

Los orígenes del Corán

Posted on 23 de diciembre de 2013 by Carlos A. Segovia

El escándalo y la norma

No puede haber, por definición, investigación sin método; ni método carente de principios. Y el primero que debe regir toda investigación antropológica o sociocultural que se pretenda verdaderamente seria lo formulaba inmejorablemente Bruce Lincoln a mediados de los años noventa: cuando uno accede a que sean aquellos a quienes uno debe estudiar quienes definan los términos en que deben de ser estudiados, renuncia pura y simplemente a su condición científica para convertirse en un mero amanuense o, en el peor de los casos, en una suerte de animador político o deportivo (*cheerleader*)Bruce Lincoln, «Theses on Method», *Method and Theory in the Study of Religion* vol. 8, núm. 3 (1996), pp. 225-227.. Lo sorprendente es que, a día de hoy, haya ámbitos de estudio en los que enunciar esta aparente obviedad sea motivo de escándalo y controversia.

Así nos lo recuerda Aaron Hughes en el arranque de su excelente y provocador libro *Theorizing Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction*, publicado hace poco más de un año y que retoma y amplifica la argumentación desarrollada por el autor en otro libro anterior: *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*Londres y Oakville, Equinox, 2007. Véase también la entrevista publicada el 05 de octubre de 2010 en *Religion*

Bulletin: The blogging portal of the Bulletin for the Study of Religion.. Hughes (actualmente profesor en la Universidad de Rochester y editor de *Method and Theory in the Study of Religion*, la revista de la North American Association for the Study of Religion) somete en él a dura crítica el consenso tácito vigente en materia de estudios islámicos en la mayoría de las universidades y centros superiores de estudio de todo el mundo, un consenso que, a decir verdad, tiene muy poco de académico y que cabe resumir así: 1) el estudio de la religión islámica no sólo requiere de unos parámetros propios y específicos –al igual, cabe suponer, que el de cualquier otra religión o fenómeno–, sino que debe plegarse a una serie de categorías distintas, y en rigor opuestas, a las empleadas en otros campos afines; y 2) el verdadero islam –igualitario y progresista– nada tiene que ver con sus manifestaciones más conservadoras y/o radicales, que no constituyen más que una especie de desviación doctrinal atribuible al peso circunstancial de lo cultural sobre lo religioso.

Quizá la mejor manera de ilustrar el primer alegato sea una anécdota infinitamente más elocuente que toda posible explicación. Durante el transcurso de un reciente congreso sobre la naturaleza y la transmisión del texto coránico, uno de los ponentes apeló a la perspicaz tesis de John Wansbrough –pionero de su estudio histórico-crítico–, según la cual, si bien el Corán no necesita obviamente de presentación en tanto que depósito de la revelación islámica, sí es prácticamente desconocido en tanto que documento susceptible de análisis mediante las técnicas e instrumentos del criticismo bíblicoJohn Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1977; reimpr. Amherst, Prometheus Books, 2004 [con prólogo y notas de Andrew Rippin]), p. xxi.. Molesto, otro de los ponentes tomó entonces la palabra y protestó enérgicamente contra esta aseveración, aduciendo la desigualdad existente entre la Biblia y el Corán en cuanto a la cronología de su composición: la primera habría tardado varios siglos en escribirse, afirmó; el segundo, unas pocas décadas. El intento por parte del primer ponente de responder a este absurdo argumento señalando que el Nuevo Testamento también se escribió en el curso de unas décadas (la mayor parte de los diferentes escritos que lo conforman fueron redactados en el lapso de unos cincuenta años), lo cual no ha sido óbice para su análisis riguroso, fue del todo vano. Su interlocutor replicó que el Nuevo Testamento y el Corán no pueden compararse, ya que el primero está redactado en un griego que cabe gramaticalmente calificar de «defectuoso», mientras que el segundo está redactado –apuntó– «en un precioso árabe» (!).

Uno puede encontrar en el Corán aquello que busca, sea lo que sea: afirmaciones de corte igualitario junto a otras abiertamente discriminatorias

No es cierto, dicho sea de paso, que el Corán se escribiese en pocas décadas: hasta las primeras del siglo VIII, y quizás hasta bien entrado el X, no culminó la unificación y posterior

canonización de lo que posteriormente hemos concebido como partes de un conjunto. Pero si nos centramos en el argumento lingüístico, el Corán no sólo adapta y reelabora numerosos pasajes tomados literalmente por sus autores de la literatura judía y cristiana primitivas –lo que autoriza su estudio en clave intertextual–, sino que hace patente una y otra vez que los diferentes textos que lo integran fueron compuestos en un entorno rigurosamente multilingüístico, dada la abundancia de giros foráneos (etiópicos y, sobre todo, siríacos) presentes en él. Giros, no sólo palabras: no es únicamente el léxico del Corán, en efecto, el que pone de relieve la existencia de tales o cuales préstamos lingüísticos, sino su sintaxisVéase el excelente estudio de Guillaume Dye, «Traces of Bilingualism/Multilingualism in Qur'anic Arabic».. Ítem más: sus proclamas antitrinitarias –que admiten la mesianidad de Jesús, pero no así su divinidad– se limitan a reproducir la fórmula consignada en una importante inscripción cristiana sudarábiga previa al islam recientemente descubierta en el actual Yemen. Esto es significativo, por cuanto da testimonio del esfuerzo por lograr una síntesis entre judaísmo y cristianismo tras varios siglos de lucha encarnizada entre las que hoy sabemos que fueron las dos religiones mayoritarias de la muy poco politeísta Península Arábiga. Datos como este dan ciertamente que pensar acerca del medio religioso en que surgió el islamVolveré más adelante sobre esta cuestión, sobre la que me permito recomendar al lector la entrevista recientemente concedida por Christian Robin a France Culture..

Respecto del segundo alegato (la supuesta «esencia» igualitaria y progresista del islam), salta a la vista que se trata de un argumento –si es que puede definirse así– puramente ideológico que persigue poner a salvo de cualquier posible crítica lo que no es sino una mera abstracción, carente de realidad alguna. Al igual que en la Biblia y en varios otros textos religiosos de la Antigüedad irreduciblemente complejos, uno puede encontrar en el Corán o en la Sunna del profeta (nombre dado en el islam a las supuestas tradiciones orales, luego puestas por escrito, que «relatan» lo que Mahoma dijo e hizo en vida) aquello que busca, sea lo que sea: afirmaciones de corte igualitario junto a otras abiertamente discriminatorias, proclamas a favor de la paz junto a otras que justifican el uso de la violencia, y no sólo defensiva. Lo interesante es estudiar en cada caso los motivos que han llevado a preferir unos textos a otros, unas ideas a otras, cuyas múltiples y diferentes apropiaciones –todas ellas, sin excepción– dan cuerpo a la historia del islam.

Que el recurso a la excepcionalidad, tanto en el plano histórico como en el doctrinal, sea la premisa implícita de la que parte la práctica totalidad de los fieles musulmanes al representarse su religión –y, por ende, su identidad– es hasta cierto punto comprensible; lo chocante es que cerca del noventa por ciento de los estudiosos contemporáneos del islam la suscriban sin apenas reservas y que ellos mismos se representen el islam, en consecuencia,

como un fenómeno surgido, del mismo modo en que la mitología griega relata el nacimiento de Atenea de la frente de Zeus, o bien como una idea platónica: carente en sus inicios de otro contexto histórico-religioso y lingüístico que no sea el consignado por las fuentes islámicas en su deseo de proveer retrospectivamente al islam de una identidad eulógica, y carente en su concepto de cualquier vínculo no accidental con sus eventuales sombras. Pero así son las cosas y a ello estamos ya habituados quienes nos dedicamos a estas cuestiones: lo que en cualquier otro terreno sería motivo de asombro, es aquí, desde hace tiempo, la norma. Una norma, en resumen, que cumple la doble condición definitoria del «simulacro» baudrillardiano: el modelo teórico que suministra, y sobre el que descansa en un movimiento circular, carece tanto de «original» como de «realidad»Véase Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, París, Galilée, 1981, p. 10.. El islam no comenzó siendo lo que nos han contado, ni es tampoco lo que se pretende cuando se lo esencializa.

Antes y después del 11-S

Pero volvamos al libro de Hughes. Con anterioridad al 11-S, observa su autor, la situación de los estudios islámicos en el seno de los departamentos de ciencias de las religiones de las principales universidades norteamericanas –las europeas no son una excepción, aunque España incumple tal regla por la sencilla razón de que las universidades españolas carecen de tales departamentos– era claramente anómala, dado el escaso número de especialistas en estudios islámicos con que contaban y la peculiar formación académica (generalmente sólo filológica) de estos últimos. (En España la situación no es, pese a todo, muy distinta: los únicos departamentos universitarios que imparten estudios islámicos –o algo parecido– son los departamentos de «estudios árabes» de las universidades públicas.)

Tras el 11-S, este panorama cambió rápidamente, al menos en parte: la demanda universitaria de especialistas en estudios islámicos se incrementó exponencialmente en toda Norteamérica, al igual que el número de cursos y programas de estudio ofertados por cada centro, y los islamólogos norteamericanos han tenido, desde entonces, cada vez más oportunidades de poner en común sus enfoques y métodos de análisis, así como los resultados específicos de su trabajo, con sus colegas en otros ámbitos afines. Pero, paradójicamente –se lamenta Hughes–, todo ello no parece haber contribuido más que a reforzar su aislamiento académico y, por extensión, el de toda una disciplina que es, por tanto, indispensable reorientar de raíz suministrándole nuevos conceptos que ayuden a su plena normalización; conceptos que otras disciplinas vecinas han asumido y cultivado desde hace décadas.



¿Por qué ese saldo frustrante? O, dicho de otro modo, ¿cómo es posible que la visión culta actual del islam siga siendo una visión en última instancia exótica y esencialista –esto es, profundamente naíf–, deudora a un tiempo de la teología liberal ilustrada y del orientalismo de época romántica? No es fácil dar una repuesta inmediata y satisfactoria a esta pregunta, pero lo cierto es que el hábito –y no hay que haber leído a Hume para comprender lo muy frecuentemente que esto ocurre en la experiencia individual y colectiva, ni a Spinoza para entender el modo en que nos mueve el deseo de perseverar en lo propio– ha gravitado en contra de esa extraordinaria oportunidad de cambio y renovación. Y Hughes constata sin ambages su efecto más visible: tras sentirse cada vez más solicitados y, por ende, indirectamente respaldados en su calidad de expertos en el estudio de la religión islámica, la mayoría de los islamólogos contemporáneos creen estar en condiciones de poder prescindir alegremente de todo discurso que no busque asignar autenticidad y sentido a un fenómeno –el islam– cuyo análisis histórico-crítico se diría que les resulta demasiado incómodo. Incómodo porque constituye, según ellos, una herramienta colonial que da en desnaturalizar su verdad. Como si analizar las estrategias discursivas desplegadas en los primeros escritos del islam sin ignorar lo que realmente son (a saber, dispositivos legitimistas de poder/saber que no buscan sino afianzar la unicidad de una nueva identidad social representándola como resultado de un acontecimiento fundacional de naturaleza mítico-teológica; ocurre lo mismo con las demás religiones) fuera sinónimo de «islamofobia». Como si recordar que, de los dos sentidos principales de *yihad* –«guerra santa» y también el «esfuerzo personal» del creyente para mantenerse en el camino de la fe– el primero, nos guste o no, precede al segundo en el tiempo, equivaliera a claudicar sin más ante las consignas de los actuales detractores del islam, los cuales ven en él una religión sustancialmente amenazadora y violenta. Las preguntas deberían ser más bien estas: ¿en

qué contexto, por qué razones y contra quiénes se forjó la noción de *yihad*? ¿Quiénes la hicieron suya y dónde, cómo y cuándo ha sido luego empleada? ¿Qué significa matizar su reinterpretación en clave personal, y cuál es el alcance de tal reinterpretación? ¿A qué obedece el resurgimiento de la *yihad* en el complejo escenario geopolítico de nuestros días, y de qué forma ha sido reapropiada, rechazada, repensada y consumida por los diferentes grupos sociales (tradicionalistas, progresistas, moderados, reformistas, fundamentalistas, críticos, revisionistas, etc.)?

Hay, en suma, que alabar la valentía y la oportunidad de este breve pero incisivo libro de Aaron Hughes, cuyas principales aportaciones merece la pena examinar con algún detalle tras esta sucinta mención del problema general que abordan sus páginas.

Deconstruir para reconstruir

Hughes centra básicamente su crítica en cuatro aspectos: 1) la literatura devocional sobre Mahoma, cuyo cariz apologético contrasta con el espíritu científico hoy dominante en el estudio de otras figuras religiosas de la Antigüedad y con lo mucho que se ha avanzado a este respecto, por ejemplo, en el estudio del judaísmo y del cristianismo primitivos; 2) la polémica suscitada en las últimas décadas en ciertos medios intelectuales por el estudio renovado de los orígenes del islam, del que, por fortuna, sólo cabe esperar nuevos e importantes frutos en los próximos años; 3) los admirables sofismas de que hacen gala ciertos estudiosos contemporáneos del islam al tratar de la cuestión del velo y, en general, del papel de la mujer en el islam; y 4) la farsa en que incurren quienes, aun admitiendo que es necesario que las cosas cambien, y bajo la apariencia de contribuir a ese cambio, no hacen más que reafirmar los viejos prejuicios, ya señalados, relativos al estudio pseudoacadémico del islam.

Para comenzar con lo primero: efectivamente, uno asiste un tanto atónito a la cada vez más numerosa literatura pseudoacadémica sobre Mahoma –personaje del que no tenemos la menor noticia documental, si es que puede realmente denominarse así, hasta finales del siglo VII, y cuya supuesta «biografía» oficial data de mediados del siglo VIII como muy pronto– que ha venido publicándose en lengua inglesa en el curso de los últimos diez años. Libros bien conocidos, como los de Carl Ernst, Karen Armstrong, Tariq Ramadan, Asma Afsaruddin u Omid SafiCarl W. Ernst, Following *Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003; Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time*, Nueva York, HarperOne, 2007; Tariq Ramadan, *In the Footsteps of Muhammad: Lessons from the Life of Muhammad*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2007 (trad. española: *Muhammad: vida y enseñanzas el profeta del islam*, Barcelona, Kairós, 2009); Asma Afsaruddin, *The First Muslims: History and Memory*, Oxford,

Oneworld, 2008; Omid Safi, *Memories of Muhammad: Why the Prophet Matters*, Nueva York, HarperOne, 2009., atestiguan el creciente interés que hoy suscita la figura del «fundador» del islam en diversos medios. Pero el problema es que sus autores se limitan a dar por buenos relatos carentes de toda verosimilitud histórica y que, más que preguntarse sobre qué es lo que creemos saber y por qué –por parafrasear a un tiempo a Jacob Neusner y Gerald HawtingVéanse Jacob Neusner, *Studying Classical Judaism: A Primer*, Louisville, Westminster John Knox, 1991, pp. 19, 25, 66, 83, 89 y 91; Gerald R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1999, pp. xi-xiii.–, no sólo presuponen saberlo, sino que invitan al lector (repárese en sus respectivos títulos y subtítulos) a «seguir los pasos» del profeta del islam, cuyo talante liberal (¡incluso «feminista» *avant la lettre*!) elogian y glosan repetidamente sin el menor pudor. En suma, mientras que la mayoría de los estudiosos contemporáneos del Jesús histórico, por ejemplo, tratan a toda costa de desgajar la realidad del mito (esto es, del *kérygma* cristiano posterior), y de re-presentar a Jesús como un judío del siglo I –y lo mismo valdría decir de Pablo de Tarso, objeto en la actualidad de una nueva interpretaciónMe permito remitir aquí al lector a mi estudio *Por una interpretación no cristiana de Pablo de Tarso: el redescubrimiento contemporáneo de un judío mesiánico*, con prólogo de Antonio Piñero. Véase también la recensión aparecida recientemente en *Revista de Libros*-.–, Afsaruddin, Armstrong, Ernst, Ramadan y Safi presentan a Mahoma –advierte Hughes– con los rasgos del «héroe» carlylianoVéase Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* [1884], Berkeley, University of California Press, 1993, p. 1 (trad. española: *Los héroes: el culto a los héroes y lo heroico en la historia*, 2 vols., Barcelona, Heinrich, 1907)..

Debemos dejar de ver al islam y a los musulmanes como si fueran objetos privilegiados de análisis

Por su parte, John Esposito (que fue elegido en 2013 presidente de la American Academy of Religion) defiende en varios trabajosJohn Esposito, *What Everyone Needs to Know about Islam*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2002; idem, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2003; idem, *Islam: The Straight Path*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1988, 32005, 42011; idem, *The Future of Islam*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2010; John Esposito y Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, Nueva York, Gallup Press, 2007. la necesidad de distinguir entre el «islam» en tanto que fenómeno más o menos intemporal al que sería inherente un mensaje igualitario (en materia, por ejemplo, de igualdad de sexos) y la(s) «cultura(s)» responsable(s) de haber desnaturalizado dicho mensaje reinterpretándolo en clave autoritaria y patriarcal. Una distinción altamente

«problemática», observa Hughes: «Prestando únicamente atención a las enseñanzas "religiosas" del islam –escribe–, Esposito pierde de vista la realidad concreta y tangible. La tradición islámica consta de algunos textos que, sin duda, tienen algo bueno que decir sobre la igualdad entre los sexos, de modo que Esposito se centra solamente en ellos, los califica de "auténticos" y los convierte en la esencia de dicha tradición, pero bien ignora aquellos otros textos que no respaldan su interpretación, bien los descarta como marginales e "inauténticos". Las vejaciones que sufren ciertas mujeres musulmanas cuando son atacadas en las calles de Argelia por no llevar velo o el hecho de que en Afganistán los colegios femeninos sean destruidos no parecen preocuparle ni afectan a su versión blanqueada del islam, puesto que tales acciones nada tienen que ver con el que él pretende que es el "verdadero" islam»Hughes, *Theorizing Islam*, p. 61..

Los ejemplos de este tipo de enfoque característico de los trabajos de Esposito y de todos aquellos autores que, como él, identifican el mensaje «auténtico» del islam con el discurso racionalista, progresista e irenista de la teología liberal, podrían ciertamente multiplicarseVéase, en la misma línea, Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Politics*, Oxford, Oneworld, 2003.. Por supuesto, tales autores están en su derecho de defender el islam de los ataques injustos de que es hoy objeto; ataques que, sin embargo, debemos esforzarnos por comprender tanto como las causas de la violencia practicada en nombre del islam, dado que se trata, en ambos casos, de fenómenos relevantes desde una perspectiva política y sociológica. Pero la mentira, la desinformación y la xenofobia no pueden combatirse con sus mismas armas vueltas del revés. Y, sobre todo, hay que atreverse a decir, con Hughes, que transformar las cátedras universitarias en púlpitos desde los que proclamar las «virtudes» del islam es un despropósito tan grave y lamentable como lo sería convertirlas en lo contrario: en espacios desde los cuales lanzar invectivas contra el islam y los musulmanes, que no representan más que un grupo más –o, mejor, un colectivo plural y multiformeAaron W. Hughes, *Muslim Identities: An Introduction*, Nueva York, Columbia University Press, 2013.– de cuantos componen el complejo mapa social contemporáneo; un mapa cuyos muchos problemas e incertidumbres requieren del análisis, más bien que de la simplificación, si es que realmente quieren aportarse soluciones (provisionales, evidentemente, pues, lo aceptemos o no, toda solución está condenada a serlo).

Por último, están quienes, como Carl Ernst, Richard Martin y otros autores, reclaman que es necesario «repensar el islam, sus textos y sus aspectos sociales, y llevar a cabo en dicho campo una investigación adecuada a las nuevas metodologías capaces de abordar los problemas urgentes que los estudios islámicos deben afrontar en el siglo XXI»Carl W. Ernst y

Richard C. Martin (eds.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, Columbia, University of South Carolina Press, 2010, p. 2.. El planteamiento es innegablemente atractivo y enteramente asumible, pero el recorrido y su resultado, por desgracia, pertenecen más bien al género de la pantomima. ¿Qué es lo que no puede durar en los estudios islámicos?, se preguntan Ernst y Martin. Y juzgando por lo que omiten indagar, se diría que responden: todo aquello susceptible de herir la sensibilidad de los musulmanes, luego todo discurso que no goce de antemano del beneplácito de aquellos a quienes justamente se trata de estudiar. ¿Por qué? Porque lo contrario equivaldría, parece que piensan, a adoptar una actitud colonial o no suficientemente «cosmopolita». En consecuencia, cualquier investigación que dé en comprometer, pongamos por caso, la visión tradicional de los orígenes del islam –a cuyos críticos Omid Safi califica sin más de «fanáticos»Safi, *Memories of Muhammad*, p. 14.–, habrá de rechazarse como indeseable. Es obvia la deuda contraída por Ernst y Martin con las tesis acaso menos consistentes y matizadas de Edward SaidPara una crítica de tales tesis, véase Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism: Said and Unsaid*, Seattle, University of Washington Press, 2007, pp. 251-66; y también Hughes, *Situating Islam*, pp. 11-13.. Pero sus guiños tácitos al pensamiento poscolonial son muy poco consistentes, ya que, en rigor, este último anima a cuestionar todo metarrelato legitimista, cualquiera que éste sea, e independientemente de quién lo formule, mientras que Ernst y Martin se limitan a reproducir el metarrelato de los orígenes del islam construido por la tradición islámica. Por lo mismo, su contribución a las «nuevas metodologías» que los estudios islámicos deben hoy hacer suyas es prácticamente nula.

Frente a todo ello, Hughes propone en las páginas finales de su libro diez tesis programáticas con el propósito de delimitar el terreno preliminar sobre el que los estudios islámicos deben moverse para evitar naufragar en el océano de la apologética. Las enumero una a una, aun a despecho de parecer reiterativo:

> Tesis 1: Debemos dejar de ver al islam y a los musulmanes, así como los datos que son relevantes para su estudio, como si fueran objetos privilegiados de análisis, necesitados de un tratamiento especial.
>
> Tesis 2: Es hora de denunciar los enfoques pseudoacadémicos en cuanto tales.
>
> Tesis 3: No podemos consentir en enunciar falsedades acerca de la tradición islámica porque otros quieran oírlas, ni presentarla como lo que no es.
>
> Tesis 4: Los estudiosos del islam no deberían trasladar a las aulas su compromiso privado y personal en pro del diálogo interreligioso.

> Tesis 5: Se puede ser crítico hacia el islam y hacia algunas de las identidades cuya formación fomenta, sin que ello signifique estar en contra del islam y sin que uno deba ser por ello acusado de querer destruirlo o de ser un neoconservador.
>
> Tesis 6: Las diferentes modalidades del islam y sus fuentes respectivas son los datos que tenemos que investigar, no verdades de fe para nosotros.
>
> Tesis 7: Debemos solicitar de los datos relevantes para el estudio del islam lo mismo que pediríamos a cualquier otro tipo de datos.
>
> Tesis 8: En términos sociales, el Islam –al igual que cualquier otra sociedad– no es una entidad estable provista de límites bien definidos y que se mueva sin esfuerzo a lo largo de la historia.
>
> Tesis 9: Es necesario que los estudios islámicos hagan suyos los modelos teoréticos empleados en otras disciplinas.
>
> Tesis 10: Y es necesario también que asuman los discursos críticos, esto es, no fenomenológicos, empleados hoy en el estudio académico de las religiones.

Indudablemente, estas tesis merecen tomarse muy en serio –pese a la fría, cuando no hostil, acogida que han recibido por parte de la mayoría de los islamólogos norteamericanosVéase, por ejemplo, Richard C. Martin, «The Uses and Abuses of Criticism in the Study of Islam: A Response to Aaron Hugues», *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 24, núm. 4-5 (2012), pp. 371-388, cuyo título hace alusión a otro de los recientes trabajos de Hughes, *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2012.–, pues prescindir de ellas significaría cercenar de raíz el avance de los estudios islámicos y actuar de manera irresponsable, aun pretendiendo lo contrarioVéase, en la misma línea de Hughes, el reciente artículo de Guillaume Dye, «À quoi sert un islamologue?», *La Pensée et les Hommes*, núm. 91 (2013), pp. 83-95.. Pero hay, además, que decir que cada vez somos más quienes, a pesar de todo, actualmente las suscribimos, sobre todo en el campo de los estudios sobre el islam primitivo (si es que realmente cabe hablar de «islam» antes de la última década del siglo VII). Para confirmar este hecho, basta con echar un vistazo a algunas de las más recientes publicaciones acerca de la situación político-religiosa de la Península Arábiga en vísperas del nacimiento del islam. Los problemas que el texto coránico plantea también suscitan un vivo interés, así como las muchas incógnitas subyacentes a la supuesta biografía de Mahoma.

La nueva Arabia preislámica, el Corán y Mahoma

Tradicionalmente tenida por auténtica por la mayor parte de los historiadores modernos del islam, la narración del nacimiento de este último en la Arabia de mediados del siglo VII que nos suministran las fuentes islámicas más tempranas aparece hoy, a los ojos de un número creciente de estudiosos, como demasiado sesgada y tardía, e incapaz, por tanto, de ofrecer una imagen veraz de la emergencia del islam. Actualmente están explorándose nuevas cronologías que van desde finales del siglo VII hasta mediados del VIII y geografías alternativas que tienden a situar el nacimiento del islam en las regiones del Creciente Fértil limítrofes con la Península Arábiga, que difícilmente puede seguir contemplándose, por otra parte, como una región culturalmente aislada de su entorno y habitada únicamente por nómadas paganos. Análogamente, somos cada vez más quienes vemos la primitiva comunidad islámica –antes de que ella recibiera tal nombre– como una secta monoteísta difícil de determinar en cuanto a su identidad, pero que evolucionó desde un cierto judeocristianismo transido de elementos maniqueos hasta constituirse en un nuevo grupo religioso, lo que probablemente sucedió mucho más tarde de lo que suele pensarse y de manera un tanto ambigua, no se sabe si a la vez que el movimiento político que llevó a los árabes a hacerse con el control de los territorios antes mencionados, o, por el contrario, en oposición a él. Asimismo, desde los años setenta ha comenzado a prestarse atención a la pluralidad irreductible de los materiales en los que puede dividirse el texto coránico y, paralelamente, a los estratos redaccional y editorial del último, previos a su canonización. Algunos investigadores percibimos hoy el Corán, de hecho, como una suerte de «palimpsesto» originalmente formado por diferentes escritos independientes en los que pueden descubrirse pasajes encriptados tomados por sus autores, entre otras fuentes, de la literatura parabíblica tanto judía como cristiana, y cuya función original dista, por tanto, de estar clara. Finalmente, la biografía de Mahoma ha sido también cuestionada en las últimas décadas, dado el carácter, una vez más, tardío y literario de las informaciones suministradas por la tradición islámica y la escasez de datos contrastables de que disponemos.

Son tres, en suma, las corrientes hoy en vigor en cuanto al estudio de los orígenes del islam: a) el punto de vista tradicional, que todavía goza del respaldo de numerosos estudiosos; b) una serie de enfoques radicalmente revisionistas que han contribuido a redefinir los contornos, los contenidos y los temas propios de dicho campo de estudio; y c) diversos enfoques que cabe calificar de moderadamente revisionistas y que se sitúan a medio camino entre la perspectiva tradicional y los enfoques revisionistas radicales.

Con todo, el primer libro al que querría aludir en este punto proviene de un campo muy distinto: el de la historia del Próximo Oriente en vísperas del nacimiento del islam. Glen Bowersock (profesor emérito de Historia Antigua del Institute for Advanced Study en Princeton) examina en el que es hasta la fecha su último libro, *The Throne of Adulis: Red Sea*

Wars on the Eve of Islam, la evolución de la política religiosa de los reinos axumita y himyarita, así como la de los imperios bizantino y sasánida, sus intersecciones y sus no menos complejos efectos sobre el mapa religioso de la Península Arábiga entre los siglos IV y VI de la era común. Bowersock muestra de manera pormenorizada y convincente que la imagen de la Arabia politeísta descrita en las fuentes islámicas no se sostiene y que, hacia mediados del siglo VI, la confrontación entre el cristianismo impulsado por Axum y Bizancio, por un lado, y el judaísmo respaldado por el reino de Himyar bajo los auspicios del imperio sasánida, por otro, llegó a su cenit, lo que no sólo no impidió, sino que propició una aparente reforma político-religiosa guiada por el deseo de alcanzar una síntesis. Hay, por tanto, que resituar el posterior surgimiento del islam en ese fascinante contexto histórico, al que las hostilidades bizantino-sasánidas imprimieron un nuevo perfil a lo largo del siglo VII y durante el cual las relaciones políticas y culturales de la Península Arábiga con Palestina, Siria, Mesopotamia y el sudoeste de Persia se intensificaron. El nombre de Bowersock se une así al de otros estudiosos cuyos trabajos han contribuido, desde diferentes ángulos y con diferentes resultados, a renovar las coordenadas de la investigación académica sobre los orígenes del islam al margen de la información, mezcla de invención, recuerdo selectivo y olvido –características de toda literatura en la que la consolidación del presente depende de la creación del pasado, como nos recuerda Judith Lieu en otro ámbitoJudith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2004, pp. 62 y ss.– consignada en las fuentes islámicasPara una visión de conjunto del estado de la cuestión, véase Françoise Micheau, *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle historie*, París, Téraèdre, 2012, así como el reciente ensayo de Emilio González Ferrín, *La angustia de Abraham: los orígenes culturales del islam*, Córdoba, Almuzara, 2013, recientemente reseñado en *Revista de Libros*..

Desde que Günter Lüling y John Wansbrough publicaron en la década de los setenta sus innovadoras e inmediatamente polémicas investigaciones sobre el CoránGünter Lüling, *Über den Urkoran: Ansätze zu Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen, Lüling, 1974, 32004; Wansbrough, *Quranic Studies*., los estudios coránicos han conocido un desarrollo verdaderamente extraordinario, especialmente en los últimos diez años. Los trabajos, entre otros, de Mohammad Ali Amir-Moezzi, François Déroche, Claude Gilliot y Alfred-Louis de Prémare en Francia, los de Manfred Kropp, Christoph Luxenberg, Karl-Friedrich Pohlmann y Gerd Puin en Alemania y los de Gerald Hawting, Sidney Griffith y Andrew Rippin en el mundo anglosajón, así como los de varios investigadores jóvenes como Guillaume Dye, Gabriel Said Reynolds, Tommaso Tesei y Kevin van Bladel, por no citar más que unos pocos nombres, han ayudado a redefinir los contornos de un corpus cuya naturaleza, función, autoría, contexto, letra, retórica, sintaxis, léxico, componentes, estratos, fuentes, subtextos, límites textuales, cronología, redacción, reelaboración, edición,

compilación, canonización, variantes y posterior reinterpretación no son siempre fáciles de delimitar, y cuyos métodos de estudio no pueden depender ya de los «datos» suministrados por la tradición islámica. El último y extraordinario libro publicado en este sentido es el de Pohlmann, *Die Entstehung des Korans: Neue Erkenntnisse aus Sicht der historischkritischen Bibelwissenschaft*Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, 22013.. Pero de entre tales trabajos merece la pena reseñar brevemente aquí el de Alfred-Louis de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, ya que, aunque publicado hace ya siete años, ofrece una muy buena síntesis de las nuevas perspectivas que vienen explorándose en dicho campo.

De Prémare (profesor en la Universidad de Provenza Aix-Marseille-I e investigador del CNRS hasta su fallecimiento en 2006) comienza por enumerar los antiguos debates en torno al Corán. La existencia de diferentes recensiones hasta finales del siglo VIII, si no más tarde; las numerosas adiciones y supresiones textuales, mencionadas en las propias fuentes islámicas, de las que el Corán fue paralelamente objeto; las controversias acerca de sus variantes de lectura, que en rigor no cesaron hasta la primera mitad del siglo X; los diferentes y no siempre coincidentes relatos que circularon acerca de su compilación; y, en fin, el debate sobre el Corán interno al Corán mismo, cuyas líneas aluden oblicuamente (¡bien que para descartarlas!) a ciertas acusaciones de falsificación, son algunos de los problemas que De Prémare examina minuciosamente en su libro. Si a todo esto se añade que la actual edición «oficial» del Corán –del que las primeras ediciones impresas datan por lo demás de finales del siglo XVIII– fue publicada en 1923 en El Cairo sobre la base de una sola de sus siete lecturas autorizadas en el siglo X, podrá comprobarse que el libro sagrado que leen y recitan hoy los más de mil millones de musulmanes que representan en torno al 23% de la población mundial es, simplemente, un texto más entre otros, muchos de ellos hoy perdidos para siempre (¡pese a los más que encomiables esfuerzos de Arthur Jeffery por rescatar algunos del olvidoVéase Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an: The Old Codices*, Leiden, Brill, 1937.!); y, en consecuencia, un texto –como todo texto– cuyas vicisitudes pertenecen al orden de la contingencia y no pueden obviarse.

De Prémare cuestiona, asimismo, la repartición del corpus coránico en una serie de azoras (capítulos) maquíes y mediníes asociadas a los dos períodos principales en que se divide la biografía de Mahoma, redactada entre setenta y ciento cincuenta años después que los textos reunidos en el Corán y cuya historicidad es, en suma, muy dudosa, pero a la cual recurre la tradición islámica para establecer la cronología del libro sagrado. Y lamenta, además, la adopción de dicha cronología por parte de los primeros estudiosos modernos del Corán, Gustav Weil y, sobre todo, Theodor Nöldeke y sus colaboradores (Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser y Otto Pretzl), cuyos trabajos, publicados entre mediados del siglo XIX y

mediados del XX, han sentado las bases de los estudios coránicos contemporáneos. Pero hay que decir que no sólo trabajos ya clásicos como los de Régis Blachère y Richard Bell –a quienes es preciso reconocer, no obstante, el mérito de haber tratado de formular en mayor detalle la cronología de los materiales coránicos– continúan siendo básicamente deudores, como apunta De Prémare, del enfoque de Nöldeke y, por extensión, de la periodización tradicional de «revelación» coránica, sino que otros más recientes y aparentemente novedosos, como los de Angelika Neuwirth, Michael Marx y Nicolai Sinai, insisten en aferrarse a ella y en rechazar, incluso de manera agresiva, cualquier posible planteamiento alternativoVéase Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai y Michael Marx (eds.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden, Brill, 2010..

Sensible a los nuevos cauces por los que debe actualmente discurrir el estudio del corpus coránico, De Prémare analiza en su libro, por último, una serie de cuestiones a decir verdad cruciales, como son la heterogeneidad y la fragmentación de sus materiales constitutivos, sus elementos retóricos de cohesión, los diferentes tipos discursivos que ellos ponen de manifiesto y los materiales previos presuntamente adaptados y reelaborados a lo largo y ancho de sus páginas. Se trata, en definitiva, de un libro muy recomendable para quienes estén interesados en aproximarse al Corán como «documento».

La actual edición «oficial» del Corán fue publicada en 1923 en El Cairo sobre la base de una sola de sus siete lecturas autorizadas en el siglo X

Para terminar, quisiera mencionar la reciente monografía de Stephen Shoemaker (joven profesor en la Universidad de Oregon), *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. El autor se inscribe en la línea de los trabajos, entre otros, de Paul Casanova, Suliman Bashear y, más recientemente, Jan Van Reeth, trabajos que demuestran lo muy poco que sabemos realmente acerca del «fundador» del islam y lo necesario que es reestudiar y reevaluar críticamente los datos de que disponemos. En efecto, la supuesta «biografía» de Mahoma es más bien –por decirlo con Wansbrough– una especie de «evangelio» compuesto en un período en el que la unidad a la vez política y religiosa del presente dependía de la revisión narrativa del pasado y de su unificación en torno a una sola figura carismática (lo que contrasta con las cuatro escuetas referencias nominales a Mahoma en el Corán, que bien podrían ser interpolaciones posteriores, de interpretación contenciosa dada la falta de datos fiables que poseemos acerca del profeta). Ciertas crónicas no islámicas de finales del siglo VII sugieren una fecha un poco más tardía para su muerte que la convenida por los autores musulmanes. Y la atenta lectura del Corán y de las fuentes islámicas tempranas, cuyos matices son muy numerosos, por más que tiendan a pasarse por alto, dibujan un personaje que cuadra más con la imagen de un profeta apocalíptico que con la del reformador social que ha prevalecido en la literatura moderna, especialmente a partir

de los estudios de Montgomery Watt. Shoemaker examina todos esos frentes y trata de reconstruir el puzle de nuestro limitado conocimiento de un personaje clave en la historia, cuya actuación y cuya memoria –lo uno y lo otro– cambiaron dramáticamente el mapa del mundo a finales de la AntigüedadVéase la entrevista concedida por Shoemaker a la revista cultural *Rorotoko*.. He ahí, en todo caso, una línea de investigación infinitamente más prometedora que la desarrollada por Fred Donner en su igualmente reciente libro *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2010., que no logra deshacerse del todo de las premisas historiográficas fijadas por tradición islámica y que, a mi juicio, es al estudio contemporáneo de la figura de Mahoma lo que el ya referido volumen editado por Neuwirth, Sinai y Marx es al estudio contemporáneo del texto coránico: un intento de revestir de un nuevo y más sofisticado lenguaje las viejas y manidas ideas de siempre.

Pero, ¿adónde conducen realmente las nuevas y provocadoras ideas de Hughes, Bowersock, De Prémare, Shoemaker y otros estudiosos contemporáneos del islam y sus orígenes? Es como si, creyendo estar jugando al ajedrez, hubiéramos descubierto de repente que estábamos haciéndolo con fichas de backgammon y no supiéramos muy bien cómo reanudar la partida, o si es mejor iniciar otra con otro tablero, otras fichas u otras reglas. Sea como fuere, ese alto nos invita a adentrarnos –con una sonrisa– en una suerte de laberinto en el que no caben ya las seguridades de antaño. Y ese es, en fin de cuentas, el terreno en que nos gusta movernos a los investigadores, dada nuestra incorregible predilección por las incógnitas y las adivinanzas (que, llevados sin duda de la insensatez, preferimos a las consignas de lo políticamente correcto y a las promesas de la vida futura). Del simulacro al laberinto: he ahí el camino que hay que atreverse hoy a recorrer.

Carlos A. Segovia es profesor de Estudios Islámicos en la Saint-Louis University, profesor asociado de Estudios Religiosos en la Universidad Camilo José Cela y profesor de Filosofía Moral en la Universidad Loyola de Maryland. Es miembro del consejo de dirección del Early Islamic Studies Seminar: International Scholarship on the Qur'an and Islamic Origins y del Enoch Seminar: International Scholarship on Second Temple Judaism, Christian, Rabbinic, and Islamic Origins, así como editor asociado de *4 Enoch: The Online Encyclopedia of Second Temple Judaism*. Sus últimos libros son *From the Quranic Noah to the Muhammadan Evangelium: A Contribution to the Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity* (de próxima publicación) y, coeditado con Basil Lourié, *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough* (Piscataway, Gorgias Press, 2012).

Autor: Stephen J. Shoemaker

Autor-2: Alfred-Louis de Prémare

Autor-3: Glen W. Bowersock

Autor-4: Aaron W. Hughes

Edicion: Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2011

Edicion-2: París, Téraèdre, 2004

Edicion-3: Londres y Nueva York, Oxford University Press, 2013

Edicion-4: Sheffield y Bristol, Equinox, 2012

Paginas: 416 pp. $75

Paginas-2: 143 pp. 13,50 €

Paginas-3: 208 pp. £16.99

Paginas-4: 146 pp. £60

Titulo: The Death of a Prophet. The End of Muhammad’s
 Life and the Beginnings of Islam

Titulo-2: Aux origines du Coran. Questions d’hier, approches d’aujourd’hui

Titulo-3: The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam

Titulo-4: Theorizing Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction