

**Las transformaciones de lo sagrado.  
La peregrinación a la Meca de la época preislámica a la muerte del  
profeta Muḥammad.**

Tesis presentada por

Marcela Alejandra García Probert

en conformidad con los requisitos  
establecidos para recibir el grado de

MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA  
ESPECIALIDAD MEDIO ORIENTE

Centro de Estudios de Asia y África

2010

## **Agradecimientos**

Este trabajo está dedicado antes que nadie, a mis padres, quienes me han apoyado a lo largo de mi vida para continuar con mis estudios. También, está dedicado a mi querido Ustad Habib, que en paz descanse, quien a parte de haber sido mi profesor de árabe y haberme acercado a los estudios de Medio Oriente, fue un amigo que marcó profundamente mi vida.

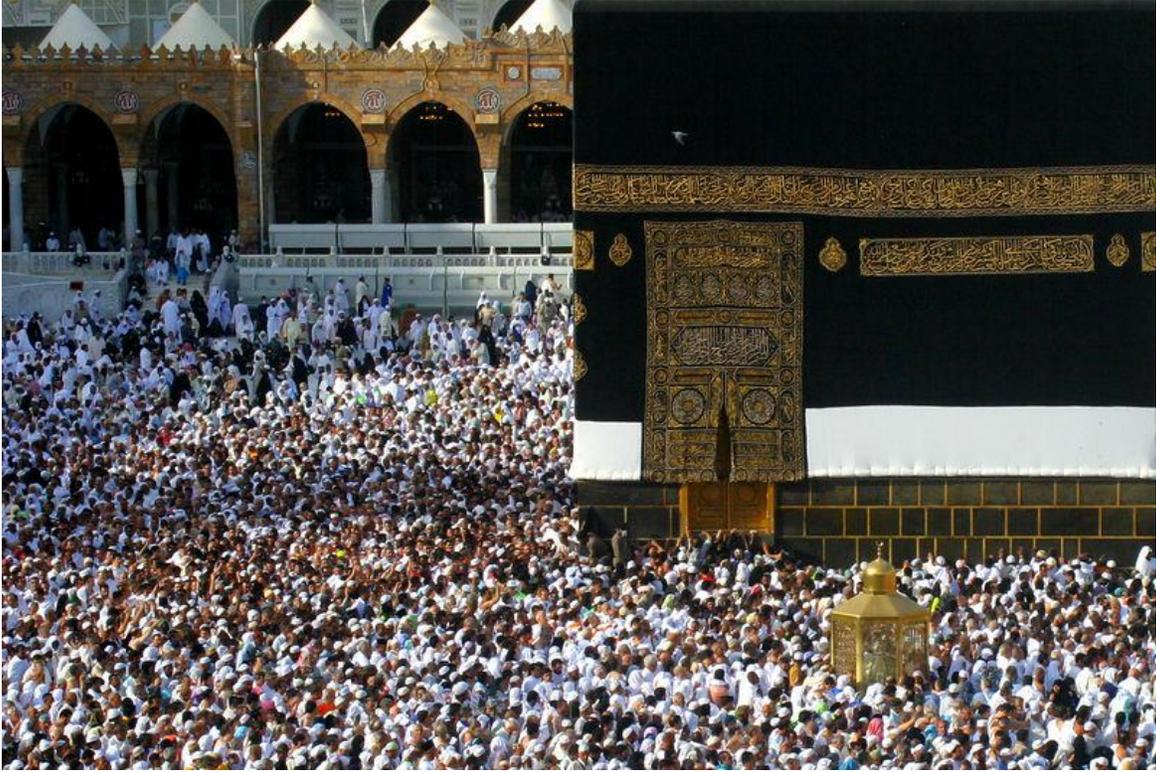
También quisiera agradecer la invaluable ayuda académica de mi director de tesis, el profesor Manuel Ruiz Figueroa, así como a los profesores que me ayudaron a desarrollar la presente investigación con sus comentarios y aportaciones: Rubén Chuaqui, Fernando Cisneros, Khaled Chami, Xicoténcatl Martínez e Ibrahim al-Shafey.

Por último, quiero agradecer infinitamente a mis queridos amigos “arabitos”, quienes desde hace mas de cinco años han sido un gran apoyo en los buenos y malos ratos.

## Índice

Introducción.....	6
Capítulo 1. Conceptos centrales y problemas en el estudio.....	15
1.1. Lo sagrado y la fenomenología de la religión.....	15
1.1.1. La fenomenología de la religión y su desarrollo como ciencia para el estudio de la religión.....	15
1.1.2 Lo Sagrado.....	18
1.2 Arabia preislámica.....	20
1.2.1 <i>Al-jāhiliya</i> o época preislámica.....	20
1.2.2 Fuentes islámicas para el estudio de Arabia Preislámica.....	22
1.2.3 Elementos monoteístas en la religiosidad preislámica.....	27
1.3 Los primeros años del Islam: la revelación del Corán.....	30
Capítulo 2. Arabia preislámica.....	35
2.1. Contexto socio cultural de Arabia preislámica.....	36
2.1.1. Los árabes.....	36
2.1.2. La organización tribal y la cultura beduina.....	37
2.1.3. La organización social y económica de la Meca.....	42
2.2 La religiosidad en Arabia preislámica con relación a las visitas a la Kaaba.....	47
2.2.1 El paganismo árabe.....	50
2.2.2 El culto a Allah.....	56
2.2.3 Los funcionarios religiosos en Arabia preislámica.....	61
2.2.4 Los valores de la sociedad preislámica, la sacralidad de la tribu.....	64
Capítulo 3 El surgimiento del Islam.....	72
3.1. La Meca en los albores del Islam.....	74

3.2 El llamado profético de Muḥammad.....	75
3.2.1 Las peregrinaciones del primer periodo de la Meca.....	78
3.2.2 La época de Medina.....	83
3.2.3 El regreso a la Meca.....	91
3.3 El peregrino o ḥājj (pl. ḥujjāj, ḥajīj).....	93
Conclusiones finales.....	99
Bibliografía.....	103



« من حج البيت أو اعتمر فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كما ولدته أمه »<sup>1</sup>

«Quien haya realizado la peregrinación mayor y la menor a la Casa, y no haya cometido obscenidades ni se haya salido de la vía recta, regresará a su estado limpio de pecado, el mismo que el día en que nació.»

---

<sup>1</sup> Cfr. - Al-Bukhārī, Abi 'Abd Allah Muḥammad bin Isma'īl, *Fatḥ al-Bārī Bisharḥ Al-jamī' al-Saḥīḥ*, Vol.3, Kitāb al-ḥajj, Dar al-diyān lil-turāth, El Cairo.181- 182

## Introducción

El eje de esta investigación es el fenómeno de lo sagrado en la peregrinación a la Meca y sus transformaciones a lo largo del periodo que comprende *al-jāhiliyya al-thāniyya*<sup>2</sup> y los años de la predicación del profeta Muḥammad hasta su muerte. Como sabemos, la peregrinación a la Meca es uno de los cinco pilares del Islam, es decir, es uno de los cinco fundamentos de la religión en su dimensión de creencia y práctica, cuya función se extiende a nivel individual y social. Peregrinar implica, al igual que el ayuno en el mes de Ramadán y el *ṣalāt* o ritual de oración que forma parte de las *‘ibādāt* u obligaciones de culto<sup>3</sup>, una actividad ritual estructurada que implica pasar de un espacio y tiempo profano a una dimensión sagrada. Sin embargo, la peregrinación se distingue porque implica el viaje a la Meca, centro del mundo islámico, dando cabida a la transformación simbólica del peregrino de forma gradual, conforme a su aproximación al centro del mundo.<sup>4</sup>

En el Islam la peregrinación a la Meca se lleva a cabo de dos formas. Una, es la peregrinación mayor o *ḥajj* realizada siguiendo los ritos establecidos y en un tiempo específico del calendario islámico; la otra es la peregrinación menor o *‘umra*.<sup>5</sup> Los ritos que incluyen ambas peregrinaciones son obligatorios y están establecidos en el Corán y en la Sunna<sup>6</sup> por lo que a lo largo del tiempo no han sufrido transformaciones. Sin embargo, decir que los ritos no han cambiado no debe llevarnos a pensar que la experiencia del peregrino en dicho ritual es y ha sido la misma a lo largo del tiempo. Las experiencias individuales de la peregrinación se construyen a partir de diversos factores que circundan la vida de

---

<sup>2</sup> El periodo llamado *al-jāhiliyya al-thāniyya* comprende del s.V d.C. al surgimiento del Islam, mientras que *al-jāhiliyya al-ūlā* comprende la época anterior al s.V d.C., refiriéndose a un periodo de tiempo mucho más largo. Cfr. Zaydān, Jirjī, *Tārīkh Adāb al-Lughā al-‘Arabīya*, Bairut: Dār Maktaba al-Ḥayā, pp.28

<sup>3</sup> Cfr. Monnot, G, *Ṣalāt* en The Encyclopaedia of Islam, Vol. VIII, pp.925-934

<sup>4</sup> Gai Eaton, *The Hajj*, Parábola, No. 9, Otoño, 1984, pp.18-25

<sup>5</sup> *Al-‘umra* es la peregrinación menor que debe ser realizada, al igual que la mayor, por lo menos una vez en la vida. Esta puede llevarse a cabo en cualquier época del año a diferencia de la peregrinación mayor que requiere ser llevada a cabo en días específicos. Cfr. Paret, R. & E. Chaumont, *‘Umra* en The Encyclopaedia of Islam, Vol. X., pp.864

<sup>6</sup> El término *sunna* viene de la raíz *sanna* que significa formar, modelar, prescribir o promulgar. La *sunna* (pl. *sunan*) es la costumbre sancionada por la tradición, es también una regla, norma o ley. Cfr. Cortés, J., *Diccionario de Árabe Culto Moderno*, Barcelona: Gredos, pp.536

uno u otro peregrino aunque siempre estén vinculadas con el sentido más profundo de lo que significa ir a la Meca.

**Estudiar la peregrinación** implica considerar diversos elementos que constituyen el fenómeno religioso y que van más allá de una serie de ritos con significados dados; involucra elementos como el peregrino, quien desde la preparación del viaje, la visita a la Meca y su regreso a casa, vive la experiencia de la peregrinación y entra en el ámbito de lo sagrado; cambia su posición dentro de su comunidad y las relaciones con el resto de los miembros.

El ritual de peregrinación no cambia pero existen elementos situados en espacios frágiles que nos presentan continuas transformaciones, tal y como sucede en el plano de la experiencia, sobre la cual influyen factores culturales diversos que actúan tanto en la subjetividad del peregrino como en su relación con la sociedad. Ejemplo de ello, son las expectativas que el peregrino tiene antes de realizar el viaje y las expectativas de la comunidad que recaen en él marcando profundamente su experiencia. En este sentido, la peregrinación en sí no es lo único que deja un sello en el corazón del peregrino, sino también la representación que éste hace del espacio sagrado de la Meca. Dicha representación sufre grandes transformaciones continuamente pues refiere a la vitalidad del hombre como *homo symbolicus*<sup>7</sup>, que en otras palabras, es la susceptibilidad de los actos humanos de adquirir diversos significados, o volverse símbolos de inagotable variedad, tanto para quienes los realizan como para los demás.

El estudio de lo sagrado, de sus símbolos y de las múltiples significaciones que ofrece en diferentes contextos, abre la posibilidad de considerar sus transformaciones en otros ámbitos de la vida de un musulmán más allá de la peregrinación. Durante sus rezos diarios, el sacrificio que realiza al ayunar en Ramadán, en la limosna que da y en muchas de sus actitudes frente a la vida diaria, el musulmán otorga a los símbolos diversos significados y los sitúa en diferentes niveles de importancia dependiendo su posición dentro de un contexto.

---

<sup>7</sup> Cfr. Solares, B., *Los Lenguajes del Símbolo*, Barcelona: Ántropos, 2001

Tal como apunta Izutsu en su estudio, *Ethico Religious Concepts in the Qur'an*,<sup>8</sup> los conceptos están abiertos a una infinidad de definiciones a partir de su ubicación dentro de un texto. De la misma manera los actos humanos después de ser simbolizados pueden transitar en diferentes niveles de significación. La peregrinación, dentro del Islam se constituye como un símbolo primario o fundamental por lo que su sentido más profundo es invariable. Sin embargo, los símbolos secundarios, en ocasiones desprendidos de un símbolo tan poderoso como es el ḥajj, pueden variar.

Existen diversos estudios sobre la peregrinación a la Meca, sobre el concepto de lo sagrado, sobre los valores que existían en la época preislámica y la manera en que fueron trasladados al proyecto de Muḥammad. La peregrinación a la Meca es generalmente abordado desde un mero nivel descriptivo y se tiende a dejar fuera el problema de la experiencia de lo sagrado que un musulmán tiene en su visita al *ḥarām*.<sup>9</sup> Muchas veces se da por hecho que la Kaaba antes del Islam era considerada un espacio sagrado, y que dicha sacralidad estaba dada a partir de los mismos significantes que en el Islam. También, se suelen considerar las peregrinaciones anteriores a la muerte del profeta, con el mismo sentido que las realizadas actualmente, dejando fuera las otras posibles miradas de los que visitaban la Kaaba y la consideraban sagrada por diferentes razones.

En el Islam la Kaaba es el centro del mundo, por ello los peregrinos musulmanes al entrar al estado sacralizado, se vuelven iguales ante la presencia de la hierofanía<sup>10</sup>. Sin embargo es importante analizar la forma en que el sujeto representa dicho centro en su imaginario y lo vive, y considerar los diversos momentos en la construcción del espacio sagrado de la Meca en el imaginario individual y colectivo. Con relación a esta consideración, Carol Delaney en su artículo *The "ḥajj": Sacred and Secular*<sup>11</sup>, analiza la peregrinación mayor a la Meca

---

<sup>8</sup> Izutsu, T., *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University, 1966

<sup>9</sup> El término *ḥarām* es una de las diversas formas de llamar a la Mezquita Sagrada de la Meca y a la Mezquita del Profeta en la ciudad de Medina, ambas mezquitas se conocen como el *al-ḥarām*. La palabra *ḥarām* viene del verbo *ḥaruma* que en su forma I significa ser sagrado, tabú; estar prohibido. Cfr. Cortés, J., Op. Cit., pp.229

<sup>10</sup> Una hierofanía es la manifestación de lo sagrado. Cfr. Eliade, M., *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 21

<sup>11</sup> Carol Delaney, *The "ḥajj": Sacred and Secular*, American Ethnologist, vol.17, no.3, 1990

desde la experiencia del peregrino. El viaje a un lugar que se considera sagrado y que simboliza el regreso al origen, es vivido de manera inesperada. Los peregrinos turcos analizados por la autora, viven la peregrinación de acuerdo con la concepción simbólica de la Meca que la tradición sunita ortodoxa plantea, pero también se topan con una experiencia que rompe todas sus expectativas. El nivel de la experiencia individual sobrepasa la imagen construida por los peregrinos antes de realizar el viaje. Este encuentro de lo inesperado lleva a la profesora Delaney a cuestionar la importancia y la eficacia de un símbolo tan poderoso como el ḥajj, que aún antes de vivirlo tiene el poder de orientar la vida individual y social, y que sin embargo, al vivir la experiencia misma del ḥajj, el símbolo se transforma y ejerce poder sobre aquel que lo ejecuta.

Con respecto a los estudios de la sociedad preislámica, la mayor parte de los trabajos giran en torno a su aspecto social y económico, situando a la Meca como centro comercial y dejando de lado su carácter de centro de peregrinación; trabajos como *Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca* de Mahmood Ibrahim y *The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam* de Eric R. Wolf entre otras.

Dentro de los estudios de religión preislámica y aquellos que estudian la Meca como centro religioso encontramos *Los Restos del Paganismo Árabe* de Julius Wellhausen, *Arabia Before Muhammad* de O'Leary, D., y estudios más recientes como *Muhammad at Mecca* de M. Watt, *Mercaderes, Dioses y Beduinos* del Profesor Manuel Ruiz y *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* de Izutsu, entre otros más, en donde podemos encontrar algunas de las transformaciones del ámbito religioso de la época preislámica al Islam.

La peregrinación a la Meca es analizada en mi investigación dentro de un marco espacio-temporal. La delimitación espacial esta dada en función de los lugares que acogen los ritos, pero también, el espacio a analizar se expande al campo del imaginario del sujeto que va a peregrinar y de la colectividad que lo circunda. En cuanto a su delimitación temporal, se aborda el periodo que comprende los últimos años antes de la revelación del Corán y los años de la predicación del profeta hasta su muerte. Las unidades de observación para este

periodo de tiempo serán fuentes escritas y recopiladas en tiempos posteriores, pues como sabemos, en la época preislámica prevaleció la transmisión oral y toda la información que nos ha llegado presenta un filtro islámico de años posteriores.

La estructura del presente estudio contiene tres capítulos, cada uno de los cuales contiene una breve introducción al problema que se va a tratar, el desarrollo y conclusiones parciales. El objetivo general de la tesis es conocer qué se entendía por sagrado y cómo se expresaba en la comunidad de la Meca antes del Islam y en los primeros años de la predicación del profeta Muḥammad. El objetivo del primer capítulo es delimitar el campo de acción por medio del análisis de los conceptos centrales, a saber, lo sagrado y la peregrinación dentro del planteamiento de la fenomenología de la religión explicando cuáles son las peculiaridades de la fenomenología y cómo ésta plantea el estudio del fenómeno religioso. En éste capítulo también desarrollo un problema clave en estudio de la época preislámica: el uso de fuentes islámicas para una época no islámica. En el segundo capítulo el objetivo es analizar la sociedad de la Meca y en específico sus manifestaciones religiosas: los diferentes cultos y prácticas religiosas y su vinculación con el templo de la Kaaba. Finalmente, en el tercer capítulo estudio los cambios que hubo en la relación peregrino-Mezquita Sagrada de la Meca y cómo el carácter de ésta última se fue modificando a lo largo de la actividad profética de Muḥammad.

La hipótesis del presente estudio está contenida en los siguientes puntos. Primero, el ritual islámico de peregrinación a la Meca sienta sus bases en las peregrinaciones anteriores al Islam, por lo tanto muchos de estos rituales, que se realizaban y que pasaron a formar parte de la peregrinación islámica, tenían un sentido distinto, es decir, la peregrinación era símbolo cuyo significado y nivel de importancia era diferente. Segundo, lo sagrado en la época preislámica se constituyó a partir de otros parámetros y con la llegada del Islam sufrió cambios sutiles dados por la lenta asimilación del proyecto de Muḥammad, dando como consecuencia que la peregrinación a la Meca no tuviera el mismo significado que conocemos hoy, sino hasta después de la muerte del profeta. Tercero, a pesar de que la estructura del ritual de peregrinación no ha cambiado por ser éste un

símbolo primario, la experiencia de lo sagrado que tiene el peregrino en el momento de su visita se transforma constantemente debido a su contexto pues la vivencia de la peregrinación esta determinada por la representación que el peregrino hace de dicho lugar sagrado.

**Los ritos de peregrinación** que describo a continuación deberán ser tomados en cuenta a lo largo de este estudio, pues en el capítulo 2 y 3 se analiza el proceso de formación de dichos ritos. Algunos de ellos están presentes en los cultos preislámicos y otros, son registrados como cultos que fueron introducidos dentro de los primeros años del Islam.

Por un lado, la peregrinación menor o al-‘umra es llevada a cabo en cualquier época del año y es prescrita para ser realizada por lo menos una vez en la vida. En ella los musulmanes realizan algunos de los ritos prescritos para el ḥajj. En el Corán, la visita de al-Şafā y al-Marwa<sup>12</sup> y las circunvoluciones alrededor de la Casa son mencionadas como ritos que constituyen ambas formas de peregrinación<sup>13</sup>. El Corán también especifica cuáles son las actitudes y las soluciones que el viajero realizará si desea aprovechar la visita a la Casa para realizar las dos peregrinaciones juntas.

Por otro lado, la peregrinación mayor debe ser realizada comenzando el día 8 del mes de dhūl-ḥijja. Los fieles, al iniciar su peregrinación, deben estar convencidos de sus actos y realizar un prólogo indispensable llamado *niyya* o intención que se da de manera privada. Cinco kilómetros antes de llegar a la Mezquita Sagrada de la Meca se despojan de sus vestimentas y las sustituyen por dos piezas de paño blanco inconsútil que no deben tener ninguna impureza. Una de éstas se ciñe a la cintura y cuelga hasta las rodillas, la otra se coloca sobre la espalda de modo que quede cubierto el brazo derecho. Durante el periodo ceremonial los peregrinos no deben llevar zapatos, no deben rasurarse ni cortarse las uñas, no deben peinarse ni desenmarañar el cabello, lavarse ni perfumarse el cuerpo, sólo purificarse después de satisfacer sus necesidades.

---

<sup>12</sup> Al-Şafā y al-Marwa son dos montículos que están a un lado de la Mezquita Sagrada de la Meca. El rito de peregrinación incluye la visita de ambos y el recorrido entre ellas.

<sup>13</sup> El Corán II:158

Todas estas exigencias deben ser observadas por el peregrino para poder entrar al estado de *iḥrām*<sup>14</sup>, el cual se realiza por medio de abluciones y rezos para purificar no sólo su cuerpo sino también su alma. Esta purificación se realiza unos kilómetros antes de llegar a la Meca y es el mismo rito que se realiza antes de los rezos diarios. Las manos son lavadas tres veces hasta la altura de la muñeca; cada parte de la cara debe ser limpiada con agua comenzando con la boca, después la nariz y finalmente las orejas; posteriormente, la cara debe ser lavada desde la frente hasta la barbilla; finalmente, se lavan los brazos hasta la altura de los codos y los pies hasta la altura de los tobillos. El Corán marca la exigencia de estas abluciones, para que el peregrino pueda acceder a la Mezquita Sagrada de la Meca sin temor<sup>15</sup>.

En el primer día, 8 de dhūl-ḥijja, al llegar a la Gran Mezquita de la Meca, los peregrinos recitan la *talbiya*<sup>16</sup> o plegaria especial dando gracias a Dios por estar allí. Después los peregrinos comienzan a realizar las siete circunvoluciones rituales, conocidas como *ṭawāf al quddām*, que inician frente a la piedra negra dejando y se realizan en sentido inverso a las manecillas del reloj. En cada vuelta los fieles deben esforzarse para besar o tocar con la mano la piedra negra.

Tras el rodeo de llegada, los peregrinos cumplen el rito del *sa'y*, la carrera entre dos promontorios adjuntos a la Gran Mezquita y separados entre sí por una distancia de medio kilómetro. El *sa'y* inicia en el monte al-Ṣafā con la recitación de una plegaria, que se repite al llegar al monte al-Marwa. Este recorrido se realiza siete veces concluyendo así la carrera.

El segundo día, 9 de dhūl-ḥijja, el peregrino sale rumbo al monte Arafat, también llamado Arafah. En él y a 14.5km de la Meca se encuentra la colina de la misericordia, en donde los peregrinos acampan y esperan el amanecer del día siguiente.

---

<sup>14</sup> La palabra *iḥrām* viene de la forma IV de la raíz *ḥaruma* que significa ser sagrado. *aḥrama* significa entrar en estado de sacralización, de allí que sea denominado *iḥrām* el estado de sacralización del peregrino en la Meca y también la indumentaria ritual de quien entra al territorio sagrado de la Meca. Cfr., Cortés, J., Op. Cit., pp.230

<sup>15</sup> El Corán XLVIII:27

<sup>16</sup> La palabra *talbiya* viene de la raíz *labbā* en su forma II, que significa obedecer, seguir, acceder, etc., pero que en el contexto de la peregrinación a la Meca, se le llama a la acción de decir "*labbaika*" que significa, ¡Heme aquí (Señor)! ¡Estoy a tu servicio! Cfr., Cortés, J. Op. Cit.

El 10 de dhūl-ḥijja se representa y se conmemora la grandeza del juicio final haciendo alusión a la justicia de Dios en el último día cuando recompensará a los fieles y castigará a los que han hecho mal. Los peregrinos se preparan espiritualmente para la ceremonia de la inmolación o *'aid al-aḍḥa* recordando el sacrificio<sup>17</sup> de Ismael, hijo del profeta Abraham, tras la dura prueba de obediencia a la que fue sometido por Dios. El sacrificio de algún animal rompe el ayuno que se realiza en la mañana de dicho día. A partir de este momento sacrificial, el estado de *iḥrām* se termina, un signo visible es que los peregrinos se despojan de su hábito y muchos de ellos también, rasuran sus cabezas.

En los días siguientes a esta gran fiesta, los peregrinos encaminados al valle de Muzdalifa (entre el valle de Mina y el monte Arafat) recogen 21 piedras pequeñas con las que lapidan las tres estelas que simbolizan el mal proveniente de Iblīs o Satanás. Los fieles se arremolinan en torno a ellas situadas en el valle de Mina. Cada peregrino toma sus piedras y las arroja una por una a cada estela acompañando estas acciones con un *Allahu Akbar*. Al finalizar este rito el peregrino puede regresar a su país pero no sin antes hacer el rodeo de despedida a la Kaaba en donde se recita una plegaria especial dando siete vueltas otra vez.

Ambas peregrinaciones, aunque obligatorias, pueden ser sustituidas por el sacrificio de un animal si es que el peregrino se ve impedido a realizar el viaje, pues dicho sacrificio simboliza también la entrada a un estado de purificación. Otras formas de sacrificio que pueden ser llevadas a cabo en sustitución del ḥajj son la realización del ayuno y la limosna. Esta posibilidad que ofrece el Corán de sustituir unos ritos con otros, ha llevado a diversos autores a formular diferentes interpretaciones sobre el papel de la peregrinación en el Islam, pues por un lado, se considera la actualización de un tiempo mítico y la concientización de una tradición profética y de una historia sagrada, pero por otro lado, se concibe como un mero ejercicio que evidencia la obediencia hacia Dios que todo musulmán debe tener, dejando de lado cualquier concepción de la eficacia ritual o de la actualización mítica.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> El Corán, 22:36

<sup>18</sup> Katz, M., *The Hajj and the Study of Islamic Ritual*, Studia Islamica, No. 98/99, 2004, pp.95-129

**El sistema de transliteración** que utilizo es el de *United Nations Group of Experts on Geographical Names* (UNGEGN), conocido también como Conferencia de las Naciones Unidas para la Estandarización de Nombres Geográficos.

Árabe	Inglés (UNGEGN)
ء	'
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	'
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w, ū
ي	y, ī
ا	ā

## **Capítulo 1. Conceptos centrales y problemas en el estudio**

Este primer capítulo tiene como objetivo desarrollar los conceptos centrales que serán utilizados en los siguientes capítulos y explicar los problemas que surgen del estudio de la peregrinación a la Meca como símbolo de lo sagrado, en un periodo de tiempo que va de la época preislámica a la muerte del profeta. Los conceptos a desarrollar en este apartado están divididos en tres subcapítulos. El primero de ellos trata el concepto central de esta tesis, es decir, lo sagrado, dentro del marco de la fenomenología de la religión. El segundo, analiza los conceptos y problemas que surgen en el estudio de Arabia preislámica tal como es el uso de fuentes islámicas para el estudio de lo no islámico, el uso del término *al-jāhiliya*, y el problema del monoteísmo preislámico que deviene de la mirada retrospectiva que tuvieron los primeros musulmanes con respecto al tiempo anterior al Islam. Finalmente, el tercer subcapítulo contiene algunas consideraciones sobre los primeros años del Islam y sobre la forma en que la revelación coránica cambió paulatinamente el código de valores ético-religiosos de la sociedad.

### **1.1 Lo sagrado y la fenomenología de la religión**

#### **1.1.1 La fenomenología de la religión y su desarrollo como ciencia para el estudio de la religión.**

En este primer apartado explico brevemente el desarrollo que ha tenido la fenomenología, la cual utilizaré como marco para el entendimiento de lo sagrado. Es importante considerar dicho desarrollo pues la definición que utilizaré se inserta en un momento específico dentro de las transformaciones que ha tenido la mirada fenomenológica.

El término “fenomenología” aparece en las ciencias de las religiones antes de que E. Husserl<sup>19</sup> explicitara su comprensión técnica del mismo<sup>20</sup>. El primer proyecto de fenomenología enfocado al estudio de la religión es el *Manual de Historia de las Religiones* escrito por Pierre Dancel Chantenpie de la Saussaye,

---

<sup>19</sup> Husserl, E., se le considera como el padre de la fenomenología.

<sup>20</sup> Martín Velasco, J., *Introducción a la Fenomenología*, Madrid: Trotta, 2003, pp.45

cuya primera edición fue publicada en 1889<sup>21</sup>. Después de dicha publicación, el desarrollo de la fenomenología de la religión se bifurcó en dos direcciones. Por un lado, se situó en continuidad con la ciencia de las religiones del periodo anterior, y más concretamente con la historia de las religiones; por otro lado, abarcó una serie de autores procedentes del campo de la filosofía y de la teología, los cuales de alguna forma u otra siguen el método fenomenológico planteado por Husserl y su escuela para el estudio de la religión.

La fenomenología dentro de su primera línea de acción, es decir, como paso subsecuente de la historia de las religiones, nos presenta autores importantes como Nathan Söderblom<sup>22</sup> y su alumno Gerardus van der Leeuw<sup>23</sup>, y el estudio de diversos conceptos de la religión tales como sacralidad, Dios, culto, etc., y por el énfasis en el estudio de la historia y de las diversas manifestaciones de dichos conceptos a lo largo del tiempo. El esquema propuesto por Van der Leeuw en su obra *Fenomenología de la Religión*<sup>24</sup> estudia al objeto de la religión, al sujeto o bien, al hombre religioso en sus diferentes figuras individuales y sociales, y la relación entre ambos expresada en actos internos y externos.

Otros autores importantes posteriores son Rudolph Otto y Mircea Eliade, cuyas aportaciones se ubican en la sutil diferencia que hay entre la historia de las religiones y la fenomenología de la religión. Tal como menciona Martín Velasco, los estudios de historia de las religiones constituyen en realidad una aportación inmediata a la fenomenología, pues gracias a la estrecha relación entre el estudio de una manifestación cultural específica y la reflexión que se hace en torno a la forma de estudiarla, es que lo sagrado toma forma como objeto de estudio para esta disciplina.

---

<sup>21</sup> Martín Velasco señala que la parte dedicada a la fenomenología solo apareció en la primera edición, y debido a las críticas que suscitó su supresión, en la cuarta edición (1924) esta parte fue remplazada por el capítulo dedicado al «mundo de las manifestaciones y de las ideas de la religión». Cfr. *Ibíd.*, pp.46

<sup>22</sup> Situado por autores contemporáneos como el precursor de la fenomenología de la religión en el campo de la historia de las religiones, destacando su interés por obtener una tipología de las múltiples manifestaciones religiosas. *Ibíd.*, pp.51

<sup>23</sup> Alumno de Söderblom, es considerado uno de los fenomenólogos de la religión que más atención ha prestado a los presupuestos metodológicos de la disciplina. *Ibíd.*

<sup>24</sup> Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964

Actualmente la fenomenología nos presenta nuevas formas, cuyos representantes justifican la permanencia de la estrecha relación antes mencionada desde la convicción de que la historia de las religiones demanda la continuidad de las tareas de descripción de los hechos religiosos y su ordenación cronológica<sup>25</sup>, es decir, el estudio de los fenómenos que se consideran religiosos desde su estructura, la espacialidad y temporalidad de su surgimiento, vida y transformación. Todas las nuevas formas de fenomenología insisten en el vínculo entre la fenomenología y la historia de las religiones y, con ello, en la estrecha relación entre sus métodos de estudio.

Dentro de los estudios contemporáneos, dice Martín Velasco, cada uno de los elementos estructurales del hecho religioso como las creencias, prácticas, ritos, comportamientos, instituciones, etc., deben ser considerados desde su organización, no en el nivel de lo cotidiano, sino en el nivel que resume la categoría de lo sagrado, es decir, un nivel de realidad con una peculiar intencionalidad humana que le otorga a cada elemento una significación especial<sup>26</sup>. Dicha intencionalidad debe ser abordada desde un profundo estudio interdisciplinario, en el que como menciona N. Smart<sup>27</sup>, la pluralidad de métodos: histórico, comparativo, fenomenológico, sociológico, etc., se coordinen debido a su carácter complementario.

Es importante dejar claro que la fenomenología no es una metodología como tal, sino una forma de interpretar y leer los elementos que se insertan en el fenómeno religioso. La definición que da el profesor Martín Velasco de la fenomenología de la religión señala que es una forma particular de hermenéutica o interpretación del hecho religioso que parte de ciertos presupuestos<sup>28</sup>. El primero de ellos establece que la religión es un hecho humano presente en la historia de la humanidad que se ha manifestado de diferentes formas. El segundo considera al

---

<sup>25</sup> Martín Velasco, Op. Cit., pp.467

<sup>26</sup> *Ibíd.*, pp.468

<sup>27</sup> Smart, N., es un autor que se inserta dentro de las nuevas formas de la fenomenología que aborda Martín Velasco en su obra. Smart hace suya la designación de los estudios de religión con el término de “estudios religiosos”, los cuales implican una complementariedad de disciplinas. Cfr. *Ibíd.*, pp.469.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp.56

hecho religioso como diferente a cualquier otro hecho humano y por ello, su naturaleza se concibe como un hecho de alguna manera específico<sup>29</sup>.

El fenomenólogo da por sentado la existencia del hecho religioso pero no de una manera definitiva, por lo que elabora una interpretación del fenómeno religioso atendiendo principalmente a la intención subjetiva de la manifestación, compara diversas manifestaciones de este hecho y analiza los mecanismos internos de la religión que da cabida a este fenómeno para descubrir una lógica interna. Dentro del hecho religioso es muy importante el elemento de la intención pues cada fenómeno está constituido por la *noesis* o aspecto intencional y el *noema* o aspecto objetivo, descubierto y determinado por la intención subjetiva. La atención a la dimensión intencional del hecho convierte la descripción fenomenológica en verdadera comprensión del mismo<sup>30</sup>, pues lo convierte en un fenómeno que no existe dado de una vez y para siempre, sino que se desarrolla y cambia en cada instante del proceso de formación. Por ello, para Martín Velasco autor fundamental para la elaboración de este capítulo, la única forma de comprender el fenómeno religioso exige descubrir la intencionalidad operante que pone en forma al mundo.

### 1.1.2 Lo Sagrado

Dicho concepto ha sido desarrollado por diversos autores que se dedican al estudio de la religión. Dentro de ellos, podemos distinguir dos tradiciones diferentes en la elaboración de dicho concepto. Por un lado están N. Söderblom y R. Otto, por otro lado, está la escuela francesa de sociología de la religión con H. Hubert, M. Mauss, E. Durkheim y R. Caillois. Ambas tradiciones colocan a la categoría de lo sagrado como central para la comprensión del hecho religioso.<sup>31</sup>

Para la primera tradición, como lo muestra Rudolph Otto en su libro *Lo Santo*,<sup>32</sup> lo sagrado es definido como una categoría explicativa y valorativa que, como tal, se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa aunque se

---

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 63

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp.558

<sup>32</sup> Otto, R., *Lo Santo*, Madrid: Alianza, 1963

entromete en otros ámbitos. Otto llama a lo sagrado, santo o numinoso para comprenderlo exento de su sentido moral.<sup>33</sup> Lo santo es considerado como el objeto de la religión en un estadio más incluyente que la configuración de los conceptos: Dios o dioses.<sup>34</sup> Por otro lado, para la tradición sociológica francesa, lo sagrado viene conjuntamente con lo profano como una categoría en la que se introducen varios elementos. Lo sagrado y lo profano estructuran y dividen el mundo en dos órdenes dentro de los que se insertan diferentes hechos.

A partir de las aportaciones de ambas tradiciones, Martín Velasco en su *Introducción a la Fenomenología de la Religión*<sup>35</sup> define lo sagrado como una categoría para designar un orden peculiar de realidad, es decir, el mundo definido por la intencionalidad religiosa en referencia a determinados objetos, actos, personas y acontecimientos de la vida. Tal orden de realidad no existe separado del hecho religioso por lo que una persona, un acto, un objeto, etc., será religioso en la medida en que está introducido en el orden de lo sagrado, es decir, en un determinado nivel de profundidad<sup>36</sup>. Para llegar a tal nivel de profundidad se exige la ruptura del nivel existencial. Lo sagrado se manifiesta tanto en aspectos subjetivos como objetivos, se hace presente en ambas realidades pero ninguna de éstas es lo Sagrado o se confunde con ello<sup>37</sup>.

La forma en que este autor define lo sagrado abre la posibilidad del símbolo, es decir, todos los sujetos y objetos inmersos en el proceso de percepción son susceptibles a cambiar constantemente, dando lugar a una gran movilidad de significados dependiendo de como sean aprehendidos y así pueden ser llevados al nivel de lo sagrado, volviéndose símbolos religiosos.

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, pp. 14-15

<sup>34</sup> Martín Velasco, *Op. Cit.*, pp.559

<sup>35</sup> *Ibíd.*

<sup>36</sup> *Ibíd.*, pp.559

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pp.89

## 1.2 Arabia preislámica

### 1.2.1 *Al-jāhiliya* o época preislámica

Se le ha denominado *al-jāhiliya* a la época anterior a la llegada del Islam. Este adjetivo viene de la raíz árabe *jahala*<sup>38</sup> y del verbo *jahila*, que significa ser ignorante. Se considera dicha época como una época de ignorancia, porque a los ojos de la tradición islámica fue un tiempo que por no haber conocido el mensaje del profeta Muḥammad se desarrolló dentro de un marco de valores y creencias, que dentro de la mirada islámica son considerados erróneos.

El significado que se ha atribuido al concepto de *al-jāhiliya*, ha sido generalmente a partir de las interpretaciones de las menciones que hay en el Corán. Según Izutsu<sup>39</sup>, el concepto *jāhil*, participio activo del verbo *jahila*, alude a aquel que no conoce a Allah, su profeta y su mensaje, y se contrapone al *‘ālim* o al que conoce a Allah<sup>40</sup>. Por esta razón el adjetivo relativo *jāhilī*, construido desde el imaginario musulmán y basado en el Corán, nos presenta una connotación negativa pues contiene todos aquellos valores opuestos al Islam. Esta forma de pensar la época preislámica, tan arraigada en el imaginario musulmán y en muchos estudios de autores occidentales, debe ser tomada en cuenta y explicada en el presente estudio, así como los estudiosos que han lidiado con esta cuestión.

Es importante estudiar la Jāhiliya porque en ella se gestaron muchos elementos que estuvieron presentes aún después de la revelación del Corán, pues el Islam no rompió de forma radical con su pasado, sino que fue insertando elementos nuevos y conservando otros. De hecho, si analizamos la revelación coránica podemos ver diferentes fases del mensaje<sup>41</sup>, lo que evidencia de cierta forma, que ésta se fue dando paulatinamente y como respuesta a los problemas que Muḥammad iba encontrando en su camino.

La época preislámica es sin duda un momento en el que predomina la tradición oral. Las fuentes para su estudio aparecen posteriormente, en la época

---

<sup>38</sup> Cfr. Cortés, J., *Diccionario de Árabe Culto Moderno*, Madrid: Gredos, 1996, pp.195

<sup>39</sup> Izutsu, T. (1959), *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo, 1959

<sup>40</sup> Encyclopaedia of Islam, Vol.2 , pp.383

<sup>41</sup> Las diferentes fases de la revelación son visibles en lo que respecta a las azoras mequías y las medinías. En el apartado dedicado al Corán se mencionan algunas características de la revelación. Con relación a este tema es fundamental revisar la obra de Watt, M. (1960), *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon & Watt, M. (1956) *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon.

islámica, por lo que es plausible pensar que algunas manifestaciones culturales que se atribuyen la época de la Jāhiliya, hayan sido construidas desde el imaginario musulmán. Esta hipótesis, especialmente aplicada al campo de la poesía, ha llevado a muchos autores a pensar que ciertas obras que se atribuyen a la época preislámica fueron concebidas en el periodo Omeya y Abasí. La construcción del concepto “*jāhili*” está dada desde el pensamiento musulmán. Sin embargo, dicho pensamiento no ha sido homogéneo a lo largo del desarrollo del Islam, existen diferentes momentos en su construcción que van desde la época de la predicación del profeta hasta la actualidad<sup>42</sup>.

El momento histórico que nos compete en este trabajo para la construcción de *al-jāhiliya* son los últimos años del califato Omeya y la época temprana del califato Abasí, ya que las fuentes primarias para el estudio de Arabia preislámica utilizadas en este trabajo son producto de esta época. En estos años el entendimiento de la época preislámica es muy particular. De ser considerada anteriormente como una época de ignorancia dominada por intereses y rivalidades tribales, poco a poco se va construyendo como un pasado ideal en el que lo “árabe” se considera el verdadero origen de los valores tribales<sup>43</sup>. En el califato Abasí, el retomar la construcción de dicho pasado a partir de a poesía recopilada por autores musulmanes, reforzó el carácter árabe ante la presencia persa que cada vez se hacía más fuerte y que permeaba muchos aspectos de la cultura.

Las primeras fuentes redactadas en el momento de transición omeya-abasí, presentan rasgos que responden a la transformación que se dio en la estructura social, específicamente en lo que concierne a la transferencia de autoridad de los poetas a los transmisores y después, a los estudiosos<sup>44</sup>. Esta transformación provocó que la forma de los textos pasara de compilaciones de poesía a textos especializados. Rina Drory explica el desarrollo de los textos, empezando con los poetas que componían la poesía y que la confiaban a la memoria, continuando con los transmisores, quienes comúnmente pertenecían a un tribu y se

---

<sup>42</sup> Uno de los pensadores musulmanes del s.XX que utilizan el concepto de *al-jāhiliyya* es Sayid Qutb, autor fundamental para entender el desarrollo de los movimientos islamistas.

<sup>43</sup> Drory, R. (1996), *The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making*, *Studia Islamica*, No. 83, pp.35

<sup>44</sup> Drory, Op. Cit., pp.36

encargaban de custodiar la poesía y preservarla por medio de la memorización y de la estructura del *ḥadīth*, concluyendo con los estudiosos, quienes reunían los poemas de los transmisores tribales y organizaban las obras en compilaciones escritas y editadas en los *dawāwīn*<sup>45</sup> (sing. *dīwān*) o registros y antologías<sup>46</sup>.

### 1.2.2 Fuentes islámicas para el estudio de Arabia preislámica

Otra cuestión importante de considerar, como preámbulo para el análisis de la ciudad de la Meca en la época preislámica, son las fuentes para su estudio, escritas años después por autores musulmanes y en las que se registró mucho de lo que anteriormente había sido tradición oral. Dentro de dichas fuentes, Hashim M. al-Tawil<sup>47</sup> menciona dos tipos: por un lado se encuentran las fuentes literarias y por otro, las fuentes arqueológicas.

Dentro del primer grupo tenemos tres grandes subgrupos que corresponden al trabajo de los poetas, de los compiladores y de los estudiosos. Estas fuentes presentan elementos de carácter histórico y mítico que están presentes de forma alternada por lo que los límites entre ambas formas del relato son difíciles de definir. Es muy importante tener en cuenta la presencia de estas dos capas de significación porque dentro de los textos están presentes ambos lenguajes y muchos símbolos que deberán ser interpretados desde uno u otro ámbito.

Con relación al carácter mítico de estas fuentes, me parece necesario precisar que se trata de un nivel de significación fundamental para la construcción del pasado. Paul A. Cohen<sup>48</sup> en su análisis de eventos históricos menciona que existen tres claves para su reconstrucción: el pasado reconstruido históricamente, el pasado visto desde la experiencia, y el pasado mitificado. Las representaciones míticas de cualquier evento, según dicho autor, son verdaderas en cuanto su eficacia simbólica y tienen vínculos genuinos con el pasado “histórico”<sup>49</sup> o el pasado que puede ser reconstruido científicamente a partir de restos materiales,

---

<sup>45</sup> Cfr. Cortés, J., Op. Cit., pp.377

<sup>46</sup> Ibid., pp.36

<sup>47</sup> al-Tawil, Hashim (1993), *Early Arab Icons: Literary and Archaeological Evidence for the Cult of Religious Images in Pre-Islamic Arabia*, Iowa: University of Iowa, pp.10

<sup>48</sup> Cohen, P. (1997), *History in Three Keys; The Boxers as Event, Experience and Myth*, N.Y.: Columbia University Press

<sup>49</sup> Ibid., pp. 215

pues el mito vive a partir del relato pero toma forma como una imagen que se puede ver expresada a nivel individual y colectivo, y adquiere una eficacia tal que puede llegar a modificar la experiencia vital<sup>50</sup>.

La época preislámica, como ejemplo, puede ser analizado como un pasado mitificado, especialmente si nos basamos en los textos que fueron escritos en la época de transición del califato omeya al abasí, ya que en este momento la construcción de *al-jāhiliya* tuvo como fin reforzar el carácter árabe que se diluía ante la presencia persa en las cortes. Si trasladamos la construcción de la época preislámica a otro momento, veremos que ésta está constituida desde diferentes elementos. Por esta razón, es necesario considerar, en cada momento del análisis de las fuentes, la presencia y vitalidad del relato mítico para la comprensión y la reconstrucción de nuestro pasado.

Dentro de las fuentes que comprenden el periodo omeya y la transición omeya-abasí tenemos las siguientes que fueron preservadas en compilaciones posteriores a partir del siglo octavo.

- **El Corán**, es sin duda el texto más importante para el estudio del Islam, pues en él están sentadas las bases de la fe y de la práctica de dicha religión. El Corán también es fundamental para aproximarnos a la época preislámica, pues tal y como plantea Izutsu<sup>51</sup>, en él encontramos muchas menciones y alusiones de *al-jāhiliya* cargadas de un sentido ético, religioso y moral aplicadas a diferentes momentos de la época preislámica y los años de la predicación del profeta Muḥammad. Es posible analizar los conceptos centrales de dichas menciones a partir de su contexto semántico dentro de una aleya determinada y rastrear los cambios de sentido de cada uno de los conceptos a lo largo de la revisión de diferentes aleyas.

- ***Al-mu'allaqat***, es una compilación de poemas atribuida a Ḥammad al-Rawiya (713-772). Algunas colecciones contienen nueve o diez odas, sin embargo

---

<sup>50</sup> Para revisar otras formas en las que el pasado mitificado se manifiesta, Cfr. *Ibid.*, pp.216

<sup>51</sup> Izutsu, T. (1966), *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University

siempre aparecen siete poemas en común de los siguientes autores: Imru' al-Qays, Tarafa b. al-'Abd, Zuhayr b. Abi Sulma, Labid b. Rabi'a, 'Amru b. Kulthum, 'Antar b. Shaddad y al-Harith b. Hilliza. Con respecto al origen de esta compilación, Kister<sup>52</sup> menciona que estos poemas deben ser considerados como un ejemplo de la confiabilidad de la tradición oral preislámica, y que a pesar de haber sido compilados en épocas posteriores, contienen elementos útiles para el estudio de *al-jāhiliya*.

- ***Kitāb al-tijan fi muluk himyar*** es una obra que se atribuye a Wahb b. Munabbih<sup>53</sup>, pero que fue gracias a la preservación y transmisión por parte de Ibn Hishām que se tiene noticia de él.<sup>54</sup>

- ***Al-sīrah al-nabawiya o sīrah rasūl allah***, es el único libro conocido escrito por Ibn Ishāq<sup>55</sup>, gracias a su transmisión por Ibn Hishām. Esta obra es considerada como el más antiguo ejemplo de prosa árabe que ha llegado a nosotros. La obra está dividida en tres partes que tratan: la revelación en la época preislámica, la juventud del profeta y su actividad en la Meca, y el periodo de Medina. En ella, también encontramos una división temporal del periodo preislámico en cuatro partes. La primera nos cuenta desde el momento de la creación hasta el nacimiento de Cristo, la segunda trata la historia del Yemen en tiempos preislámicos, la tercera trata de las tribus de Arabia, y la cuarta parte cuenta sobre los antepasados inmediatos de Muḥammad y la religiosidad mequí.

- ***Kitāb al-aṣnām***, es una obra de Ibn al-Kalbi, quien nació en Kufa y vivió en Bagdad bajo el gobierno del califa Al-Maḥdī (775-785). Ṭabarī reporta que Ibn al-

---

<sup>52</sup> Kister (1980), *Studies in Jahiliya and Early Islam*, London:Variorum. Citado en el artículo de Brown, J.A.C. *The social context of Pre-Islamic poetry: poetic imagery and social reality in the Mu'allaqat*, Arab Studies Quarterly, Summer 2003

<sup>53</sup> Wahb ibn Munabbih (654-728 o732) Cfr. Hashim M. al-Tawil, Op. Cit., pp.14

<sup>54</sup> Texto citado por Hashim M. al-Tawil. Esta obra fue publicada por vez primera en 1928 con el título: Ibn Hisham Abd al-Malik, *Kitab al-Tijan fi Muluk Himyar 'an Wahb ibn Munabbih*, Hayderabad, 1928.

<sup>55</sup> Muhammad ibn Ishaq (704-767), nació en Medina. Provenía de una familia famosa por la colección y transmisión de hechos. Cfr. Hashim M. al-Tawil, Op. Cit., pp.15

Kalbī cita en su obra a especialistas que tuvieron acceso a fuentes bíblicas y de Palmira. Según Ibn al-Nadim<sup>56</sup>, a Ibn al-Kalbī se le atribuyen textos sobre diversos ámbitos de la vida en la época preislámica y de la historia del Islam así como la *Historia de las Tradiciones de los Cuatro Califas*. *Kitāb al-aṣṅām* es la fuente principal para el estudio del paganismo árabe en la época preislámica, pues en ella, el autor describe a los ídolos presentes en los cultos de toda la península Árabe.

- ***Kitāb al-maghazī***, escrita por al-Waqidī es un texto que trata de la historia de la Meca y Medina en relación con el advenimiento del Islam.

- ***Akhbār mekka***, obra de al-Azraqī (m. 865), también conocida como *Historia de la Meca*, contiene información sobre la historia del templo de la Kaaba, sus reconstrucciones y restauraciones en la época preislámica y en los primeros años del Islam.

- ***Al-jami' al-saḥīḥ***, atribuida a *al-Bukhārī* (m. 870), es la compilación de hadices más extensa y completa. Esta estructurada en 97 libros con 3450 capítulos dando un total de 2762 tradiciones con cadenas de autoridad o *asānīd* (sing. *isnād*) completos. J. Robson en la Enciclopedia del Islam<sup>57</sup> menciona que esta gran obra está dividida por temas y cuestiones de jurisprudencia islámica pero también hay material acomodado bajo los siguientes temas: la creación, el paraíso, los profetas, el Corán, Muḥammad, etc. Esta obra ha sido considerada por la tradición sunnita como la más importante de las colecciones de hadices desde el s.IV, para muchos es el segundo texto más importante solo después del Corán. Existen otras colecciones importantes como son: *al-Saḥīḥ* de *Muslim* (m.261/875); la obra de *Abū Dā'ūd*; *al-Tirmidhī* (m. 279/892); *al-Nasā'ī* (m. 303/915); y *Ibn Māja* (m. 273/886)

---

<sup>56</sup> Ibid., pp.17.

<sup>57</sup> Encyclopaedia of Islam, Vol I, pp.1296-1297

- **Tārīkh**, obra de al-Ya'qubi (m.897), está dividida en dos partes. En la primera de ellas se cuenta la historia, empezando por los antiguos profetas y finalizando con la época preislámica. La segunda parte cubre la época islámica hasta llegar al tiempo del autor.

- **Tārīh al-rusul wa al-muluk** es la obra más importante de Ṭabarī (839-923), esta es una obra de historia que basa sus datos en la tradición oral que el mismo autor adquirió en sus viajes.

- **Kitāb al-aghanī** o *El Libro de las Canciones*, es la obra más importante de *Abu al-Faraj al-Isbahanī*, en la que encontramos una colección de canciones que fueron escogidas por orden del Califa Harun al-Rashid, así como también obras de otros cantantes. Esta colección es importante porque contiene mucha información de los poetas a quienes se atribuye la autoría de dichas canciones. También contiene diversos detalles de las antiguas tribus árabes, sus asuntos políticos, sociales y su vida cultural. Esta obra cubre el periodo que va desde Arabia preislámica al final del s.IX.

- **Al-fihrist**, escrito por Ibn al-Nadim (935-990) es un índice de todos los libros escritos en lengua árabe desde los primeros años del Islam hasta su tiempo.

Las fuentes arqueológicas, por su parte, son muy valiosas en lo concerniente al estudio de la iconografía preislámica y su interpretación en las inscripciones<sup>58</sup> atribuidas a pueblos que habitaban la península antes de la llegada del Islam. Hashim M. Tawil, en su tesis doctoral, dedica un capítulo a dichas fuentes con el propósito de remarcar su importancia en diversos estudios. Las fuentes arqueológicas analizadas por Tawil no se concentran en una sola región sino que abarcan varias áreas del Sur de la península Árabe, Mesopotamia y del Creciente Fértil; la confluencia entre los pueblos de la península y los que habitaban fuera de

---

<sup>58</sup> Tawil hace mención de ciertos estudios que se han realizado a partir del descubrimiento de inscripciones Sabeas, Mineas, Himiaritas y provenientes del Reino de Qataban. Cfr., Tawil, Op. Cit., pp.36

ella, llevó a expandir el campo de acción de la sociedad preislámica y también dio como resultado un gran intercambio cultural. Las áreas más importantes en cuanto a fuentes arqueológicas son la región de Hira, en Mesopotamia; el noroeste de Arabia; la región del Tihamah que se extiende desde Jiddah hacia el sur, hasta la costa norte de Yemen y de ésta a Ta'iz; pues en ellas abundan los restos materiales encontrados en las diversas excavaciones que se han realizado<sup>59</sup>.

### 1.2.3 Elementos monoteístas en la religiosidad preislámica

Las fuentes mencionadas anteriormente contienen muchos elementos útiles para el estudio de la sociedad preislámica, en ellas abundan las descripciones de las dinámicas sociales, económicas, etc., así como también muchas menciones de los cultos a las divinidades que había en la península árabe y en otras regiones próximas. Sin embargo, es de considerarse que dichas fuentes fueron configuradas desde el Islam mismo, y sobretodo, desde un tiempo clave para el fortalecimiento de la doctrina y de la entidad musulmana.

Dentro de los textos esta presente la idea de la existencia de un culto a Allah antes del Islam, es decir, un monoteísmo preislámico; las menciones de ello en el Corán no refieren en nada a un culto a una divinidad mayor, sino que puntualizan en la existencia de una creencia en un solo dios. Dicho monoteísmo está presente por un lado, en los relatos sobre el origen de la Kaaba, los cuales lo remontan al tiempo de la Creación, y por otro lado, en las menciones coránicas referentes a la época anterior al Islam. Dicho monoteísmo es denominado en el Corán como *al-ḥanīfiya*<sup>60</sup>; éste convivió con el judaísmo, el cristianismo y el zoroastrismo, pero se definió años después, desde el Islam, como un monoteísmo que había roto con el resto y se había configurado como su antecedente.

Con relación a la práctica *ḥanīfī*, el profesor Pavlovitch<sup>61</sup> revisa la hipótesis que establece a Allah como la deidad principal del santuario de la *Kaaba* antes del Islam y señala la dificultad de descartar o minimizar la presencia de otras deidades

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, pp.38

<sup>60</sup> El término *al-ḥanīfiyya* es explicado en el capítulo 2.

<sup>61</sup> Pavlovitch, P. (1998), *On The Problem of the Pre-Islamic Lord of the Ka'ba*, Journal of Arabic and Islamic Studies, Lancaster University, Vol. II, Edited by Joseph Norment Bell.

cuya importancia era similar, pues siendo la Kaaba un templo tan importante, albergó también a otras divinidades cuando en la Meca se llevaban a cabo cultos paganos. Pavlovitch, citando a al-Azraqī, menciona que por mucho tiempo *Hubal* fue el ídolo más importante de la Kaaba, éste había sido colocado dentro del templo por Quraysh, el clan más poderoso de la Meca. Por otro lado, Ibn al-Kalbī menciona que otras deidades eran consideradas más importantes en otros santuarios, por lo que es difícil pensar que las tribus árabes antes del Islam hayan desarrollado una cosmología basada en el monoteísmo y hayan practicado cultos en función de ésta.

La atribución de un monoteísmo a la época preislámica parece tener su origen en los primeros años del Islam, cuando la concepción de un solo Dios fue introducida por el profeta Muḥammad y difundida por medio de su mensaje, trayendo un entendimiento diferente de la divinidad. Dentro del corpus de textos islámicos referentes al santuario de la *Kaaba*, hay una variedad de relatos que remontan su origen al tiempo de la Creación o incluso a un tiempo anterior.<sup>62</sup> A continuación describo algunos de éstos relatos citados por el profesor Pavlovitch basados en la obra de al-Azraqī: *Akhbar Mekka* en donde reporta que, según Wahb ibn Munabbih, Allah dijo a Adán que el santuario de la Kaaba había estado presente en Su intención desde antes de la creación. El lugar en el que esta emplazada la Kaaba, había sido escogido por Allah el día en que había sido creada la Tierra y la Luna, y que dicho santuario habría de ser favorecido sobre cualquier otro existente sobre la Tierra.<sup>63</sup>

Recopilado también por al-Azraqī, basándose en el *isnād* de Ali ibn Hussayn, Allah confió a los ángeles la construcción de un santuario en la Tierra para que los hombres adoraran a Allah. Dicho santuario era análogo a la morada celestial que Allah había creado en el cielo para ser rodeada por los ángeles. Una vez construida la Kaaba, los ángeles, que por alguna razón descendían a la Tierra,

---

<sup>62</sup> Pavlovitch, Op. Cit., pp.1

<sup>63</sup> Citado de *Al-Azraqi, Akhbar Mekka*, Cfr., *Ibid.*, pp.2

pedían permiso a Allah para realizar las circunvoluciones al igual que lo hacían en el cielo.<sup>64</sup>

Otro relato más que cita Pavlovitch es el que refiere al aspecto de la Kaaba como primer santuario en la Tierra y como la prueba de la presencia del monoteísmo desde tiempos de Adán. Este aspecto es retomado de los reportes de Ṭabarī<sup>65</sup>, quien cuenta que durante la peregrinación a la Meca, Adán pronunció cierta fórmula que lo llevan a ser considerado como el primer creyente en la fe monoteísta y la Kaaba a ser considerada como el primer templo.

A parte de los relatos que refieren al origen de la Kaaba, tenemos también varios que enfatizan el vínculo que dicho santuario tiene con Abraham, el restaurador de la fe dentro de la tradición islámica. Al-Azraqī reporta que a pesar de la destrucción de la Kaaba con el diluvio, su reconstrucción se llevó a cabo en el mismo lugar donde había estado emplazada desde el momento de la creación, gracias a la guía de Allah.<sup>66</sup> El profesor Pavlovitch señala que dentro de la obra de al-Azraqī hay menciones de cadenas de autoridad que cuentan que el arcángel Gabriel se apareció frente a Hagar, estando sola con Ismael en el valle de la Meca, y le dijo: “Aquí está el primer santuario, el cual fue construido para la gente de la Tierra, es la Morada Antigua de Allah.”<sup>67</sup> En otro *isnād*<sup>68</sup> recopilado por al-Azraqī reporta otra versión de la construcción de la Kaaba por Abraham e Ismael. Se cuenta que Abraham fue a la Meca a informar a su hijo que le había sido ordenado por Allah la construcción de un santuario dedicado a Él.<sup>69</sup> Todos estos relatos muestran de una manera u otra, el vínculo de la Kaaba con el monoteísmo y refuerzan la idea de su pureza y sacralidad por ser un signo de Dios. Esta interpretación de la su naturaleza es fundamental para entender su importancia y los ritos que se llevan a cabo.

---

<sup>64</sup> Cfr. Ibídem.

<sup>65</sup> Al-Tabarī, *Tarikh ar-Rusul wal Muluk* citado en Pavlovitch, Ibídem.

<sup>66</sup> Pavlovitch, Ibíd.

<sup>67</sup> Ibídem.

<sup>68</sup> *Isnād* pl. *asānīd* proviene de la forma IV de la raíz *sanada*, significa apoyar basar, sustentar, Cfr. Cortés, J. (1996), *Diccionario de Arabe Clásico*, Madrid: Gredos. El *isnād* refiere a la cadena (ininterrumpida) de autoridades sobre la cual una tradición esta basada; es la ciencia de las tradiciones Islámicas.

<sup>69</sup> Pavlovitch, *Op. Cit.*, pp.2

### 1.3 Los primeros años del Islam: la revelación del Corán

Este subcapítulo es de suma importancia porque se explica la posición del Corán dentro del corpus para el estudio del Islam y de la época que antecedió su surgimiento. El Corán merece un espacio mayor de atención ya que es el libro sagrado que determina la cosmovisión de la que hemos de llamar cultura o civilización islámica<sup>70</sup>, por lo que de ella parten las miradas para el conocimiento de lo otro, es decir, de lo no islámico.

Retomando la obra del profesor Manuel Ruiz<sup>71</sup>, es importante considerar que el Corán y el Hadith, o recopilación de la actividad profética de Muḥammad, son las fuentes a recurrir para establecer el ideal o modelo del Estado Islámico. De igual forma, si queremos aproximarnos al ritual de peregrinación y comprender su complejidad, así como a los relatos que conforman la historicidad de la Meca, habremos de recurrir al Corán, sin nunca perder de vista que también están presentes otros elementos y relatos dentro del imaginario musulmán, especialmente si tomamos en cuenta las diversas formas en que el Islam ha sido asumido y practicado a lo largo de su desarrollo.

El Corán es una recopilación de enseñanzas, exhortaciones y prohibiciones sobre diversos temas que atañen la vida en dos ámbitos, el personal y el de la vida comunitaria. El Corán está dividido en 114 azoras o capítulos y cada uno de estos, en diversas aleyas o versículos. En él no hay un orden temático o cronológico, por lo que al estudiar un tema en particular se debe seguir la pista a lo largo de todas sus páginas.<sup>72</sup> Tal y como menciona el profesor Ruiz Figueroa, citando a Bell<sup>73</sup>, es imposible reconstruir el orden cronológico de las revelaciones porque el mismo profeta, durante su vida, ordenó varias de las intercalaciones y cambios con el fin de formar nuevas unidades.

La revelación del Corán se dio de manera paulatina a lo largo de varios años. Dentro de las revelaciones podemos encontrar diferencias de sentido e intención con respecto a un tema. Esto se debe a la forma en que el profeta fue

---

<sup>70</sup> Ruiz Figueroa, Manuel, *Islam: Religión y Estado*, México: El Colegio de México, 1996 pp.17

<sup>71</sup> *Ibíd.*, pp.18

<sup>72</sup> *Ibíd.*, pp. 19

<sup>73</sup> Bell R., *Introduction to the Qur'an*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1963

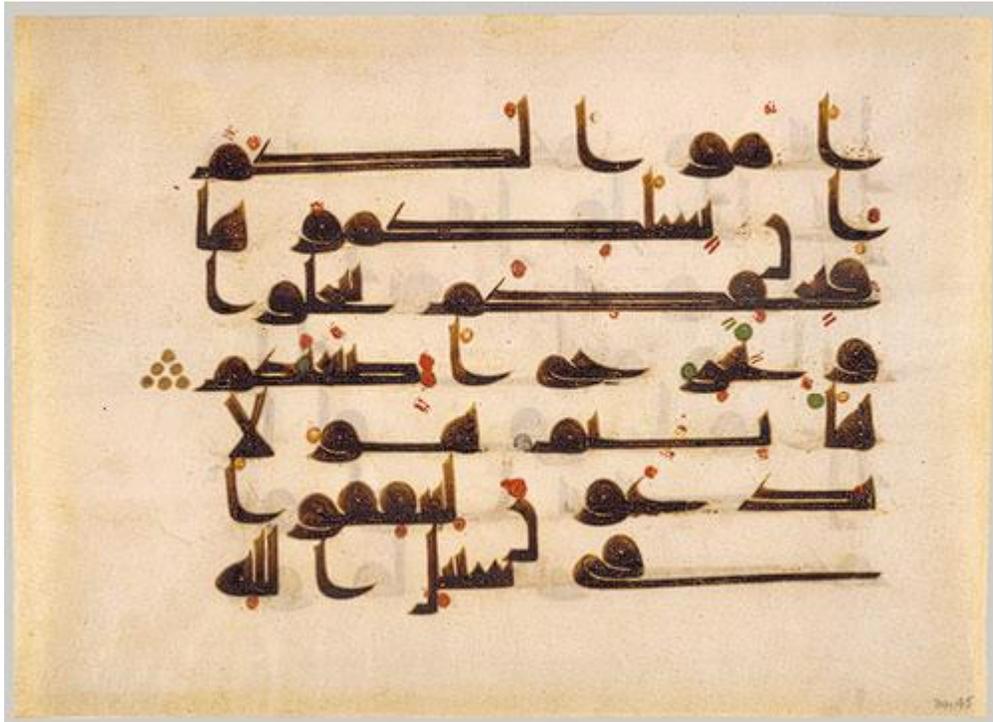
introduciendo los nuevos paradigmas a su comunidad poco a poco; de allí que dentro del Corán haya un número importante de abrogaciones que nos muestran esta lenta asimilación.

Es definitivo, tal como menciona el profesor Ruiz, que el Corán es una nueva interpretación del universo, distinta de las visiones o cosmovisiones conocidas en Arabia. Sin embargo, es importante considerar ¿qué tan rápido fue asimilado el mensaje? y ¿cómo fue su adaptación a la vida beduina de las tribus árabes?, ya que el Islam que nosotros conocemos en la actualidad, no es para nada el Islam de los primeros años de la predicación del profeta. En esta primera época de conformación de la comunidad, muchos de los elementos que nosotros encontramos presentes en las sociedades islámicas no existían de la misma manera. Los valores de los grupos beduinos y de la comunidad asentada en la Meca cambiaron paulatinamente ante la introducción de nuevos paradigmas. La sacralidad de la Kaaba y del hajj en estos primeros años se configuró de forma muy particular incluyendo elementos considerados sagrados en la cultura beduina y elementos del mensaje del profeta que constituían una nueva forma de sacralidad, es decir, un nivel de significación estructurado desde una nueva cosmología.

Las revelaciones coránicas antes de ser compiladas en su totalidad bajo lo que conocemos como el Corán, funcionaban también como el marco teórico y práctico de esta nueva forma de pensamiento y de vida. Sin embargo, cabe señalar, que el mensaje coránico al presentarnos un lenguaje lleno de símbolos, tal y como sucede en otros libros revelados, ha estado siempre abierto a la interpretación y ha suscitado a lo largo del tiempo diferentes lecturas y reacciones. Si consideramos las múltiples formas que el Islam ha adoptado a partir de las diversas interpretaciones que se han hecho del texto, ¿qué habrá sido de las interpretaciones y formas de asir el mensaje coránico cuando éste no estaba en su forma completa, tal y como se redactó en la época del califa Uthmān, (644-56 d.C.)<sup>74</sup> y se compiló en la época abasí?

---

<sup>74</sup> Schimmel Annemarie y Barbar Rivolta. "Islamic Calligraphy". *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, Vol.50, No.1, pp.4



Detalle del Corán, s.IX. Escrito en estilo cúfico, azora 47:36. Tinta de colores y aplicaciones de oro, 23.8 x 33.3 cm. Colección del Museo Metropolitano de Nueva York.<sup>75</sup>

La compilación del Corán, que nosotros conocemos hoy, ha sido objeto de diversos análisis, tanto de autores musulmanes como no musulmanes. Dentro de éstos es importante mencionar a los profesores Weil, Nöldeke y Blachère<sup>76</sup>, cuyos trabajos establecen diferentes propuestas de la datación de las aleyas dividiendo las azoras de Medina y de la Meca, y dentro de estas últimas, estableciendo tres grupos correspondientes a momentos distintos anteriores a la hégira: la época de la migración a Abisinia en el año 615 d.C., el regreso del profeta Muhammad de Taif en año 620 d.C., y el momento de la hégira en el 622 d.C. Estos cuatro diferentes periodos están delimitados a partir del análisis estilístico de cada una de las azoras, presentando diferencias claras que evidencian la transformación del lenguaje y del estilo. En ellas, los rasgos estéticos que corresponden a las

<sup>75</sup> Ibidem

<sup>76</sup> Estos tres autores están ubicados dentro de "The Four-period School" fundada por Gustav Weil. Cfr. Encyclopaedia of Islam, Vol. II, pp.416

primeras aleyas, están impregnados de un estilo *kāhin*<sup>77</sup>, es decir, de un estilo que también contiene la poesía preislámica, y que se le denomina así por su asociación con la magia y la adivinación. Mientras que las azoras posteriores, correspondientes a la época de Medina, presentan un estilo de prosa y la total ausencia de elementos poéticos.

Otro estudio importante del Corán es el análisis semántico de los conceptos ético-religiosos que realiza Izutsu<sup>78</sup>, el cual facilita la comprensión de la transformación de los significados de algunos conceptos durante los años de predicación del profeta. Dicho análisis, por un lado, busca las explicaciones que el mismo Corán hace de los conceptos contenidos en diversas aleyas, y por otro, analiza las palabras desde su estructura semántica. A partir del conocimiento del significado de cada una de las palabras, el autor realiza una interpretación con relación al contexto semántico.

Los atributos de la Meca y la Kaaba a lo largo del Corán, son analizables desde la metodología propuesta por el profesor Izutsu, pues ubicándolos dentro de su contexto y analizando la relación que tienen con otros conceptos podemos rastrear sus cambios de significado a lo largo de las aleyas. De la misma manera, siguiendo las dataciones anteriormente mencionadas, es posible reconocer el desarrollo de dichos atributos que. Así, al analizar el concepto de *ḥarām*<sup>79</sup>, que esta muy vinculado con el espacio sagrado de la Meca y con el estado de sacralidad que adquiere una persona o un objeto ante el ritual que exige la peregrinación, nos encontramos con un cambio semántico importante en su uso en las diferentes aleyas que responden a diferentes momentos de la revelación.

Recapitulando, este trabajo se enfrenta a la necesidad de mencionar y explicar ciertos problemas presentes en los estudios que sustentan esta investigación, y que son fundamentales para una mejor comprensión del tema que se expone. En este primer capítulo me he permitido extraer tres cuestiones del

---

<sup>77</sup> *Kāhin* viene de la raíz *kahana* que significa predecir el futuro o adivinar. Cfr. Cortés, J., Op. Cit. *Kāhin* era el adivino, el sacerdote. Para más sobre el papel del adivino dentro de la sociedad preislámica ver Ruiz Figueroa, M. (1975), *Mercaderes, dioses y beduinos: el sistema de autoridad en Arabia preislámica*, México: El Colegio de México

<sup>78</sup> Izutsu, T. (1966), Op. Cit.

<sup>79</sup> El concepto de *ḥarām* y otros más serán analizados en el tercer capítulo, especialmente aquellos conceptos que se vinculan directamente con diversos elementos del *ḥajj*.

cuerpo del trabajo, que a mi parecer, deben ser explicadas con anterioridad a la lectura de los siguientes capítulos: el concepto de lo sagrado, la construcción de *al-jāhiliya*, la revelación coránica.

El concepto de lo sagrado es explicado dentro de un marco de interpretación que ha venido desarrollándose desde el siglo diecinueve hasta la actualidad y cuyas bases teóricas están situadas en el pensamiento alemán, aunque éstas se han desarrollado en otros países de formas un tanto distintas. Las consideraciones de lo sagrado que hago en este estudio parten de un bagaje cultural y de procesos cognoscitivos inmersos en la cultura occidental. Sin embargo, al tratar el tema de la peregrinación a la Meca, busco el entendimiento de dicho fenómeno religioso y de su carácter sagrado desde las explicaciones dadas por la tradición islámica y por las formas en que se asume dicho ritual por sus peregrinos. En el caso de las primeras peregrinaciones realizadas por musulmanes, existen registros suficientes que nos dan información sobre las formas de la vida religiosa y en específico, la relación de los peregrinos con la Kaaba. Los registros que utilizo en este trabajo son fuentes que datan de la época Omeya y Abasí solamente, por lo que la construcción de la Jāhiliya en otros periodos, queda abierto a lecturas e interpretaciones de otras fuentes.

En cuanto a la revelación coránica, es importante señalar que al ser la fuente base para el estudio de cualquier tema del Islam, se han desarrollado un gran número de estudios e interpretaciones en torno a ella. Los diferentes análisis del Corán que utilizo en este capítulo son en su mayoría obra de estudiosos no musulmanes, la mayor parte de ellos europeos. Aunque el mayor número de análisis del Corán ha sido formulado por estudiosos del mundo islámico, no me ha sido posible el acceso a fuentes árabes que traten este tema por lo que las menciones de autores musulmanes en los siguientes capítulos parten de las citas de los autores citados en la bibliografía.

## Cap 2. Arabia preislámica

Una vez revisados algunos de los problemas surgidos del estudio de Arabia preislámica, este capítulo tiene como propósito analizar la estructura social, económica y cultural que se desarrolló en la península árabe, para después concentrarse en la situación de la Meca, que a diferencia de otros asentamientos beduinos, se desarrolló como un centro de poder económico, político y religioso tan importante que logró la institucionalización de diversos elementos como el calendario, la peregrinación, etc., dándose con ello, una nueva expresión de la vida religiosa, diferente a la de la cultura beduina, que presentó elementos que pueden ser considerados antecedentes directos del surgimiento del Islam.

La época preislámica se ha considerado, por los autores musulmanes de las fuentes que mencioné en el capítulo anterior, como un tiempo que se distingue por ser su antagonista, y al cual se atribuyen valores contrarios a los establecidos en el Corán. Sin embargo, el final de esta época, fue propicio para la llegada del Islam. En la Meca se había desarrollado una nueva forma de organización social a partir de las riquezas que dejaba el intercambio de mercancías que traían las caravanas. La estructura social, que cada vez se volvía más estratificada, era testigo de la pérdida de muchos de los valores que fundamentaban el tribalismo y la cultura beduina. Con la llegada del mensaje del profeta, se reivindicaron algunos de estos valores y se introdujeron reformas en cuanto a la cosmovisión antropocéntrica que planteaba.

Este capítulo busca analizar los factores involucrados en la construcción y desarrollo de lo que se consideraba sagrado en la sociedad preislámica de la Meca con el fin de encontrar la continuidad y la discontinuidad de ciertos elementos presentes en los primeros años de la predicación del profeta Muḥammad. El análisis de los elementos que componen la sacralidad en la época preislámica, están centrados en lo que refiere a las visitas a la Kaaba, dentro de las cuales se encuentra la peregrinación y el ritual establecido para la realización de *al-ḥajj*.

## 2.1. Contexto socio cultural de Arabia preislámica

### 2.1.1. Los árabes

El concepto de lo sagrado planteado en el capítulo anterior contempla al sujeto como parte fundamental para su construcción, tanto a nivel individual, como colectivo. En el análisis de la sacralidad que existió en Arabia preislámica y su desarrollo, hasta la muerte del profeta Muḥammad, es muy importante considerar a los antiguos pobladores de la península árabe. ¿Quiénes eran y cuál era su origen?

Sayuti, citando a Jirjī Zaydān<sup>80</sup>, menciona que los árabes han sido categorizados en tres grandes grupos. Las consideraciones que hace Sayuti sobre estas tres categorías de árabes se encuentran dentro del marco de la explicación islámica que vincula a estos pueblos con los profetas enunciados en el Corán.

Por un lado, *al-‘āriba* o árabes genuinos, también llamados *al-bā‘ida* o extintos eran aquellos descendientes de Sem, hijo de Noe. Ellos se expandieron por la península árabe y en la época de Cristo ya estaban extintos. Éstos, menciona Sayuti, estaban constituidos por varios pueblos, uno de ellos *al-‘amāliqa*, se reporta haber habitado a lo largo de la costa Sur y Este de la península árabe, en Mesopotamia y Siria, así como haber gobernado dos grandes imperios, uno en Babilonia y otro en Egipto. Otro pueblo importante que menciona el autor es el de *al-‘ād*, el cual se piensa pudo haber estado establecido al sur de la península, i.e., en Yemen, Omán o el Haḍramaut.

Por otro lado, el segundo gran grupo es el de los *al-muṭ‘arriba* o árabes naturalizados en un periodo posterior. Se reportan haber vivido en un tiempo subsecuente al de *al-‘āriba* en el sur de la península y de la costa del Golfo Pérsico. Sayuti menciona que ellos llegaron a la península, se establecieron y adoptaron la cultura y la lengua de *al-‘āriba*.<sup>81</sup> Con el paso del tiempo, se fortalecieron y ganaron el control de la zona. De entre ellos estaban los pueblos de Ḥamdān, Ṭayyi, Kinda, Madhḥij, Lakhm y ‘Azd.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Jirjī Zaydān, *al-‘Arab Qabla al-Islām*, Beirut: Dār Maktabāt al-Hayāt. Cfr. Sayuti, N. (1999), *The Concept of Allah as the Highest God in Pre-Islamic Arabia*, Montreal: McGill University, pp. 14

<sup>81</sup> Sayuti, N., Op.Cit., pp.16

<sup>82</sup> Ibidem.

Por su parte, *al-musta'riba* o árabes naturalizados tardíamente, llamados también *al-ismā'īliya*, atribuyen su descendencia a Ismael hijo del profeta Abraham, quien se cuenta había estado en la Meca varios siglos antes de Cristo. Se dice que Ismael se casó con una hija de Muḍaḍ ibn Bashir, el último rey de los Jurhum, uno de los pueblos de *al-'ariba*. Su descendencia después de mucho tiempo fue referida como *al-'adnāniya*, es decir, hijos de 'Adnān, descendiente de Ismael, establecidos en varios territorios al norte de Yemen. Dentro de ellos, dice Zaydān<sup>83</sup>, los Quraysh fueron los más populares por su poderío en Meca; entre otras tribus se encontraban los Thaqīf, al este de la Meca, los Bakr esparcidos desde Yamāma a Hijr, los Thamīm en el sur y sureste de Basra, los 'Abd al-Manāf y los 'Abd al-Dār mencionados por su importante presencia en las peregrinaciones a la Meca que se llevaban a cabo.

Esta división en tres grupos de árabes, determinados por sus vínculos con el lugar de origen, nos muestra una forma de legitimación de “lo árabe” de los Quraysh y de otras tribus con un pasado mítico común, que a su vez, se vincula con otro tiempo mucho más remoto. El relato mítico, intrínseco en la explicación del origen del carácter árabe, se combina con algunos pasajes de carácter histórico documentados por otros autores como al-Azraqī, al-Tabarī, entre otros. Es importante notar que dicho análisis nos presenta un rasgo a tomar en cuenta a lo largo de nuestro estudio, a saber, la doble articulación del relato en el campo del mito y en el ámbito de la reconstrucción histórica, buscando legitimar los elementos del pasado preislámico desde los parámetros del Islam mismo.

### **2.1.2. La organización tribal y la cultura beduina**

En el marco de la relaciones entre el imperio Bizantino y el imperio Sasánida que coexistían en la época que vio nacer el Islam, las regiones que constituían la Arabia beduina, es decir, el norte, oeste y centro de la península árabe, eran consideradas importantes. En estas zonas prevaleció una cultura basada en el

---

<sup>83</sup> Ibid., pp.17

nomadismo a camello que conllevó a una estructura social diferente a la que se desarrolló en las ciudades.<sup>84</sup>

Dichas regiones eran estepas áridas en las que las lluvias solo llegaban en invierno y primavera de forma muy escasa. Sin embargo, la presencia de algunos oasis en estas estepas dio la posibilidad de que la agricultura se desarrollara gracias a la irrigación regular. El cultivo constante en los oasis llevó a la creación de una red de intercambio entre los pobladores de cada oasis, lo que presupone la domesticación del camello, éste, considera Hodgson, pudo ser la base de la vida pastoral a gran escala en el desierto.

El nomadismo a camello fue una forma de vida especializada.<sup>85</sup> No tenemos registro de nómadas o beduinos, sino hasta principios de nuestra era. Con el tiempo veremos esta tradición bien establecida en dos zonas, en los márgenes de la Gran Siria y en Yemen. Estas dos áreas fueron muy importantes en los tiempos cercanos al nacimiento del Islam, tanto por su carácter económico como por las influencias de la religiosidad que permearon en parte a los pueblos de la península.

Los beduinos desarrollaron su propia y muy distintiva organización social. Para el s.VI algunas partes de Arabia occidental, que formaban parte de los grandes asentamientos de Siria y Yemen, y que habían sido controlados por reinos, eran absorbidos poco a poco por la vida beduina y tendían a organizarse de esta manera. Dentro de esta organización había familias más ricas y más respetadas que otras, sin embargo, Hodgson menciona que al compararse con otras sociedades agrarias, ésta presentó una estratificación de clases y una concentración de riqueza menor.<sup>86</sup>

La relativa igualdad entre los beduinos se vio reforzada por la organización tribal. Las familias se asociaban en grupos grandes con propósitos económicos, y estos a su vez en grupos más grandes buscando ser fuertes políticamente.

---

<sup>84</sup> Hodgson, M., *The Venture of Islam*, Vol. 1, pp.147.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Este fenómeno se debió a que los ganaderos no pudieron ser tan explotados como pudo haber sido el campesinado en otras sociedades y por ello se puede ver, al estudiar esta sociedad, la ausencia de aspectos que caracterizan la alta cultura dentro de las comunidades beduinas. Ibid., pp.148

Aunque éstos, a cualquier nivel tenían una cierta autonomía, nunca estaban aislados. Hodgson menciona que los grupos grandes eran llamados tribus y los grupos pequeños, clanes. Ambos se definían en términos de un descendiente común, real o mítico.<sup>87</sup>

La organización tribal de Arabia preislámica se estructuraba en tres niveles. El más grande de ellos era la tribu o *qabīla* (pl. *qabā'il*), compuesta por varios clanes o *baṭn* (pl. *buṭūn*), éstos a su vez, en familias o *'ā'ila*, *ahl*, *bayt*. Dentro de dicha organización la tribu era la unidad básica y la solidaridad tribal o *asabiya* era fundamental para las dinámicas sociales pues fortalecía las relaciones entre cada uno de los miembros. La solidaridad tribal se daba a nivel familiar y clánico, pues la reunión de la tribu en su totalidad ocurría en ocasiones muy especiales. Como menciona el profesor Manuel Ruiz<sup>88</sup>, estas ocasiones podían ser una gran guerra, la peregrinación, o una gran feria como la de Ukaz.

Las tribus, así como la mayor parte de los clanes eran soberanos, estaban dirigidos por un jefe elegido por los miembros del grupo. La elección tomaba en cuenta su posición en la descendencia familiar y su sabiduría y destreza personal. El jefe no solo fungía como líder en momentos de enfrentamiento bélico con otros grupos, sino que también era custodio de los símbolos sagrados del grupo así como árbitro en las relaciones intertribales o interclánicas. Dicha sociedad rechazaba las formas políticas autoritarias; sus lealtades estaban sentadas sobre la base de las relaciones de parentesco.<sup>89</sup> La justicia, al no haber una corte ni un sistema legal, estaba basada en la venganza de sangre, es decir, en un código ético que funcionaba de la siguiente manera: cualquier daño que se hacía a un miembro de la tribu o del clan por parte de un ajeno, se consideraba como un daño cometido al grupo en su totalidad, por lo que se exigía un pago; el honor del grupo dañado se reparaba por medio de este pago, que comúnmente equivalía al “ojo por ojo, diente por diente”, y en otras ocasiones era mayor dependiendo si el grupo dañado se consideraba por arriba del nivel del otro. Estos pagos buscaban

---

<sup>87</sup> Ibid., pp.149

<sup>88</sup> Ruiz Figueroa, M., *Mercaderes, dioses y beduinos*, México: El Colegio de México, 1975

<sup>89</sup> Hodgson, Op. Cit., pp.149

equilibrar los daños con el fin de restablecer el honor de cada una de las partes negociadoras.<sup>90</sup>

Dentro de los pueblos que habitaban la península, los nómadas a camello eran la élite, ya que como explica Hodgson, la dignidad de la tribu era inversamente proporcional a la dependencia de animales más pequeños y que necesitaban de un cierto sedentarismo. Los pueblos nómadas tenían más movilidad y eso era un valor importante en la construcción de la dignidad y el honor.<sup>91</sup>

La vida de las tribus beduinas, tanto las que estaban establecidas un oasis y cuya producción agrícola era importante, como las nómadas, dependió de un sistema extensivo de comercio cuyas rutas iban desde el Mediterráneo hasta los mares del Sur. Dentro de estas rutas, algunos asentamientos se volvieron muy importantes como centros o nodos comerciales cuyos radios de acción se expandieron poco a poco.

Un elemento importante a considerar al analizar la situación de la península en la época preislámica, poco antes del surgimiento del Islam es la relación que las tribus beduinas establecieron con los reinos circundantes. Como ya mencionamos anteriormente, las tribus árabes fueron haciéndose más fuertes y la cultura beduina fue adoptada en algunos de los reinos, sin embargo, las tres grandes áreas de influencia, es decir, Yemen, Irak y Siria, tuvieron proyecciones políticas en el complejo árabe beduino.<sup>92</sup> Las rutas comerciales que atravesaban la península árabe pasaron del control de los yemenitas, sirios y pueblos arameos a manos de los árabes beduinos. Con ello, se expandieron los diferentes dialectos del árabe, correspondientes a cada una de estas tribus.

Hodgson menciona que las alianzas de península árabe estaban distribuidas de la siguiente manera. El reino yemenita apoyaba al grupo tribal de Arabia central encabezado por la tribu Kindah, con fines económicos o para hacer contrapeso al poder de los romanos y de los sasánidas, hasta que estos últimos fueron invadidos por los abisinios. Por su parte, los romanos apoyaban a la tribu

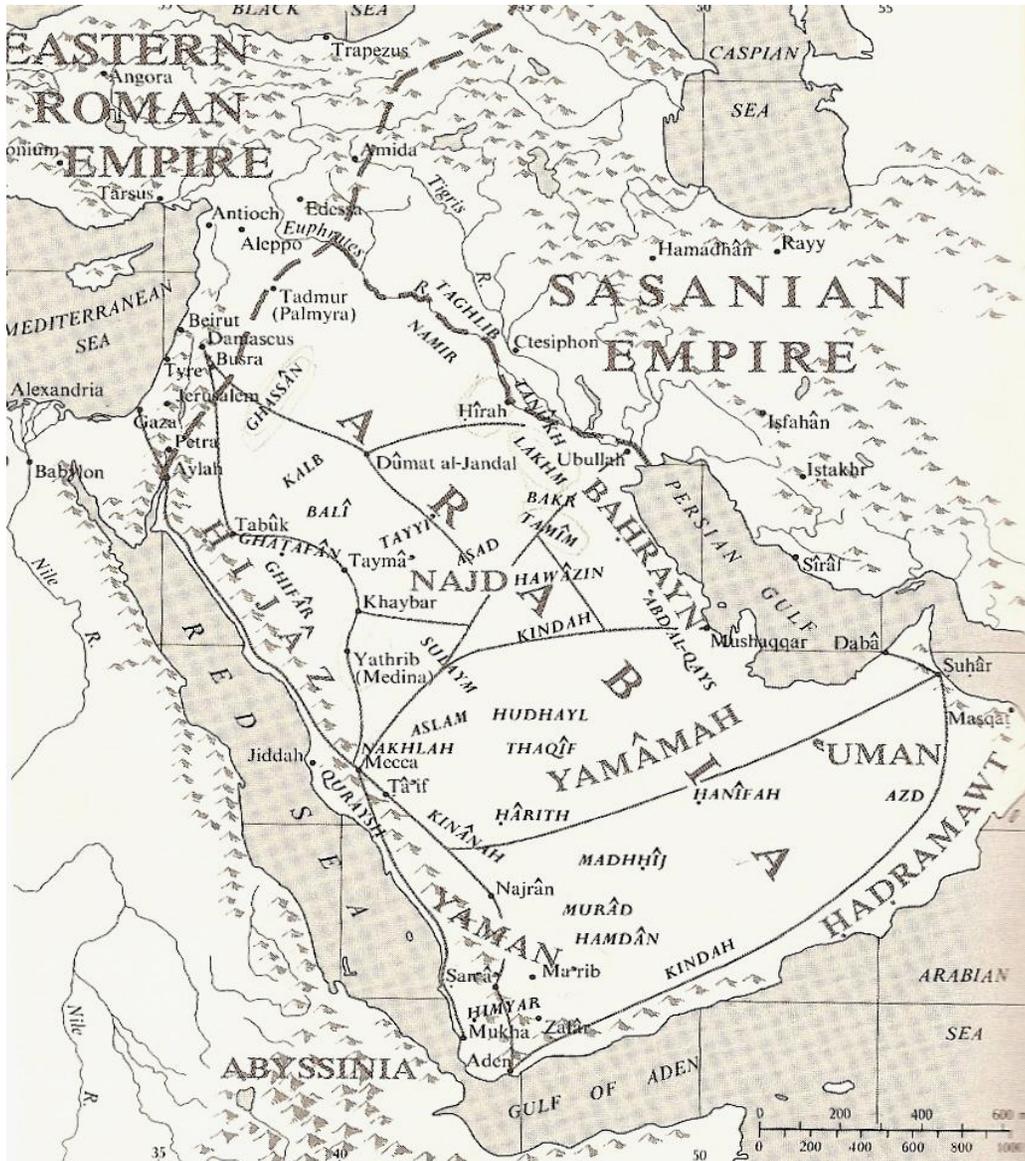
---

<sup>90</sup> Ibid., pp.150

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Ibíd., pp.153

de Ghassan, ubicada cerca de la frontera con Siria; los sasánidas financiaban a los reinos de Lakhm en la región de Hira, fin de la ruta comercial que iba a Irak, al noreste de la península. El contacto que mantuvieron las tribus árabes a lo largo y ancho de la península fue bajo el estímulo de la competencia internacional que proporcionaba dinero a los reinos árabes.<sup>93</sup>



Mapa de la península árabe con las principales rutas comerciales y los pueblos y tribus que controlaban cada una de las áreas.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Ibídem.

<sup>94</sup> Ibid., pp.152

### **2.1.3. La organización social y económica de la Meca**

La Meca en tiempos del profeta era considerada un centro político, comercial y religioso muy importante. La sacralidad del templo de la Kaaba, ubicado en el centro de la ciudad, estaba dada por su importancia religiosa, que se remonta a tiempos muy remotos. En el Corán se sitúa temporalmente su origen en la época de Adán, mientras que en otras fuentes islámicas se plantea la erección de la Kaaba varias veces que corresponden a los diferentes momentos en que vivieron los profetas del Islam, y que atribuye su reconstrucción final al profeta Muḥammad.

Sin embargo, como menciona el profesor M. Ruiz<sup>95</sup>, muchos estudios que buscan reconstruir las condiciones históricas dentro de las que se desarrolló la Meca, no han podido determinar con exactitud cuando se erigió el primer santuario y desde cuando data la Meca como centro comercial y político, esto debido a que las fuentes para el estudio de la Meca en la época preislámica, contienen relatos que combinan elementos míticos e históricos.

El primer asentamiento en la Meca se remonta, según Wolf<sup>96</sup>, al año 400 d.C., cuando los habitantes de al-Ḥijāz tomaron el control de las caravanas secundarias después del debilitamiento de la ruta caravanera principal que iba de Yemen a Siria. Este asentamiento fue fundado por miembros de los Quraysh, una subdivisión de la gran tribu Kinana que presenta a su vez una subdivisión en varios clanes. Quraysh tomó el control de la Meca y del santuario de la Kaaba.

La organización social de Quraysh seguía el patrón de la estructura beduina que revisamos anteriormente, es decir, eran grupos dirigidos por un jefe bajo cuya protección estaban diversas familias vinculadas entre sí por lazos de sangre así como otros miembros protegidos provenientes de otros clanes y esclavos.

Wolf menciona que los Quraysh, asentados en la Meca, dominaron el comercio de Arabia occidental por medio de tres factores. Primero, la venta de protección a las caravanas. Segundo, por medio de la oferta de mercancías para venta a lo largo de las rutas que atravesaban su territorio, es decir, de Yemen y del Océano Índico hacia las tierras de Siria y el Mediterráneo por al-Ḥijāz, así

---

<sup>95</sup> Ruiz, M., Op. Cit., pp.54

<sup>96</sup> Wolf, E., The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam , pp.330

como la ruta que de menor importancia, atravesaba la península, y que iba de Irak, Irán y Asia Central hacia Abisinia y el este de África<sup>97</sup>. Tercero, la inserción en diferentes mercados situados fuera de la península, con Siria, Yemen y la zona gobernada por los sasánidas. Los Quraysh fueron clave para el fortalecimiento del comercio y la centralización de la economía de la península. Con dicho desarrollo comercial, la Meca devino en una ciudad segura a donde llegaron personas y productos de todos los lugares; se convirtió en la madre de los pueblos, en el centro del mundo.<sup>98</sup>

El desarrollo de la Meca también dependió de las condiciones extrínsecas, es decir, de la situación en la que se encontraban las grandes potencias regionales como lo era el Imperio Bizantino, el Imperio Sasánida y Yemen. El crecimiento de la actividad comercial mequí se sitúa en un tiempo en el que los grandes imperios perdían control de las rutas comerciales de la península, y a su vez, algunas de las tribus árabes se fortalecían. Hodgson atribuye el fortalecimiento de la Meca a su lejanía con respecto al poder bizantino y sasánida, lo que permitió a los Quraysh controlar la zona de al-Hijāz<sup>99</sup>, así como a la neutralidad política y religiosa que adoptaron entre las diferentes lealtades que se disputaban en Abisinia y en Siria, lo que los llevó a mantener su control por muchos años. Dichas condiciones posibilitaron el desarrollo de la sociedad beduina y su transformación a una forma de organización social distinta que como menciona Wolf, pasó de una sociedad basada en relaciones de parentesco a una sociedad con una organización distinta como lo fue la sociedad de la Meca.<sup>100</sup>

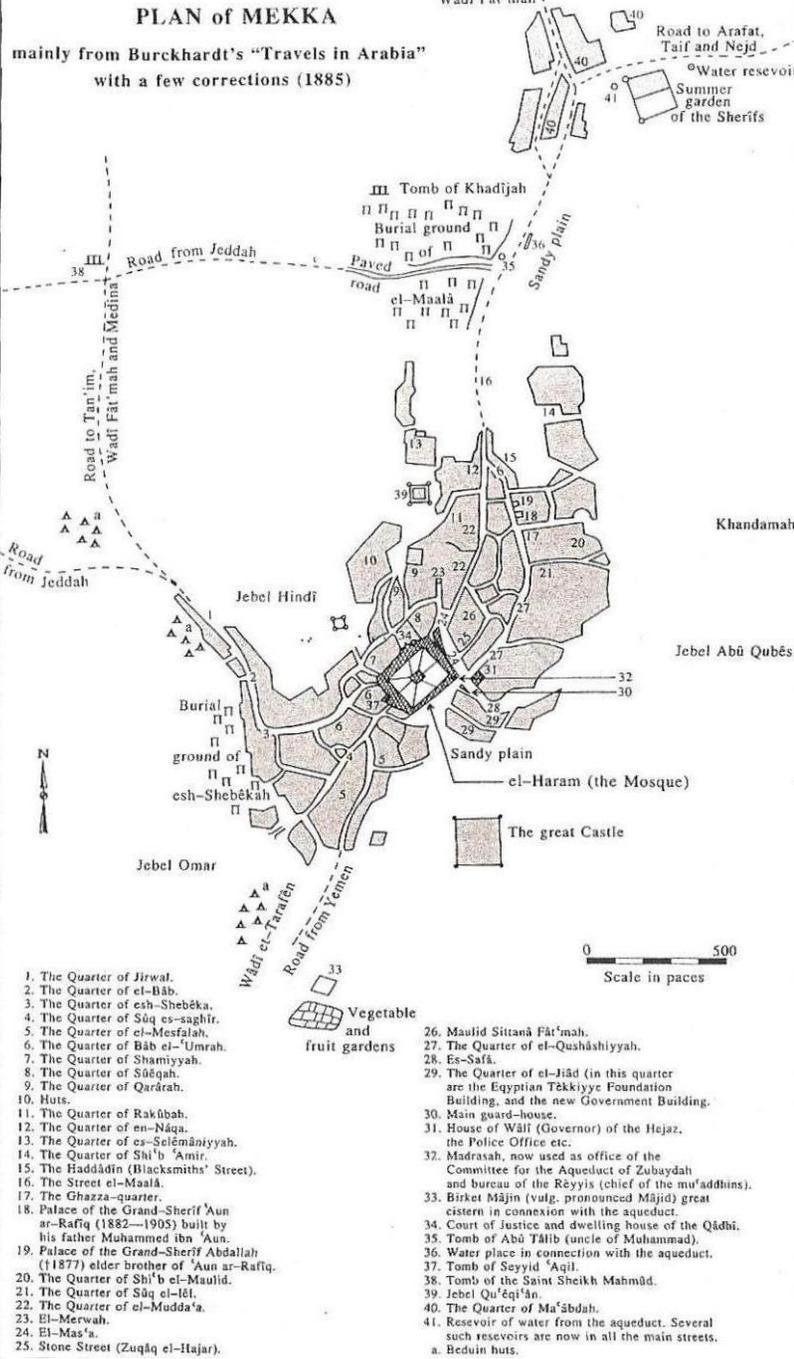
---

<sup>97</sup> Hodgson, Op. Cit., pp.154

<sup>98</sup> La Meca tiene muchos nombres, algunos de ellos están tomados del Corán, éstos son ocho: *makka*, *bakka*, *umm al-qurā* o la madre de los pueblos, *al-qaria* o el pueblo, *al-balad* o el país, *al-balad al-amīn* o el país fiel, *al-balda* o la comunidad, *ma'ād* o el lugar al que uno regresa. Cfr al-Arnāuūṭ, M., *Qira' wa taqdīm al-kitāb: Tārīkh Makka al-Musharrafā biqalamī Abū 'abd-Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Ali al-Fāsī*, Líbano: Dar Sader Publishers, 2000, pp. 41

<sup>99</sup> Hodgson, Op. Cit., pp.156

<sup>100</sup> Wolf, E, Op. Cit., pp.329



Este plano nos presenta la ubicación de la Mezquita Sagrada dentro de la Meca. A pesar de que este plano data del siglo IX, sabemos por medio de registros, como menciona Wolf, que desde la llegada de Quraysh, el templo de la Kaaba constituyó el centro y que el asentamiento de los diferentes grupos sociales se dio a manera tal, que los de más alta jerarquía quedaron cerca del templo. Plan of Mekka, en Peters, *The Hajj: The Muslim pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1994, pp. xxvi

El fortalecimiento del clan de Quraysh, dice Hodgson<sup>101</sup>, se debió a que desde su fundación por Quṣayy, mantuvo la estructura beduina, en la que la solidaridad con otros clanes y tribus de al-Ḥijāz, como la tribu Thaḳīf, establecida cerca de al-Tā'if, se concretó en relaciones diplomáticas, en el efectivo control del comercio que iba de sur a norte, y en la institucionalización de ciertas formas religiosas.

Los tratos y el sello de los pactos tomaron forma de peregrinación que se realizaban en ciertos meses al año considerados sagrados. En estos meses, cuatro al año, se respetaban las treguas y el comercio podía ser desarrollado fructíferamente sin peligro de algún ataque por parte de algún clan enemigo. El proceso de institucionalización de dichos meses se debió a la apropiación de Quraysh del papel que comúnmente llevaba a cabo el jefe tribal, es decir, la dirigencia de la comunidad; las lealtades hacia el jefe tribal fueron sustituidas y por primera vez, un grupo encabezaba la superestructura tribal de toda la península.

La estructura jerárquica que consolidó Quraysh también se dio de manera interna, con respecto a los miembros que lo componían. Dicha estructura se vio reflejada en la urbanización de la Meca, pues los clanes dominantes estaban establecidos en el centro, muy cerca del santuario de la Kaaba, y los clanes más pobres estaban asentados en las afueras del valle.

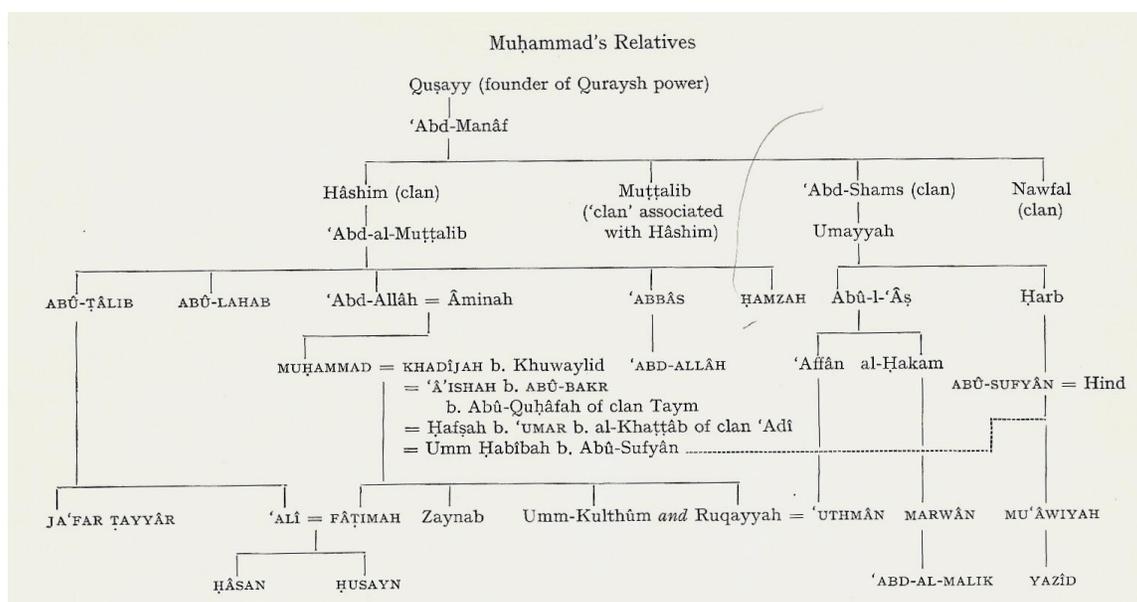
En la Meca hubo una clara división de grupos cuya función social estaba bien delimitada. Wolf menciona siete grupos que constituyeron la sociedad mequí: los esclavos; los mercenarios, muchos de ellos de origen esclavo; los comerciantes, quienes mantenían un cierto número de personal para las caravanas; los intermediarios, de donde provenía el Califa Omar; los hombres que se habían vuelto dependientes de otros más ricos a causa de sus deudas, como los dependientes de al-'Abbās; los asalariados; y finalmente los *mawālī* (sing. *mawlā*) o protegidos.

Con respecto a éste último grupo es importante mencionar la forma en que se fundaban las relaciones clientelares, ya que el vínculo entre el cliente y el

---

<sup>101</sup> Hodgson, Op. Cit., pp.154

patrón se daba por medio de un ritual llevado a cabo en el espacio del santuario de la Kaaba.<sup>102</sup> Aunque la sociedad mequí tendió a organizarse bajo el principio del parentesco consanguíneo, sirviendo como único medio para que cualquier individuo, con excepción de los esclavos<sup>103</sup>, pudiera relacionarse y formar parte de un grupo, hubo otra forma de integración que se daba por medio del juramento. Dicho acto consistía en integrar al cliente a la estructura social basada en la consanguinidad por medio de jurar su lealtad, volviéndose parte de él por medio de un acto simbólico realizado dentro de un espacio que se consideraba sagrado. De esta forma, los clientes o individuos provenientes de otros grupos se integraban al clan o tribu, lo cual era fundamental para poder vivir dentro de la sociedad que se desarrolló en la Meca, la cual, pasó a estar compuesta por más grupos de diferentes orígenes étnicos y religiosos.



En este cuadro se muestran en mayúsculas los nombres de aquellos que jugaron un papel importante en la vida del profeta Muhammad. La mayor parte de los hombres presentes en el cuadro tuvieron más hijos que los mencionados. Muhammad, Ali, y otros tuvieron más esposas que las mencionadas.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Wolf, E., Op. Cit., pp.335

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Hodgson, Op. Cit., pp.168

## **2.2. La religiosidad en Arabia preislámica con relación a las visitas a la Kaaba**

La vida religiosa en Arabia preislámica se estructuró y desarrolló de forma compleja, y a partir de muchos elementos locales y externos. Dentro de los factores externos encontramos la presencia del Imperio Bizantino en Siria y del Imperio Abisinio en Yemen, así como los fieles seguidores que estos imperios tuvieron dentro de la misma sociedad beduina. Hodgson menciona que algunas tribus árabes adoptaron lealtades a dichos imperios y a sus cultos, sobreponiéndolas al paganismo de sus ancestros. El cristianismo en su forma nestoriana y jacobita prevaleció en Mesopotamia; en Siria, el cristianismo jacobita, armenio y calcedonio; en Egipto, en su forma copta y calcedonia; en Abisinia, el cristianismo copto y el judaísmo; y en la costa este, la presencia del zoroastrismo fue muy importante.<sup>105</sup>

A pesar de la existencia de estas formas de monoteísmo, incluso presentes en la zona del al-Ḥijāz, ninguna de éstas predominó en las ciudades de Meca y Medina; la vida religiosa de los árabes beduinos en estos dos centros, fue hasta el tiempo de Muḥammad principalmente pagana continuando con muchos de los cultos antiguos de sus predecesores. En la Meca y en otras zonas de la península, según las fuentes islámicas, los árabes en la época anterior al Islam adoraban a un gran número de divinidades. Ibn al-Kalbī nos ofrece un amplio registro de las divinidades preislámicas que había en toda la península, así como los lugares que paralelamente a la Kaaba funcionaban como santuarios.

El desarrollo de los cultos en Arabia preislámica estuvo estrechamente relacionado con el desarrollo económico y social. Wolf citando a Gibb<sup>106</sup> menciona que en el tiempo en el que la Meca se fortaleció como centro comercial, se abandonaron los santuarios locales y crecieron otras prácticas religiosas como la peregrinación a los santuarios protegidos y venerados por las tribus más importantes, como lo fue la Kaaba, así como la institucionalización de estas prácticas.

---

<sup>105</sup> Ibid., pp.157

<sup>106</sup> Wolf, Op. Cit., pp.337

El clan de Quraysh era, dentro de la gran red de relaciones tribales de Arabia, la que ocupaba el lugar predominante en la jerarquía religiosa. Wolf, citando a Caetani, menciona que dentro de Quraysh había una heterogeneidad en cuanto a la religiosidad que se atribuía a una u otra familia. Por ejemplo, el grupo Omeya, componente de Quraysh, era importante por su religiosidad desde antes de la llegada del Islam<sup>107</sup>, sin embargo con la creación de los *ḥums*, menciona Caetani, Quraysh reforzó su dominio en la esfera religiosa estando a cargo de las actividades ligadas a los ritos de peregrinación y los cultos en la Meca.

Con respecto a ello, Ibn Ishāq dice que no se sabe si fue antes o después del año del elefante, que Quraysh inventó la idea de los *ḥums* y la puso en práctica. Ésta refiere a la legitimidad que adquirió Quraysh bajo la explicación de que eran descendientes del profeta Abraham, y por ello eran el pueblo que debía estar a cargo del territorio sagrado de la Meca. Con ello, dispusieron que ningún otro santuario pudiera ser adorado tal como la Kaaba. Establecieron algunas innovaciones como la de no circundar la Kaaba a menos que se vistieran ropas especiales, a falta de ellas, debían realizar el rito desnudos. Si sentían pena de desnudarse, podían realizar el rito con sus ropas ordinarias pero después las debían tirar. Estas prácticas continuaron hasta que Dios reveló a Muḥammad las leyes y costumbres del *ḥajj*.<sup>108</sup> En los *ḥums* se observaban los meses sagrados y cuando hacían los ritos de la Kaaba, daban vueltas usando sus ropas. Si uno de ellos vivía en una casa o en una villa, debía hacer un gran hoyo en la parte trasera de su casa y salir y entrar por ella mientras estuviera en estado de tabú. Ellos solían decir: “No respetes nada que sea profano y no salgas del área sagrada durante el *ḥajj*”. Ellos eran llamados así por que eran muy estrictos con sus cultos.<sup>109</sup>

Wellhausen menciona que el carácter de espacio sagrado o inviolable que adquirió la Meca, en donde se proscribían las venganzas de sangre y donde no se podían realizar encuentros bélicos, resultó del desarrollo comercial pues la Meca dio lugar a un comercio pacífico que lo llevó a un florecimiento económico. El

---

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> Ibn Ishāq, *The life of Muhammad*, pp.88

<sup>109</sup> Ibid., pp.89

espacio de la Kaaba, aunque controlado por Quraysh, abría sus puertas a todos siempre y cuando las visitas se hicieran respetando las leyes que se habían establecido. Dichas visitas, tanto con fines rituales como con fines comerciales, se dieron dentro un marco de reglas especiales para este espacio. El hecho de otorgarle al templo de la Kaaba un carácter de inviolabilidad, constituyó su sacralidad en la época de Quraysh y dio como resultado una serie de transformaciones en las lealtades que componían la estructura social.

La estructura de la sociedad beduina estaba constituida por las lealtades que se establecían a partir de los lazos de parentesco, y la noción de territorio se había constituido a partir del lugar donde habitaba un clan, una familia, o una tribu, es decir, una unidad de parentesco. Sin embargo, bajo el poderío de Quraysh la delimitación del territorio se dio a partir de las relaciones clientelares; no importaba si un clan era o no pariente de Quraysh, éste establecía lealtades con un clan más grande o con una tribu a partir de las relaciones patrón-cliente y podía habitar en la Meca formando parte de la sociedad mequí.

Wolf menciona que los lazos se extendieron al ámbito clientelar por medio de la realización de un ritual en el que la relación patrón-cliente simulaba la relación entre dios y su adorador<sup>110</sup>. Los elementos sagrados que funcionaban dentro del imaginario de la sociedad tribal cambiaron a los de una sociedad de parentescos simbólicos, lo que se vio reflejado en la relación del hombre con sus deidades, es decir, establecer un lazo de sangre de forma simbólica, paso a ser un medio para tener acceso a ciertos beneficios económicos y sociales. De la misma manera, con respecto a las deidades existentes, Wolf nota un énfasis en el culto a aquellas asociadas con relaciones no necesariamente de parentesco. Lo que se ha denominado como el monoteísmo preislámico o *al-ḥanīfiya*, sería de acuerdo con la hipótesis de Wolf, el resultado de las transformaciones en la estructura social y el culto a una divinidad mayor o única correspondería a la nueva sacralidad basada en las relaciones clientelares.

Aunque la religiosidad preislámica se expresó de ésta forma en la Meca, otras formas religiosas continuaron realizándose, por lo que no es posible pensar

---

<sup>110</sup> Wolf, Op. Cit., pp.339

que una practica sustituyó a las demás de forma absoluta. La vida en la Meca continuó siendo diversa en lo que refiere a sus formas de expresar la sacralidad.

A continuación desarrollo estas formas de culto, mencionadas en varias fuentes tanto islámicas como no islámicas, con el propósito de analizar la compleja sacralidad que había en la Meca antes del Islam. La relación de estos cultos con el templo de la Kaaba es fundamental, pues como revisamos anteriormente, a este lugar sagrado se le otorga una nueva función, se vuelve el punto de partida para la institucionalización de algunos ritos y refuerza la centralidad del poder de Quraysh.

### **2.2.1 El paganismo árabe**

El origen del culto a los ídolos en Arabia preislámica es un asunto que ha ocupado a muchos historiadores, árabes y no árabes, musulmanes y no musulmanes. Las fuentes más antiguas sobre estos cultos se remontan a los primeros años del Islam. Ibn al-Kalbī, quien es considerado como la principal autoridad en esto<sup>111</sup> muestra una teoría derivada del Corán que cuenta lo siguiente:

When Adam died the children of Seth, the son of Adam, buried him in a cave in the mountain Nawdh whereon Adam alighted (when he was sent) to the land of India... the children of Seth were wont to visit the body of Adam in the cave in order to pay respect to his (memory) and offer their prayer to his (soul). Thereupon one of the children of Cain, the son of Adam, said, "Oh children of Cain! Verily the children of Seth have a circuit which they circumrotate in veneration, but ye have none." Consequently he carved for them an idol, and was, therefore, the first to make (graven images for worship).<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> al-Tawil, H., pp.48

<sup>112</sup> Citado de Ibn al-Kalbī, Kitāb al-Aṣnām, Cfr., Op. Cit., Tawil, pp.48 ("Cuando Adán murió, los descendientes de Seth, hijo de Adán, lo enterraron en una cueva en la montaña de Nawdh, desde donde Adán descendió (cuando fue enviado) a la tierra de India... los hijos de Seth acostumbraban visitar el cuerpo de Adán en la cueva con el fin de honrar su memoria y ofrecer sus plegarias a su (alma). Debido a esto, uno de los hijos de Caín, hijo de Adán, dijo: ¡Oh hijos de Caín!, Ciertamente los hijos de Seth tienen una ruta que circundan en veneration, y ustedes no tienen ninguno. Posteriormente, el grabó para ellos un ídolo, y fue así, el primero que hizo imágenes grabadas para adorarlas.") Traducción de la autora.

Otros autores como al-Mas'udi explica que a pesar de la presencia de estos ídolos, había entre la gente una consciencia de la existencia de un dios superior y que estos ídolos fungían como intercesores. La presencia del culto a los ídolos en Arabia preislámica está bien documentada en las fuentes primarias. Ibn al-Kalbī con respecto al origen de esta práctica, menciona que la razón de su surgimiento se debió a la importancia de la Meca y de la Kaaba pues cada una de estas piezas o ídolos provenían de ella y representaban el vínculo que las tribus, que a pesar de la lejanía, seguían teniendo con dicho templo. Cada vez que algún grupo se establecía en algún lugar, erigía dicha pieza y realizaba en torno a ella el mismo rito de las circunvoluciones que llevaba a cabo en la Meca.<sup>113</sup> Sin embargo, con el paso del tiempo el sentido original de dichos cultos se fue olvidando y quedó atrás la religión de Abraham e Ismael, dando pie al culto a los ídolos de donde se desprende la construcción de los *bayt* (pl. *buyūt*), templos o santuarios<sup>114</sup>; la adopción de la practica de adoración de los *sanam* (pl. *asnām*), que eran estatuas de ídolos; y en otros casos en lugar de una estatua o un santuario, la erección de una piedra frente a la Kaaba en la Meca o frente algún otro santuario donde se realizaban las circunvoluciones.<sup>115</sup> Otros ritos preestablecidos continuaron aunque fueron dotados con una significación distinta. Dentro de estos ritos, Ibn Ishāq menciona la peregrinación mayor y menor, los ritos en el monte Arafat y en Muzdalifa, el sacrificio, etc.<sup>116</sup>

Considerando a Ibn al-Kalbī, Sayuti diferencia el culto a las piedras del culto a los ídolos señalando que en el primero, éstas funcionaban como símbolo de la Kaaba, por lo que su adoración reafirmaba la importancia de dicho templo como signo del monoteísmo enseñado por el profeta Abraham. Posteriormente, el culto a los ídolos se dio cuando dichas piedras dejaron de tener vínculo alguno con la

---

<sup>113</sup> Hashim al Tawil, pp. 50. Ibn al-Kalbī, pp.4

<sup>114</sup> Los árabes adoptaron los *ṭawāghīt*, templos que estaban protegidos por un guardián, y que acogían ciertos ritos como los que se realizaban en torno a la Kaaba, es decir, el rito del *tawāf* o circunvolución y el sacrificio. Estos espacios, a pesar de funcionar como espacios sagrados, siempre estuvieron subordinados a la Kaaba, por que ésta última no solo daba lugar a la actividad ritual, sino que por haber sido construida por Abraham, era un símbolo de la sumisión a Allah. Cfr. Ibn Ishāq, pp.38

<sup>115</sup> Hashim al-Tawil, *Early Arab Icons: Literary and Archaeological Evidence for the Cult of Religious Images in Pre-Islamic Arabia*, pp.50

<sup>116</sup> Ibn Ishāq, Op. Cit., pp.36

Kaaba y se volvieron en sí objetos de culto. Dicho cambio se atribuye a 'Amr b. Luḥayy, quien reemplazó a los Jurhum por los Khuzā'a como la tribu dirigente de la Meca, y quien introdujo reformas importantes en la vida religiosa<sup>117</sup>. Dentro de éstas, esta la importación de ídolos de al-Sha'm a la Meca que según Ibn al-Kalbī, se había hecho con el fin de adorarlos y pedirles que lloviera, así como para obtener victoria en alguna batalla. Al ser llevados a la Meca, fueron erigidos alrededor de la Kaaba.<sup>118</sup>

Cada familia en la Meca tenía un ídolo en casa que cuidaba su hogar, cada vez que algún miembro de la familia emprendía un viaje debía tocarlo, y a su regreso, lo primero que hacía era tocar el ídolo en signo de gratitud. Los ídolos funcionaban como símbolos de la unidad de la familia, el clan y la tribu, estaban al servicio del mantenimiento de la cohesión del grupo. Ibn Ishāq enumera los ídolos que se tienen registrados y los lugares en donde fueron erigidos.

Quraysh, tenía un ídolo en el pozo, en medio de la Kaaba, éste se llamaba Hubal, también adoptó a Isāf y Nā'ila en el lugar del Zemzem. Éstos habían sido dos pobladores de la Meca y habían sido convertidos por Allah en piedra después de haber tenido relaciones sexuales en el espacio sagrado de la Kaaba.... Así como Hubal, Isāf y Nā'ila, había otros ídolos. De hecho cada uno de los hogares tenía un ídolo que funcionaba como cuidador de la casa, el ídolo permanecía en ella con excepción de fiestas especiales que involucraban a la totalidad de la tribu.<sup>119</sup>

El culto a los ídolos implicó ciertas prácticas de carácter ritual. El principal lugar donde se realizaron estos ritos fue en la Meca, en el espacio sagrado de la Kaaba. Ibn al-Kalbī menciona que los árabes eran afectos a adorar ídolos, algunos de ellos realizaban sus cultos en torno a un templo, otros, en torno a un ídolo. Aquellos que no tenían la posibilidad de construir un templo o adoptar un ídolo erigían una piedra frente a la Kaaba o frente a cualquier otro templo y lo circundaban de la misma manera que lo hacían en la Meca. Los árabes llamaban

---

<sup>117</sup> Ibn Ishāq, pp.35. Ibn al-Kalbī, pp.7

<sup>118</sup> Ibn al- Kalbī, pp.7

<sup>119</sup> Ibn Ishāq, pp.38



Dentro de la Kaaba estaban reunidos los signos más sagrados de todos los clanes de la Meca y de otros que tenían relaciones comerciales y estaban aliados a Quraysh. La Kaaba constituía el símbolo de la unión de las tribus, pero también de la sumisión de éstas a las reglas de Quraysh. Todos estos signos eran visitados constantemente por los árabes beduinos, y también, según Hodgson, por parte de los árabes cristianos que realizaban sus peregrinaciones.

Con respecto a los cultos de los descendientes de Noé, se tiene noticia de los siguientes ídolos y su ubicación: Isāf y Nā'ilah en la Kaaba; Suwā' en Ruhāt, uno de los pueblos vecinos de Medina; Wadd en Dūma al-Jundal, al noroeste de la península árabe; Yaghūth, del cual solo se menciona que fue adoptado por el pueblo de Jurash<sup>122</sup>; Ya'ūq, colocado en Khaywān, asentamiento ubicado a dos noches de viaje de la Meca; Nasr, adoptado por los Ḥimyar, y adorado en un lugar llamado Balkhā'; Ri'ām fue un templo de los Ḥimyar ubicado en Ṣan'ā'. Ibn al-Kalbī menciona que Nasr y el templo de Ri'ām fueron destruidos con la llegada del Judaísmo a Yemen.

Ibn al-Kalbī menciona también los siguientes ídolos, que fueron introducidos mucho tiempo después y debido a la importación de ídolos de Siria por parte de 'Amr b. Luḥayy. Por un lado, Manāt era la divinidad más antigua, fue erigida en la playa cerca de al-Mushallal en Qudayd, entre Medina y la Meca. Todos los árabes solían rendirle culto y realizaban sacrificios ante ella. Ibn al-Kalbī explica que las tribus que más veneraban a Manāt<sup>123</sup> también realizaban la peregrinación a la Meca, sin embargo su estado de *ḥarām* no concluía si no hasta después de la visita de Manāt<sup>124</sup>. Para algunos clanes la Kaaba no era el santuario más importante, y aunque realizaban los ritos establecidos por el clan hegemónico, seguían estando vinculados con otros santuarios.

Otra divinidad importante fue al-Lāt, cuyo santuario estaba ubicado en al-Ṭā'if. Su custodia estaba reservada a los Banu-'Attāb ibn-Mālik de la tribu de Thaḳīf. Se cuenta que los Quraysh estaban entre los que veneraban a al-Lāt. Su

---

<sup>122</sup> Ibn al-Kalbī, pp.9

<sup>123</sup> La tribu de Aws y de Khazraj eran las que más culto rendían a Manāh. Cfr. Ibn al-Kalbī, pp.12

<sup>124</sup> Los Aws, los Khasraj, Quraysh y el resto de los árabes continuaron venerando a Manāt hasta la llegada de Muḥammad en el año 8 de la Hégira.

destrucción se atribuye a al-Mughīra ibn-Shu‘bah, enviado por el profeta Muhammad para terminar con su culto.<sup>125</sup>

Otra divinidad era al-‘Uzzā, la más importante para Quraysh y la más posterior de las divinidades femeninas, estaba ubicada en el valle de Ḥurāḍ, a un lado de al-Ghumayr, del lado derecho del camino que va de la Meca a Iraq. Fue destruida cuando el profeta entro victorioso a la Meca y envió a Khālīd ibn al-Walīd al valle de Nakhla a destruir todos los ídolos de ese lugar. Cuando los miembros de Quraysh realizaban los ritos alrededor de la Kaaba veneraban a estas tres divinidades femeninas y pedían a ellas su intercesión pues eran consideradas por algunos como las hijas de Allah.<sup>126</sup> Se dice que también le estaba dedicado un lugar para el sacrificio llamada al-Ghabghab en donde se les ofrecían oblaciones. Las personas que realizaban un juramento, primero lo hacían en nombre de la Kaaba, sin embargo menciona Ibn al-Kalbī, que si éste no resultaba eficaz, se realizaba el juramento en nombre de los betilos ubicados en al-Ghabghab.

Quraysh también tenía varios ídolos dentro y alrededor de la Kaaba. El más grande de ellos era Ḥubal, era antropomorfo y estaba hecho de ágata roja. Estaba colocado dentro de la Casa Sagrada y frente a él había siete flechas adivinatorias llamadas *qidh* (pl. *qidāh* o *aqduh*).<sup>127</sup> En una de ellas estaba escrito *ṣarīh* que significa puro; en otra, *mulṣaq* o extraño. Por medio de estas dos se determinaba el origen de un recién nacido cuando su linaje era puesto en duda por diversas razones. Si las flechas mostraban la pureza de su origen, el niño se consideraba legítimo, si no resultaba así, era rechazado. Otra flecha estaba relacionada con la muerte y otra, con el matrimonio. Con respecto al propósito de las otras tres flechas, dice Ibn al-Kalbī que no se tiene información precisa.<sup>128</sup> La finalidad del rito de las flechas antes mencionadas refiere a ciertas cuestiones sociales que

---

<sup>125</sup> Ibid., pp.15

<sup>126</sup> Ibid., pp.17

<sup>127</sup> El significado de la raíz *qadaḥa* significa atravesar, perforar, difamar, calumniar. Cfr. Cortés, Diccionario de Árabe Culto Moderno, pp.872

<sup>128</sup> Se cuenta que en medio de la Ka'ba había siete flechas que contenían ciertas palabras. En una de ellas estaba escrito "venganza de sangre", y decidía quien de las dos partes involucradas debía pagar a quien; en otra de ellas se leía "sí" y en otra "no", estas actuaban de acuerdo con el asunto sobre el cual se había invocado al oráculo. En otra decía "de ustedes" y su contraparte "*mulṣaq*", es decir, ajeno a ustedes o no perteneciente a la tribu; la última flecha decía "agua". Cfr. Ibn Ishāq, pp.67

debían ser legitimadas desde el ámbito de lo sagrado pues se atribuía el poder de decisión a Ḥubal, un poder sobrehumano. Lo interesante es que dicho ritual se llevaba a cabo en la Kaaba, y aunque parece que su realización era de forma irregular a lo largo del año, era necesario que fuera en el espacio sagrado de la tribu dominante en el comercio del al-Ḥijāz. El rito de las flechas no era exclusivo de la Kaaba, también se llevaba a cabo en donde estaba emplazado otro ídolo llamado Dhu al-Khalaṣa, en Tabāla, entre la Meca y Sana. Otros ídolos que estaban en el espacio sagrado de la Kaaba era Isāf y Nā'ila, uno de ellos estaba emplazado cerca de la Kaaba y el otro en el pozo del Zemzem.<sup>129</sup> Otro ídolo de Quraysh era Manāf, del cual no hay registro del lugar de su emplazamiento.

Ibn al-Kalbī enumera otros ídolos más, mencionando el lugar de su emplazamiento, el nombre de sus custodios y los ritos que se realizaban en torno a ellos. De la descripción que hace este autor podemos deducir que en la península se realizaban visitas a varios lugares sagrados y los ritos eran semejantes a los que se llevaban a cabo en torno a la Kaaba. Sin embargo es definitivo que la Meca, al haberse constituido como un centro económico, dio cabida a una transformación en las relaciones sociales y por ende en la religiosidad y en las formas en que se constituyó la sacralidad.

### **2.2.2 El culto a Allah**

Con relación a los cultos monoteístas que se desarrollaron en Arabia preislámica, es necesario diferenciar entre el de las comunidades judías y cristianas por un lado, y lo que se conoce como *al-ḥanīfiya* por otro, el cual es mencionado en el Corán III:95, IV:125 como la religión de Abraham y de los antiguos árabes.

El Corán es la fuente más importante para el estudio del monoteísmo preislámico en la península árabe, en él encontramos información sobre los cultos anteriores al Islam así como el origen del monoteísmo y su desarrollo a lo largo del tiempo. El Corán, como he señalado en los apartados anteriores, es el punto de partida para el estudio e interpretación de cualquier asunto dentro del Islam debido a su naturaleza como texto sagrado. Otras fuentes a considerar para el estudio del

---

<sup>129</sup> Ibn al-Kalbī, pp.25

monoteísmo preislámico son aquellas que componen la tradición poética atribuida a la época de la Jāhiliyya de cuyo análisis se pueden encontrar cuestiones muy interesantes, así como otros textos recopilados posteriormente como lo son los textos de carácter épico y las *talbiyāt* o plegarias.

El aspecto monoteísta de los cultos anteriores al Islam es discutido por el profesor Pavlovitch en su artículo publicado por el *Journal of Arabic and Islamic Studies*.<sup>130</sup> El autor discute la teoría de que Allah haya sido la deidad principal de la Kaaba antes de que el Islam fuese revelado al profeta Muḥammad partiendo del análisis de dos versos coránicos XXVII:91 y CVI:3, que refieren a la deidad vinculada a la Kaaba antes del Islam y que no es mencionada como Allah, sino como Hubal. En apoyo a esta hipótesis, el autor analiza el carácter mítico de los relatos que forman la base de la teoría del monoteísmo preislámico, y observa que dentro del dogma de fe que plantea el Islam, la Kaaba siempre ha tenido un vínculo con Allah, por ser considerada el primer santuario construido en el mundo y en torno al cual se realizan ritos que han variado a lo largo de la historia de los profetas. Sin embargo, desde una mirada no musulmana, Pavlovitch plantea, siguiendo a M. Watt, que la presencia del monoteísmo en la Meca en la fase más tardía de la época preislámica, responde a un contacto con otros monoteísmos de la región.

Otro trabajo interesante con respecto al tema del monoteísmo preislámico es la tesis de Najmah Sayuti<sup>131</sup>, en donde analiza principalmente la poesía preislámica, en específico algunos fragmentos de al-Mu'allaqāt donde es mencionado Allah, con el fin de ubicar su importancia y la relación con el concepto de Allah dentro del pensamiento islámico de los primeros años. Cabe señalar que dicho análisis no contempla las nociones de Allah de las comunidades judías y cristianas, sino solamente de *al-ḥanīfiya*. Establece una clara diferencia entre los diferentes cultos monoteístas y, desde su mirada como musulmán, Sayuti establece *al-ḥanīfiya* como antecedente directo del Islam.

---

<sup>130</sup> Pavlovitch, P., *Qad kunna lā na'budu illāha wa-lā na'rifuhu: On the problem of the pre-Islamic lord of the Ka'ba*, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, Lancaster University, Vol. II, 1998-99, Edited by Joseph N. Bell

<sup>131</sup> Sayuti Najmah, *The Concept of Allah as the Highest God in Pre-Islamic Arabia*, Montreal: McGill University.

Por otro lado, tenemos el análisis de las fuentes árabes que hace Montgomery Watt en donde establece que *al-ḥanīfiya* es un aspecto de la enseñanza coránica que aparece a principio de la época de Medina y está presente en las azoras que corresponden a este momento en el que las relaciones entre el profeta Muḥammad y la comunidad judía se habían vuelto ásperas. El profeta estableció que los musulmanes eran los que habían dado continuidad a la religión de Abraham por medio de *al-ḥanīfiya*, mientras que los judíos y cristianos habían corrompido las enseñanzas del monoteísmo. Watt establece que las referencias a los seguidores de dicho monoteísmo “ideal” que aparecen en las fuentes más antiguas, son intentos por encontrar hechos que demuestren lo que establece el Corán y es por esta razón que en su momento de aparición no existió la autodefinición de *ḥanīf*.<sup>132</sup>

*Al-ḥanīfiya* es el término dado al monoteísmo preislámico nativo de Arabia, distinto al judaísmo y al cristianismo. Según Sayuti, el origen de *ḥanīf* es el siriaco *hanpa*, cuyo significado fue en principio: “hereje pagano” y se desarrolló posteriormente a “disidente religioso”. Siguiendo la definición de Cortés podemos ver que dicho término viene del verbo *ḥanafa*<sup>133</sup> que significa inclinarse hacia un lado, y del cual se desprenden dos acepciones. Por un lado tenemos el participio *ḥanīf* que significa creyente verdadero, ortodoxo o aquel que profesa la religión verdadera y *al-ḥanīfiya* significa la religión verdadera. Por otro lado, tenemos *ḥanafī*, que significa pagano, idolatra y del que se desprende el término *ḥanafīya* o paganismo. Estas dos acepciones anteriores responden en buena medida a la transformación del sentido a lo largo del tiempo. Sayuti menciona, citando a Gabrieli<sup>134</sup>, que los seguidores de *al-ḥanīfiya* solían practicar una vida ascética así como a recurrir a la meditación para dar explicación a muchos fenómenos. Según la creencia de *al-ḥanīfiya*, solo había un verdadero Dios, el creador y mantenedor

---

<sup>132</sup> Watt, M., *Muhammad at Mecca*, pp.162

<sup>133</sup> Cortés, Op. Cit., pp. 272

<sup>134</sup> Francesco Gabrieli, *Muhammad and the Conquest of Islam*, NY, Toronto: McGraw-Hill Book Company, 1968. Cfr. Sayuti, pp.13

del universo, por lo que es considerada para algunos autores<sup>135</sup> como el estadio anterior al Islam y la religión nativa de la región del al-Hijāz.

Sayuti menciona que *al-ḥanīfiya* permaneció relativamente al margen de cualquier influencia de las tradiciones judía y cristiana, sin embargo, es difícil pensar que habiendo una fuerte presencia estas dos en Arabia, no hubiera algunas influencias. De hecho, Ibn Ishāq menciona cuatro habitantes de la Meca de la generación del profeta que abandonaron sus prácticas paganas y adoptaron una u otra forma de monoteísmo presente en la zona, así como otras seis personas a quienes el adjetivo *ḥanīf* era aplicado<sup>136</sup>.

Con respecto al origen del monoteísmo en la península, en *Al-Sīrah Al-Nabawiya o Sīrah Rasūl Allah* se establece que los árabes eran monoteístas mucho tiempo antes del Islam y que fue debido a las influencias externas, que dicho monoteísmo se corrompió. Ibn Ishāq menciona que el comienzo del culto a los ídolos se debió a que la Meca empezó a ser considerada demasiado pequeña para acoger a todos los descendientes de Ismael. Así pues, cuando dichos descendientes comenzaron a partir y a establecerse en otros lugares, llevaban con ellos una piedra del espacio sagrado de la Meca y la honoraban para recordar la Kaaba. En cualquier lugar donde se asentaban, erigían dicha piedra y realizaban los mismos ritos que en la Meca.<sup>137</sup> El tiempo pasó y las generaciones olvidaron la antigua fe de Abraham e Ismael y adoptaron diferentes cultos y prácticas. Algunos de los ritos preestablecidos, continuaron, aunque fueron dotados con una significación distinta, dentro de estos ritos se encontraba la peregrinación mayor y menor, los ritos en el monte Arafat y en Muzdalifa, el sacrificio, etc.<sup>138</sup> Montgomery Watt, retomando la obra de Ibn Ishāq, sugiere que la presencia de las ideas monoteístas entre los árabes tuvieron influencia de la religión sirio-árabe que había sido helenizada antes de llegar a la península.<sup>139</sup> Fuere cual fuere su origen, *al-ḥanīfiya* fue una manifestación, de entre varias más, de la religiosidad de Arabia

---

<sup>135</sup> Peters, F.E., *Muhammad and the Origin of Islam*, NY: New York State University Press, 1994.

Ibn Ishāq, Op. Cit., pp.100. Cfr. Sayuti, pp.14

<sup>136</sup> Ibn Ishāq, Op. Cit., pp.98-99, 128, 201. Cfr. Sayuti, pp.18

<sup>137</sup> Ibn al-Kalbī, pp.4

<sup>138</sup> Ibn Ishāq, Op. Cit., pp.36

<sup>139</sup> Watt, M., Op. Cit., pp.163

preislámica, aunque posiblemente el sentido y la carga simbólica hayan sido contruidos posteriormente, en un momento decisivo en la vida el profeta para la conformación del imaginario musulmán.

Como ejemplo de dicho monoteísmo, Sayuti señala el caso de dos poetas preislámicos: Labīd b. Abī Rabī'ah (m. 41 d.H./ 661 d.C) y Umayya b. Abī al-Salt (m. 2 d.H./624 d.C.) que son mencionados por Fuad Sezgin en su *Geschichte des Arabischen Schrifttums* y por Farrūkh<sup>140</sup>. Sayuti analiza un fragmento de los poemas que se atribuyen a Labīd en donde expresa dicha creencia.<sup>141</sup> Sin embargo, es de considerar el sello islámico que tienen estas fuentes y la interpretación que hace Sayuti de ellas, pues como mencioné en el capítulo anterior existe una gran complejidad en el uso de fuentes islámicas para abordar *al-jāhiliyya* y las manifestaciones de la religiosidad en esta época.

Una de las practicas de *al-ḥanīfiyya* era la *talbiya*<sup>142</sup> u oración de aclamación, que cambió ligeramente con la llegada del Islam y dice lo siguiente: “¡He me aquí! ¡He me aquí!, ¡Oh Allah, que no tiene asociaciones!, ¡Hacia ti son los elogios, la gracia y el poder! ¡He me aquí!”. T. Fahd en su artículo de la Enciclopedia del Islam que dedica a la *talbiya* explica que su origen es anterior al Islam, concretamente, se remonta a la época de Quṣayy y a las reformas que llevo a cabo en la Meca; todas las tribus recitaban dicha formula en la visita a sus ídolos y especialmente cuando realizaban la peregrinación a la Meca.

M.J. Kister en su trabajo titulado: *On a monotheistic aspect of a Jāhiliyya practice*<sup>143</sup>, recopila diversas interpretaciones y análisis del Corán en donde se mencionan varias *talbiyāt* que eran recitadas y que se remontan a diferentes momentos de la historia de la Kaaba. Dentro de ellas menciona la *talbiya* que,

---

<sup>140</sup> Sayuti, Op. Cit., pp.21

<sup>141</sup> Estos poemas fueron transmitidos oralmente hasta su redacción. La obra de Labīd se encuentra recopilada por Ibn Qutayba, *al-shi'r wa al-shu'arā'*; Fariq, History; Sayuti, Op. Cit., pp.22

<sup>142</sup> Es una invocación que se realiza en voz alta y de forma repetitiva cuando el peregrino entra al estado ritual de *iḥrām*. La *talbiya* es una formula en la que el peregrino expresa su intención de realizar la peregrinación. La palabra viene de la raíz *labba* que significa seguir, obedecer, o decir *labbaika* al comienzo de la peregrinación, antes de entrar a la ciudad de la Meca. Cfr. Cortés, pp.1006. Cfr. T. Fahd, Encyclopaedia of Islam, v. X, p.160

<sup>143</sup> El titulo de esta obra es traducida al español como “Sobre el aspecto monoteísta de una practica de la *Jāhiliyya*”. Cfr. T.Fahd, *Ibidem*.

según algunos reportes, recitaba Adán durante su peregrinación a la Meca y que exalta a un solo dios.<sup>144</sup>

Existen también diversas *talbiyāt* que se adjudican a diferentes tribus, un ejemplo de éstas es la de los Ḥums que dice: *Labbayka Allāhumma! Labbayka! Lā sharīk laka illā sharīk huwa laka tamlīkuhu wa-mā malaka!*, la cual es traducida como: ¡He nos aquí, oh Allah! ¡He nos aquí! No tienes asociado, a menos de que sea alguien que Tu domines y que no tenga poder!<sup>145</sup>

Esta talbiya nos muestra como era la interacción entre el peregrino y la o las divinidades que residían en la Kaaba. Dicha relación, como mencioné anteriormente era expresada a través de formulas que nos muestran diferentes formas de entrar en un estado de sacralización en el momento de la peregrinación. Si analizamos la talbiya anterior podemos ver que, según la traducción de T. Fahd, había una exaltación a una divinidad mayor que es nombrada aquí como Allah, pero que a su vez ésta tenía poder sobre otras divinidades. Sin embargo, es de considerarse, que ésta no es la única talbiya atribuida a los Ḥums y que así como éstas, existe un gran número de ellas que nos muestran diversas formas de interacción con lo sagrado.

### **2.2.3 Los funcionarios religiosos en Arabia preislámica**

En el análisis de la religiosidad de algún pueblo, no debemos perder de vista que ante las prácticas de carácter religioso, es muy importante el papel de aquellos hombres que se dedican a regular o a dirigir dichas prácticas.

En el caso de Arabia preislámica, el profesor Ruiz Figueroa señala una ausencia de un cuerpo profesional y calificado de sacerdotes, es decir, una ausencia de la sistematización de las creencias.<sup>146</sup> La religiosidad estuvo basada en las relaciones sociales involucrando las intertribales e intratribales, y era a partir de éstas que las divinidades tomaban sentido, sus cultos estaban en función del fortalecimiento de los valores que proclamaba la tribu, por esta razón, su poder

---

<sup>144</sup> Pavlovitch, P., Op. Cit., pp.2

<sup>145</sup> T. Fahd, Op. Cit.

<sup>146</sup> Ruiz, M., Op. Cit. pp.77

estaba delimitado al apoyo moral<sup>147</sup>, y no a un poder ilimitado como lo vemos en otras religiones en las que las deidades están sistematizadas en un panteón y tienen características cósmicas.

El profesor Ruiz observa un paralelismo entre la inexistencia de una autoridad civil instituida y la ausencia de funcionarios religiosos que representaran un liderazgo religioso constituido.<sup>148</sup> Debido a ello, los funcionarios religiosos no tenían cargos bien definidos, los diversos nombres que encontramos en las fuentes árabes para distinguir a estas personas son muestra de ello.

Los ritos que se llevaban a cabo en la Meca preislámica estaban controlados por personas que en diferentes fuentes árabes se denominan como *kāhin*, *sādin*, *afkal*, *hāzī*, *'arrāf*, *dū-'ilāh*, *hājib* y *sāḥr*. Todas estas denominaciones evidentemente responden a ciertas diferencias en las actividades que llevaban a cabo unos de otros, sin embargo es difícil establecer dichas diferencias.<sup>149</sup>

Los *kukhān* (sing. *kāhin*), explica el profesor Ruiz, derivaban su conocimiento mántico de la inspiración de un genio (*jinn*) o de Satanás (*shaytān*). Usaban el *saj'* o prosa rimada que a menudo era expresada de forma muy ambigua debido a la complejidad del lenguaje y de los símbolos. Goldziher menciona que posiblemente en una época anterior la función de los *kukhān* fue muy semejante a la de los poetas en cuanto a que se les consultaba por igual antes de una migración o una guerra. Sin embargo, tiempo después sus funciones se diferenciaron, quedando los poetas como funcionarios de la magia por medio del uso de la palabra.<sup>150</sup> A los *kukhān* se les consultaba sobre diversos asuntos pues sus decisiones tenían un carácter sagrado en cuanto a la naturaleza sobrenatural del origen de su conocimiento. Cada tribu tenía su *kāhin*, su poeta o *shā'ir* (pl. *shu'ara'*) y su orador o *khaṭīb*.<sup>151</sup> El papel que desempeñaban estaba basado en un carisma personal, no había una institucionalización de dichas funciones por lo que no era un cargo hereditario.

---

<sup>147</sup> Ibid., pp 83

<sup>148</sup> Ibid, pp.86

<sup>149</sup> Ibidem.

<sup>150</sup> Goldziher, I., Abhandlungen, I, pp.27, Cfr. Ruiz, M., pp.88

<sup>151</sup> Ruiz, M., pp.89

Otro tipo de funcionario era el *sādin* o *hāyib*, quien estaba encargado de custodiar un determinado santuario. Éstos provenían de familias cuya responsabilidad sobre el mantenimiento de un lugar sagrado era de carácter hereditario. Sin embargo estas familias no constituyeron una jerarquía sacerdotal.<sup>152</sup> Otras funciones religiosas como las señaladas por el profesor Ruiz, parecen haber sido distintos tipos de adivinos, de menor importancia que el *kāhin*. Un ejemplo de dicha actividad, es la que describe Ibn Ishāq con relación a la custodia del pozo del Zemzem.

Después de la muerte de Ismael, Nābit su hijo quedó a cargo del pozo, después de él quedo a manos de Muḏāḏ ibn 'Amr al-Jurhumī, quien conjuntamente con su pueblo venían de Yemen y se habían asentado en la parte más alta de la Meca. Mientras tanto Qaṭūrā', otro clan proveniente de los Jurhum, cuyo jefe era Samayda' dirigía desde la parte más baja de la Meca. Ambos, los Jurhum y los Qaṭūrā' contendían por la supremacía de la Meca...La disputa final entre ambos jefes, que vio la muerte de Samayda' y la victoria de Muḏāḏ, se registra haber sido la primera.<sup>153</sup>

La custodia de un lugar sagrado incluía la custodia de los ritos. Ibn Ishāq menciona que Al-Ghauth b. Murr b. Udd b. al-Ya's b. Muḏar<sup>154</sup> era el encargado de dar permiso a los peregrinos de dejar Arafat, es decir, de dar por terminado el rito del *wuqūf* y continuar con el rito de la carrera hacia el santuario de Muzdalifa en donde los peregrinos se aproximaban al espacio dominado por el dios Quzaḥ. Este cargo se debía a que su madre era una mujer de los Jurhum cuya vida había sido dedicada a Allah, y en dado caso de que tuviera un hijo, éste debía ser ofrecido a la Kaaba para su cuidado. El y sus hijos eran llamados Ṣūfa. Al-Ghauth tuvo la autoridad de los ritos hasta la llegada de los B. Sa'd de donde Ṣafwān b. al-Ḥārith b. Shijna, quedó con dicha autoridad hasta la llegada del Islam. El último de ellos fue su hijo Karib b. Ṣafwān.

---

<sup>152</sup> Ruiz, M., pp.90

<sup>153</sup> Ibn Ishāq, pp.46

<sup>154</sup> Ibíd., pp.49

Otra persona importante cuya función pendulaba entre el ámbito de lo profano y lo sagrado, era el poeta o *shā'ir*. Su papel consistía en recordar y exaltar las virtudes éticas de la guerra y alabar a su tribu por encima de las demás. Gracias a la actividad de los poetas y a las cadenas de transmisores, tenemos noticia de la forma de vivir en Arabia antes de la llegada del Islam, ya que como menciona el profesor Ruiz, eran los encargados de custodiar los valores ideales preislámicos.

#### **2.2.4 Los valores de la sociedad preislámica, la sacralidad de la tribu**

Existe un tercer rostro de la sacralidad que se vivía en la Arabia preislámica más allá del paganismo y del culto monoteísta que se ha atribuido a dicha época; la tribu como ámbito de lo sagrado sale del campo de lo religioso propiamente dicho, pero como mencioné en el primer apartado, la sacralidad que vive una sociedad se estructura desde muchos elementos que no necesariamente pertenecen a la esfera religiosa.

El análisis de las diferentes formas en las que se expresó la sacralidad preislámica requiere detenernos en algunos conceptos presentes en el Corán y en otras fuentes literarias. Estos conceptos son clave para entender algunos rasgos de la cosmovisión anterior al Islam y su transformación pues contienen algunos de los valores ético-religiosos más importantes para la sociedad beduina.

En la Arabia antigua, como menciona Izutsu<sup>155</sup>, existía un cúmulo de valores arraigados a la tradición de los antepasados, es decir, todo aquello considerado bueno o malo, correcto o incorrecto, recaía en un código moral muy bien estructurado y fundamentado en la idea de una conducta apropiada para la convivencia en una sociedad tribal. Los preceptos no eran cuestionados, toda acción debía ser como había sido a lo largo del tiempo. Para los habitantes de Arabia preislámica la memoria era fundamental, pues a través de ella, el vínculo con los antepasados se mantenía vivo. Este vínculo, de ninguna manera, significó el culto a los antepasados, pues éstos únicamente funcionaron en el imaginario preislámico como símbolo de la permanencia y de la tradición, es decir, a la lenta

---

<sup>155</sup> Izutsu, T., *The Structure of Ethical Terms in the Koran*, Tokio: Keio University, 1959

asimilación de ciertos elementos, que para poder ser integrados al sistema preexistente, tuvieron que ser aprobados por los miembros más importantes de la tribu para después poder ser llevados a un nivel práctico.

Con relación a este último punto, es muy interesante reflexionar en torno a la manera en que el hombre vive su entorno pues a partir de su experiencia vital establece sus relaciones con el lugar que habita y con el resto de los miembros de su comunidad. Estos dos campos de acción que refieren al nivel de las prácticas culturales, son muy bien analizados por Izutsu<sup>156</sup> en el apartado que dedica al profeta Muhammad, en donde la mundaneidad, por un lado, refería a un realismo extremo y a una forma de vida situada en un presente constante porque la vida era considerada immanente. Esta característica de la mirada *jāhili* estaba fuertemente arraigada en la relación del hombre con el desierto, pues a partir de su experiencia de vida se volvía evidente que los mecanismos de subsistencia estaban basados en la efimeralidad de la vida. Sin embargo, a partir de esta cosmovisión, la sociedad preislámica desarrolló un complejo sistema de pensamiento que dio cabida al desarrollo de ciertas ideas y valores<sup>157</sup>.

Un concepto importante trabajado por varios autores<sup>158</sup> es el de *al-murūwa*, que expresa la religiosidad preislámica. *Al-murūwa* se aplica para describir el conjunto de cualidades físicas de un hombre, y por medio de un proceso de espiritualización y abstracción, sus cualidades morales. Con respecto al ámbito moral, se refiere a las buenas maneras, y en cuanto al mundo físico equivale a las condiciones materiales de vida.<sup>159</sup> Existen diferentes posturas en torno al significado de este concepto. Por un lado, Goldziher establece su origen en un momento anterior a la existencia de la religión o *al-dīn*. Por otro lado, Bravmann menciona que dicho concepto contiene varias acepciones, una de las cuales la define como uno de los valores fundamentales que pasó a formar parte del código

---

<sup>156</sup> Izutsu analiza el tribalismo y la mundaneidad, características del espíritu Jahili Cfr. Izutsu, *Ibidem*.

<sup>157</sup> Los valores de la época preislámica están claramente expresados en las *Mu'allaqat*. Cfr. Corriente, F. (1974), *Las Mu'allaqat: antología y panorama de la Arabia preislámica*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura

<sup>158</sup> Goldziher, Lane, Bravmann, Birch Fares e Izutsu son algunos de los autores que han trabajado el concepto de *al-murūwa*

<sup>159</sup> Cfr. Farés, B., *Murūwa*, en *Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, pp.636

religioso islámico. En un pasaje citado por Bravmann<sup>160</sup>, dicho concepto es asociado con una condición especial de la vida material. Este concepto abarca varios valores que son expresados en el Corán y analizados por Izutsu, quien aunque no habla del al-murūwa, explica los rasgos de la mundaneidad que permeaba la cultura beduina. Dentro del cúmulo de valores que contiene al-murūwa están los siguientes.

La concepción de eternidad o *mukhlid* se concebía como un principio de inmortalidad en la tierra, reflejo de ello era la presencia constante de los antepasados en la memoria. En la poesía preislámica estaba presente el problema de la vida del hombre, su muerte y su eternidad, temas que constituyeron uno de los más serios cuestionamientos dentro de la sociedad preislámica. Sabían que a pesar de la riqueza que tuvieran, la fama que adquirieran, etc., era indispensable encontrar la inmortalidad por medio de ciertas acciones virtuosas que llevaban al máximo los valores del ideal árabe.

La generosidad o *karam* era para el árabe un valor que venía dado por las condiciones de su medio ambiente. El espíritu caritativo era una de las cualidades más nobles. En el desierto, donde las necesidades básicas son cubiertas con dificultad, la hospitalidad era una actitud necesaria para la supervivencia. Este valor en el imaginario del árabe anterior al Islam, estaba vinculado con la concepción *jāhilī* del honor. Dicho concepto es distinguible en la poesía preislámica; Zuhayr ibn Abu Sulma, autor de una de las *Mu'allaqat*, dice:

Whoever makes of generosity a shield for his personal honor makes it grow.

But whoever neglects to guard himself from blame, will be blamed.<sup>161</sup>

Cualquier acto de generosidad debía probar la nobleza de la gente, lo que de forma directa hacía alusión a la nobleza de la tribu; cualquier acto virtuoso de un individuo fortalecía la imagen de su origen y del grupo al que pertenecía. No era necesario ser un poeta y recitar en el mercado de Ukaz para exaltar las virtudes de la tribu; en cada acto cotidiano de la interactividad tribal, se asociaban y exaltaban

---

<sup>160</sup> Bravmann, *Spiritual Background of Early Islam*, pp.6; Sayuti, N., Op. Cit., pp.31

<sup>161</sup> Verso citado en Izutsu, *Ethico-religious concepts in the Qur'an*, 1966, pp.76

las cualidades de cada una de ellas, buscando la admiración de los demás. La solidaridad tribal se desarrolló de dos formas: de manera intratribal e intertribal, en ambas relaciones la generosidad era un valor obligado por la misma estructura social que afectaba el nombre de la tribu y al sujeto mismo. Cualquier acción que una persona generosa llevaba a cabo, debía estar justificada por la exaltación de esta cualidad que es reconocida como la combinación entre generosidad y nobleza.

Con la llegada del Islam, la generosidad siguió siendo una cualidad de suma importancia, sin embargo, hubo una transformación significativa en cuanto a su carácter ontológico. Si para el árabe pagano la generosidad era una cuestión que debía ser notada, para el Islam el acto de dar recaía más en el motivo de dicha generosidad, por lo que condenó todo acto que tuviera como fin último la vanagloria y el orgullo personal. La reivindicación de las acciones generosas recayó en considerar como motivo y fin último a Dios.

Otro valor rastreable en la época preislámica es la valentía. Así como la generosidad estaba dada a partir del mismo desierto, la valentía era fundamental para la supervivencia en un lugar cuyas condiciones son muy hostiles. Este concepto refería a la fuerza física y a la destreza militar. Como menciona Izutsu, para los árabes del desierto la batalla más sangrienta tanto tribal como personal era la fuente de la vida y del honor.<sup>162</sup> Ésta no era un arma defensiva sino ofensiva, equiparable a una cierta crueldad y ferocidad que ayudaba a proteger los feudos tribales. La valentía era una cualidad que debía ser mostrada a la comunidad, de hecho en la poesía preislámica hay una imagen clara de cómo los guerreros demostraban su fuerza en el campo de batalla. En el Islam, esta actitud pasó por una transformación importante, dejó de ser consecuencia de un impulso para convertirse en una valentía que buscaba estar al servicio de la religión verdadera, i.e., valentía en el nombre de Dios.

¡Creyentes, combatid contra los infieles que tengáis cerca! ¡Que os encuentren duros! ¡Sabed que Allah está con los que le temen! (Corán, 9:123)

---

<sup>162</sup>Izutsu, *Ibíd.*, pp.84

Un tercer valor era la lealtad o *ṣidq* del cual se desprenden dos aspectos: por un lado la veracidad que tiene una persona a partir de sus palabras, y por otro lado, la confiabilidad y la fidelidad. Este tercer valor, esta dedicado a su segundo aspecto, que en la época anterior al Islam estaba basado en los lazos de parentesco que conforman a la tribu. La lealtad era fundamental para la coexistencia dentro del clan, la tribu y en ocasiones, esta virtud trascendía los límites del parentesco.<sup>163</sup>

La veracidad por su parte, era considerado otro valor fundamental en la sociedad árabe preislámica. Esta virtud corresponde al primer aspecto de *ṣidq* mencionado anteriormente. La verdad, menciona Izutsu, es la relación entre la veracidad y el objeto de la verdad. La verdad o *ḥaqq* solo puede ser así si su origen o la persona que la emite comparten la misma naturaleza. Dicho concepto, en su acepción preislámica, consistía en usar el lenguaje de tal manera que correspondiera con la realidad<sup>164</sup>. En este punto, nos encontramos con una gran dificultad, pues la realidad se constituye como una representación simbólica de la experiencia inmediata del mundo físico, siendo susceptible de transformarse por muchos factores. Uno de éstos es la imagen que el hombre hace de su divinidad a partir de las relaciones que establece con la naturaleza, es decir, la divinidad responde a las necesidades que el hombre va teniendo al vivir en un espacio determinado. Esta relación es lo que lleva a las transformaciones de lo que se considera verdad o no. Ante ello, es entendible la forma en que cambio la concepción de verdad de la época preislámica a los primeros años del Islam. *Ḥaqq* dejo de ser la realidad física y pasó a ser aquello que antecede nuestro pensamiento y nuestra existencia, es una fuerza que fundamenta el proceso mismo de la vida y la muerte. “Esto es así porque Allah es la Verdad, devuelve la vida a los muertos y es omnipotente”.<sup>165</sup>

Otro concepto fundamental que se sitúa su origen en la cosmología preislámica es la paciencia. *Ṣabr*, paciencia, resistencia, constancia fueron virtudes importantes para la vida en el desierto, eran en gran medida, actitudes

---

<sup>163</sup> Cfr. caso de Imru' al-Qays y Samaw'al, Izutsu (1966) Op. Cit., pp.87

<sup>164</sup> Izutsu (1966), Op. Cit., pp.97

<sup>165</sup> El Corán, XXII:6

complementarias de la valentía, antes mencionada. Evidentemente, *ṣabr* era resultado de la vida en condiciones tan extremas como las del desierto. Esta virtud fue transformada en el Islam y llevada a una posición predominante dentro del código de valores. Su transformación radicó principalmente en la relación del hombre con el fin último, i.e., si en un momento la paciencia estaba dada a partir de la naturaleza, en el Islam pasó a depender de los designios de Dios.

En suma, los valores de *karam*, *ṣidq* y *ṣabr* eran diferentes expresiones que buscaban el honor de la tribu y con ello su inmortalidad dentro del imaginario árabe. En árabe existen diversas palabras que refieren al honor: *sharaf*<sup>166</sup> por un lado, significa nobleza y preeminencia en el sentido físico y moral. En el artículo de la Enciclopedia del Islam dedicado a éste concepto, T. Fahd<sup>167</sup>, señala su uso dentro del contexto de Arabia preislámica mencionando que *sharaf* y *majd* denotaban una cierta nobleza relacionada con el nacimiento, mientras que el concepto de *ḥasab* y *karāma*, están relacionados con un mérito individual.

El honor, como menciona Chelhod<sup>168</sup>, era el fin último de los deberes morales pues estaba ligado con el sentimiento de prestigio del propio grupo social o familia. Todas las virtudes eran medios para mantener lo que Chelhod llama *karāma al-wajh* que respondería a la dignidad que un grupo para dar la cara ante cualquier infortunio.

Recapitulando, las virtudes antes mencionadas son fundamentales para entender el código ético y ético religioso del imaginario musulmán, es decir, para entender las relaciones del hombre con el resto de los hombres y con lo divino. Como vimos, dichas virtudes son complementarias entre sí en ambos momentos, antes y en el Islam, sin embargo los mecanismos que las hicieron funcionar de determinada manera cambiaron de forma ontológica, dándose así una transformación evidente en su práctica.

La tribu por su parte, representaba el más alto principio para la conducta individual y social. La solidaridad tribal o *ʿasabiya*, considera Izutsu, era la

---

<sup>166</sup> Sharaf, viene del verbo *sharufa* que significa ser noble o distinguido. Cfr. Cortés, pp. 575.

<sup>167</sup> Fahd, T., *Sharaf* en *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, Vol. IX, 1996, pp.313

<sup>168</sup> Chelhod, J., *Le Droit Dans la Société Bédouine*, París: Librairie Marcel Riviere et Cie., 1971, pp.207

verdadera religión del desierto. La gente pobre que no tenía descendencia gloriosa quedaba fuera de esta estructura social y por lo tanto quedaba al margen de la religiosidad del desierto, pues la sacralidad de ésta estaba basada en los principios éticos y morales que la tradición había establecido. El no formar parte de la tribu y no ser parte de una línea de parentesco, excluía la posibilidad de la tradición. Por ello, aquellos hombres o pequeños grupos no pertenecientes a alguna tribu eran adoptados. La integración de éstos se daba de diferentes maneras, por un lado, podía tratarse de una protección temporal; por otro, una agregación o confederación duradera la cual implicaba una reunión alrededor de un lugar sagrado; y por último, una afiliación plena y permanente en que se adoptaban todos los derechos y obligaciones de la otra tribu e inclusive se tomaba su nombre.<sup>169</sup>

A partir de los dos campos de acción en los que el hombre preislámico se ve inmerso es que se desarrolló lo que puede llamarse una organización religiosa. En la época que estamos tratando no había una regulación de las creencias, por lo tanto, las practicas que podríamos considerar religiosas recaían en un nivel de realidad distinto al de la religión. El nivel que dio cabida a ciertas manifestaciones que podemos clasificar como religiosas, es el nivel de lo sagrado.

A pesar de que es identificable la presencia de un gran número de deidades a la que correspondían los ídolos situados en la Kaaba cuando Muḥammad resultó victorioso, la concepción que se tenía de ellos era distinta a la concepción de dios en la tradición monoteísta que introduce el Islam. La relación que el árabe pagano establecía con estas divinidades es fundamental para conocer lo que para él estaba situado en el ámbito de lo sagrado. Parece que la relación que tenía con éstos tenía que ver con su efectividad simbólica. El ídolo por un lado, era símbolo de la unidad tribal y de la protección que la tribu daba a todos sus miembros a pesar de estar lejos de casa. A diferencia de la concepción del dios único, en donde éste no refiere a una unidad mayor o más importante, y en vez de ser el medio, es el fin en sí mismo; la concepción preislámica de la divinidad era el medio para estar vinculado con la tribu; era una forma de actualizar la *ʿasabiya*.

---

<sup>169</sup> Ruiz, M. (1975), Op. Cit., pp.29

Por otro lado, existían otras deidades que tenían un carácter astral como al-Lat y al-Uzza<sup>170</sup>, las cuales funcionaban como vínculo con la naturaleza. Tal y como revisamos con anterioridad, los dos campos de acción fundamentales para el hombre preislámico fueron el mundo natural y la tribu, los cuales dieron pie a la creación de símbolos materializados en divinidades, en costumbres y valores.

---

<sup>170</sup> *Ibíd.*, pp.81

### Capítulo 3. El surgimiento del Islam

Este capítulo tiene como objetivo analizar el espacio sagrado de la Meca y los ritos de la peregrinación a lo largo de la vida del profeta conforme los fue introduciendo al imaginario árabe de la Península. Como vimos en el capítulo anterior, la Meca era un lugar importante por su poder económico<sup>171</sup>. De las riquezas del comercio devinieron cambios en la estructura social y en las formas religiosas. Bajo el gobierno de Quraysh, se buscó reunir a todas las tribus bajo una estructura social diferente a la beduina e institucionalizar algunos de sus elementos. La Mezquita Sagrada de la Meca, se volvió símbolo del poder de Quraysh sobre el resto de las tribus ya que en ella se empezaron a llevar a cabo algunos ritos instaurados.

A pesar de la importancia que tuvo la Meca como centro religioso antes del Islam, no fue considerada como el Centro del Mundo, tal como sucede en la actualidad. No fue sino hasta la llegada del Islam que se comienza a estructurar una cosmología teocéntrica y es a partir de ella que la idea de Centro del Mundo empieza a tomar forma. El Centro del Mundo tan estudiado dentro de las ciencias religiosas es una de las significaciones más profundas del espacio sagrado<sup>172</sup>. Por medio de una hierofanía se efectúa la ruptura de los diferentes niveles de realidad y significación, es decir, se da la apertura al mundo divino. Estar en el centro implica también estar en contacto con el origen y el fin último; la Mezquita Sagrada de la Meca tiene su origen en el principio del tiempo y estará allí hasta el fin.

Si estudiamos la peregrinación que se realiza actualmente a la Mezquita Sagrada de la Meca, podemos encontrar varios factores que componen un complejo entramado de relaciones: el peregrino, su contexto social, su intención de realizar la peregrinación, sus expectativas, el ambiente en la ciudad de la Meca en el mes de *dhūl-hijja* generado por la llegada de millones de peregrinos de todo el mundo, su interacción, la forma en que los peregrinos modifican la vida de las

---

<sup>171</sup> La Meca como centro económico importante ha sido debatido por varios autores. Encontramos por un lado autores que enfatizan el poderío económico que tuvo la Meca antes del Islam y cómo debido a éste poder, hubo un cambio en la estructura social, dándose una pérdida de los valores ideales árabes. Cfr. Watt, M., y otros autores de las fuentes islámicas de los primeros años del Islam. Por otro lado, encontramos la postura de Patricia Crone, quien plantea que la Meca no fue tan importante y que su comercio era escaso. Cfr. Serjeant, R. B., *Meccan Trade and the Rise of Islam; Misconceptions and Flawed Polemics*, Journal of the American Oriental Society, Vol. 110, No. 3, Jul – Sep 1990. pp.472-486

<sup>172</sup> Eliade, M., *Lo Sagrado y lo Profano*, pp.32

personas que viven allí, la organización del evento por parte de ciertas instituciones del estado Saudí, etc. Estos factores y otros más constituyen el complejísimo fenómeno de peregrinar a la Meca.

Es un hecho que el Islam ortodoxo plantea a la Kaaba como un espacio sagrado cuyo origen se remonta a la época de Adán, así como también establece los ritos que deben realizarse en torno a ella. El carácter sagrado que el templo de la Kaaba posee está dado por el Corán y la Sunna. Sin embargo, la sacralidad de dicho templo y del ritual que exige tomó forma en los primeros años del Islam de forma paulatina. A través del análisis de las aleyas en las que se mencionan las visitas a la Kaaba podemos evidenciar que a lo largo de las revelaciones coránicas, muchos elementos fueron establecidos y abrogados. La Meca, incluyendo todos los lugares que componen el espacio sagrado de la peregrinación, adquirieron en los primeros años del Islam un significado distinto al preislámico, siguieron siendo símbolos, pero insertos en una cosmovisión diferente.

En el capítulo anterior concluí que la religiosidad de Arabia preislámica estaba constituida desde diversas prácticas respondiendo a diferentes cultos. Las visitas a la Kaaba previas al mensaje de Muḥammad implicaron diferentes propósitos y diferentes actitudes. De la misma manera, es difícil establecer que en los primeros años del Islam todos los seguidores del profeta realizaran la peregrinación con una misma intención ya que para muchos la Mezquita Sagrada siguió significando lo mismo que en la época preislámica, mientras que para otros la aprehensión del mensaje coránico los llevó a considerar la Kaaba de una forma islamizada.

La información que tenemos de los primeros años del Islam está contenida principalmente en el Corán, en el Ḥadīth y en la Sīrah Rasūl Allah, sin embargo, podemos encontrar diferentes versiones de los sucesos en diferentes textos islámicos que contienen cadenas de tradición o *asānīd* (sing. *isnād*)<sup>173</sup> distintas. En cuanto a estudios de académicos no musulmanes, M. Watt, por ejemplo, analiza

---

<sup>173</sup> La palabra *isnād* viene de la raíz *asnada* (forma IV del verbo *sanada*), significa basar la autenticidad de una tradición en alguien. Cfr. Cortés, J., Op. Cit, pp.538

fragmentos del material de az-Zuhrī<sup>174</sup> y describe la forma en que se dieron las revelaciones de las primeras aleyas. De la misma manera compara dicho material con la versión de Ibn Hishām en su compilación de la Sīrah Rasūl Allah de Ibn Ishāq.

Para un análisis de la peregrinación a la Meca, en el presente capítulo reviso las aleyas que mencionan la actividad ritual del peregrinaje y que comprende todos los lugares visitados, analizando los conceptos utilizados en el mismo Corán para definir ciertos espacios y objetos como sagrados. En un segundo momento, analizo el papel del peregrino en las peregrinaciones que se tienen registradas en la Sīrah Rasūl Allah. Dichas visitas a la Kaaba comprenden un periodo de tiempo que va desde la estancia de Muhammad en la Meca, la época de la Hégira, su estancia en Medina, y su regreso a la Meca.

### **3.1. La Meca en los albores del Islam**

La Meca tuvo un desarrollo importante como centro de poder, sin embargo, en la época de Abū Sufyān, justo unos años antes de la toma de la Meca por el profeta, M. Watt distingue un momento de crisis en el cual la vida religiosa cambia de la religión beduina del desierto a la centralización de los cultos y su institucionalización. Watt explica que la religión de los árabes había sido por mucho tiempo el humanismo tribal y que éste, en los albores del Islam, estaba en declive como consecuencia de la nueva estructura social, en la cual se daba prioridad al individuo sobre la tribu. Watt denomina como humanismo tribal a la forma de las relaciones sociales: humanismo porque estaban basadas primordialmente en valores humanos y en una conducta virtuosa; tribal porque era el fin último de la conducta delimitada por los valores establecidos. Dicho humanismo engrandecía a la tribu y no al individuo mismo.<sup>175</sup>

Con la llegada de Quraysh a la Meca en la época de 'Abd al-Muṭṭalib se da la reconstrucción del pozo del Zemzem<sup>176</sup> lo que dio al clan una posición

---

<sup>174</sup> Watt., M. (1960), *Muhammad at Mecca*, pp.40

<sup>175</sup> Watt., M. (1960) Op. Cit., pp.24

<sup>176</sup> Antes de cavar el pozo del Zemzem, los Quraysh habían cavado otros mas en la Meca. Uno de ellos es al-Ṭawīy, un pozo que esta en la parte alta del valle de la Meca cerca de al-Bayḍā. Otro es

prestigiosa dentro de la sociedad. La posición socio-económica privilegiada de la familia del profeta fue sin duda un factor que, según Watt, le dio prestigio a Muḥammad en su vida adulta y lo ayudó a tener seguidores. Un pasaje de su biografía ejemplifica de cierta manera la forma en que era considerado dentro de Quraysh; se cuenta que a sus 35 años actuó como arbitro cuando se decidió reconstruir la Kaaba,<sup>177</sup> debido a que era considerado una persona justa y confiable.

### 3.2 El llamado profético de Muḥammad

La actividad profética de Muḥammad introdujo cambios en muchos aspectos de la vida de los árabes. Las paulatinas transformaciones de los valores se dieron paralelamente a las condiciones sociales a las que se enfrentó el profeta en sus años de predicación. El profesor Watt analiza dichas transformaciones situándolas en cuatro ámbitos: social, moral, intelectual y religioso.

En cuanto al ámbito social, encontramos en el Corán aleyas que muestran la preocupación que había en la Meca ante el debilitamiento de la solidaridad tribal<sup>178</sup> y el fortalecimiento del individualismo, refiriéndose a la creciente distancia entre ricos y pobres. En las primeras aleyas reveladas se hace alusión a la religión de Muḥammad como remedio a esta situación, no se busca restablecer el orden antiguo ni los valores tribales, sino que se trata de la introducción de una nueva cosmología, en la cual, la concepción del Día del Juicio es fundamental para la conducta del hombre en su dimensión individual y social.

En el ámbito moral, los valores beduinos cuyo principio y fin último era la tribu, cambiaron. El concepto de *murūwa*, traducida por el profesor Watt como

---

el pozo de Badhdhar (hecho por Abū Ṭalib), cerca del pozo de al-Mustandhar, un brote del monte al-Khandama. Así como estos ejemplos, Ibn Ishāq menciona otros más cavados por miembros de la tribu de Kinana. El pozo del Zemzem, cuando fue cavado, opacó al resto. Aunque los otros pozos también servían para dar de beber a los peregrinos, el Zemzem abastecía mayores cantidades de agua; también, por estar ubicado dentro del espacio sagrado del santuario era más visitado y su agua era considerada bendita. Cfr. Ibn Ishāq, *The Book of Idols*, pp.45

<sup>177</sup> *Ibid.*, pp.86

<sup>178</sup> La fidelidad a cualquier miembro de la tribu siguió siendo fundamental para el mantenimiento de las relaciones comerciales.

“*manliness*”<sup>179</sup>, no fue compatible con la sociedad mercantil que desarrollo en la Meca, pues ésta última velaba por el éxito de las minorías que tenían el control de las mercancías, y no por el bien común como lo implicaba *murūwa*<sup>180</sup>. Otros valores fundamentales que cambiaron y que destaca el profesor Izutsu en su análisis de los conceptos ético-religiosos del Corán son la valentía, la lealtad, la verdad y la paciencia.

En la tabla que aparece a continuación explico brevemente en qué consistía cada uno de los valores que analiza el profesor Izutsu contrastando el significado que tenían dentro de la cultura beduina y en el Islam.

La cultura beduina	El imaginario islámico
VALENTIA. Ante la gran rapidez con la que se propagaban los rumores en el desierto, el saber que un guerrero había dado la espalda a su enemigo en el campo de batalla era una gran vergüenza y dejaba en mal lugar el nombre y el honor de su tribu.	Para un musulmán, no luchar en nombre de Dios es considerado la acción más infame en contra de la religión por lo que ser un verdadero creyente implicaba no temer al enemigo y hacerle frente. A diferencia de la actitud del guerrero preislámico, que tampoco temía al enemigo, la valentía del creyente esta basado en la fe que tiene en Dios y en el Ultimo Día.
LEALTAD. Esta en la cultura beduina estaba dada a partir de la tribu. Cada uno de los miembros le debía máxima lealtad a su tribu porque era considerada su origen.	Por su parte, la lealtad en su forma islamizada conllevó a su aplicación en dos diferentes campos: por un lado, en la esfera de las relaciones sociales entre los integrantes de la comunidad, y por el otro, en la esfera religiosa respondiendo a la

<sup>179</sup> Watt, Op Cit., pp.74

<sup>180</sup> En el artículo de la Enciclopedia del Islam dedicado a *murūwa*, B. Farés explica que el termino es usado especialmente para la época preislámica y los primeros años del Islam. Se aplica para describir el conjunto de cualidades físicas de un hombre, y por medio de un proceso de espiritualización y abstracción, sus cualidades morales. Con respecto al ámbito moral, *murūwa* es similar a buenas maneras y en cuanto al mundo físico, equivale a las condiciones materiales de la vida. Cfr. Farés, B. *Murūwa*, en Encyclopaedia of Islam, vol.VII, pp.636

	<p>relación vertical del hombre con Dios. La lealtad se constituyó como un convenio entre diferentes clanes, tribus, etc., ante la figura de un solo Dios, consistía en un sacrificio común legitimado en la esfera de lo sagrado. Así, las diferentes lealtades se volvieron en una sola de carácter supratribal.</p>
<p>VERDAD. El árabe pagano consideraba como verdad dos diferentes campos de acción, una relacionada con la tribu, la otra con el desierto. La veracidad por su parte estaba apegada a la tradición, es decir, la tradición constituía la base de lo que se debía o no hacer. Estas costumbres eran transmitidas oralmente de generación en generación gracias a que el hijo atestiguaba como verdad aquello que el padre le contaba. Todo lo que por costumbre debía ser realizado constituía los lineamientos de la realidad; las reglas y maneras de la tribu establecidas por la costumbre eran considerados como aquella energía que antecedió la existencia del hombre y le otorgaba el dinamismo al mundo y al imaginario preislámico.</p>	<p>Con la llegada del Islam, Allah y la revelación pasaron a ser considerados como la verdad misma. El Islam basándose en esta lógica considera no verdadero, todo aquello que salga de los márgenes que establece la revelación, por ello la Jāhiliyya pasó a ser considerada como una época en la que la verdad no había sido revelada.</p>
<p>PACIENCIA. La paciencia era para el ideal árabe, una virtud fundamental para la supervivencia en el desierto. Ante las condiciones climáticas difíciles, los árabes debían ser pacientes para encontrar alimento, viajar de un asentamiento a otro,</p>	<p>En los inicios de la comunidad islámica y dado que los primeros musulmanes fueron perseguidos y no aceptados, el concepto de ṣabr o paciencia adquirió el sentido de martirio<sup>181</sup>, y se convirtió en la fuerza moral para sobrellevar la muerte o la opresión por</p>

<sup>181</sup> Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, pp.103

etc.	parte de los que se oponían a Muḥammad. Por esta razón, la paciencia representa un aspecto importante de la creencia en Dios, pues es aquella fuerza, resultado de la fe, que mantiene al creyente en pie ante cualquier adversidad.
------	--

### 3.2.1 Las peregrinaciones del primer periodo de la Meca

El llamado profético de Muḥammad comienza, según Caetani<sup>182</sup>, en el año 610 d.C. En este momento el profeta comienza a expandir su mensaje secretamente y solo a los miembros de la comunidad más allegados a él. Al final de este periodo de tres años Muhammad empieza a hacer pública su predicación. Dos años más tarde se da la emigración a Abisinia e inmediatamente después de ella, el boicot del clan Hāshim que duró dos o tres años. Se tiene registro de la muerte de Abū Ṭālib, tío del profeta, y de Khadīja, la primera esposa del profeta, en el año 619, mismo año en que finalizó el boicot; también de los primeros conversos de Medina para el año 620; la primera convención de al-'Aqaba en el 621 y en el año 622, la segunda convención y la Hégira. En cuanto a este primer periodo de predicación, no se tienen fechas precisas y las fechas que se atribuyen a estos hechos fueron concensuadas muchos años después en las obras de los primeros estudiosos musulmanes.<sup>183</sup>

Esta primera época es importante de considerar en el estudio de las revelaciones coránicas, pues es el periodo que abarca las azoras, que según los estudiosos del Corán, han denominado como mequíes. Las azoras en su totalidad, según la datación moderna occidental<sup>184</sup> y más específicamente según la propuesta de Gustav Weil, se dividen en cuatro periodos: tres periodos para las

<sup>182</sup> Caetani, *Annali dell' Islam*, pp.219

<sup>183</sup> Watt, *Op. Cit.*, pp.58

<sup>184</sup> Cfr. *Encyclopaedia of Islam*, vol.V, pp.416

azoras mequíes y uno para las mediníes<sup>185</sup>. Las aleyas de la época mequí que hacen alusión a la Kaaba son las siguientes: XXVIII:57, LII:1-6 y CVI:3-4. De éstas, la azora CVI y LII pertenecen al primer periodo de los tres de la Meca, siendo la CVI la primera en ser revelada. Con respecto a la numero XXVIII, ésta pertenece al tercer periodo mequí, periodo que presenta azoras más largas y con un lenguaje principalmente prosado, en donde la revelación toma forma de sermón o discurso enfatizando la cuestión del castigo en las narraciones. Watt, citando a Nöldeke y a Bell enumera las aleyas anteriores a la aparición de la oposición al profeta, dentro de las cuales tenemos las siguientes menciones de la Casa Sagrada<sup>186</sup>.

La azora CVI dice en la tercera y cuarta aleya: “*falya‘budū rabb hadha al-bait alladhī aṭamahum min jū‘ wa amanahum min khauḥ*”, traducida por Cortés<sup>187</sup> como: “¡Que sirvan, pues, al Señor de esta Casa, que les ha alimentado contra el hambre y dado seguridad frente al temor!”. En este par de aleyas se menciona claramente el deber de servir al Señor de la Casa. La Casa es una de las formas en que se llama a la Kaaba, la cual posiblemente y según la interpretación del profesor Pavlovitch, estaba bajo el cuidado de un Señor o Amo que por el contexto que nos dan las aleyas uno y dos, se trataría de una divinidad existente en la época de Quraysh y que prevaleció después del pacto al que se alude. Otra interpretación de es la del profesor Kister, quien menciona que el Señor al que se refiere la aleya es Dios mismo, quien protegía a Quraysh del ataque de otras tribus.

Es interesante notar que la razón que da el Corán para la adoración de dicho Señor es que da alimento y seguridad ante el temor, dos elementos fundamentales para la subsistencia en el desierto. Con relación a la “seguridad ante el temor”, la primera interpretación no especifica el objeto que causaba el temor, sin embargo, es posible interpretar que era común sentir temor ante las características de clima en el desierto o ante el ataque de algún clan enemigo,

---

<sup>185</sup> El primer periodo mequí va del año 610 al 615 con la migración a Abisinia; el segundo periodo mequí va del 615 al año 620 con el regreso de Muhammad de al-Taif; el tercer periodo mequí va del 620 a la hégira en septiembre del 622d.C. Cfr., *Ibidem*.

<sup>186</sup> Watt, *Op. Cit.*, pp.61

<sup>187</sup> El Corán, pp.631

debido a ello la valentía se exaltaba de forma constante, e Izutsu<sup>188</sup> la reconoce como uno de los valores fundamentales de la cultura beduina. Siguiendo la interpretación de Kister, queda claro que dicho temor era ocasionado por los ataques de otros grupos y por el pillaje que podían sufrir las caravanas durante sus travesías.

En cuanto a la presencia de un solo Señor atribuido a la Kaaba, es necesario mencionar que el profesor Pavlovitch analiza la existencia de un solo señor o divinidad en la Kaaba, concluyendo que es muy posible que conjuntamente a dicho Señor identificado como Hubal, hayan estado presentes otras divinidades que también eran adoradas.<sup>189</sup> Pues como vimos en el capítulo anterior, la religiosidad de Arabia preislámica tuvo muchas y diferentes expresiones.

En la azora LII:1-6 se menciona la Casa de la siguiente manera: “*bismi allah al-raḥman al-raḥīm wa al-tūr wa kitāb mastūr fī raqq manshūr wal-bait al-ma’mūr wal-saqf al-marfū’ wal-baḥr al-masjūr*”, traducida por Cortés como: “¡En el nombre de Alá, el Compasivo, el Misericordioso! ¡Por el Monte! ¡Por una Escritura, puesta por escrito en un pergamino desenrollado! ¡Por la Casa frecuentada! ¡Por la bóveda elevada! ¡Por el mar hinchado!”. En sus primeras seis aleyas se mencionan algunos elementos que son considerados signos de Allah y debido a ello tienen un carácter sagrado. La Casa frecuentada es interpretada como la Kaaba y sus visitas, tanto dentro como fuera del tiempo establecido para la peregrinación. Según Ibn Ishaq, las peregrinaciones eran realizadas tanto por los seguidores del profeta como con los árabes paganos en el periodo que comprenden los doce años de predicación antes de la Hégira. En la *Sīrah Rasūl Allah* encontramos el relato del encuentro entre los peregrinos politeístas y Muṣ’ab y los Anṣār o seguidores del profeta, en su regreso a la Meca.<sup>190</sup> Uno de los miembros de Anṣār le relató al profeta: Salimos con los peregrinos politeístas de nuestro pueblo, habiendo orado y aprendido las costumbres de la peregrinación. Con nosotros estaba nuestro jefe y señor al-Barā’ b. Ma’rūr, quien al empezar

---

<sup>188</sup> Izutsu, Op. Cit., pp.83

<sup>189</sup> Ibn al-Kalbī, Op. Cit., pp.23

<sup>190</sup> Ibn Ishāq, Op. Cit., pp.201

nuestro viaje de Medina dijo, “He llegado a la conclusión y no se si ustedes estén de acuerdo o no, de no dar la espalda a este edificio (la Kaaba), voy a orar hacia la Kaaba”. Sin embargo, los que estaban con él, sabiendo que el profeta oraba hacia Jerusalén, no lo siguieron. Cada vez que llegaba la hora del rezo, en el viaje hacia la Meca, el oraba hacia la Kaaba y los demás hacia Jerusalén.

El momento que relata Ibn Ishāq se sitúa en la época previa a la Hégira, específicamente en lo que el autor llama la segunda promesa de al-'Aqaba<sup>191</sup>. A partir de este pasaje podemos notar la importancia que tenía la Kaaba para muchos de los que ya eran seguidores del profeta, y como es que a pesar del establecimiento de la primera alquibla hacia Jerusalén, muchos árabes consideraban la Kaaba un templo de especial importancia y dirigían sus rezos hacia ella. Se cuenta que después de lo sucedido, al-Barā' sintió la necesidad de ir con el profeta y contarle lo que había sucedido en el viaje, ante lo cual regresó a la alquibla del profeta y rezó hacia Jerusalén. Sin embargo, su gente dice que siguió orando hacia la Kaaba hasta el día de su muerte.<sup>192</sup>

La azora XXVIII:57 dice: “*Wa qālū in natabi' al-hudā ma'aka nutakhaṭṭafu min arḍinā awa lam numakkinu lahum ḥaram amin yujbī ilaihi thamartu kull sha' rizq min ladunnā wa lakinna aktharahum lā ya'lamūna*”. Traducido por Cortés como: “Dicen: «Si seguimos la Dirección contigo, se nos despojará de nuestra tierra». Pero ¿es que no les hemos dado el poder sobre un territorio sagrado y seguro, al que se traen frutos de todas clases como sustento de parte Nuestra? Pero la mayoría no saben”. La sacralidad que se le asigna al territorio que Dios ha dado a los hombres está relacionado, en esta aleya, con un espacio seguro pues en él hay frutos de todas clases. No está especificado el lugar al que se refiere, pero Cortés infiere que es la mezquita de la Meca pues es un lugar que acoge a cualquiera que sea despojado de su tierra a causa de la conversión y le ofrece sustento. El carácter de seguridad que se le atribuye a la Casa parte de la raíz *amana* que significa ser confiable o seguro. Como sabemos, la virtud de la confiabilidad radica en el carácter que tiene su objeto en ser verdadero. Los signos

---

<sup>191</sup> Ibídem.

<sup>192</sup> Ibíd., pp.202

de Allah son verdaderos por su naturaleza divina, lo que da también el carácter de *sidq* o confiabilidad; la Casa, un signo de Allah es sagrado porque comparte una naturaleza divina con el resto de los signos de Dios.

Esta aleya es un fragmento de una serie de aleyas en las que se relata un poco de la historia de Moisés y se compara al pueblo que lo siguió y los signos que se le dieron, con el caso de Muḥammad y sus seguidores. Esta aleya refuerza el carácter sagrado de un territorio que puede ser interpretado como la Meca, centro comercial donde eran traídos frutos de todas clases. A partir de estas aleyas se puede interpretar que para este momento los seguidores de Muhammad en la Meca ponían en duda cuestiones de las aleyas reveladas hasta ese momento.

Mientras tanto, la situación en Medina era distinta, según Ibn Ishāq antes de la hégira se profesaba el Islam abiertamente. Algunos de los *shuyūkh* mantenían sus cultos anteriores, entre ellos, 'Amr ibnu'l-Jamūḥ<sup>193</sup> quien era uno de los líderes tribales y tenía en su casa un ídolo de madera con la representación de Manāt, una divinidad cuyo culto, según Ibn Ishāq, era la costumbre entre los nobles. Ibn Hisham menciona, en una nota al pie de página, que Manat era considerada la diosa del destino y su culto era muy popular entre los árabes antes y durante la predicación de Muhammad.

Los árabes adscribían al *dahr*<sup>194</sup> o destino a aquellos fenómenos que estaban fuera del control humano. El destino, en su caso, actuaba sobre ciertos elementos que pertenecían a la vida humana como el *rizq* o subsistencia del hombre, el *ajal* o el término de su vida, el sexo de sus hijos y la alegría o la miseria; y a pesar de tener una efectividad simbólica sobre la vida de los hombres, no era objeto de una religión, pues no había cultos sistematizados en torno a él. Sin embargo, el campo de acción del destino era considerado sagrado ya que delimitaba y daba sentido a algunas cuestiones de la vida que en el desierto eran difíciles de predecir.<sup>195</sup> Estos elementos configuraban el marco dentro del cual, el

---

<sup>193</sup> *Ibíd.*, pp.207

<sup>194</sup> Cortés nos presenta las siguientes acepciones para la palabra *dahr*: tiempo, periodo, época, vida, eternidad, destino, suerte. Cfr. Cortes, J. Op. Cit., pp.366

<sup>195</sup> Watt. (1960), Op. Cit., pp.24

hombre era libre de practicar murūwa, es decir, las cuestiones sobre las cuales el hombre tenía total injerencia.

En las fuentes hay menciones de cultos a ciertas divinidades asimiladas al *dahr*. Sin embargo, la vinculación del destino con una divinidad no era la única forma en que se realizaba el culto. Los *kuhhān*<sup>196</sup> (sing. *kāhin*), por su parte, eran funcionarios religiosos que derivaban su conocimiento de la inspiración de un *jinn* o genio, o del *shaytan*<sup>197</sup>. Se les consultaba antes de una migración o una guerra con el fin de predecir lo que sucedería, estaban encargados de interpretar el destino, pero no de forma regular o institucionalizada, como menciona el profesor Ruiz Figueroa, la mayoría de sus actividades se reducía a prácticas adivinatorias.

La idea de *dahr*, señala Watt, se modificó en la Meca ya que el poder económico pudo hacer mucho para aliviar las adversidades y tener, de cierta manera, control del sustento y por tanto del porvenir. Esta situación conllevó al olvido de la posición del hombre como criatura vulnerable a los designios del destino. Con la llegada del Islam, se deja clara la posición del hombre dentro de la creación de Dios y el destino pasa a ser aquello que esta designado por Dios.

Recapitulando, el periodo que comprende los primeros doce años de la predicación de Muḥammad encontramos menciones breves de la Casa como un espacio sagrado, cuya sacralidad se remonta a antes del Islam. Sin embargo, no se relata el origen de la Casa, ni se establecen la Casa como un espacio que da cabida a la peregrinación como un ritual consolidado, no será si no hasta las aleyas reveladas en Medina, que encontramos una sistematización de las practicas y una mención de los relatos míticos que cuentan su origen.

### **3.2.2 La época de Medina**

Este segundo periodo comienza en el 622 d.C., año de la hégira, y más específicamente con la llegada de Muḥammad a Qubā', en el oasis de Medina. Dura toda la estancia del profeta en este lugar hasta su regreso a la Meca. La información sobre este periodo es muy basta ya que para este momento

---

<sup>196</sup> De la raíz *kahana* que significa predecir el futuro, o de la raíz *kahuna*, volverse sacerdote. Cfr. Cortés, J., Op. Cit., pp.996

<sup>197</sup> Ruiz, M., *Mercaderes, Dioses y Beduinos*, pp.88

Muhammad era considerado para muchos como un profeta y muchos de sus seguidores registraron en su memoria todos sus hechos y palabras y lo propagaron oralmente. Sin embargo, el profesor Watt menciona que para el estudio de este periodo, hay una cuestión que debe ser tomada en cuenta: la confiabilidad de las fuentes que se transmitieron por vía patrilineal. A pesar de la supremacía de la patrilinealidad de las genealogías en la sociedad árabe, la descendencia por parte de la madre también era importante, y tal vez dominante para algunos grupos pequeños.<sup>198</sup>

La estructura de la sociedad de Medina era muy diferente a la de la Meca. Medina era un estado en transición de las prácticas nómadas a una comunidad agrícola, por lo que la sociedad era heterogénea en cuanto a sus actividades económicas. La sociedad estaba compuesta por dos grandes tribus, los Aws y los Khazraj; por ocho clanes mencionados en la constitución de Medina; y por treinta y tres grupos más pequeños mencionados en las listas de los Anṣār, presentes en la Batalla de Badr.<sup>199</sup>

La conversión de los diferentes grupos medineses fue registrada por Ibn Ishaq en tres grandes listas que reflejan tres momentos en el proceso de conversión al Islam y/o de la aceptación de Muhammad solamente como líder político y como árbitro de las diferentes facciones que había en Medina.<sup>200</sup> La razón de la conversión de ciertos miembros antes que otros fue la ausencia de grandes líderes dentro de algunos clanes, y el sufrimiento que la gente había vivido ante la intromisión de líderes pertenecientes a otros clanes.

Con la llegada de Muhammad a Medina la estructura de la ciudad cambió. Pocos días después de su llegada a Medina, el profeta eligió el lugar para la construcción de su casa, que después fue convertida en la mezquita, que actualmente está en el centro de la ciudad. Durante los primeros meses se dirigieron y ordenaron los asuntos de la comunidad. Cuenta Ibn Ishāq que se

---

<sup>198</sup> Watt, (1956) *Muhammad at Medina*, pp.151

<sup>199</sup> *Ibid.*, pp.153

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp.1

estableció la oración, los impuestos de la limosna, el ayuno; los castigos legales fueron delimitados, así como las prohibiciones.<sup>201</sup>

En este periodo tuvieron lugar 74 expediciones, listadas por al-Wāqidī,<sup>202</sup> de las cuales las primeras siete se dieron durante los primeros 18 meses y fueron principalmente en contra de las caravanas de los mequíes. Es importante considerar la postura ofensiva que toma Muḥammad, ya que para este momento, las revelaciones adquieren una intención distinta, refuerzan el mensaje revelado en la Meca y están dirigidas principalmente a los opositores del mensaje del profeta.

Una de dichas expediciones, narrada por Ibn Ishāq<sup>203</sup>, cuenta que después de que la caravana de 'Abdullah b. Jaḥsh, un seguidor del profeta, había viajado por dos días como se les había ordenado, fue abierta una carta que contenía un mensaje del profeta que decía: “continúen hasta llegar a Nakhla, entre la Meca y Ṭā'if, acampen allí y esperen la llegada de Quraysh”. Después de un rato pasó una caravana de Quraysh, que al verlos confió diciendo: son peregrinos, no nos harán nada. Indecisos, los miembros de la expedición de 'Abdullah b. Jaḥsh, atacaron la caravana y mataron a algunos de los que iban en ella. Cuando llegaron con el profeta, dijo: “No les ordené que pelearan en el mes sagrado”. Ante ello, los miembros de la expedición sintieron miedo. Mientras tanto, en otros lugares, miembros de Quraysh dijeron: “Muḥammad y sus compañeros han violado el mes sagrado, han derramado sangre y han capturado hombres.” Ante este suceso, el autor cita la azora II:217 cuando se revela lo siguiente: “Te preguntarán si está permitido combatir en el mes sagrado. Dí: combatir en ese mes es pecado grave. Pero apartar del camino de Allah –y negarle- y de la Mezquita Sagrada y expulsar de ella a la gente es aún más grave para Allah...”<sup>204</sup>

En este pasaje y en la azora anterior encontramos que Muḥammad había ordenado a sus seguidores respetar los signos sagrados anteponiéndolos a cualquier actitud bélica, la cual en otro tiempo, es decir, antes del Islam, hubiera

---

<sup>201</sup> Ibn Ishāq, Op. Cit., pp.235

<sup>202</sup> Watt (1956), Op. Cit., pp.2

<sup>203</sup> Ibn Ishāq, Op. Cit., pp.286

<sup>204</sup> Ibid., pp.288

dado la supremacía y el honor a uno u otro grupo. La actitud de Muḥammad ante un encuentro de dos caravanas era diferente, en este momento se introducen los primeros esbozos de una conducta para el tiempo sagrado.

Las azoras reveladas en la época de Medina han podido ser ordenadas cronológicamente a partir de los temas que contienen y las descripciones de ciertos hechos que reflejan el creciente poder político del profeta. Dentro de estas azoras encontramos información suficiente sobre el ritual de peregrinación a la Meca, los lugares sagrados que se visitan y otras prescripciones que van tomando forma. Ya no solo encontramos menciones de la Mezquita Sagrada como signo de Allah, sino que los ritos en torno a ella pasan a ser reguladas por la revelación, introduciéndose un cúmulo de valores morales basados en las prescripción y prohibición que establece el Corán.

Dentro de las aleyas medinies: II:49-50, 125, 144, 149, 158, 198; III:96-97; V:2 y XXII:26 hay menciones de la Meca, la Casa, la Bakka, Caaba, Lugar de Abraham, Arafat, Marwa, Mezquita Sagrada, Safa y el ḥajj así como también de las acciones humanas que se dan en torno a estos espacios. Todas las aleyas a continuación revisadas tratan diversos elementos que componen el complejo fenómeno de la peregrinación.

Según la cronología establecida por Weil, Nöldeke y Blachère, la azora II fue la primera en ser revelada en Medina<sup>205</sup>. La aleya 125 de ésta dice: “*Wa idh ja’alnā al-bait mathāba lil-nās wa amnā wātakhidhū min maqām ibrahīm muṣallā wa ‘ahidnā ilā ibrahīm wa isma’īl an ṭahhira baitī lil-ṭā’ifīna w al-‘akifīna wa al-rukka’ al-sujūd*”, traducida por Cortés como: “Y cuando hicimos de la Casa lugar de reunión y de refugio para los hombres. Y: «¡Haced del lugar de Abraham un oratorio!» Y concertamos una alianza con Abraham e Ismael: que purificaran Mi Casa para los que dieran las vueltas, para los que acudieran a hacer un retiro, a inclinarse y a prosternarse.”

En esta aleya se reafirma, tal y como pasa en la XXVIII:57, el carácter de la Casa como lugar de reunión y de refugio. En ella se especifica el Lugar de Abraham, el cual siendo un pequeño espacio dentro de la Mezquita Sagrada tiene

---

<sup>205</sup> Welch, A. T., *al-Qur’ān*, en Encyclopaedia of Islam, Vol.V, pp.417

una carga simbólica que vincula la Casa con la tradición profética. La remonta al tiempo de Abraham e Ismael recordando la alianza que Dios hizo con ellos de purificar el espacio para aquellos que en su tiempo, daban vueltas, se inclinaban y prosternaban.

Mientras tanto, la aleya 144 dice: “*Qad narā taqallaba wajhika fī al-samā’ falanuwalliyannaka qibla tarḍahā fawall wajhaka shaṭr al-masjid al- ḥarām wa ḥaithu mā kuntum fawallū wujuwhakum shaṭrah wa inna alladhīna uwtū al-kitāb laya’lamūna annahu al-ḥaqq min rabbihim wa mā allah bighāfil ‘ammā ya’malūna*”, traducida por Cortés como: “Vemos cómo vuelves tu rostro al cielo. Haremos, pues, que te vuelvas hacia una dirección que te satisfaga. Vuelve tu rostro hacia la Mezquita Sagrada. Dondequiera que estéis, volved vuestro rostro hacia ella. Aquéllos que han recibido la Escritura saben bien que es la Verdad que viene de su Señor. Alá está atento a lo que hacen.”

En esta aleya se cambia la alquibla o *qibla*<sup>206</sup> hacia la Mezquita de la Meca y se refuerza el carácter sagrado que tiene, al establecerla como la dirección del rezo.<sup>207</sup> La Mezquita Sagrada comienza a adquirir el carácter de Centro del Mundo, las acciones cotidianas como el *ṣalāt*<sup>208</sup> recuerdan constantemente el inicio de la revelación y el lugar del emplazamiento de la Kaaba.

La azora II:149 dice: “*Wa min haith kharajtā fawall wajhaka shaṭr al-masjid al-ḥarām wa innahu lil- ḥaqq min rabbika wa mā allah bighāfil ‘ammā ta’malūna*”, traducida por Cortés como: “Vengas de donde vengas, vuelve tu rostro hacia la Mezquita Sagrada. Ésta es la Verdad que viene de tu Señor. Allah está atento a lo que hacéis”. En esta aleya se atribuye a la Mezquita de la Meca el carácter de *ḥarām* que se traduce como sagrado. El adjetivo *ḥarām* esta fuertemente vinculado con aquello que se considera verdad, es decir con al-ḥaqq.

---

<sup>206</sup> El vocablo *qibla* proviene de la raíz *qabila* que significa admitir, aceptar, creer, y cuya forma X *istaqbala* significa dirigirse o volverse a. La expresión *istaqbala al-qibla*, traduce Cortés como volverse hacia la alquibla. Cfr. Cortés, Op. Cit., pp.878

<sup>207</sup> Ibn Iṣḥāq menciona que el cambio de *qibla* fue instaurado en el mes de *Sha’bān*, es decir, al principio del décimo octavo mes después de que el profeta llegó a Medina. Cfr. Ibn Iṣḥāq, pp. 289

<sup>208</sup> El termino *ṣalāt* refiere al ritual de oración que forma parte del *‘ibādāt* u obligaciones de culto. Las oraciones que implica el *ṣalāt* deben ser realizadas cinco veces al día. Cfr. Monnot, G, *Ṣalāt*, Vol. VIII, pp.925-934

En su análisis de los conceptos ético-religiosos, el profesor T. Izutsu establece que el concepto de ḥarām no concentra ningún valor moral, sino que esta expresa la existencia de un nivel de realidad distinto al profano, es decir, el nivel de lo sagrado. La relación que ḥarām establece con el concepto de verdad refiere a que ambos tiene un origen divino.

La naturaleza divina de la Kaaba exige una actitud religiosa que incluye ciertos ritos. En la azora II:158 se especifican por primera vez en el Corán algunos de estos ritos: “*Inna al-ṣafā wa al-marwa min sha‘ā’ir allah faman ḥajja al-bait au u‘tamara falā junāḥ ‘alaih an yaṭawwaf bihimā wa man taṭawwa‘ khair fainna allah shākir ‘alīm*”, traducido por Cortés como: “Safa y Marwa figuran entre los ritos prescritos por Allah. Por eso, quien hace la peregrinación mayor a la Casa o la menor, no hace mal en dar vueltas alrededor de ambas. Y si uno hace el bien espontáneamente, Allah es agradecido, omnisciente”.

La visita a Safa y Marwa se enuncian por primera vez como una prescripción en la época de la peregrinación mayor y la menor. Ambos lugares son parte del espacio sagrado determinado por el recorrido de los peregrinos, ambos son símbolos en torno a los que se actualiza un momento mítico. En esta aleya, ambos montes son considerados *sha‘a‘ir* Allah, lo que resulta muy interesante al buscar la raíz de esta palabra cuyo significado es: entender intuitivamente o ser consciente de algo. El sustantivo *sha‘a‘ir* (sing. *sha‘ira*) expresa aquella acción que involucra un entendimiento intuitivo del rito y del significado que Safa y Marwa tienen en él.

En la azora II:196-200 se establecen los deberes que implica la peregrinación. En la aleya 196 se especifica el momento en que termina el estado de sacralización del peregrino cuando dice: “*lā taḥliqū ru‘usakum ḥatā yablughā al-hady...*”, traducido por Cortés como: “No afeitéis la cabeza hasta que la víctima llegue al lugar del sacrificio”. El sacrificio es la culminación del ritual, éste debe ser realizado al final de todos los ritos<sup>209</sup>. También se menciona la posibilidad de realizar la peregrinación menor aprovechando el viaje a la Mezquita Sagrada para

---

<sup>209</sup> Los peregrinos pueden estar exentos de hacer los ritos en algunos casos. En la azora II:196 se describen las causas que impiden realizar el sacrificio.

el ḥajj. Es muy probable que en tiempos de guerra fuera provechoso realizar ambas peregrinaciones en un solo viaje. En la actualidad, los musulmanes que van a la Meca de lugares lejanos y que solo tienen la posibilidad de ir una sola vez en la vida realizan al- ḥajj y al-‘umra, uno seguido del otro.

En la aleya 198 se menciona otro lugar fundamental dentro del recorrido del peregrino, a saber, el Monte Arafat. “*Laisa ‘alaikum junāḥ an tabtaghū faḍl min rabbikum faidhā afaḍtum min ‘arfāt fa adhkurū allah ‘inda al-mash‘ar al- ḥarām wa adhkurūhu kamā hadākum wa in kuntum min qablihi lamina al- ḍāliī*”, traducida por Cortés como: “No hacéis mal, si buscáis favor de vuestro Señor. Cuando os lancéis desde Arafat, ¡recordad a Allah junto al Monumento Sagrado! Recordadle... cómo os ha dirigido... cuando erais, antes, de los extraviados”. En esta aleya están presentes dos signos, el Monte Arafat y el Monumento Sagrado. La Kaaba es llamada “Monumento Sagrado” o *al-mash‘ar al- ḥaram*. Esta denominación es interesante pues proviene de la raíz *sha‘ara*, que significa sentir, por lo que *mash‘ar* es el lugar en donde se desarrolla un ritual que involucra un sentimiento y un conocimiento intuitivo.

En la azora III:96 dice el Corán: “*Inna awal bait waḍī‘ lil-nās lalladhi bibakka mubārak wahudā lil‘ālamīn*”, traducida por Cortés como: “La primera Casa erigida para los hombres es, ciertamente, la de Bakka, casa bendita y dirección para todos”. En esta aleya se menciona que la primera Casa erigida para los hombres fue la Bakka. Este nombre aparece una sola vez y es sinónimo de Kaaba. El adjetivo que se atribuye a la Bakka es *mubaraka* o bendita. Este carácter está delimitado por la descripción que se hace de ella en la aleya III:97: “*Fīh ayāt bayyināt maqām ibrahīm wa man dakhlahu kāna amin wa lillah ‘alā al-nās hajj al-bait man istaṭā‘a ilaihi sabīl wa man kafara fa inna allah ghanī ‘an al-‘ālamīn*”, traducido por Cortés como: “Hay en ella signos claros. Es el lugar de Abraham y quien entre en él estará seguro. Allah ha prescrito a los hombres la peregrinación a la Casa, si disponen de medios. Y quien no crea... Allah puede prescindir de las criaturas”. El adjetivo *mubaraka* refiere al vínculo que el espacio de la Casa tiene con Abraham, especialmente porque fue él quien restauró la función de la Bakka, i.e., dar cabida a la peregrinación y proveer de seguridad a quien entrara a la

Casa. En esta aleya, encontramos un claro recordatorio del papel de Abraham en la restauración de la Kaaba y en la instauración del ritual de peregrinación.

En V:2 se expresa: “*Ya ayuhu alladhīna amanū lā tuḥillū sha‘ā’ir allah wa lā al-shahr al-ḥarām wa lā al-hadā wa lā al-qalā’id wa lā amīn al-bait al-harām yabtaghūna faḍl min rabbihim wa riḍūnā wa idhā ḥalaltum fāṣṭādū wa lā yajr mankum shanān qaum an ṣaddūkum ‘an al-masjid al-ḥarām an ta’tadū wa ta‘āwanū ‘alā al-birr wa al-taqwā wa lā ta‘āwanū ‘alā al-athm wa al-‘udwān wa ataqū allah inna allah shadīd al-‘iqāb*”, traducida por Cortés como: “¡Creyentes! No profanéis las cosas sagradas de Allah, ni el mes sagrado, ni la víctima, ni las guirnaldas, ni a los que se dirigen a la Casa Sagrada, buscando favor de su Señor y satisfacerle. Podéis cazar cuando dejáis de estar sacralizados. Que el odio que tenéis a un pueblo que hace poco os apartaba de la Mezquita Sagrada no os incite a violar la ley. Ayudaos unos a otros a practicar la piedad y el temor de Allah, no el pecado y la violación de la ley. ¡Y temed a Allah! Allah castiga severamente...”.

En esta aleya se acentúa la prohibición de profanar los ritos de Allah y todos aquellos elementos que adquieren un carácter sacro a través del ritual. El espacio y el tiempo se vuelven los ejes fundamentales para la acción. El tiempo litúrgico y el lugar de la Mezquita Sagrada tienen un carácter de ḥarām, es decir, una cualidad que contrasta con el ámbito de lo ḥalāl.<sup>210</sup> Lo ḥalāl o estado opuesto al ḥarām, implica un estado de desacralización posterior al estado de tabú. El carácter ḥalāl expresa que algo es permitido pues ha dejado de pertenecer al ámbito inviolable de lo sagrado.

Las últimas menciones de la Mezquita Sagrada con relación a la peregrinación se encuentran en la Azora de la Peregrinación. Estas están concentradas en las aleyas que van de la 26 a la 37. En la aleya 26 se recuerda el pacto con Abraham en el que se estableció el comportamiento debido ante la Casa, es decir, la creencia de un solo dios y la purificación del espacio para aquellos que creen y por lo tanto, visitan la Mezquita Sagrada y realizan los ritos

---

<sup>210</sup> Halāl viene de la raíz halla que significa, dentro de sus diferentes acepciones, ser lícito, vencer una deuda o desacralizarse. Cfr. Cortés, Op. Cit., pp.258

de al-ṭawāf , al-rukka' y al-sujūd<sup>211</sup>. En esta aleya, a la Casa se le atribuye la acción de ṭahhara, cuyo significado es purificar o a limpiar.<sup>212</sup> La pureza de la Casa se remonta a la restauración de la fe monoteísta cuando se le pide a Abraham erigir la Kaaba.

En la aleya 29 la Casa es denominada como *al-ʿatiq* o antigua, cuya raíz *ʿatuqa*, significa envejecer, madurar, etc. La antigüedad de la Casa implica la existencia de una tradición, que si bien recordamos, fue fundamental para la conservación de la memoria de las tribus árabes, pero que en el Islam se fundamentó en la tradición profética y en lo que Muḥammad, como sello de los profetas, estableció en sus enseñanzas y en la forma de afrontar cada situación. La Casa Antigua recuerda el momento específico del sacrificio de Ismael y con ello el punto álgido de la sumisión de Abraham a la voluntad de Dios, momento que es revivido por los peregrinos a través de la realización del sacrificio, el día del ʿĀṭ al-Aḍḥā cuando tiene lugar la inmolación de un animal en la Casa Antigua.<sup>213</sup>

Finalmente, en la aleya 35 y 36 se establece que a pesar de que el sacrificio exige la muerte de un animal, es más importante el temor a Allah que el sacrificio mismo. Recordar el evento mítico del sacrificio de Ismael es hacer presente el carácter de sumisión que debe tener todo musulmán. La revelación de esta aleya en Medina refleja que el Islam para este momento, a diferencia de las prácticas religiosas preislámicas, se define por ciertos dogmas y por la sistematización de prácticas rituales.

### 3.2.3 El regreso a la Meca

Una vez tomada la Meca en el año 8 d.H., Caetani<sup>214</sup> cuenta que Muḥammad subió a su camella y seguido de Abū Bakr se dirigió a la Kaaba. Una vez llegados al espacio sagrado de la Mezquita, el profeta tocó la piedra con su bastón y gritó un *takbīr*<sup>215</sup> que fue repetido por los musulmanes que estaban también la mezquita. Después completó siete giros en torno al templo, montado siempre en

---

<sup>211</sup> Azora II:26

<sup>212</sup> Cfr. Cortés., Op. Cit., pp.691

<sup>213</sup> El Corán, XXII:33

<sup>214</sup> Caetani, L., *Annali dell' Islam*, vol.2, pp.128

<sup>215</sup> *Takbīr* es una fórmula en la que se dice: "Allah Akbar", es decir, "Dios es el más grande"

su camella. Mientras tanto, los mequies observaban todo desde las cimas de las colinas que rodean el valle. En torno a la Kaaba se cuenta que había 360 ídolos y Hubal era el más grande de todos. Mientras giraba alrededor del templo, Muḥammad tiró todos los ídolos erigidos, después se bajó de su camella y caminó hacia el Maqām, después tocó la Kaaba y realizó una plegaria en silencio y se prosternó dos veces. Finalmente se dirigió al pozo del Zemzem. Después de todos los ritos ordenó la destrucción de Hubal y pidió a Bilāl la llave y la guardó.

Existen varias versiones sobre este hecho. Algunos señalan que no fue el profeta, si no ‘Umar y ‘Uthmān quienes entraron a la Kaaba y destruyeron los ídolos. También, Caetani cuenta que al interior de la Kaaba, a parte de los ídolos, había un retrato del profeta Abraham pintado en un muro. Muḥammad borro todas las imágenes de las paredes, tanto de los ídolos como de otros profetas, y después de haber limpiado el santuario se retiró con Usāma, Bilāl y ‘Uthmān b. Ṭalḥa realizaron una oración con dos prosternaciones y después dio un sermón.<sup>216</sup> Se dice que la destrucción de los ídolos no se dio en un solo día, sino que ocupó un periodo de tiempo más largo en el cual ‘Abbās había quedado como responsable mientras el profeta combatía en al- Ṭā’if.

Después de su sermón, el profeta con la llave de la Kaaba en la mano, otorgó la custodia de la Kaaba a ‘Uthmān b. Ṭalḥa señalando el derecho hereditario del santuario, mientras que a ‘Abbās le encargó que diera de beber agua del Zemzem a todos los peregrinos. El profeta invitó a la gente a hacer acto de reconocimiento y a aceptarlo como Enviado de Dios. Según Caetani, citando a Ṭabarī, la gente juró obediencia absoluta a Dios y a su profeta.

La magnitud de dicho evento ha llevado a mitificar algunos de los acontecimientos que marcaron el final del paganismo en la Meca, como ha sido el dar por hecho que todos los habitantes de la Meca se convirtieron al Islam inmediatamente cuando el profeta resultó victorioso. La aceptación del mensaje de Muḥammad pudo haber tenido fines políticos para muchos y no necesariamente haber implicado una conversión, pues como vimos en el capítulo anterior, la religiosidad de la Meca se manifestó de diversas maneras y algunas de ellas no

---

<sup>216</sup> Caetani, Op. Cit., pp.129

implicaron la creencia en algún dogma, simplemente eran cultos de carácter religioso que no tenían como fin exaltar a alguna divinidad.

### **3.3 El peregrino o ḥājj (pl. ḥujjāj, ḥajjīj)**

El peregrino es el sujeto que cree en Allah y que realiza el ritual, pero también, es quien dota de significación el viaje que tiene que realizar, desde que lo planea hasta que lo realiza y regresa a casa. Gracias al peregrino la dimensiones espacial y temporal del ḥajj se expanden, adquieren límites diferentes a los dados por el espacio y tiempo físico. Espacialmente, la peregrinación comienza desde el lugar que habita el musulmán que planea el viaje, espacio que adquiere una dimensión simbólica y que se sacraliza a partir de las acciones que el creyente realiza. Temporalmente, la peregrinación comienza cuando el musulmán decide prepararse para el viaje y con ello, su intención que tiene de peregrinar lo lleva a modificar su comportamiento y a tomar un lugar distinto dentro de la sociedad; a los ojos de los miembros de la comunidad, el creyente empieza su recorrido. El tiempo que empieza a vivir es un tiempo simbólico, sacralizado, en el que todas las acciones están dirigidas hacia un solo fin, ir a la Meca. El tiempo vivido se modifica a partir de sus experiencias, y una vez llegado a la Meca la experiencia del peregrino será diferente en cada caso. A su regreso a casa, el tiempo seguirá estando marcado por su peregrinación, y hasta su muerte el será considerado un ḥājj o peregrino.

El lugar del peregrino dentro de la comunidad es predominante y la actitud hacia él se modifica a partir de la carga simbólica que adquiere para el resto de los musulmanes. Este fenómeno de transformación se da de diferentes maneras en diferentes comunidades y en diferentes épocas. Delaney menciona en su análisis de la peregrinación<sup>217</sup> que existen muchas actividades relacionadas con el ḥajj que involucran a toda una comunidad, por lo que es muy ingenuo pensar que un símbolo tan poderoso como los es el ḥajj esté contenido en los límites definidos por la religión. Dicho símbolo va más allá de sus límites y entra en ámbito cultural,

---

<sup>217</sup> La autora define el ḥajj como un símbolo vivo que captura la imaginación de millones de musulmanes sin considerar si lo han experimentado o si son devotos musulmanes. Cfr., Delaney, C., *The "hajj": Sacred and Secular*, pp.514

por ello, pensar en el peregrino y en el simbolismo que éste adquiere requiere de un estudio de caso.

La construcción simbólica del peregrino o ḥājj tiene sus orígenes en la figura del profeta, quién realizó la peregrinación en varias ocasiones y delimitó los ritos a partir de las prácticas que se realizaban con anterioridad. Hemos revisado en el subcapítulo anterior como es que estos ritos se fueron estableciendo y cómo se fue definiendo el peregrino como símbolo de la sumisión a la voluntad de Dios. Al peregrino se le atribuye una asociación con los profetas anteriores a Muḥammad que también realizaron las visitas a la Kaaba. Sin embargo la imagen del peregrino en la época que nos concierne, es decir, en los primeros años del Islam tuvo una carga simbólica diferente pues el profeta estaba vivo y realizar las peregrinaciones con él significaba apoyar su proyecto político y su actividad profética.

Las menciones que hay en el las fuentes sobre las peregrinaciones llevadas a cabo por Muḥammad son varias. En una de ellas<sup>218</sup>, Ibn Ishaq menciona que en el séptimo año de la hégira, al llegar el mes de la peregrinación, el profeta y otros musulmanes que habían sido excluidos de realizarla un año antes, se dirigieron a la Meca. Esta es llamada “la peregrinación del desagravio” porque fueron advertidos de no ir a la Meca. Los mequías, cuando supieron que Muḥammad iba en camino lo interceptaron. Citando a ‘Abdullah b. Abū Bakr se cuenta que cuando el profeta entro a la Meca en esta peregrinación lo estaban esperando. El profeta Muḥammad estuvo tres días en la Meca. Los ritos de peregrinación que describe Ibn Ishaq son los siguientes: cuando el profeta entró a la mezquita quitó uno de los extremos de su capa sobre su hombro izquierdo, dejando el hombro derecho descubierto. Y dijo: Dios tiene misericordia de aquel hombre que les muestre que es fuerte. Después de ello besó la piedra negra y salió trotando con sus seguidores, de esta forma realizó tres circunvoluciones trotando y caminó el resto. Al tercer día llegó Ḥuwayṭib b. ‘Abdu’l-‘Uzzā con el profeta, él había sido encargado por los Quraysh de sacar al profeta de la Meca. El profeta se fue y dejó a su cliente Abū Rāfi’ a cargo de su nueva esposa Maymūna hasta el término de

---

<sup>218</sup> Ibn Ishaq, Op. Cit., pp.530

los ritos. El profeta dejó dicho que a falta de carne de camello, el animal para el sacrificio podía ser un buey. El profeta se quedó en Medina el resto de dhū'l-ḥijja, mientras los politeístas supervisaron la peregrinación de los cuatro meses siguientes: al-muḥarram, ṣafar, rabī' al-awwal y rabī' al-thānī.<sup>219</sup>

Un hecho importante de esta peregrinación, que cuenta Ibn Isḥāq basado en el isnad de Ibn 'Abbās, es el matrimonio que contrajo el profeta durante su estado ḥarām. Esta tradición se considera un punto de contención entre las diferentes interpretaciones de la jurisprudencia islámica.<sup>220</sup>

Otra mención<sup>221</sup> que hace Ibn Ishaq corresponde a la peregrinación menor que hizo el profeta desde al-Ji'rāna en el año 8 después de la hégira. Se menciona que el profeta realizó al-'umra en el mes de dhū'l-qa'da y regresó a Medina al término de ésta en los últimos días del mes.

En el noveno año de la hégira<sup>222</sup>, se cuenta que el profeta envió a Abū Bakr y a los musulmanes a realizar el ḥajj. En esa ocasión los politeístas estuvieron al cuidado de las estaciones de la peregrinación, dándose con ello la ruptura del acuerdo que ellos habían establecido con Muḥammad en el que se había acordado que ningún politeísta debía quedarse en el templo de la Kaaba durante el tiempo de la peregrinación pues no había nada que temer durante el mes sagrado.

Ante dicho suceso el profeta estableció acuerdos particulares con las tribus árabes acerca de diversos temas. Uno de estos acuerdos, basado en la revelación de ese momento, establecía la total prohibición a los politeístas a realizar la peregrinación a partir de ese año, así como la estipulación de que ninguna persona desnuda podía rodear el templo.<sup>223</sup> Ante dicha revelación se mandó a un enviado con Abū Bakr para dar aviso de lo antes establecido.

Este episodio es importante porque el enviado que se elige para comunicar a Abu Bakr las palabras del profeta fue un miembro de su familia. Gracias al

---

<sup>219</sup> Ibid., pp.531

<sup>220</sup> Ibid., pp.531: Cfr. Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1959

<sup>221</sup> Ibid., pp.597

<sup>222</sup> Ibid., pp.617

<sup>223</sup> Ibid., pp.619

registro de Ibn Ishāq queda clara la supremacía de Quraysh sobre el resto de los grupos. En palabras del profeta, se prohíbe la transmisión de las revelaciones a todo aquel que sea ajeno a su familia y se enfatiza que solo Quraysh es el pueblo del santuario, da de deber a los peregrinos y a los que tienen afecto al templo y que nadie es superior a ellos.<sup>224</sup>

Las regulaciones de los ritos de peregrinación se completaron con el sello que puso el profeta con la última peregrinación que hizo antes de morir. Conocida como la Peregrinación del Adiós<sup>225</sup>, dio fin a una serie de cambios y transformaciones en los ritos del ḥajj y la umra.

Ibn Ishāq menciona que a principios del mes de dhū'l-qa'da el apóstol se preparó para la peregrinación. Según el isnād de 'Ā'isha, el profeta inició la peregrinación el día 25 de dicho mes. El día del sacrificio el profeta ordenó a sus esposas y a todo aquel que no tenía víctima para sacrificar, que se quitase las ropas para peregrinar. Se cuenta que cuando el apóstol ordenó a sus esposas despojarse del iḥrām ellas preguntaron por qué el no se despojaba de igual manera y dijo: “He enviado mis víctimas y he cortado mi cabello, pero no estaré libre del iḥrām hasta que no haya matado mis víctimas.”<sup>226</sup>

El profeta enseñó en esta peregrinación los ritos y costumbres de su ḥajj: la estación en Arafat, el apedreamiento, las circunvoluciones al templo, etc. Ibn Ishāq cuenta que el profeta dio un discurso en el que dejó todo en claro. Dijo: “No se volveré a encontrarlos en este lugar el próximo año. Su sangre y sus propiedades son sacrosantas hasta que encuentren a su Señor, tal como este día y este mes son sagrados... No cometan actos impropios y no serán cometidos actos impropios a ustedes...” En este discurso el profeta habla de muchas costumbres que no deben continuar como la usura, la venganza de sangre, etc. Dijo: “Posponer un mes sagrado es solo un exceso de la incredulidad, aquellos que sean incrédulos están en el camino incorrecto<sup>227</sup>. El tiempo ha completado su ciclo, y es como fue en el día que Dios creó los cielos y la tierra. El número de

---

<sup>224</sup> Ibid., pp.620

<sup>225</sup> Ibid., pp.649

<sup>226</sup> Ibid., pp. 650

<sup>227</sup> Azora IX:37

meses de Dios es de 12, cuatro de ellos son sagrados, tres consecutivos y rajab.<sup>228</sup>

Recapitulando, los ritos de peregrinación que conocemos en la actualidad quedaron instaurados al tiempo de la muerte del profeta. El significado de éstos, de los lugares y tiempos sagrados tomó forma dentro de la cosmología islámica en los primeros años del Islam. A lo largo de la vida del profeta se establecieron los símbolos más importantes del Islam, sin embargo éstos símbolos han sido vividos e interpretados de maneras muy distintas. Tal y como dice la profesora Delaney, el significado que se le atribuye a un símbolo va más allá de los límites definidos por el ámbito al que pertenece. La peregrinación y cada uno de los símbolos que la compone están en un continuo proceso de significación.

El estudio de la peregrinación en los primeros años del Islam nos muestra como este ritual tuvo un proceso de formación. Muchos de los elementos que componen al-ḥajj eran símbolos eficaces para la sociedad preislámica y se fueron volviendo eficaces para cada uno de los momentos de la actividad profética de Muhammad. Los diversos ritos que componen al-ḥajj fueron introducidos paulatinamente como pudimos ver en las aleyas anteriores y fueron asimilados por los primeros musulmanes poco a poco, al mismo tiempo que los relatos míticos que explicaban su origen.

El nivel de lo sagrado, en el que está inserto el fenómeno de la peregrinación a la Meca, es un nivel de significación constituido por los dogmas de fe que establece el Islam y por las practicas que fortalecen dichos dogmas. El nivel de lo sagrado en los años de la predicación de Muhammad, cuando los dogmas y prácticas no estaban bien delimitados, estaba constituido por los cultos anteriores y las enseñanzas del profeta que iban regulando los asuntos poco a poco.

Como vimos en las aleyas anteriores los adjetivos que se le atribuyen a la Casa y a otros espacios importantes en el ritual de peregrinación, son conceptos que adquieren un significado especial a partir del contexto en los que están insertos. Muchos de los atributos, son palabras cuya raíz nos indican el sentido de la palabra fuera de su contexto, sin embargo, el análisis contextual nos lleva a

---

<sup>228</sup> Azora IX:36

comprender la relación de dichos conceptos con el espacio sagrado de la Meca en la fuente principal para el estudio del Islam: el Corán.

## Conclusiones finales

La peregrinación es una actividad presente en sistemas religiosos supralocales o transnacionales, que implica viajar a un lugar sagrado.<sup>229</sup> En el Islam, la peregrinación más importante es la peregrinación a la Meca, la cual se da de dos maneras: al- ḥajj y al-‘umra. Ambas expresiones exigen la realización de un ritual bien estructurado que abarca una dimensión espacio-temporal definida. Sin embargo, el estudio de la peregrinación no puede limitarse a una mera descripción de los ritos y de los límites espaciales y temporales que éstos implican, es indispensable también analizar al peregrino, cuyo papel es fundamental para la construcción de los múltiples significados que ofrecen los símbolos, a partir de su experiencia vital.

En la peregrinación a la Meca el papel del peregrino es fundamental, pues es él quien actualiza los símbolos contenidos en dicho ritual. En el Islam, peregrinar significa estar sometido a la voluntad de Dios, pues dicha acción ritual conmemora el sometimiento de Adán, Abraham y Muhammad, entre otros, y con ello recuerda diferentes momentos de la historia de los profetas reconocidos en el Islam.

Antes del Islam, la peregrinación a la Meca era efectuada, pero su significado era distinto al que conocemos en la actualidad. El aumento de peregrinaciones a la Kaaba y el abandono de las visitas al resto de santuarios en la Península se dieron como repuesta al fortalecimiento económico de la Meca. En cada visita, el peregrino en la época preislámica dotaba de diferentes significados a la Kaaba, a la Piedra Negra, al pozo del Zemzem, etc., pues para ese momento no había todavía una creencia unificada. Para él éstos eran símbolos del poder de una tribu y eran eficaces para la estructura socio-económica planteada por Quraysh. Para un árabe preislámico proveniente de las más altas esferas de Quraysh, la Kaaba significaba el poderío de su familia; para un árabe de otro clan o tribu que viajaba desde muy lejos en busca de vender sus productos, la Kaaba significaba el lugar que en donde encontraría la forma de sus sustento. Para cada

---

<sup>229</sup> Pinto, P.G., *Religious Pilgrimage*, en The Palgrave Dictionary of Transnational History. Londres & Nueva York: Palgrave, 2009

grupo las visitas a la Kaaba tenían fines distintos. Dentro de las visitas que se realizaban, estaban las que tenían fines comerciales, y por otro lado, aquellas con fines religiosos.

Dentro de las noticias que tenemos sobre las peregrinaciones o las visitas a la Meca que se realizaban con fines religiosos, encontramos que los ħums fueron quienes definieron algunos de sus ritos y la establecieron como el único centro de peregrinación. Se estableció también que las circunvoluciones a la Kaaba debían realizarse con ropas especiales, o a falta de ellas, desnudos. En dado caso de que se utilizaran las ropas ordinarias, éstas tenían que ser desechadas y no ser usadas otra vez. Otra práctica interesante<sup>230</sup> establecía que en las casas de los peregrinos debía haber una puerta especial para entrar y salir de ella durante el estado de iĥrām. Otros ritos de los que se tiene registro por parte de Ibn Ishāq son la visita al monte Arafat, el rito en el valle de Muzdalifa y el sacrificio; así como la diferenciación entre la peregrinación mayor y la menor. Según las fuentes islámicas, estos ritos continuaron siendo vigentes hasta la época del profeta cuando modificó parcialmente los ritos y estableció los definitivos.

El espacio de la Kaaba se configuró como sagrado, y por ende inviolable. En él estaban prohibidos los encuentros bélicos intertribales y las venganzas de sangre. Su carácter de Casa Sagrada dio albergue a los ídolos de las tribus o clanes que vivían allí y que jugaban un papel importante en la economía de la Meca. Quraysh, quien estaba al mando del gobierno de la Meca erigió allí a ħubal, Isāf, Nā'ila, etc., pero conjuntamente a éstos se dice que había un total de 360 ídolos para cuando el profeta resultó vencedor. A pesar de que los ħums habían establecido a la Kaaba como el santuario por excelencia, las visitas a otros templos se siguieron llevando a cabo en menor medida. Algunas peregrinaciones a la Meca incluían, además de los ritos anteriormente mencionados, visitas a otros santuarios. Ibn al-Kalbī explica que las tribus devotas de Manāt no concluían el estado de iĥrām que exige al-ĥajj, sino hasta después de visitar dicha divinidad. Muchas de las visitas a la Kaaba incluían la veneración de otras divinidades que al

---

<sup>230</sup> Según los relatos de algunos pobladores actuales de Arabia Saudí, esta práctica sigue siendo realizada. Muchas familias tienen en sus casas una puerta especial que solo se utiliza en el estado de tabú.

igual que Manāt para sus adoradores, eran consideradas más importantes que la misma Kaaba por la eficacia que tenían en el día a día del vivir árabe.

Dentro de las peregrinaciones preislámicas estuvieron presentes también aquellas realizadas por los seguidores de al-ḥanīfiyya o del monoteísmo preislámico considerado antecedente del Islam. Dentro de los ritos de peregrinación que llevaban a cabo los peregrinos encontramos la talbiya, una fórmula que se dice en el momento justo en el que el creyente entra al estado de iḥrām y en la cual el peregrino expresa su sumisión a Dios y lo exalta. No hay certeza de que la talbiya haya sido recitada solo por los seguidores del monoteísmo, sin embargo, dicha fórmula fue establecida por Quṣayy como obligatoria en las reformas que hizo en la Meca, por lo que las talbiyāt reforzaban el carácter único de un dios y/o expresaban también la creencia en otras divinidades. En el ejemplo de la talbiya de los ḥums se expresa la alabanza a una divinidad mayor, la cual no tiene asociados, pero sí tiene divinidades subordinadas, lo que nos lleva a establecer que el monoteísmo preislámico fue solo una de las distintas caras de la religiosidad preislámica.

Los ritos en torno a la Kaaba implicaron la existencia de un cuerpo de funcionarios religiosos que realizaban diferentes actividades y se encargaban de custodiar los diferentes espacios que albergan los ritos. Ellos cuidaban de los símbolos más importantes de la tribu, que no necesariamente pertenecían al ámbito religioso, también provenían del ámbito social en donde los valores morales funcionaban en el mantenimiento de la estructura tribal.

Con la inicio de la actividad profética de Muḥammad, el lugar que ocupaba la Kaaba dentro del imaginario de los árabes cambió de forma significativa, pues desde las primeras aleyas reveladas se estableció como un signo de Dios. Dicha transformación en la forma de pensar el espacio de la Kaaba respondió al cambio en la concepción de la divinidad. El Dios, en nombre del cual predicaba Muḥammad, era único y sus atributos superaban por mucho los de las divinidades preislámicas. La introducción de una cosmología teocéntrica dotó a la Kaaba de una sacralidad diferente; ésta se volvió sagrada porque ser un signo de Allah.

Los ritos que se realizaban en torno a la Kaaba, tanto en al-ḥajj, al-‘umra y en otros momentos del año, adquirieron un sentido diferente. A lo largo de la predicación del profeta se fueron introduciendo nuevos preceptos que debían ser aplicados a la vida cotidiana y a la vida religiosa. Algunos de los ritos de peregrinación continuaron siendo realizados, otros modificados, y otros abolidos. Tras revisar las aleyas que fueron reveladas y siguiendo el orden cronológico planteado por los estudiosos del Corán, podemos ver una paulatina transformación del mensaje y con ello, una paulatina construcción de la Kaaba como Centro del Mundo.

En las aleyas que corresponden al periodo mequí se nombra la Kaaba como la Casa, y a ella se le atribuye el carácter sagrado por su vínculo con Allah. En las aleyas del periodo de Medina se menciona la Casa, pero también el resto de espacios que conforman el ritual de peregrinación y sus ritos. En estas menciones se explica el origen de dichos signos vinculándolos con la tradición profética. Se plantea la forma en que los ritos deben ser realizados y por qué: se establecen las circunvoluciones, las inclinaciones y las prosternaciones a los peregrinos; se proclama la Kaaba como la dirección hacia la cual los nuevos musulmanes deben dirigir las oraciones diarias impuestas por el profeta; se establece la visita de Safa y Marwa como ritos indispensables y se prescribe la circunvolución de ambos lugares; se marca la diferencia entre la peregrinación mayor y menor, estableciendo los ritos que en ambas se deben realizar; se puntualiza que el peregrino solo podrá afeitarse la cabeza después del sacrificio, es decir, que el tiempo de sacralización se da por terminado hasta este momento; la visita al monte Arafat se establece como una obligación, etc.

El ritual de peregrinación queda establecido de una vez por todas con la revelación de las aleyas que contienen los puntos anteriormente mencionados, pero también se configura a partir de la realización del ritual que realiza el profeta antes de morir, ritual que será registrado por sus compañeros y que será compilado años más tarde en los hadices que habían sido transmitidos oralmente y en las biografías del profeta, registrándose de forma escrita a partir del final de la época Omeya.

## Bibliografía

- Al-Arnāuūt, Maḥmūd. *Qira' wa taqdīm al-kitāb: Tārīkh Makka Al-Musharrafa Biqalami Abū 'abd-Allah Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Ali Al-Fāsī*. Líbano: Dar Sader Publishers, 2000.
  
- Al-Bukhārī, Abi 'Abd Allah Muḥammad bin Isma'īl, *Fatḥ al-Bārī Bisharḥ Al-jami' al-Sahīḥ*, Vol.3, Kitāb al-ḥajj, Dar al-diyān lil-turāth, El Cairo, Edición de 1989
  
- Al-Tawil, H., *Early Arab Icons: Literary and Archaeological Evidence for the Cult of Religious Images in Pre-Islamic Arabia*, Iowa: University of Iowa, 1993
  
- Bell R. & M. Watt, *Introduction to the Qur'an*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1963
  
- Bravmann, M. M. *The spiritual background of early Islam: studies on ancient Arab concepts*, Leiden: E.J. Brill, 1972
  
- Brown, J.A.C., *The social context of Pre-Islamic poetry: poetic imagery and social reality in the Mu'allaqat*, Arab Studies Quarterly, Summer, 2003
  
- Caetani, L. *Annali dell' Islam*, Nueva York: G Olms, Vol.2, 1972
  
- Chelhod, J., *Le Droit Dans la Société Bédouine*, París: Librairie Marcel Riviere et Cie., 1971
  
- Chelhod, J. *QabīLa* en The Encyclopaedia of Islam. Vol.III, Leiden:Brill, 1998
  
- Cohen, P., *History in Three Keys; The Boxers as Event, Experience and Myth*, N.Y.: Columbia University Press, 1997
  
- Corriente, F. *Las Mu'allaqat: antología y panorama de la Arabia preislámica*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1974
  
- Cortés, J., *Diccionario de Árabe Culto Moderno*, Barcelona: Gredos, 1996
  
- Delaney, C., *The "hajj": Sacred and Secular*, American Ethnologist, vol.17, no.3, 1990

- Drory, R. (1996), *The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making*, Studia Islamica, No. 83
- Eliade, M., *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona: Paidós, 1998
- Fahd, T., *Talbiya*, en The Encyclopaedia of Islam, Vol. V, Leiden: Brill, 1998
- Farés, B., *Murūwa*, en Encyclopaedia of Islam, Vol.VII, Leiden: Brill, 1998
- Gabrieli, F. *Muhammad and the Conquest of Islam*, NY, Toronto: McGraw-Hill Book Company, 1968
- Gai Eaton, *The Hajj*, Parabola, No. 9, Otoño, 1984
- Hodgson, M. *The venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, Chicago: University of Chicago, 1974, vol. 1
- Husain, S. A., *A guide to hajj*. New Delhi: Kitab Bhavan., 1977
- Ibn al-Kalbī, H. *The Book of Idols being a Translation from the Arabic of the Kitāb Al-Asnām*. Princeton Oriental Studies. Translated by Nabih Amin Faris. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1952.
- Ibn Ishāq, M. *The Life of Muhammad*. A translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah with introduction and notes by A. Guillaume. Karachi: Oxford University, 1987.
- Izutsu, T., *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo, 1959
- Izutsu, T., *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University, 1966
- Katz, M., *The Hajj and the Study of Islamic Ritual*, Studia Islamica, No. 98/99, 2004
- Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam*, London: Variorum, 1980
- Martín Velasco, J. *Introducción a la Fenomenología*, Madrid: Trotta, 2003

- Monnot, G, *Salāt* en The Encyclopaedia of Islam, Vol. VIII, Leiden: Brill, 1998
  
- Otto, R., *Lo Santo*, Madrid: Alianza, 1963
  
- Paret, R. & E. Chaumont, *Umra* en The Encyclopaedia of Islam, Vol. X., Leiden: Brill, 1998
  
- Pavlovitch, P., *Qad Kunna lā na'budu 'llāha Wa-lā na'rifuhu: On The Problem of the Pre-Islamic Lord of the Ka'ba*, Journal of Arabic and Islamic Studies, Lancaster University, Vol. II, Edited by Joseph Norment Bell, 1998 (<http://www.lancs.ac.uk/jais/volume/index.htm>)
  
- Peters, F.E., *Muhammad and the Origin of Islam*, NY: New York State University Press, 1994
  
- \_\_\_\_\_, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1994
  
- Pinto, P.G., *Religious Pilgrimage*, en The Palgrave Dictionary of Transnational History. Londres & Nueva York: Palgrave, 2009
  
- Ruiz Figueroa, M., *Mercaderes, dioses y beduinos: el sistema de autoridad en Arabia preislámica*, México: El Colegio de México, 1975
  
- \_\_\_\_\_, *Islam: Religión y Estado*, México: El Colegio de México, 1996
  
- Sayuti, N. *The Concept of Allah as the Highest God in Pre-Islamic Arabia*. The Institute of Islamic Studies, McGill University, 1999.
  
- Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1959
  
- Schimmel Annemarie y Barbar Rivolta. "Islamic Calligraphy." *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, Vol.50, No.1, summer 1992
  
- Serjeant, R. B. "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics." *Journal of the American Oriental Society* 110, no. 3, 1990

- Solares, B., *Los Lenguajes del Símbolo*, Barcelona: Antropos, 2001
  
- Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964
  
- Watt, M., *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon, 1956
  
- \_\_\_\_\_, *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon, 1960
  
- Welch, A. T., *al-Qur'ān*, en *Encyclopaedia of Islam*, Vol.V, Leiden: Brill, 1986
  
- Wolf, E. R., "The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. VII, núm. 4, invierno, 1951, pp.329-356.
  
- Zaydān, Jirjī, *Tārīkh Adāb al-Lugha al-'Arabīya*, Bairut: Dār Maktaba al-Hayā
  
- *El Corán, Edición Preparada Por Julio Cortés*. Iran: Sayyed Mojtaba Musavi Lari Foundation of Islamic C.P.W