fue otorgado en ocasiones a reyes no-judíos como fue el caso de Ciro el Grande o en fechas más próximas a los hechos que nos competen, a Cosroes II. Este anhelo fue aprovechado por Mahoma quien fue considerado como *mesías* por parte de las comunidades judías árabes³⁰, lo cual nos presenta a este personaje imbuido por la religiosidad judía, de la que tendría algún conocimiento. En un pasaje de la *Didascalia de Jacob* se menciona la llegada de un profeta que “viniendo con los sarracenos”, “anunciaba la venida de Cristo, el Ungido que había de venir”³¹, pero los actos que él y sus seguidores estaban cometiendo les hacía sospechar que se trataba del anuncio del Anticristo. La forma en la que entró en Jerusalén, ciudad a la que se refiere el relato, es la de un conquistador militar³², en contraposición con el modo en el que lo hizo Jesucristo.

Sin embargo, lo que más llama la atención acerca de esa reivindicación que hace de la “herencia judía” es su constante apelación al mito de Abraham, pretendiendo la restauración de la pureza original³³. Al igual que éste patriarca, los árabes también estaban en busca de una tierra propia y propicia para la vida. Los cronistas cristianos se refieren a ellos como la prole “no del hijo libre, sino de aquél que nació de una esclava”³⁴ e incluso el propio Mahoma se presentará a sí mismo como descendiente de Ismael³⁵, lo que lo pone en pie de igualdad con los patriarcas bíblicos. Una identificación que le sirvió para argumentar la reclamación de la Tierra Prometida³⁶.

En la *Crónica Bizantina-Arábica*, se cita: “[...] en Macca, la patria de Abraham, según creen los propios sarracenos, lugar que se halla en el desierto entre Ur, ciudad de los caldeos, y Carras, ciudad de Mesopotamia”³⁷. *A priori*, este dato podría ser tomado como ejemplo de la desinformación del cronista acerca de los acontecimientos

pp. 145-146; Joel Beinin. “Karaism”. *Encyclopedia of the Jews in the Islamic World*, vol. 3, pp. 104-113.

29. *Vid.* Walter E. Kaegi. *Op. cit.*, p. 63.

30. Teófanos: 6122, 333; *DAI*, 17, 33v.

31. *Didascalia de Jacob*: V.16.

32. *Ibidem*.

33. Elias Giannakis. “The concept of the term *umma* during the life of the Prophet Mohammed”. *Graeco-Arabica*, II (1983), pp. 103-104.

34. Sebeos: cap. XXX, p. 95.

35. *Dionisio de Tel-Mahrē*: AG 943, 45, p. 239.

36. Sebeos: cap. XXX, p. 95.

37. *Crónica Bizantina-Arábica*: 34.54, p. 11.

tos que tuvieron lugar entre los árabes. Sin embargo, entre los nestorianos de Mesopotamia hubo una identificación de Abraham y Mahoma, de ahí que se hubiese producido una transposición del relato de Gn. 12, 5-9, en el que se alude a la construcción del primer altar a Yahvé después de la Alianza³⁸ y que luego sería adaptada por los musulmanes, llevando la acción a La Meca, con el patriarca y su hijo Ismael como protagonistas.

Otra analogía con el Judaísmo que podemos encontrar en las fuentes es la existencia de las “Doce Tribus de Ismael” en las que se encuadraron también los judíos, mil por cada tribu³⁹. Es, por tanto, el principio de una vertebración social del mismo modo en que lo hizo la figura de Moisés, el líder carismático, que se puede identificar con Mahoma. Esta comparación fue usada por el Cristianismo oriental como un medio para hacer ver los vicios del profeta árabe y su falsedad⁴⁰. Algunos autores, como es el caso de Ducellier, atribuyen esto a la judeofobia de los cronistas cristianos⁴¹, teniendo en cuenta que es con los judíos con quienes se disputan los Santos Lugares. Más que de judeofobia, cabría aludir al carácter expansivo del Islam, que lo ha convertido en el principal enemigo de la Romanía⁴².

Lo que queda claro es que los judíos ven en el nuevo movimiento una oportunidad de resarcirse por las pérdidas ocasionadas durante la guerra romano-persa y la política llevada a cabo por Heraclio. Con la irrupción de los árabes y especialmente tras la conquista de Jerusalén durante el reinado del califa ‘Umar (634-644), será cuando los judíos vean la oportunidad de reconstruir el Templo de Salomón inaugurando así la Historia del Tercer Templo, que será impedida por los propios musulmanes⁴³. Pero las fricciones entre los antiguos aliados aparecieron “cuando lo vieron comer carne de camello”⁴⁴, lo cual fue motivo de ruptura. Sin embargo, según Agapios, los judíos estaban entre aquellos que se oponían a Mahoma, pero aceptaban su protección⁴⁵.

En estos primeros momentos no estaríamos ante un monoteísmo *sensu stricto* ya que no propugna la supresión del resto de religiones, aunque sólo sea por motivos

38. Alain Ducellier. *Op. cit.*, p. 35.

39. Sebeos: cap. XXX, p. 96.

40. Alain Ducellier. *Op. cit.*, p. 159.

41. *Ibidem*, p. 32.

42. Vid. Nike A. Koutrakou. “The image of the Arabs in Middle-Byzantine Politics. A Study in the Enemy Principal (8th-10th Centuries)”. *Graeco-Arabica*, V (1993), p. 216.

43. Sebeos, cap. XXXI, p. 102. Posiblemente, la figura de ‘Umar sea la que mayores simpatías despertase entre los judíos. Vid. Moshe Gil. *Op. cit.*, p. 70.

44. Teófanos: 6122, 333.

45. Agapios: 196, fol. 84. En este intento por entroncar con los patriarcas y profetas de la tradición judeo-cristiana es donde aparece la figura del arcángel Gabriel, responsable de la revelación del texto sagrado, quien es enviado por Dios para comunicarse con los elegidos.

económicos. Para la total islamización de los territorios conquistados habrá que esperar al período abasí. Esta “tolerancia” quedaba en suspenso cuando entraba en juego el derecho de conquista, según informan las crónicas:

“Alrededor de 4.000 pobres aldeanos de Palestina fueron muertos, cristianos, judíos y samaritanos. Los árabes saquearon la región entera”⁴⁶.

Se llega a tal identificación con el Judaísmo, que incluso se reclamará como centro religioso la propia Jerusalén, ciudad en la que tendrá lugar el famoso viaje de Mahoma y el primer lugar hacia el que se orientó la oración (alquibla) antes del traslado definitivo a La Meca, que marcará la ruptura definitiva con el Judaísmo⁴⁷. No obstante, a pesar de estas diferencias, los judíos seguirán junto a los musulmanes, dando comienzo a sucesivas persecuciones contra los cristianos, que se convirtieron en el blanco de las iras de los seguidores de Mahoma⁴⁸ al identificarlos con los romanos aunque siguiesen credos distintos, siendo los mayores perjudicados los melkitas.

La rapidez de la expansión árabe se basó en buena medida en las divisiones existentes en el seno de las comunidades cristianas sirio-palestinas a causa de los desacuerdos nacidos del Concilio de Calcedonia, que enfrentó a monofisitas y ortodoxos por la cuestión de la naturaleza de Jesús. Lo que más interés nos despierta son las misiones evangelizadoras enviadas desde las Iglesias heterodoxas siríacas a las tribus próximas a las fronteras bizantinas⁴⁹. Pero por su vida nómada, esta tarea era muy difícil, por lo que los misioneros hicieron especial hincapié en ayuno y limosna. Los árabes sentirán gran atracción por la vida ascética de los monjes, que queda patente en las hagiografías de Mahoma en las que se habla de sus retiros al desierto. Sin embargo, existen testimonios en fuentes como el *Prado Espiritual* de Juan Mosco, que registran asesinatos de monjes a manos de los sarracenos⁵⁰.

La influencia del Cristianismo heterodoxo en el Islam inicial queda puesta de manifiesto en el nombre del monje al que Jadīya relata las visiones de Mahoma: Arriano⁵¹. Este personaje lo encontramos en Arabia, exiliado a causa de las persecuciones⁵² motivadas por su oposición al dogma y que en la literatura islámica es conocido

46. *Crónica de 640 AD*: AG 945.

47. Moshe Gil. *Op. cit.*, p. 65.

48. Teófanos: 6135, 342; Sebeos: cap. XXXI, p. 102.

49. De esta manera encontraron en tribus como los Banū Gassān unos de sus principales valedores en la región, enfrentándose a los persas junto a los romanos en calidad de aliados.

50. *Vid. Prado Espiritual*: cap. 99, p. 121.

51. *DAI*: 14, 31v.

52. Teófanos: 6122, 334.

con el nombre de Bahīrā (bien tratado)⁵³. En las crónicas aparece como un “falso monje de doctrina depravada”. Es posible que existiesen comunidades arrianas dispersas o a lo sumo, algunos individuos fieles a las doctrinas de Arrio. No en vano, la alusión a un Dios no asociado que encontramos en el Islam es una negación del dogma niceno, lo que abunda aún más en la idea de que las prédicas de Mahoma eran vistas como una herejía más.

Asimismo, los intelectuales cristianos van a ver en la doctrina de Mahoma reminiscencias de maniqueísmo, corriente que fue mal vista e incluso perseguida por los romanos aun antes de la conversión. Esta acusación se basaba en la idea que los musulmanes tienen de Dios como creador del Bien y del Mal⁵⁴. Una inscripción bilingüe hallada durante unas excavaciones en la antigua capital del reino lajmí, al-Hīra, y procedente de Palmira, datada entre 293-294, y en la que se citan los nombres de ‘Amr b. ‘Ādī (Amarô) y la reina Thadamôr (Zenobia) probaría la existencia de comunidades maniqueas árabes antes de la aparición de Mahoma⁵⁵.

¿En qué modo pudo influir, en los musulmanes, la hégira de 615 a Etiopía? El reino de África oriental era uno de los principales centros del monofisismo, además de haber invadido Yemen, en el que instalaron un reino vasallo que terminó con el que fue uno de los primeros Estados judíos. Los contactos de los árabes del Hijaz con cristianos monofisitas habrían llegado, pues, a través de varios frentes.

El caso egipcio es un buen ejemplo para ver cómo las diferencias entre las comunidades cristianas fueron explotadas por los invasores árabes en su provecho. Los coptos, de tendencia monofisita, procedentes de los estratos más bajos de la sociedad y alejados de los centros urbanos como Alejandría, se pondrán de parte de ‘Amr ibn al-Āṣ en detrimento del emperador⁵⁶. Los árabes se presentaron como una esperanza para los coptos, que los vieron como un medio para escapar a la opresión a la que estaban siendo sometidos desde Constantinopla. Pero no solamente ellos, la elite buscó acomodo en la nueva administración, después de haber visto la oportunidad de zafarse de una administración anquilosada⁵⁷. Por una parte, los clérigos de la Igle-

53. Juan Pedro Monferrer Sala. Art. cit., p. 96.

54. Alain Ducellier. *Op. cit.*, p. 166.

55. *Vid.* M. Tardieu. “L’arrivé des manichéens à al-Hīra”. En Pierre Canivet y Jean-Baptiste Rey-Coquais. *La Syrie, de Byzance à l’islam. VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque International*. Damas: CNRS, 1992, pp. 15-24.

56. Juan de Nikiu: cap. CXI, 2. Marineros egipcios y sirios, en su mayoría coptos y jacobitas respectivamente, pasaron a formar parte del embrión de la marina musulmana que protagonizó los primeros ataques contra la Romanía. *Vid.* Franco Cardini. *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*. Barcelona: Crítica, 2002, p. 18; Jorge Lirola. *El nacimiento del poder naval musulmán en el Mediterráneo (28-60 H/649-680 C.)*. Granada: Universidad de Granada, 1990, pp. 55-56.

57. Franco Cardini. *Op. cit.*, p. 16; Moshe Gil. *Op. cit.*, p. 15.

sia copta, con el patriarca Benjamín (622-661) a la cabeza, pretenden mantener los privilegios que habían alcanzado durante la ocupación persa y de los que fueron despojados, siendo de nuevo proscritos tras la restauración de Heraclio⁵⁸. Son ellos los que posibilitaron una inversión en los roles, en tanto que los coptos eran una mayoría frente a la minoría pro-calcedoniana. Pero este apoyo, igual que sucedía en el caso de los judíos, no era homogéneo:

“Los árabes invaden Siria y bajan hacia Persia y la conquistan; los árabes escalan la montaña de Mardín y asesinaron a muchos monjes en (el monasterio de) Qedar y Bnotho. Murió el santo varón Simón, portero de Qedar, hermano de Tomás el sacerdote”⁵⁹.

Los monasterios eran las avanzadillas de todos los movimientos de reforma, convirtiéndose en un poder aparte dentro de la organización eclesiástica, no sometiendo a ninguna autoridad superior aunque estuviesen —en teoría— sometidos al obispo.

Agapios integra el Cristianismo dentro del Islam desde el momento en el que, en su opinión, Mahoma propugna que se crea en Jesús como “hijo de María y decir que es el enviado de Dios y su Palabra, su servidor y su espíritu”⁶⁰. De esta forma, siguiendo con lo que veíamos con las figuras de Abraham y Moisés, Mahoma se inscribía en una lista de profetas en la que él sería el último eslabón. En *El Corán* se recogen múltiples historias acerca de Jesús que no proceden de los Evangelios Canónicos sino de los Apócrifos. Una posible explicación a esto la podemos encontrar en la pervivencia de estos relatos en la tradición oral o en el hecho de que cada comunidad cristiana tuviese su propio evangelio y en ocasiones desconociese los demás. La ortodoxia por tanto, no habría penetrado totalmente en las regiones periféricas del Imperio.

Las políticas anti-cristianas a las que nos referíamos anteriormente comenzaron, a decir de Teófanos, cuando ‘Umar decidió construir un templo propio para los musulmanes en Jerusalén, pero éste se venía abajo, “recomendando” los judíos que, para subsanar esto, se debía derribar la cruz que había en el Monte de los Olivos, que acabó extendiéndose a toda la Ciudad Santa⁶¹. Pero todas estas medidas contrastan

58. Alain Ducellier. *Op. cit.*, p. 45; José Soto Chica y Encarnación Motos Guirao. “Guerra, sociedad, economía y cultura en la Alejandría y el Egipto disputados por bizantinos, persas y árabes. 602-642”. En Luis A. García Moreno y M^a Jesús Viguera Molins (eds.). *Del Nilo al Ebro. Estudio sobre las fuentes de la conquista islámica*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2008, pp. 43 y 47.

59. *Crónica de 640 AD*: AG. 947.

60. Agapios: 196, fol. 84v.

61. Teófanos: 6135, 342.

con la actitud mostrada por Mu‘āwiya quien acudió a rezar a los lugares sagrados de Jerusalén⁶². Nos habla de un importante sustrato cristiano en el Islam primitivo, lo que abundaría aún más en la idea de la herejía primigenia como una parte fundamental en lo que más tarde derivaría en una “nueva” religión.

Donde se deja sentir la influencia de la tradición judeocristiana es en las costumbres, en cuya renovación se ve un intento por fijar unas señas de identidad propias del pueblo árabe, aunque hay que preguntarse hasta qué punto éstas lo son. Una de ellas es la circuncisión, cuya “recomendación” está vinculada a la reivindicación de la herencia de Abraham, si bien es una costumbre arraigada entre otros pueblos del Próximo Oriente.

En Occidente lo que más llama la atención es la pervivencia de la poligamia, si bien es algo que está contemplado en la Ley Judía, que es seguida en todo lo concerniente al matrimonio⁶³. Existe un intento por ordenar estas conductas, creando una suerte de corpus legislativo. La institución matrimonial se convierte, por tanto, en un medio por el cual evitar el pecado de fornicio⁶⁴, como única vía para poder determinar la filiación de los individuos. También se reconoce la figura de la concubina⁶⁵ lo que supone, igual que en el resto de las sociedades mediterráneas contemporáneas, una sumisión de la mujer al hombre. Dentro de este “derecho de familia” está presente el divorcio⁶⁶ siguiéndose en todo el precedente judío⁶⁷.

Las prohibiciones referidas a las cuestiones alimenticias deben ser puestas en relación con preocupaciones fitosanitarias ligadas a las condiciones ambientales en las que se desarrollaba la vida en Arabia⁶⁸. Sin embargo, serán directrices que muchos musulmanes obviarán, en especial la referida a la prohibición de consumir vino⁶⁹. Esto es achacado por los cronistas cristianos a la propia naturaleza de los árabes, que no respetaban ninguna ley, ni humana ni divina⁷⁰.

62. *Crónica Maronita*: AG. 971.

63. *Dionisio de Tel-Mahrē*: AG 933, 29, p. 229. *Vid.* al respecto: Ex. 21, 10; Dt. 21, 15-17, entre otros.

64. Sebeos: cap. XXXI, p. 95.

65. *Dionisio de Tel-Mahrē*: AG 933, 29, p. 239.

66. *Ibidem*.

67. Dt 24, 1-4. Todos estos derechos sólo asisten a la parte masculina, nunca a la femenina: en ningún caso, ella puede divorciarse, como lo atestigua el lenguaje empleado en *El Corán* II, 227-232, tampoco se permite la poliandria ni mucho menos que una mujer mantenga un harén particular. Sin embargo, sí puede pedir el *talāq* (repudio), siempre que exista una compensación. Con el Islam se introdujeron mejoras en la situación familiar de las mujeres, aunque en modo alguno podemos hablar de “igualdad”, concepto no aplicable a la realidad del s. VII.

68. Para ver todas estas prohibiciones: Sebeos: cap. XXXI, p. 95; Agapios: 196, fol. 84v.

69. Agapios: 242-243, fol. 108v.

70. *Crónica de Zuqnīn, 775 AD.* : AG. 932. Palmer, 1993.

La dimensión religiosa implica que se creen toda una serie de normas que pongan las bases para su ordenación. Una de las más importantes será el *ṣawm* (abstinencia) en el mes de Ramadán para los musulmanes y que vendría a marcar el inicio de la separación con el Judaísmo en el intento por crear sus propias señas de identidad. Es un ayuno que se quiebra durante la noche, cuando les está permitido comer, beber, mantener relaciones sexuales, etc.⁷¹. También se hace alusión a la nueva dirección de la oración, hacia el sur, presentándose “puros” ante Dios⁷².

La idea del Paraíso transmitida por Mahoma será lo que suscite las mayores controversias por parte de nuestros cronistas. Dadas las condiciones de vida en Arabia, es normal que éste tenga un fuerte componente material⁷³, lo cual es algo que contrasta con la mentalidad cristiana, máxime cuando la mayoría de los cronistas son clérigos. Lo que más les sorprende es su dimensión “sensual y grosera”⁷⁴, en el que existe una gran abundancia, ejemplificada en los ríos de leche, vino y miel⁷⁵ que se contraponen a la gloria en la sola contemplación de la divinidad en la que se basa la concepción del Paraíso cristiano.

Esta imagen quedaría reforzada por las huríes, que eran ofrecidas a los hombres que podían yacer con ellas y les procuraban un placer infinito⁷⁶, permaneciendo vírgenes, a lo que se une el marco lujoso⁷⁷ en el que se desarrolla la vida en el Más Allá. Pero éste sólo está reservado a los mártires que han perdido la vida en su lucha contra los enemigos⁷⁸. Las primeras referencias que tenemos acerca de la existencia del Paraíso en las fuentes cristianas orientales, datan de fines del siglo VIII e inicios del IX, no existiendo ninguna mención en las fuentes más primitivas, por lo que puede tratarse de una elaboración posterior con el fin de hacer más atractiva la idea de guerra santa.

Esta concepción puramente material del Más Allá se debe también a la ausencia de una mayor elaboración teológica como sucede en el Cristianismo gracias a la influencia de la Filosofía grecorromana. Ello redundaría en el Islam como un mensaje destinado a un pueblo que no ha alcanzado una gran madurez cultural, pero que comienza a asomarse a otros mundos. Para los autores cristianos, la simplicidad de los sarracenos es lo que hizo que se adhiriesen a una religión con unos rudimentos teo-

71. *Dionisio de Tel-Mahrē*: AG 933, 29, p. 229.

72. *Ibidem*.

73. Moshe Gil. *Op. cit.*, p. 14.

74. *Dionisio de Tel-Mahrē*: AG 933, 28, p. 229; Alain Ducellier. *Op. cit.*, p. 106.

75. *Dionisio de Tel-Mahrē*: *Ibidem*; Teófanos: 6122, 334; *DAI*: 17, 34r.

76. *Dionisio de Tel-Mahrē*: *Ibidem*; Teófanos: *Ibidem*; *DAI*: *Ibidem*.

77. *Dionisio de Tel-Mahrē*: *Ibidem*; Alain Ducellier. *Op. cit.*, pp. 157-158.

78. Teófanos: 6122, 334; *DAI*: 17, 34r.

lógicos tan pobres⁷⁹, si se lo compara con el bagaje que ya tenía la teología cristiana influenciada a su vez por la Filosofía grecorromana y que los llevó a adoptar un complejo de superioridad que los llevó a tratar a sus adversarios con actitud paternalista: “[...] muestra bien el complejo de superioridad de los cristianos, consistente en magnificar su lengua, en especial el siríaco, para despreciar el árabe, idioma sin títulos de nobleza”⁸⁰.

Y si existe un Paraíso, también existe un Infierno, del que no se dan muchos datos⁸¹, pero que al igual que en el Cristianismo, es un lugar de expiación de los pecados. También se espera la llegada del Día del Juicio Final como fin de la Historia y la venida del Reino de Dios⁸².

Todas estas cuestiones “teológicas” sirven de fundamento ideológico para el movimiento político liderado por Mahoma. Una figura de la que ya se aportan datos en las fuentes más antiguas. En la *Historia de Heraclio* se nos habla de un “mercader”⁸³, tradición que se mantendrá a lo largo del tiempo, tal y como lo podemos comprobar en el resto de crónicas, salvo en la de Juan de Nikiu. En ningún momento se menciona la filiación de Mahoma, tan sólo se referirán a él como “hijo de Abdalá”⁸⁴, mientras que en otras aparece como huérfano⁸⁵, obviándose en algunas este detalle. Lo que sí se menciona es su adscripción a la tribu de Qurays⁸⁶.

Uno de los aspectos sobre el que se suele incidir por parte de los cronistas cristianos con los que se ha trabajado es su matrimonio con la viuda Jadīya⁸⁷. Esto supuso un gran espaldarazo para Mahoma, en tanto que lo llevó a ser propietario de “camellos y riquezas”⁸⁸. Esta circunstancia nos debe ayudar a comprender la posterior fuerza de convocatoria del caudillo árabe.

Por encima de las posteriores reelaboraciones míticas que le dieron un halo de religiosidad a este personaje y a su movimiento, en un principio los cronistas pusieron de manifiesto su carácter armado, como lo demuestran los siguientes ejemplos:

79. Alain Ducellier. *Op. cit.*, p. 155.

80. Alain Ducellier. *Op. cit.*, pp. 96-97.

81. *Dionisio de Tel-Mahrē*: AG 933, 28, p. 229.

82. Agapios: 196, fol. 84v.

83. Sebeos: cap. XXX, p. 94.

84. Agapios: 196, fol. 84.

85. Teófanos: 6122, 333; *DAI*: 14, 30v.

86. *Dionisio de Tel-Mahrē*: 23, AG. 933, p. 227.

87. Este aspecto es tratado por Teófanos y Constantino VII, por lo que es posible que ambos se hiciesen eco de las distintas leyendas hagiográficas tejidas en torno a la figura de Mahoma con el fin de construir el relato fundacional del Islam.

88. Teófanos: 6122, 334.

“los árabes se levantaron en Yathrib y nombraron como jefe a un hombre que se llamaba Mahoma”⁸⁹.

“[...] reunió a aquellos quienes estaban dispuestos en una banda y se lanzaron en incursiones por la tierra de Palestina, volviendo *ilesos* con cautivos y botín”⁹⁰.

Son dos ejemplos que nos transmiten la escasa importancia que debió darles el ejército imperial, un desprecio propio del espíritu romano que minusvalora la acción de estas bandas de salteadores que atacan periódicamente el otro lado del *limes*, pero sin ninguna intención de instalarse en el lado bizantino. Las crónicas también nos transmiten imágenes de gran virulencia en los ataques:

“[Los hijos de] Emesa y otras muchas ciudades fueron arruinadas con muertes por / [los árabes de] Muhammad y un gran número de personas fueron asesinadas y cautivas”⁹¹.

“Viernes 4 de febrero, a la hora nona, tuvo lugar una batalla entre los romanos y los árabes de Mahoma en Palestina, a 12 millas al Este de Gaza. Los romanos se dieron a la fuga, dejando atrás al patricio, el Hijo de YRDN {Syr. BRYRDN}, a quien los árabes mataron”⁹².

“Durante el séptimo año del citado príncipe [Heraclio], los sarracenos, enemigos de las provincias de los romanos, rebelándose atacan éstas mediante rápidas e inesperadas incursiones más que por medio de una guerra abierta”⁹³.

“Tras reunirse una numerosísima multitud de sarracenos, invadieron las provincias de Siria, Arabia y Mesopotamia, ejerciendo el principado entre ellos Mahmet [...]”⁹⁴.

El desprecio inicial comienza a convertirse en miedo ante un enemigo que está devastando las provincias más prósperas del Imperio. Esta preocupación se evidencia en el envío del *sacellarios*⁹⁵, una de las principales figuras de la cancillería bizantina. Pero no todos los árabes se han levantado en armas. Hay una parte importante de ellos que mantienen su relación amistosa con Bizancio, encargándose de la defensa de los pasos del desierto, empleados como tropas mercenarias⁹⁶. Esta situación sufri-

89. Agapios: 196, fól. 84.

90. *Dionisio de Tel-Mahrē*: 23, AG. 933, p. 228. La cursiva es del autor.

91. *Fragmento de 637 AD*: 9 y 10.

92. *Crónica de 640 AD*: AG 945.

93. *Crónica Bizantina-Arábica*: 12.32, p. 9.

94. *Ibidem*: 13.33, p. 9. Se está refiriendo a las dos expediciones que Mahoma lanzó contra el territorio de la Romanía —la de Dhāt Aṭlāḥ y Mu'ta, a lo largo del año 629— y que según la tradición islámica no comandó, aunque a partir de las fuentes siríacas se nos plantea la duda. *Vid.* Moshe Gil. *Op. cit.*, pp. 22-24.

95. *Fragmento de 637 AD*: 15.

96. Teófanos: 6123, 335; Walter E. Kaegi. *Op. cit.*, p. 72.

rá, sin embargo, un gran deterioro a causa de la actitud de los funcionarios imperiales de menosprecio a estas tropas⁹⁷ que motivará su desertión en masa.

El tercer fragmento que se cita, extraído de la *Crónica Bizantina-Arábica*, plantea una cuestión esencial, como son los problemas de cronología. Generalmente, siempre se han resuelto achacándolos a un error del cronista, ya que el décimo año del reinado de Heraclio es el 617, año en el que una revuelta de los sarracenos hubiese sido el menor de los problemas del emperador que estaba atravesando por los momentos más delicados en la guerra contra la Persia de Cosroes II. Sin embargo, nuestra percepción cambia radicalmente si tomamos como el inicio de una nueva era el año 622, cuando el emperador inició la contraofensiva romana contra los persas, poniéndose al frente de sus tropas, con la Sábana Santa como estandarte, tras dirigirles un discurso en Edesa el 5 de abril de ese año⁹⁸. Esta “era triunfal” era muy empleada por los autores de lengua siríaca, por lo que la fecha que tendríamos sería la de 629, coincidiendo con los primeros ataques.

Los actos de resistencia que protagonizaron las comunidades cristianas, fuesen heréticas u ortodoxas, que desencadenaron las escenas de matanzas indiscriminadas que acabamos de señalar, estuvieron motivados en buena medida por un sentimiento de pertenencia a un colectivo diferenciado de los invasores, a pesar de que en algunos casos compartiesen un mismo origen semítico, que se habría visto acrecentado por las persecuciones, acentuando una identidad propia frente a los extraños⁹⁹.

Las crónicas ofrecen la imagen de un ejército compuesto por gentes ávidas de botín y que habían convertido el pillaje en su modo de vida¹⁰⁰. Según la perspectiva que estamos siguiendo, es esta fuerza militar la que aupará a Mahoma al poder en la ciudad de Yatrīb. Se ha operado un cambio sustancial en la organización de los sarracenos. En torno a Mahoma se está creando una confederación teocrática en base al concepto de *mu'ākhāh* (hermandad)¹⁰¹. Hay constancia de la existencia de fuertes luchas entabladas contra los distintos caudillos árabes para hacerse con el control en Arabia¹⁰².

En el sermón de la Navidad de 634 que pronunció en Jerusalén el Patriarca Sofronio († 638; del gr. *σώφρων*: sabio, prudente), acusaba a los sarracenos de estar entre-

97. *Ibidem*.

98. *Vid.* José Soto Chica. “La política heroica de Heraclio. Un puente entre el héroe grecorromano y el caballero cristiano”. En Javier Alonso Aldama y Olga Omatos (eds.). *Cultura neogriega. Tradición y modernidad*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2005, pp. 681-683.

99. *Vid.* Alain Ducellier. *Op. cit.*, p. 40.

100. *Crónica de 819*: AG 932; Nike A. Koutrakou. *Art. cit.*, p. 219.

101. Elías Giannakis. *Art. cit.*, pp. 107-108.

102. Agapios: 196, fol. 84.

gados a la destrucción de las ciudades y cultivos, sin respetar siquiera los lugares sagrados. Ese año, hubo un cambio importante impuesto por el desarrollo de la guerra. El 30 de julio de 634, el ejército romano era derrotado por los musulmanes en Aġnādayn¹⁰³, que llevó a la pérdida de Belén, donde solía tener lugar esta celebración, con lo que se acentuaba la idea de fin de ciclo, ideas que reiteró en 637¹⁰⁴, en vísperas de la conquista de Jerusalén.

Mahoma es un caudillo militar que entronca, como vimos, con el mesianismo judío, lo que le da un carisma distinto al resto de los jefes tribales. La guerra emprendida por parte de los seguidores del Profeta, tenía un carácter de fanatismo toda vez que estaban llevando a cabo la realización del Apocalipsis¹⁰⁵.

Ha sabido capitalizar el descontento de la población y conducirlos a toda una serie de victorias. Pero se está gestando un ente pre-estatal a partir de esa entidad supratribal nacida de las guerras civiles, por lo que el sistema de *razzias* comenzaba a ser insuficiente. En las fuentes se habla de la codicia y de la consiguiente intensificación de las incursiones en Palestina¹⁰⁶. El siguiente paso será el sometimiento de la región al pago de un tributo anual, aprovechándose de la debilidad tanto de Bizancio como de Persia, que continuaban enfrascadas en su guerra de exterminio, en sus regiones periféricas:

“Los árabes conquistaron la tierra de Palestina hasta la ribera del Éufrates, mientras los romanos huían, cruzando al Este del Éufrates y allí (en Palestina) los árabes establecieron su mando”¹⁰⁷.

Cuestión no menos importante es la propia muerte de Mahoma, sobre la cual hay múltiples variaciones acerca de cuándo se produjo. Una prueba más de que para los cronistas cristianos esta figura se movía en el territorio de lo mítico. El único que hace alusión a ella es Teófanos al afirmar: “[...] y permanecieron junto a él hasta su asesinato”¹⁰⁸, si bien este dato es considerado como un fallo de nuestro historiador. Habrá múltiples variantes sobre el momento en que ésta se produjo. Por ejemplo,

103. Sobre esta batalla *vid.* José Soto Chica. “El día de Agnadayn y los comienzos de la conquista árabe de Palestina”. *Collectanea Christiana Orientalia*, 7 (2010), pp. 231-252.

104. Walter E. Kaegi. *Op. cit.*, pp. 210-211.

105. Moshe Gil. *Op. cit.*, p. 12.

106. *Dionisio de Tel-Mahrē*: AG 933, 26, p. 228.

107. *Crónica de Zuqñin 775 AD*: AG. 932.

108. Teófanos: 6122, 333.

Constantino VII señala el 6139 AM¹⁰⁹, mientras que Teófanos la lleva hasta el 6122 AM¹¹⁰. Tendríamos por tanto un arco temporal que iría del 629/630 al 646/647 d.C.

Incluso en los años de gobierno de Mahoma hay disparidades. Según Teófanos, gobernó “primero secretamente durante diez años, y por la guerra otros diez y abiertamente nueve”¹¹¹, lo que nos da un total de 29 años, lo que nos lleva hasta el año 639 d.C. Agapios lo cifrará en 10 años¹¹² mientras que Constantino VII reduce esta cifra a 9¹¹³. Sin embargo, en las *Crónicas Sirias*, se da como fecha de su muerte el año 943 AG de la era sasánida, que se corresponde con el 631/632 d.C., después de haber ostentado el poder a lo largo de 10 años¹¹⁴. La *Crónica Bizantina-Arábica* se pronuncia en términos similares cuando afirma que: “Mahmet, cumplidos ya los diez años de su reinado, llegó al fin de su vida”¹¹⁵, situando este acontecimiento justo después de la batalla de Yarmuk (20 de agosto de 636), que les abrió las puertas a los musulmanes para la conquista de Siria-Palestina. Esto nos llevaría a identificar al Profeta que se menciona en el citado pasaje de la *Didascalia* con Mahoma y no con ‘Umar, a no ser que éste también fuese considerado como profeta, extremo que consideramos improbable.

La desaparición de Mahoma abre un período distinto en la expansión de este nuevo poder, no exento de problemas en tanto que se inició la consolidación de un sistema monárquico caracterizado por la sucesión hereditaria en el poder, en detrimento de las antiguas tradiciones tribales. Sin embargo, aún no ha calado la idea de lo estatal en la sociedad árabe, a pesar de la ascensión al poder de Abū Bakr quien, en opinión de Teófanos, es señalado por Mahoma como su sucesor¹¹⁶. En este momento, las antiguas alianzas establecidas por éste se basaban en lazos de fidelidad personal; por tanto, la pretendida unidad conseguida por Mahoma forma parte del mito establecido en torno a su figura, y que efectivamente sería alcanzado por Abū Bakr y sus sucesores.

III. LA REACCIÓN CRISTIANA: EL APOCALIPTISMO

Todos los sucesos que se vivieron en el seno del Imperio fueron consecuencia de una reacción religioso-cultural que se materializó en la *literatura apocalíptica*, como

109. *DAI*: 17, 33r.

110. Teófanos: 6122, 334.

111. *Ibidem*.

112. Agapios: 196, fol. 84.

113. *DAI*: 16, 33r.

114. *Dionisio de Tel-Mahrē*: AG 943, 45, pp. 238-39.

115. *Crónica Bizantina-Arábica*: 17.37, p. 9.

116. Teófanos: 6122, 334; *DAI*: 16, 33r.; *Dionisio de Tel-Mahrē*: 45, AG. 943, p. 228.

una resistencia ante la posibilidad de que un Estado cristiano fuese ocupado de manera permanente por los musulmanes¹¹⁷. No sería tanto un género sino una tipología/tipo que “a partir del esquema cronológico de la *septimania mundi* (la división en siete milenios que llevan desde la *caída de Adán y Eva* hasta la *segunda venida de Cristo*)”¹¹⁸ intenta revelar lo que sólo es conocido por la divinidad, lo que entronca con la concepción escatológica de la Historia, otro término que podría llevarnos a equívocos¹¹⁹. Los acontecimientos que se están viviendo son contemplados como anuncio del Juicio Final y la Parusía, por lo que se intenta maquillar los hechos adaptando el relato de las fuentes a la coyuntura histórica¹²⁰. Lo que se busca es tratar de explicar la situación que están viviendo a causa de la conquista islámica y lo hacen intentando buscar los puntos en común con el pasado, pero al mismo tiempo tratando de convencer a los oyentes de que están ante un relato verídico¹²¹.

Subyace una creencia en la intervención de Dios contra la que no se puede hacer nada, comparándose la fuerza de los árabes con un río¹²². Son vistos como un castigo enviado por la divinidad para la expiación de los pecados¹²³, tal vez en referencia a las distintas herejías que habían tenido lugar en el Imperio, incluyendo el monotelismo impulsado por el emperador Heraclio. Se puede comprobar el miedo que existe entre las poblaciones ante los ataques de los invasores, aunque para algunos especialistas esto no sea más que una reacción exagerada, posiblemente se deba a la confrontación entre las fuentes cristianas y las islámicas¹²⁴.

Teniendo esto en cuenta, no es raro que se califique a los árabes de *Anticristo*¹²⁵, figura que anuncia el establecimiento del gobierno de Cristo en la Tierra. Todo son señales claras que se interpretan como preludio del fin de los días, para unos autores que conocen los textos apocalípticos de las Escrituras, interpretados al albur de los acontecimientos contemporáneos. Cuando los cronistas, como es el caso de Teófanos o Agapios, se refieran a los desastres y fenómenos naturales que tuvieron lugar en

117. Vid. Alexandre Cariotoglou. “Pseudo-Metodio de Patara. «Le temps d’Apostasie et du châtiment des fils d’Ismaël»”. *Graeco-Arabica*, II (1983), p. 60.

118. Juan Pedro Monferrer Sala. “Tipología apocalíptica en la literatura árabe cristiana”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejos 2001 (IV), p. 55; Alexandre Cariotoglou. Art. cit., p. 61.

119. Juan Pedro Monferrer Sala. Art. cit., p. 55.

120. *Ibidem*, p. 59; Alain Ducellier. *Op. cit.*, pp. 27-28.

121. Alexandre Cariotoglou. Art. cit., pp. 59 y 61.

122. Agapios: 196, fol. 91v.

123. *Dionisio de Tel-Mahrē*: AG 933, 26, p. 228; Richard Fletcher. *Op. cit.*, p. 29; Nike A. Koutrakou. Art. cit., p. 217.

124. Juan de Nikiu: cap. CXI, 2; Alain Ducellier. *Op. cit.*, p. 126.

125. Vid. Alexandre Cariotoglou. Art. cit., p. 65.

Palestina durante y después de la conquista islámica, los conectaran con señales aparecidas en el cielo, como en los siguientes ejemplos:

“En este mismo tiempo [634], un terremoto ocurrió en Palestina; y allí apareció un signo en los cielos llamado *dokites*, en dirección Sur, mal presagio de la conquista árabe. Siguió moviéndose durante treinta días de Sur a Norte y tenía forma de espada”¹²⁶.

“Ese mismo invierno [666/667] hubo una inundación en Edesa y muchos hombres perecieron. Un signo apareció en el cielo”¹²⁷.

El patriarca Nicéforo hace mención a un fenómeno muy singular. Según cuenta, hubo un terremoto en Siria que causó una gran devastación, pero más reseñable de todo esto es que:

“Algunos afirmaron que habían visto la tierra de Mesopotamia en Siria abrirse en una longitud de dos millas y emerger otra tierra desde el abismo como arenosa y blanquísima, y que de ésta surgió una mula hembra que con voz humana vaticinó la catástrofe de los árabes”¹²⁸.

Todo son anuncios de lo que está por venir. Por ello, no es baladí que se mencione una sima, que conectaría con el Infierno, del que manó la arena del desierto en una provincia que se caracterizaba, justamente, por la riqueza de su suelo. Tampoco es por un azar que el animal elegido sea una “mula hembra”, teniendo en cuenta que esta especie híbrida se caracteriza por ser estéril.

Fue el *Libro de Daniel* el que centró la atención de los cronistas en dos cuestiones claves: la desolación en lugar santo (Dn 9, 27) y la visión de las cuatro bestias (Dn 7), cuestiones que fueron extrapoladas al caso islámico, que fue visto como la señal última enviada por Dios antes del establecimiento de su reino eterno. Es la misma idea que encontramos en el *Apocalipsis* de San Juan (Ap 13) en el que aparecen los cuatro jinetes (Ap 6, 1-8), interpretados como el símbolo de todos los males que se cernirían sobre la Humanidad y que para los cristianos encarnaban los árabes. Otros libros que se tomarán como clave para interpretar los acontecimientos del s. VII serán los de Isaías y Jeremías, donde también se habla de la irrupción de los enemigos en Tierra Santa para su destrucción, tal y como se pone de manifiesto en la *Didasca-*

126. Teófanos: 6124, 336. También alude este fenómeno Agapios: 194, fol. 83.

127. Teófanos: 6159, 351.

128. Patriarca Nicéforo: cap. 69. Esta misma historia es recogida por Teófanos: AM 6241, 416, lo que prueba la existencia de una serie de imágenes comunes mediante las que se interpretan los acontecimientos que están viviendo, en clave providencialista.

lia de Jacob, donde el *Anticristo* recibe el nombre de *Hermolaos* que traería la “destrucción y el fin del mundo, y la grandiosa, gloriosa, terrible y erizante segunda Parusía del propio Cristo”¹²⁹, y no sería difícil que fuese identificado con Mahoma, a la luz de lo que hemos venido refiriendo.

La desolación en lugar santo se cumplió cuando ‘Umar entró en el recinto sagrado de la ciudad de Jerusalén vestido con ropas mugrientas¹³⁰; se nos presenta un personaje tosco que en poco o nada se parece a los dignatarios de las demás naciones. Es un individuo impuro que viola los Santos Lugares y se contrapone a la figura del patriarca Sofronio, principal autoridad de la ciudad, quien ofrece sus propios vestidos a ‘Umar para poner fin a la profanación. Se enfrentan el estereotipo árabe y el arquetipo cristiano, lo que se traduce en la lucha entre los dos mundos; de ahí que se carguen las tintas sobre determinados aspectos de cara a reforzar la idea del fin inminente.

Sebeos será el que haga mención a las cuatro bestias en su *Historia de Heraclio*¹³¹ y por el tono en que se expresa debería llevarnos a reflexionar acerca del grado de colaboración que los invasores árabes encontraron entre los monofisitas una vez que se desvanecieron las primeras esperanzas. La llegada de los árabes es interpretada como un cataclismo que vino a acabar con lo existente. La fuerza con la que penetraron fue de una gran virulencia, lo cual es algo en cierto modo llamativo si tenemos en cuenta que está aún muy cercana en el tiempo la guerra romano-persa.

Entre los muchos textos apocalípticos, vamos a centrar nuestra atención en el *Apocalipsis de Pseudo-Methodio*. En él vemos cómo se reitera la idea de la invasión como castigo por los pecados cometidos, incidiendo en las conductas sexuales desordenadas¹³². El castigo es extensible a toda la Cristiandad, de ahí que se presente un catálogo de todas aquellas tierras que han sufrido el azote del Islam¹³³. Se detendrá especialmente en la suerte sufrida por las poblaciones de Egipto, Siria y Palestina, que son las tierras que hacia fines del siglo VII habían sido conquistadas.

Son unos tiempos de incertidumbre, mencionando el pago al que estaban sometidos huérfanos y viudas¹³⁴, dos de los sectores más débiles de la sociedad, abundando en la idea de que los árabes son gentes ambiciosas y ávidas de botín. A lo que hay que sumar la obligación de tributar a la que son sometidos los clérigos y monjes, que los convierten, además, en unos impíos. De resultas de todo esto, no es de extrañar

129. *Didascalia de Jacob*: I.5.

130. *Vid.* Teófanos: 6127, 338; *DAI*: 19, 34v-35r.; Agapios: 196, fol. 92v.

131. Sebeos: cap. XXXII, p. 104.

132. *Apocalipsis de Ps.-Methodio*: XI, 6. f. 128b.

133. *Ibidem*, XI, 9. f. 129a.

134. *Ibidem*, XI, 14. f. 129b.

que se refieran a ellos no como “hombres” sino como “hijos de la desolación”¹³⁵. Que además profanan los templos al cohabitar en ellos con sus mujeres y celebrar sus ritos heréticos¹³⁶. Hay que presuponerle al Pseudo-Methodio una cierta base histórica, lo que nos llevaría a preguntarnos acerca de si realmente los árabes respetaron o no los templos cristianos de las poblaciones conquistadas.

No menos interesante es la mención de cristianos apóstatas: “renegarán de Cristo, situándose por su propia voluntad junto con los infieles”¹³⁷, incidiendo en la visión del Islam en sus inicios más como una herejía cristiana que como una religión autónoma, en tanto que no parece haber ningún problema para que los monofisitas se acerquen a esta nueva confesión zafándose así de la presión ejercida desde Constantinopla. Lo que se está avanzando es el gobierno de los impíos¹³⁸, que inaugurarán un período de catástrofes.

No obstante, el emperador se pondría al frente de sus ejércitos para enfrentarse a los enemigos¹³⁹. Habrá un avance por parte de los cristianos, que no será más que un espejismo, traducándose en la expulsión de los infieles y la restauración de la Iglesia, sobreviniendo un período de paz. Destruyéndose las tierras de Hebrón y Egipto, bases territoriales del monofisismo, junto con la cuna de los “Hijos de la Devastación”, Arabia.

Habrà una nueva oleada de enemigos que se cernirán sobre la Cristiandad, en este caso, oriundos del Norte. “Antropófagos”¹⁴⁰ que podríamos asimilar a los eslavos y ávaros que en el 626 pusieron sitio a Constantinopla. Pero el Imperio será salvado por la voluntad divina, quien envió a un ángel para detenerlos¹⁴¹. Es el preludio para el resurgimiento de los “Hijos de la Devastación”, ya que entre ellos nacerá el “Falso Mesías”¹⁴² que vendrá al mundo en las ciudades malditas de Galilea¹⁴³ mientras que el emperador estará en Jerusalén, donde tendría lugar la Parusía. Todo está envuelto en el simbolismo: el Gólgota, la reliquia de la Santa Cruz y la corona imperial, todos estos elementos tendrán su papel en la ascensión del emperador romano al cielo¹⁴⁴.

135. *Ibidem*, XI, 17. f. 130b.

136. *Ibidem*, XI, 18. f. 130b y 131a.

137. *Ibidem*, XII, 3. f. 131a y 131b; *vid.* Alexandre Cariotoglou. Art. cit., p. 63.

138. *Ibidem*, XII, 8. f. 132a.

139. *Ibidem*, XIII, 11. f. 133a.

140. *Ibidem*, XIII, 18 y ss. f. 134a.

141. *Ibidem*, XIII, 21. f. 134b y 135a.

142. *Ibidem*, XIII, 21. f. 135a.

143. Cf. Mt 11. *Apocalipsis de Ps.-Methodio*: XIV, 1. f. 135^a; Alexandre Cariotoglou. Art. cit., p. 64.

144. Encontramos aquí una fuerte reminiscencia antigua. Según las leyendas, los emperadores muertos ascendían a los cielos; en este caso vemos cómo los poderes celestiales y terrenales se unían de nuevo, ya que éste procedía de aquél. Podemos inferir que el emperador al que se refiere el relato del *Pseudo-*

Una vez más, se echa mano de las profecías veterotestamentarias. Jacob hace una profecía acerca de los descendientes de Dan, uno de los doce hijos del patriarca, a los que se identifica con los árabes. Menciona también a un “Mentiroso”¹⁴⁵, que no cuesta mucho identificar con la figura de Mahoma, que es capaz de realizar milagros como si del verdadero Mesías se tratase. Esto será lo que los ayude a entrar en Jerusalén arrastrando a su paso a todos los demonios, ocasionando grandes pesares a la gente, lo que sería motivo para que muchos alcanzasen la salvación de la mano de Cristo.

Este relato nos muestra cómo hay una mezcla de historias junto a un conocimiento de la Biblia, ya que todas las citas están encaminadas a demostrar que los acontecimientos que se están viviendo han sido anunciados anteriormente y todo indica que el fin del mundo estaba próximo. Habíamos aludido anteriormente a la idea de estar ante un fin de ciclo, que se va prolongando y hace que se justifique la conquista a partir de una revelación de Dios a Jacob, en la que le prometía que sus descendientes serían “reyes y profetas” hasta la llegada del Profeta de La Meca, que vendría a poner el sello a las revelaciones y que todo concluiría cuando sus seguidores construyesen un santuario, la mezquita de al-Aqṣā en Jerusalén¹⁴⁶, una leyenda apócrifa como se desprende del relato de Gn, 28, 14-15, en el que hace alusión al sueño del patriarca y a la promesa de Dios de extenderlos por la tierra.

Como una de las principales conclusiones de lo expuesto en las páginas precedentes, debemos destacar fundamentalmente, la percepción de Mahoma como una figura eminentemente militar, que lleva a sus hombres al combate con la promesa de un suculento botín. Todo ello hay que verlo enmarcado en un medio hostil, en un período en el que la guerra entre los dos Imperios ha cortado los flujos comerciales de los que vivían muchos árabes, empujándolos al saqueo como única vía de subsistencia. Se habla de un tímido proceso de unificación de las distintas tribus árabes.

No obstante, lo que mayores controversias levanta es el aspecto religioso-ideológico predicado por Mahoma, que no se puede separar de la vertiente política. Para el Cristianismo oriental de la época, el Islam era una fe primitiva propia de un pueblo no-civilizado. El sentimiento mesiánico del Judaísmo, muy fuerte aún en el siglo VII, sirvió de base a su vez para la elaboración de un pensamiento teocrático, tal y como se ve en el Cristianismo. Una fe que en modo alguno es homogénea. Será la vertiente

Metodio es Heraclio: es él quien reconquistó Jerusalén a los persas y con ella precisamente la reliquia de la Santa Cruz.

145. *Apocalipsis de Ps.-Metodio*: XIV, 8. f. 136a.

146. Moshe Gil. *Op. cit.*, p. 100.

herética la que tenga un mayor impacto sobre Mahoma, aunque no siempre éste será bien recibido por estos cristianos disidentes.

La gran “revolución” que supuso Mahoma y el Islam fue el inicio del camino que los llevaría desde la organización tribal a otra estatal, si bien este proceso se nos escapa a los objetivos de este estudio y debería ser abordado con mayor detenimiento. La nueva religiosidad llevó a una suerte de “reforma social” en la que se ve claramente cómo el pensamiento judío se acomodó a las condiciones de vida en Arabia. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que tanto hebreos como árabes pertenecen al tronco común semítico. Muy unida a las carencias materiales está la idea del Paraíso del que queda excluida la mujer, que vendría a desmitificar la situación de éstas en el recién nacido mundo musulmán. No en vano, que no se describa no quiere decir que las mujeres no puedan ingresar en él. Hay que tener en cuenta de que estamos en un momento en el que hay que atraer a los guerreros árabes.

Pero el capítulo más interesante, por cuanto aporta una visión muy particular acerca del objeto de nuestra atención, es el de los *Apocalipsis* que responden a un proceso propio de una sociedad en la que existe una situación de miedo y angustia ante lo que está sucediendo. Mahoma es visto como la consecuencia última de los pecados cometidos, derivado de una concepción providencialista-escatológica de la Historia, propia de la historiografía oriental.

Hay que reflexionar más profundamente acerca de las hondas repercusiones que supuso la irrupción de un nuevo monoteísmo para entender esta explosión apocalíptica. En estas páginas hemos esbozado la cuestión que desde luego merece un estudio en mayor profundidad, ya que supuso interpretar una coyuntura militar como una cuestión religiosa. Lo normal hubiese sido que la figura de Mahoma recibiese el mismo tratamiento que la de Cosroes II, pero esto no fue así. El porqué, es una pregunta que habrá que responder más adelante, con el concurso de nuevas fuentes.