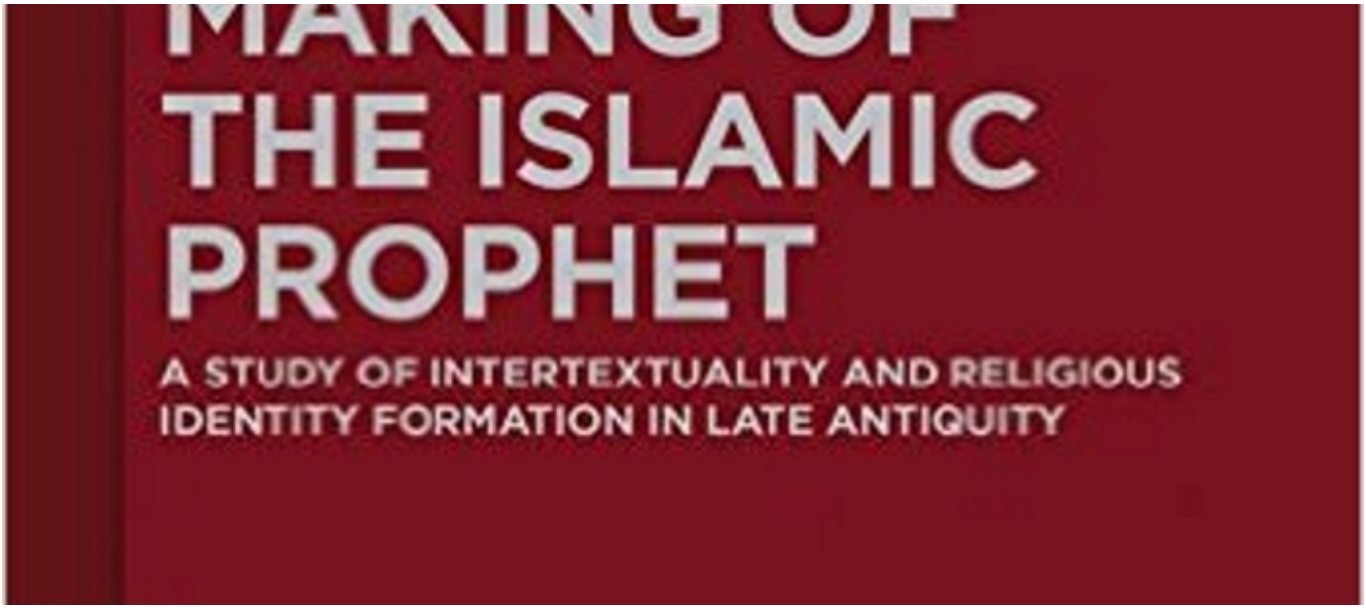


La insoportable similitud del Otro

Posted on 25 de abril de 2016 by Emilio González Ferrín

Tiempos de épica

Como de costumbre, corren malos tiempos para la lírica. La épica gana terreno, en escarmentada reacción tras algunos decenios de jugosa y difusa lírica posmoderna. No gustó –no parece gustar– la condición posmoderna y la autonomía del crecimiento cultural. El multicromatismo, incluidos los tonos grises, o la ambigüedad explicativa. Ahora, el positivismo vuelve a salirse de los laboratorios e invade la interpretación de lo social, de nuevo condicionada por viejas consignas medievales como el Nosotros y el Otro, parapetados ambos en las trincheras de lo aparentemente religioso. El *hombre gótico* de las meditaciones orteguianas, así como su espacio dual, están aquí para quedarse. A su vez, lo religioso se sale del domicilio, se desborda desde el *sancta sanctorum* templario, del que no debe salir nunca, y coloniza enormes esferas culturales, que los posmodernos pensábamos universales, que siempre veíamos a beneficio de inventario de la humanidad. Ahora ya no: ahora resulta que los sistemas religiosos constituyen las identidades colectivas. Resulta que Averroes y al-Bagdadi comparten capítulo en los manuales de instrucción social, que es lo mismo que forzar la línea identitaria entre, por ejemplo, Tomás de Aquino y Donald Trump, o puede que Spinoza y el desaparecido Ariel Sharon.

El prisma para la identificación colectiva vuelve a ser confesional, para espanto de quienes no nos confesamos. Por añadidura, el crecimiento o la prosperidad de lo nuestro parece pasar por la erradicación de lo ajeno. Todo un premio Nobel de Literatura, por ejemplo, considera oportuna la clasificación genérica de una determinada religión de sus ajenos como «fe primitiva y sanguinaria» muy diferente de la suya, en tanto un premio Príncipe de Asturias italiano resuelve taxativamente que «el islam es incompatible con Europa». Y esa nueva *droite divine* contagia incluso a las supuestas izquierdas políticas. Se asienta el esquizofrénico paradigma de Huntington, se relee a Oriana Fallaci, sigue en lo suyo Houellebecq. Y, por encima de todo, se amplía la hora feliz de la interpretación privada sin fundamento formativo o intelectual alguno. Si en cualquier taberna o tertulia siempre hubo expertos en fútbol y avisados analistas políticos, ahora el islam pasa a ser la tercera *maría* de cualquier instrucción básica, sustituta del café con partida de dominó. Todo el mundo sabe y opina del Islam, y todo el mundo se indigna con él. El conflicto como catalizador intelectual; y en el horizonte conflictivo, ese Islam. Malika Zeghal habló en su día de lo nocivo que resulta un cierto *islam de bricolaje* en la creación de los *monopolios religiosos*Malika Zeghal, «Religion and Politics in Egypt. The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-1994)», *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 31, núm. 3 (agosto de 1999), pp. 371-399 (p. 374). con que determinados agitadores sociales han decidido echarse al monte y hablar en nombre del Islam en exclusiva, representando a todo el Islam pasado, presente y futuro. Y ahora resulta que, desde el otro lado de la verja, le damos la razón a semejantes empecinados, y con cuatro herramientas de arbitrista desestimamos genéricamente al Islam. La épica, decía: el *prietas las filas*.

El Otro

Sin embargo, la realidad no es tan simple. Y menos aún, la realidad en movimiento narrativo que nos llega como historia. Ese movimiento narrativo es diverso, contradictorio en gran medida. Si –como suele decirse– hasta el diablo puede citar la Biblia a su favor, imaginemos las numerosas posibilidades interpretativas, enfrentadas entre sí, de tanta logorrea cronística como nos llega sobre cualquier rincón del mundo en cualquier época. Imaginemos, después, el crecimiento exponencial de tales posibilidades interpretativas, repartidas por la multiplicidad de interpretadores de lo religioso, cultural, o social, cada uno de los cuales decide –en monumental metonimia– que su conocimiento de lo parcial debe elevarse al rango de consideración genérica. Y puesto que ya toda consideración parcial se aplica a la genérica calificación del Islam, con todo esto nos haremos una idea del extraño cóctel de sintética alteridad que vamos creando.

Y es que, en materia islámica, existen al menos tres grandes esferas diferenciables –religión, cultura, sociedades contemporáneas– cuya confusa lectura transversal y agitada, llevada a

cabo por analistas de especialidades muy diversas –por lo mismo, de ámbito parcial, limitado–, está en la base de esa actual interpretación neogótica del mundo. Así, el sistema religioso del islam –con minúscula– no debería confundirse con el Islam con mayúscula, la civilización predominante en el Mediterráneo sur y occidental medieval, cuya producción intelectual se asentó en lo indopersa y grecolatino anterior, y está en la base del Renacimiento europeo posterior. Y ambos no deberían configurar las normas sociales –jurídicas, políticas– de los entornos en que viven los musulmanes de hoy. Tres islames –de nuevo: religión, cultura, sociedades contemporáneas– que no son lo mismo, que incluso se contradicen, y a los que, sin embargo, juzgamos en el mismo saco.

Porque todo se mezcla y confunde, a beneficio del raquitismo interpretativo. Pues bien, deberíamos separar esas esferas. Sin tener que saber nada del *islam 1* (religión), podemos leer *El filósofo autodidacta*, de Ibn Tufayl (m. 1185) –genuino logro de ese *Islam 2* (civilización)– en tanto que semilla de la Ilustración europea. En distinto registro, debemos reafirmarnos en las necesarias naturalidad y adaptación de ese *Islam 3*, esas sociedades musulmanas contemporáneas. Defender el valor indiscutible de los derechos humanos universales, que afectan a hombres y mujeres exactamente por igual, sin entrar al respecto en matización alguna o especificidad de corte religioso. Porque no ha sido, ni es, ese el rasgo definitorio de la civilización que hoy día seguimos construyendo, por ejemplo, en Europa. Una civilización de suma y construcción, no de resta y exclusión, como en sus peores páginas negras de cristales rotos, trenes sin ventanas, pogromos y asesinatos de caricaturistas o viandantes. Que todo es la misma y única zona oscura de nuestros sótanos, no del Otro, sino la de todos, en la borgiana *Historia universal de la infamia* con que emborronamos el paso del tiempo.

No hay un Otro. Están los otros, frente al único yo individual que, por lo mismo, forma parte del *otros* de cada uno de los demás. Partiendo de esa premisa de identidades individuales complementarias y afrontadas, de empatía minimalista con la alteridad ocasional de quien hay frente a mí, quizá podamos empezar a comprender la relatividad de lo genérico; alcanzar a discernir que el pensamiento –de nuevo, individual– se construye siempre en simbiosis con cuanto tengo enfrente, alrededor, antes y después: la alteridad.

Creo que esa necesaria implicación de los otros en mi pensamiento, de la alteridad catalizadora, constructiva, contrastiva, y nunca del Otro genérico frente al nosotros, es cuanto he aprendido a destilar de la ya extensa obra de Carlos Andrés Segovia.

Tres movimientos

La obra de Carlos Segovia, que va culminando por ahora en el libro que nos ocupa –*El Noé coránico y la creación del profeta islámico*, pero en inglés– se vertebra en torno a una larga

serie suya de monografías y estudios de muy difícil acogida en un único departamento universitario español. En Canadá, por ejemplo, y en contraste, sí hay incluso una Facultad a la medida, la de Estudios Creativos y Críticos (Universidad de British Columbia, en la que, por cierto, trabaja otro español, Francisco Peña, de igualmente difícil adecuación al ámbito de nuestras colmenas), pero ya imagino la reacción en España ante la noticia de la existencia de esa facultad canadiense, con lo que chirría en español la mera pronunciación de lo creativo o lo crítico, en un ambiente nuestro de lenta hidalguía regurgitadora, con departamentos iguales a pocos kilómetros, o llamándose igual y numerados, para que no llegue la sangre al río. Y sobre la hiperespecialización, sabido es que el final previsible de saber mucho de poco es saberlo todo de nada, tal y como en su momento Mircea Eliade se refería a la derivación hiperespecializada de los universitarios. En contra de la excesiva parcelación de saberes únicos, la muy heterogénea –y heterodoxa– obra de Carlos Segovia se acerca probablemente a la diversidad –creativa y crítica– de un solo mundo cultural, y ahí no extraña en absoluto su admiración por Gilles Deleuze al reclamar esa extraña unidad de las cosas que sólo se percibe desde lo múltiple en conexión.

La obra de Segovia se compone de tres grandes movimientos que, como en las más esforzadas composiciones musicales –de casta le vendrá al galgo– se suceden elegantemente, en la práctica, sin solución de continuidad, y con una providencial coherencia evolutiva que finalmente desemboca y se sintetiza en este libro sobre el Noé coránico. El recorrido imprevisible de esos tres movimientos en la obra de Segovia –los recorridos previsibles son siempre circulares– parte de un interés puramente filosófico por el pensamiento islámico clásico (1), del que surgió sin plan previsto una travesía por el judaísmo y cristianismo primitivos (2), hasta desembocar en los orígenes del islam y la codificación del Corán (3).

En su primer movimiento, Segovia partió de una tesis doctoral y alguna monografía específica sobre la figura del persa Mulla Sadra de Shiraz y su ontología, así como un estudio sobre la metafísica de Avicena (de lo que nadie se había ocupado en España desde que Cruz Hernández lo tratase en 1950). A Segovia le costó menos trabajo explicar al mundo que convencer a la crítica –si es que lo consiguió, que no hay más sordo, o sorda, que quien no quiere escuchar– en una materia concreta: el sufismo *new age* no es lo mismo que el acercamiento intelectual al islam. Dicho de otro modo, que las grandes mixtificaciones de ilustres conversos al islam no pueden compararse con las alegorías intelectuales del hecho religioso. Dicho de un tercer modo: que Frithjof Schuon -ni siquiera Renée Guénon– no es lo mismo que Henri Corbin. Es éste un camino que nos obligaría a demorarnos más de lo previsto, así que sólo queda aquí enunciado.

El siguiente trabajo de Segovia fue, en realidad, un ejercicio de autodominio y planificación

esencial para todo intelectual honesto que se precie de pensamiento crítico: una primera vuelta convencional sobre un tema escabroso, que entonces no cerró y sobre el que volvería. En 2007 publicó para Biblioteca Nueva una antología temática del Corán, sin entrar en consideraciones analíticas contrastivas, sino más bien mostrando el abanico de contenidos que esa enorme enciclopedia oriental presenta oficialmente; es decir, a ojos de unas determinadas ortodoxias confesionales y de cara a un consumo lector marcado por la fe. Decía que es un trabajo esencial, porque sólo es válido intelectualmente percibir que chirría una verdad admitida si la miras en primer lugar desde el punto de vista propuesto convencionalmente. Lo contrario –arriesgar puntos de vista sin ponerse antes en el lugar común– es mera improvisación, repentización sin recorrido previo. Desde esa primera mirada convencional, puesta en cuarentena después con fundamento, ya puede procederse a explicaciones alternativas, críticas, creativas.

El segundo movimiento de Segovia lo entiendo precisamente como un tiempo de barbecho, para dejar reposar unas preguntas sobre lo anterior: sobre la narración coránica. El cambio de panorama acabaría ofreciéndole la perspectiva en la que más cómodo se sentiría al volver sobre el Corán. Así, el tiempo dedicado al judaísmo del Segundo Templo, a Qumrán, al cristianismo primitivo, acabarían reubicándolo, ya con fundamento crítico, ante los orígenes del islam en general y del Corán en particular. En ese *tiempo judeocristiano*, Segovia presentó su análisis sobre Pablo de Tarso, plasmado muy especialmente en dos monografías que revolvieron las mansas aguas del conocimiento asumido. Afirma que Pablo era judío, que siempre lo fue, que nunca quiso dejar de serlo; que su modo de habitar unas tierras intermedias no se corresponde con lo narrado oficialmente por el cristianismo posterior –ni por la crítica– , y que probablemente esa *innovación narrativa* a posteriori sea algo común en los procesos de canonización de todos los sistemas religiosos: ¿por qué no el islam? Segovia se acercaba, así, a las fuentes culturales del monoteísmo, a las polidoxias próximoorientales de la Antigüedad Tardía, a la polinización mutua de los procesos religiosos. El panorama que surgía entraba en conflicto con aquella primera mirada convencional sobre el Corán. Era tiempo de visitarlo de nuevo.

Y, así, el tercer movimiento de Carlos A. Segovia lo sitúa ya con una presencia internacional en el ámbito de las religiones comparadas desde el Enoch Seminar, con los cada vez más populosos y prestigiosos encuentros Nangeroni celebrados en Italia, y con una postura intelectual activada en la creación del Early Islamic Studies Seminar, vinculado a aquel Seminario Enoch, al estudio del judaísmo rabínico, al entroncamiento del islam en la Antigüead Tardía. Desde sus trabajos sobre Enoch, los evangelios apócrifos, los equivalentes textos judíos pseudoepigráficos, Carlos A. Segovia ya no podría volver a leer el Corán sin seguir sus raíces hasta todo lo anterior. Sin leer, entre líneas, mesianismos e

intertextualidades, historias de salvación, profetas que nacieron como héroes narrativos de Oriente Medio. Pretender buscar las raíces narrativas del Corán era una audacia, pues siempre se toma al Corán como raíz. Era inevitable que acabase apareciendo su libro sobre el Noé coránico.

El paradigma Wansbrough

Merced a su presencia en las lonjas internacionales de pensamiento sobre el judaísmo temprano y el cristianismo primitivo, Segovia acertó a coordinar un volumen esencial sobre la figura y obra del islamólogo John Wansbrough (1928-2002). La participación directa de Segovia en ese volumen, homenaje póstumo al citado islamólogo, se resuelve en una presentación que lleva por subtítulo *Una despedida al relato tradicional*Carlos A. Segovia, «John Wansbrough and the problem of Islamic origins in recent scholarship. A farewell to the traditional account», en Carlos A. Segovia y Basil Lourié (eds.), *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., el mismo relato con que la ortodoxia académica se hacía, y sigue haciéndose, eco de la narración confesional musulmana clásica a la hora de describir los orígenes del islam y del Corán.

Esa ortodoxia académica –infinitamente más perniciosa que la religiosa a los efectos intelectuales, dado que en la religiosa sólo entra el juego lo emocional–, parte del llamado paradigma Nöldeke, que toma su nombre del islamólogo alemán Theodor Nöldeke (m. 1930), quien dividió temáticamente el Corán en cuatro períodos, que se corresponden con las cuatro etapas principales de la biografía clásica del profeta Mahoma. Al proceder así, se canonizaba desde lo académico al relato religioso tradicional islámico, que parte de una única autoría divina del Corán y una ajustada relación transmisora de Mahoma. El paradigma clasicista de Nöldeke ni siquiera tenía sentido completo en su época, con avances sustanciosos en el equivalente estudio de las fuentes culturales veterotestamentarias, y el arranque definitivo de modernas interpretaciones en materia del Nuevo Testamento. Si entonces ni siquiera encajaba del todo la interpretación *religionista* de un texto o colección de textos universales –el Corán–, con el tiempo se hizo patente una evidente anomalía entre este acercamiento al Corán y el acercamiento científico a los textos fundacionales del judaísmo y cristianismo, en los que se acabó aplicando sin mayor problema el método histórico-crítico, hasta el nivel actual de separación sin conflicto entre el acercamiento histórico y filológico a los textos y el acercamiento religioso, éste sin necesidad alguna de rigor intelectual.

La anomalía entre la islamología y los estudios sobre el judaísmo temprano y el cristianismo naciente fue puesta de manifiesto por el citado John Wansbrough a finales de los años setenta del pasado siglo, con el planteamiento de un nuevo paradigma interpretativo que

denunciaba un determinado *atasco epistemológico* en materia de los orígenes del islam y del Corán. Así, Wansbrough señalaba claramente una interpretación tautológica, una especie de sistema autopoiético, de referencia circular, al sustentar históricamente las narraciones coránicas en textos cercanos –hadices y biografía del Profeta–, en tanto que estos textos se validaban históricamente según su adecuación a la narración coránica. Si partimos de que la fecha convencional de fallecimiento del profeta Mahoma es el año 632, y que muy difícilmente puede hablarse de textos fijados por escrito antes de un siglo después –Wansbrough aleja la fecha mucho más aún–, tenemos un problema científico de primer orden, así como un problema de orden en la comunidad científica, al seguir ignorándose en gran medida –cuando no simplemente rechazándose– tal *paradigma Wansbrough*.

Carlos A. Segovia parte de una similar revisión crítica con fundamento filológico. Como todo aquel que plantee racional y lógicamente la lectura de las fuentes a la luz de su tiempo y de otras fuentes, sin esperar el aplauso de papas y popes, la sensación de delito cometido acompañará siempre al autor. Es muy probable que ahí estribe la razón de su total falta de interés por un gran público o por guiño de aceptación alguno por parte de quienes podrían entender este libro sobre el Noé coránico en España; un libro, por lo mismo, escrito en inglés porque el autor sabe bien dónde está el epicentro del debate sobre las fuentes culturales del islam y los estudios históricos sobre la narración coránica. Por exclusión, el autor también sabe bien dónde no está el epicentro.

El Noé del Corán

El Noé coránico de Carlos A. Segovia es incomprensible en España y/o fuera del debate real islamológico contemporáneo sin todo este recorrido previo. Segovia no elige voluntariamente su propio perfil heterogéneo y el acercamiento pluridisciplinar de este libro. No pretende, de entrada, sumarse a la reflexión filosófica sobre la alteridad y su narración sintética. Sencillamente, tal libro sería impensable sin todo esto. En concreto, lo pluridisciplinar en materia de islam temprano no es una ventaja o posibilidad; no es una ocasional *joint venture* de aplicación temporal, sino la circunstancia que permite la coloración real de un libro –el Corán–, sus usos literarios, así como la función comunitaria de su escritura. Por otra parte, sólo ese mismo esfuerzo pluridisciplinar permite contemplar la figura literaria de Noé en tres dimensiones –héroe, profeta, mesías–, engarzando su completa perícopa –su relato guadianeante– por entre la diversidad cromática de una literatura milenaria, la próximooriental, que alcanza su tamiz arabizado en el Corán.

Cuando Wansbrough planteó –a finales de los años setenta, decía– el surgimiento del islam desde un *entorno sectarioQuranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1977, y *The Sectarian Milieu. Content and Composition Of*

Islamic Salvation History, Oxford, Oxford University Press, 1978., cabían aún muchos matices en el árbol genealógico del Corán y del islam. Un cambio de paradigma no es una interpretación en sí, sino una puerta abierta que posibilita muchas nuevas. Siguiendo ese paradigma, la contemplación del islam emanado de un modo natural desde la Antigüedad Tardía, así como el Corán en tanto que arquitectura textual receptora de muchas influencias diversas, entiendo que Segovia afina el objetivo un grado más: en su Noé coránico no se parte de influencias –que implicarían la existencia de entidades diferenciadas, para después plantear su relación biunívoca–, sino que desdibuja las toscas fronteras medievales –y neomedievalizantes: véase el arranque de estas páginas– entre los distintos sistemas religiosos. Se diría que aplica la receta interpretativa de Tolan al afirmar que con el islam acabaría produciéndose «la traslación de una ruptura psicológica posterior para ubicarla como ruptura física previa»John Tolan, Sarracenos. *El Islam en la imaginación medieval europea*, trad. de José R. Gutiérrez y Salustiano Moreta, Valencia y Granada, Publicaciones de la Universidad de Valencia y Editorial Universidad de Granada, 2007, p. 21.. De nuevo, historia como narración a posteriori, desde el presente, inducida por lo nuevo.

Así, en el Noé coránico de Segovia no hay un *ellos* u *otros* para el islam, no hay un Noé saltando entre las casillas taxonómicas de coleccionistas de mariposas que se toman por intelectuales, sino que nos lanza una tesis compleja: dependiendo del fragmento coránico que tomemos, cambia Noé de atrezo, cambian los sujetos de los verbos, cambian las circunstancias, las conclusiones, los mensajes. Noé le sirve a Segovia para mostrarnos el Corán como una compleja recopilación –yo entiendo que inclusivista–, sin la estricta labor editorial posterior, por lo que quedan aún patentes lecturas cristianas, judías, conflictos teológicos de un tiempo poroso, errores de transcripción y, sobre todo, diversos niveles cronológicos de redacción, hasta el punto de poder permitirnos catas narrativas y concluir que bien pudo ser Noé una figura referencial de corrientes aún no presentadas como religiones diferenciables.

Dicho en cristiano –y nunca mejor dicho–: que, entre otros muchos vestigios narrativos de valor incalculable, en el Corán hay un debate intracristiano cuya arabización –probablemente posterior– confunde al poco avisado. Esa compleja lectura que hace el autor de este Noé coránico lo mantendrá, sin duda, a la distancia de un sable de muchas taifas, porque Segovia podría hacerles contemplar los orígenes comunes –indiferenciables– de los mundos culturales que hoy se juramentan al modo de clubes deportivos en discordia. Parafraseando toscamente a Milan Kundera, Segovia puede plantar ante el hombre gótico *la insoportable similitud del Otro*.

Espacios fronterizos

El autor de este *Noé coránico* había traducido en 2013 los *Espacios fronterizos* entre el judaísmo y el cristianismo de Daniel BoyarinDaniel Boyarin, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, trad. de Carlos A. Segovia, Madrid, Trotta, 2013., y probablemente fue asaltado por la sospecha de una posible mayor extensión de tales espacios. ¿Por qué el surgimiento del Corán –inclusivo, polifónico, palimpsesto de culturas y cronologías diversas– debe implicar el surgimiento de un nuevo sistema religioso? Porque lo contemplamos desde nuestro presentismo endémico, tanto desde dentro como desde fuera del actual islam. A través de este emblemático personaje, Noé, el autor del libro que nos ocupa avanza cautamente desde el nivel literario hasta el histórico, con la compleja lectura teológica posterior a que será sometido cada elemento narrativo del Corán.

En esas páginas, Noé es una –la– clave escatológica del Corán; abarca un conjunto de escritos probablemente compilado al estilo de los leccionarios cristianos de la Antigüedad Tardía y mucho después. Para ello, Segovia acude al texto árabe, teniendo siempre ante sí las fértiles desembocaduras de literatura siríaca –trae a colación a Günter Lüling, a Christoph LuxenbergGünter Lüling, *Über den Ur-Qur'ân. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ân*, Erlangen, H. Lüling, 1974, y Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlín, Hans Schiler, 2007., con todas las cautelas, y sin que ello implique completo acuerdo–, pero no se limita al texto árabe contemporáneo, sino que elabora su arranque interpretativo en un más que plausible error de transcripción desde que el Corán –cualquiera que fuera su extensión en según qué momento– se transmitió meramente en el llamado *rasm* o esqueleto consonántico, no ya sin notación vocálica, sino incluso sin puntuación consonántica. Esta disquisición es complicada de exponer aquí y ahora, pero se explica claramente en el libro: teniendo en cuenta la ambigüedad de lecturas posibles de un texto sin puntuar –por tanto, pronunciable según demasiadas opciones posibles–, resulta que hoy se ofrece una lectura muy discutible de pasajes escatológicos de Noé que, si se leyesen según otra puntuación, aparecerían como un calco exacto de letanías bíblicas.

Esta idea se halla en la base de presentar a Noé como un protagonista de transición previa a los compartimentos estancos de los sistemas religiosos. Así, la bendición de la azora coránica 37 ofrece a Segovia la ocasión de comparar todas las perícopas coránicas sobre Noé, repartidas al menos por treinta y cuatro azoras, en claro testimonio de la relevancia del protagonista, muy superior cuantitativamente a la de cualquier otro profeta coránico. La insistencia y reiteración del Noé coránico permite a nuestro autor plantear el propósito homilético de muchos textos coránicos, partiendo de una humildad interpretativa que es, en sí misma, una declaración de principios: «es difícil saber qué es el Corán con precisión, así como conocer el momento en que adquirió su forma actual» (p. 28).

El Noé coránico de Segovia es un impecable *case study* para abordar el estudio del Corán como palimpsesto, con el correlativo problema añadido de su conflictiva y convencional unidad textual y su cronología. Así, los criterios de aparición o distribución de los diversos relatos noequíes en el Corán son tan aleatorios o plausibles como los de cualquier otro pasaje en esa misma recopilación textual. Yo añadiría la pregunta de quién, por qué o cuándo decidió que todo ese magnífico material heterogéneo debía constituir un libro y sólo uno. Posiblemente esas respuestas nos acercarían a las razones de por qué consideramos hoy –y desde cuándo– al islam como una religión diferenciada y sólo una, o incluso a la estrambótica distribución de modos de expansión comparada de tres religiones: cristianismo por convicción evangélica, judaísmo por transmisión genética, o islam mediante el concurso de las armas, una distribución estereotípica tan absurda como comúnmente admitida y que constituye el eje de la actual coloración de las diversas sociedades que se identifican con una religión en concreto.

La lectura del Noé coránico aclara aún más el panorama que se nos abría con aquel paradigma Wansbrough, y amplía la extensión de los espacios fronterizos de Boyarin. La explicación que me llega tras la lectura de este libro es la de una lenta bajada de marea y la aparición de promontorios –sistemas religiosos– donde antes sólo había amplias y ambiguas extensiones de agua compartida. Puestos a aprovechar esta imagen, quedaron tres promontorios donde podían haber aparecido también dos más –maniqueísmo y paganismo– que por razones históricas simplemente se fundieron y confundieron con esos tres, hoy emblemáticos. A medida que avanza esa lectura de nuestro Noé coránico, va especificándose un perfil –pensemos de nuevo en la aparición de esos promontorios tras la bajada de la marea–: que el Corán incluye sorpresivamente monólogos de Noé en primera persona, que el Noé coránico es profeta, no mero instrumento de Dios para castigo de su pueblo, que el diluvio no es lo esencial en esas narraciones, incidiendo así en el aspecto anterior, y que la gran novedad del coránico es la atmósfera escatológica, a la que el autor dedica un capítulo entero.

En el Corán, Noé es el primero de una lista de profetas que acaba en Mahoma. De hecho, Noé es un ejemplo para Mahoma. Más aún; esta importancia cualitativa adquiere también una mayor relevancia cuantitativa si comparamos las referencias a Noé con el porcentaje de referencias estrictamente mahometanas. En este libro, además, se resaltan pasajes en los que Noé no sólo se presenta como un profeta, sino como *el* profeta coránico, en una progresión narrativa impecable que ofrece Segovia hasta presentarnos, por un momento, a Noé como un posible Mesías que poco después –en otro pasaje– parece transferir ese mesianismo al propio Mahoma, al menos brevemente. Los espacios fronterizos estarían, así, desdibujándose una vez más: Mahoma habría sido presentado como mesías en círculos

judeocristianos, y desestimado por la literatura comentarista posterior, enfrascada ya en la codificación –desde dentro– de un nuevo sistema religioso.

A la postre, este libro nos presenta los relatos sobre Noé en el Corán como constitutivos de un entramado preparatorio para cuanto –en términos de Wansbrough– podría considerarse una historia de salvación con Mahoma *finalmente* como guía, después de haber adquirido la caracterización noequí. En definitiva, que el Corán debe ser estudiado como parte –yo añadiría, como síntoma– del complejo proceso formativo de las identidades religiosas en la Antigüedad Tardía. La intertextualidad coránica –con respecto a otros textos–, así como su no menos comparable *intratextualidad*, justifica la imagen que Segovia utiliza de un modo recurrente para plantear sus hipótesis acerca del islam temprano: durante años, hemos hecho avances en una partida intelectual con las piezas y el tablero que se nos ofrecían desde siempre. Hoy percibimos que ni el tablero ni las piezas alcanzan a poder desarrollar la complejidad del juego. Y una cosa más debe decirse, para aviso de zoilos y posibles navegantes: de la lectura de este estudio sobre las perícopas de Noé en el Corán no podrá sacarse nada en claro acerca de las razones y sinrazones del terrorismo yihadista.

Emilio González Ferrín es profesor de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Sevilla. Sus últimos libros son *Historia general de Al Ándalus* (Córdoba, Almuzara, 2006), *Rumbo al Renacimiento. Ciencia y tecnología en al-Ándalus* (Sevilla, Fundación Corporación Tecnológica de Andalucía, 2007), *Las bicicletas no son para el Cairo* (Sevilla, En Huida, 2012) y *La angustia de Abraham. Los orígenes culturales del islam* (Córdoba, Almuzara, 2013).

Autor: Carlos A. Segovia

Edicion: Berlín y Boston, De Gruyter, 2015

Paginas: 154 pp. 99,95 €

Titulo: The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity