

La fórmula del genio de la lámpara: milagros científicos en el Corán en el último cuarto del siglo XX

Josep Lluís MATEO DIESTE

Universitat Autònoma de Barcelona
josepluis.mateo@uab.cat

RESUMEN

Contrariamente a las ideas dominantes sobre la supuesta secularidad de la modernidad, los intentos de conciliación entre ciencia y religión son abundantes. En el ámbito musulmán la pugna entre defensores y detractores de dicha conciliación generó un nuevo episodio en torno a la cuestión de los llamados milagros científicos del Corán. La argumentación de sus defensores se hallaba ya sembrada en los debates del siglo XIX pero es durante el último cuarto de siglo XX cuando esta retórica se reconstituye, coincidiendo con los procesos de revitalización islámica. Esta retórica propone que los descubrimientos ofrecidos por la ciencia ya fueron anticipados en su momento por la revelación coránica, en tanto que expresión de la divinidad. De este modo, numerosos autores, tanto en países de mayoría islámica como en países occidentales, proceden a establecer vínculos entre teorías científicas y versículos coránicos, como en la demostración de la existencia de los genios o las diversas formas de revitalización de la medicina profética. El caso guarda notables parecidos con otros movimientos que desde finales del siglo XIX intentan demostrar fenómenos espirituales por medio de un pensamiento naturalista, en momentos de importantes transformaciones sociales y políticas.

Palabras clave: Islam, milagros, Corán, medicina islámica, espíritus.

The formula of the genius of the lamp: scientific miracles in the Quran in the last quart of the XX century

ABSTRACT

Contrary to prevailing ideas about the supposed secularity of modernity, attempts to reconcile science and religion are abundant. In the Muslim areas the struggle between supporters and opponents of this conciliation has generated a new episode around the issue of the so-called scientific miracles of the Quran. The argument of its defenders was already planted in the nineteenth century debates but it is during the last quarter of the twentieth century when this rhetoric has been reconstituted, coinciding with Islamic revitalization processes. This rhetoric suggests that the findings achieved by science had already been anticipated by Quran revelation, as an expression of divinity. Thus, many authors both in Muslim and in Western countries come to establish links between scientific theories and Quran verses, as in the proof of the existence of the *jinn* or the various forms of Prophetic medicine revitalization. The case keeps striking similarities with other movements from the late nineteenth century which tried to prove spiritual phenomena by a naturalist thought, in times of major social and political transformations.

Keywords: Islam, miracles, Quran, islamic medicine, spirits.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Ciencia e islam en los debates contemporáneos. 3. Los milagros científicos del Corán. 4. Etimología de *i'yáz* y comparación con el término milagro. 5. Contexto socio-político de la retórica de los milagros coránicos. 6. Demostrando con la retórica científica la existencia de los *yinn*. 7. Conclusiones. 8. Bibliografía.

FECHA DE RECEPCIÓN: 30 DE 01 DE 2014
FECHA DE ACEPTACIÓN: 22 DE 04 DE 2014

1. INTRODUCCIÓN

Desde el Renacimiento el mundo moderno ha ofrecido nuevos modos de definición del ser humano, al mismo tiempo que estas definiciones parecían librarle de la presencia de los seres no humanos (dioses, espíritus y demonios), descartados por la ciencia: el poseído por esas entidades no humanas devendría un enfermo o loco a los ojos de esa mirada moderna que medicalizaba la noción de persona¹. Sin embargo, esta mirada no se dio en todo el mundo y el «desencantamiento» que Weber había pronosticado ni tan siquiera alcanzó a todas las sociedades industriales; allí se construyeron algunos reencantamientos que, paradójicamente, adoptarían las retóricas científicas y racionalistas a las que parecían ser una alternativa.

Aquí me fijaré en un corpus de conocimientos que ilustra perfectamente estas paradojas de la dialéctica entre ciencia y religión y que muestra además la porosidad de fronteras entre los llamados oriente y occidente. Me refiero a los «milagros científicos del Corán», un enfoque promovido por autores, científicos o no, musulmanes y conversos desde el último tercio de siglo XX. Explicaré el origen de esta retórica, su contexto socio-político, y sus contenidos básicos, centrándome en autores que se han dedicado a comprobar desde un lenguaje científico la existencia y efectos de seres no humanos, como los *yinn*², sobre los humanos, y que desde el punto de vista de la medicina islámica permiten explicar un gran número de aflicciones.

2. CIENCIA E ISLAM EN LOS DEBATES CONTEMPORÁNEOS

Bajo el manto del concepto «islámico» hallamos diversas tradiciones históricas en tensión, como la textualista, la iluminista y la racionalista³. Pero todas ellas comparten un pensamiento analógico-creacionista, donde Allah genera el universo y está bien diferenciado de las criaturas por él generadas: ángeles, *yinn*, humanos y animales⁴. Y aunque los *yinn* son criaturas invisibles, no están separadas en una dimensión

¹ Foucault 1984.

² «Genios», unos seres creados por Allah, y cuya existencia es reconocida por el Corán. Para facilitar la lectura voy a utilizar la forma singular, *yinn*, también para referirme al plural, *ynûn*.

³ Yabri 2001, 27s.

⁴ Chelhod 1986.

definible como sobrenatural. Dichos seres interfieren y se mezclan con los humanos, cruzando la frontera entre lo visible (*zhâhir*) y lo oculto (*bâtin*)⁵.

Desde el siglo XIX surgió entre núcleos de pensadores musulmanes la pregunta de por qué occidente había impulsado la revolución industrial y tecnológica, y por qué los países musulmanes no formaban parte de la misma, teniendo en cuenta además que dicha revolución conllevaría un dominio político colonial. Desde entonces las reacciones musulmanas han sido variadas por países y autores. Uno de los desafíos principales de todos estos pensadores ha sido explicar, más allá del citado dominio político, las bases ideológicas y epistemológicas de ese desigual desarrollo. Pero sus debates partían de una suposición según la cual la ciencia «occidental» moderna se generaba como producto de un proceso de secularización. Sin embargo, esta idea no sería tan evidente ya que también la filosofía natural de los principales científicos del siglo XVII en adelante se basaría no tanto en una negación de la religión sino más bien en una conjunción con cosmologías teocéntricas⁶.

En términos de tipos ideales podemos distinguir dos reacciones básicas por parte de los autores musulmanes hacia esta relación entre ciencia y religión: 1) modernizar la sociedad y adoptar el modelo de ciencia occidental; o 2) islamizar la ciencia para ofrecer respuestas propias a los desafíos modernos⁷. Entre estos dos tipos ideales de reacciones se han producido numerosos modelos y variantes. También hay que destacar que estas reacciones parten de un modelo idealizado y simplificado de lo que se supone que es la ciencia en «occidente». Esto es, del mismo modo que Europa creó sus mitos orientalistas⁸, así mismo lo hicieron a la inversa en el lado islámico. Pero, en realidad, la revolución científica europea no había seguido precisamente la pauta de la separación entre ciencia y religión; muchos de los grandes teóricos no solamente no emprendieron una ruptura epistemológica respecto a «lo religioso» sino que se mantuvieron claramente ligados a metafísicas particulares⁹. Según mantienen algunos autores musulmanes, esta intersección sería justamente la base del pensamiento científico moderno y de la cosmología naturalista¹⁰. Estas cuestiones han continuado generando amplias polémicas durante la segunda mitad del siglo XX entre teólogos y científicos musulmanes sobre si es preciso islamizar la ciencia o al revés, y de ahí surgirá la cuestión central de mi análisis, la de los milagros científicos coránicos. En el lado de la defensa de una ciencia universal, más allá de la diversidad cultural y cosmológica, destaca el trabajo del premio Nobel de física Abdul Salam, sin renunciar a la creencia y la práctica islámicas; o la visión de Hoodbhoy desde una perspectiva más agnóstica¹¹. Frente a este enfoque separador, existen múltiples

⁵ El concepto de *al-gayb*, el mundo ausente, refiere el mundo invisible no revelado a los humanos, el mundo de los *yinn*, los ángeles y el *ruh* o principio divino que da vida a los humanos. Driekens 2008, 107s.

⁶ Tambiah 1990, 20.

⁷ Para un completo estado de la cuestión, véase Hoodbhoy 1991; Stenberg 1996; Guessoum 2011.

⁸ Said 1990.

⁹ Véase Newton y su proximidad con el hermetismo, en Tambiah 1990.

¹⁰ Haq 2003.

¹¹ Hoodbhoy 1991.

versiones de la conciliación entre ciencia e islam. La visión ecléctica de Sardar, que toma aspectos de la crítica post-moderna de la ciencia, pero manteniendo el ideal de una ciencia islámica destinada a mejorar el mundo¹². La conciliación defendida por Sayyed Hussein Nasr, desde un sufismo holista que considera que el mundo creado por Allah sólo puede ser abarcado por una integración de los saberes. Y finalmente múltiples autores que algunos han reunido bajo la etiqueta de «bucailismo», a raíz de la obra del autor francés Maurice Bucaille (1920-1998), en la que podemos encajar a quienes desarrollan y participan de la retórica de los milagros coránicos.

Estos debates se pueden considerar como propuestas reactivas a una visión hegemónica de la ciencia basada en una razón instrumental. Se puede aventurar que son desafíos a la globalización desde respuestas «locales», que en este caso se articulan en grandes regiones culturales, y constituyen vías dentro de las modernidades múltiples, que incluso generan también sus «globalidades islámicas»¹³. La otra gran preocupación de estos autores no es sólo la de abogar por una ciencia islámica sino rehacer la historia de «la ciencia» para repensar el papel que jugó la herencia islámica medieval en el desarrollo de la llamada ciencia occidental. Para algunos no se trata de repetir el tópico rol de los árabes como meros traductores de la tradición helénica, sino mostrar el papel que los autores musulmanes tuvieron en el desarrollo y construcción de *modus operandi* basados en la observación y la experimentación¹⁴.

Aunque estos debates intelectuales llegan muy indirectamente a las poblaciones, las nuevas tecnologías de información han difundido las ideas de los milagros científicos también entre alfaquíes exorcistas y creyentes, que manejan nuevos argumentos científicos sobre la medicina islámica y la existencia de los *yinn*. Escribía el popular ulema egipcio al-Sha'rawi (1911-1998) que lo oculto, como los microbios, no se puede ver pero su existencia es independiente de la percepción humana. La existencia de los microbios es tan antigua como la creación humana, pero sólo ha sido descubierta recientemente por la ciencia a través del microscopio¹⁵. De manera que un sinfín de hechos anticipados por el Corán están esperando para ser revelados por la ciencia...

3. LOS MILAGROS CIENTÍFICOS DEL CORÁN

Mi propuesta explicativa es que el éxito de la difusión de la retórica de los milagros científicos tiene lugar con el proceso de reislamización social en los años 1980 y 1990. Esta revitalización se originó en diversos puntos del mundo islámico y se vinculó a cuestiones políticas, económicas y culturales, pero también a las propias retóricas islámicas y a las interpretaciones sobre la autenticidad de sus fuentes de le-

¹² Sardar 1989.

¹³ Roy 2003.

¹⁴ Guessoum 2011, 133.

¹⁵ Sha'rawi 1998.

gitimación¹⁶. Este recurso a lo científico coincide precisamente con una auténtica re-
vitalización y reimaginación de la medicina islámica, que remarca el carácter cientí-
fico de los métodos curativos proféticos¹⁷ y dota de nuevos significados al exorcismo.

Desde los años 1980 ha surgido una literatura, tanto en países de mayoría islámi-
ca como en países occidentales, que reclama que el conocimiento científico moderno
está certificando y demostrando con leyes y descubrimientos, hechos y fenómenos
que ya fueron revelados en el Corán¹⁸. En esta literatura se quiere demostrar ante
todo la veracidad y el carácter inimitable del Corán. Pero la gran paradoja reside en
la aparente necesidad de legitimarla a través del conocimiento científico. ¿Por qué ir
más allá de la retórica de la fe (*îmân*) en la revelación, y por qué esta consideración
de la retórica científica como justificación de la retórica religiosa? Las implicaciones
epistemológicas y filosóficas de esta paradoja están fuera del alcance de esta inves-
tigación. Lo que me interesa aquí es remarcar la forma en que dicha retórica se ha
estado construyendo junto al proceso de reislamización, y el modo en que se difunde
como «conocimiento popular»; primero gracias a obras de divulgación como *La Bi-
blia, el Corán y la ciencia* de Maurice Bucaille, y más tarde por medio de internet,
pero también a través de la cultura oral, con historias ejemplares sobre dichos mila-
gros coránicos o la conversión de científicos occidentales al islam.

Aunque la literatura sobre los milagros científicos coránicos se desarrolla pro-
piamente a finales del XX, podemos encontrar algunos precedentes en el siglo XIX.
Y no es casual que los hallemos entre reformistas como Muhammad Abduh, que
ofreció interpretaciones científicas de los fenómenos naturales citados por el Corán;
también la propuesta de Muhammad al-Iskandarani hacia 1880 para desentrañar los
secretos del Corán acerca de la tierra, animales y plantas; o el trabajo de Tantawi
Jawhari, quien editó en 1923 una enciclopedia coránica de temas científicos con
ilustraciones¹⁹.

El fenómeno fue adquiriendo forma tras el éxito de Bucaille en 1976 y cuando
autores como el yemení Zindani o Khalifa plantearon desafíos tan llamativos como
demostrar científicamente los «milagros» del Corán²⁰. Así, en el marco de la VII Con-
ferencia Médica Saudí (1982), Zindani organizó un comité para investigar los signos
científicos en el Corán y en los hadices. Desde entonces se han sucedido los congresos
mundiales o regionales, así como los libros y materiales que las nuevas tecnologías
informáticas han contribuido a difundir y popularizar. Este conocimiento popular está
siendo conformado por los nuevos Media y por mecanismos de autoridad religiosa
combinados con científicos musulmanes y el apoyo de instituciones universitarias. En
Tetuán, por ejemplo, en la facultad de ciencias una asociación afiliada a los congresos
mundiales sobre milagros científicos coránicos organiza unas jornadas en que se dis-

¹⁶ Eickelman, Piscatori 1999. Roy 2003, 48.

¹⁷ Adib 2004; Benyoussef 2006.

¹⁸ Zindani 1980; Khalifa 1980; Ali 1993; Mazhar 1997; Naggar 2007; Nurbaki 1989.

¹⁹ Guessoum 2011, 149.

²⁰ Zindani 1980; Khalifa 1980.

cute sobre esta científicidad coránica²¹. En las palabras de un entrevistado, profesor de ciencias y organizador del congreso local en Tetuán, «nosotros [los humanos] somos matemáticas»²². Durante la entrevista dibujó abundantes gráficos ilustrativos, como un esquema comparativo en que el universo, la vía láctea, el átomo, la célula y los musulmanes giran alrededor de la *ka'aba*, compartiendo los mismos rasgos, la misma matemática, el mismo diseño, con un eje giratorio que él dibujó en el sentido contrario a las agujas del reloj, que es la dirección que siguen los peregrinos en la circunvalación. Para él, todos esos fenómenos comparten una estructura y eso significa que sólo puede haber habido un solo creador. En la entrevista se repiten también las críticas al darwinismo señaladas por la mayoría de autores de toda esta literatura, y un notable esfuerzo pedagógico de difusión y síntesis, donde una serie de argumentos se repiten en libritos y dípticos, de elaboración propia, ilustrados con dibujos y repetidas caricaturas de Darwin con cuerpo de simio. En la entrevista, empero, aparecieron algunos aspectos difíciles de detectar en los materiales y documentos escritos analizados: la cuestión de que el mundo ha sido diseñado por Dios para los humanos. Aparece en todo ese discurso, a mi parecer, un insospechado antropocentrismo cubierto de objetividad divina. La humanidad es un destino creado por Dios, y todo el universo está dispuesto para ello. Indicó para ilustrar esta idea la protección de la tierra. ¿Cómo explicar que los rayos solares que se acercan a la tierra pasen de 500 a 14 grados centígrados al entrar en contacto con la atmósfera? Este proceso físico es una protección que hace posible la vida humana. Y a ese tipo de fenómenos lo denominó «la preparación de la tierra para el hombre». Todo esto no lo pudo inventar un humano. El Profeta Muhammad aportó la verdad del cosmos, y su matemática es la verdad absoluta; pero no es un asunto de fe, sino «una verdad científica», en sus propias palabras... Un *i'yâz 'ilmî* («milagro científico») es una prueba de que el Corán precedió a la ciencia moderna al indicar los hechos del cosmos y la explicación de los fenómenos naturales²³.

4. ETIMOLOGÍA DE I'YÂZ Y COMPARACIÓN CON EL TÉRMINO MILAGRO

En las tradiciones islámicas existen diversos términos para referir acontecimientos extraordinarios, con particulares matices: los actos extraordinarios realizados por santos son definidos con el término *karâma*²⁴. Pero el término que se maneja en la literatura de los milagros científicos es otro y se aleja de estas maravillas, de estos milagros que podrían ser definidos siguiendo las pautas de Bacon, como fenómenos que contravienen las leyes de la naturaleza. Por el contrario, los milagros científicos nos hablan de algo distinto; precisamente de una coincidencia entre lo divino y

²¹ «III Conferencia sobre los Milagros Científicos en el Corán y la Sunna», Facultad de Ciencias, Universidad Abdelmalek Essaadi, Tetuán, 17-19 de septiembre de 2010 (la primera conferencia tuvo lugar en 2005).

²² Entrevista de 19.04.2013 en Tetuán.

²³ Naggar 2007, 72.

²⁴ Dermenghem 1982, 11s. El *karâma* es una prueba del estatus del santo ante Dios (Cornell 1998, 74). Debería permanecer escondido y es un prodigio que Dios otorga al santo como un favor personal (Gardet 1978).

las leyes de la naturaleza. El *karâma* o carisma es distinguido de las *mu'ayizât*, las pruebas que sirven a los profetas para demostrar la autenticidad de su misión²⁵. En realidad, la traducción de *i'yâz* por «milagro» tal y como figura en la mayoría de textos analizados puede resultar errónea. Zebiri recuerda el sentido de carácter inimitable (*i'yâz*) del Corán sugerido por el término²⁶. En el léxico de Lane la definición islámica de milagro profético (*mu'yiza*) contiene un doble sentido, como fenómeno que contraviene las leyes naturales, y como fenómeno que indica la veracidad divina del mensaje profético²⁷. Los milagros de Jesús en el Corán son así entendidos como pruebas (*bayyinât*), como signos de la autenticidad profética –de hecho, el término para «verso coránico» es *âya* («señal»). En Bucaille el término milagro refiere actos considerados como sobrenaturales, fuera de las leyes de la naturaleza (las sanaciones de Jesús, Jesús caminando sobre las aguas, la transformación de agua en vino, etc.)²⁸. Pero el sentido que toma la literatura sobre los «milagros coránicos» presenta otro concepto de milagro: el milagro no es algo sobrenatural, sino que justamente es conciliado con la ciencia: *i'yâz* («milagro») *'ilmî* («científico») ²⁹. Bibliardi ha analizado la paradójica y ambivalente aplicación del término «milagro» en Bucaille³⁰. El milagro no puede indicar algo natural y algo sobrenatural al mismo tiempo –a menos que dicha distinción entre natural y sobrenatural no haya lugar. Sea como fuere, esta visión del milagro se adapta a la cosmovisión moderna y su definición de lo sobrenatural³¹; y ésta necesita de una idea de «lo natural» como universo que funciona a partir de leyes y regularidades; esto es, el pensamiento naturalista de la modernidad³². Esta búsqueda de leyes y regularidades se terminó extendiendo también a la esfera religiosa, como muestra la eclosión de nuevas religiosidades a finales del siglo XIX, y los esfuerzos por explicar fenómenos extraordinarios como las apariciones y otras presencias divinas. Ya desde el Concilio de Trento (1563) la Iglesia católica había instituido mecanismos para comprobar la veracidad de los milagros, y posteriormente fue restringiendo su reconocimiento. Por su parte, el protestantismo no reconocería el fenómeno milagroso más allá de la época de Jesús y los apóstoles³³, aunque el «cese» de los milagros en el protestantismo no fue tan hegemónico como se podría pensar, especialmente en materia de curaciones³⁴. De hecho la segunda mitad del siglo XIX vio, tanto en Norteamérica como en Europa, una redefinición de formas de curación milagrosas entre protestantes y católicos, como las de Lourdes.

²⁵ Von Grunebaum 1971.

²⁶ Zebiri 2007, 71.

²⁷ Lane, citado por Zebiri 2007, 74.

²⁸ Bigliardi 2011, 798.

²⁹ El concepto *'ilm* es sumamente complejo, ya que alberga la idea de conocimiento, ciencia y saber, sin distinción de frontera entre ciencia y religión, según Golshani 2003.

³⁰ Bigliardi 2011, 802-803.

³¹ Saler 1977, 31-53.

³² Descola (2007) sintetizó esta ontología naturalista, recordando la observación de Durkheim sobre la definición de sobrenatural como consecuencia de una nueva idea reciente de «mundo natural».

³³ Harrison 2006, 500.

³⁴ Mullin 1996.

En el propio desarrollo de la ciencia europea, en sus variantes protestante y católica, encontramos notables referencias sobre los milagros para una comparación con el caso islámico. En su *History of the Royal Society* de 1667, el anglicano Thomas Sprat presentaba los milagros de Jesús como experimentos divinos que confirmaban sus aseveraciones doctrinales –aunque en su época «experimento» designaba aquello que muestra el orden natural de las cosas, no los hechos anormales como los milagros³⁵. Con el avance de la modernidad y las nuevas formas de control del milagro, éste se fue definiendo cada vez más en contraste con los «procesos naturales» y como superstición, en palabras de Bacon³⁶.

La definición de Bucaille y los analistas de los «milagros coránicos» se basa en esa confirmación del orden de la naturaleza, pero no en un hecho extraordinario; para estos autores, el milagro consiste en que la información que confirma la ciencia había sido avanzada previamente por una revelación divina. Con la modernidad, el contexto de explicación del milagro pasa de la «fe» a la justificación racional de las creencias. El final del monopolio del catolicismo desató una competencia para definir la verdadera religión, bajo nuevos criterios que pretendían basarse en fundamentos objetivos y racionales³⁷. La noción de «milagros coránicos» encaja perfectamente en esta dinámica de la modernidad, aunque también comparte elementos anteriores. Para San Agustín los milagros no eran fenómenos que contradijesen las «leyes naturales» sino que eran una expresión del poder divino. Tomás de Aquino mantendría una visión similar, entendiendo los milagros como signos. Estos signos funcionaban como un mecanismo para convencer a los no creyentes³⁸; aquí la lógica es parecida también a la de los «milagros coránicos»; de hecho esta literatura también habla de «signos», y los *i'jâz 'ilmî* devienen una confirmación de doctrinas para los no creyentes, o un acicate de autoafirmación para los movimientos de revitalización.

Con la definición racionalista de religión apareció también una nueva aproximación jurídica y forense para determinar la veracidad del milagro como prueba de verdad de «la» religión. En este sentido Bucaille es heredero de dichas tradiciones, al contrastar la Biblia, los Evangelios y el Corán para determinar su veracidad, en lugar de juzgar su valor moral. Y al igual que en la filosofía natural del XVII, la ciencia de Bucaille no está separada de la religión sino todo lo contrario.

5. CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO DE LA RETÓRICA DE LOS MILAGROS CORÁNICOS

A nivel institucional parece claro que la idea de los milagros científicos fue impulsada desde Arabia Saudí, dentro del marco del final de la guerra fría, cuando desde

³⁵ Dear 1990, 664.

³⁶ Dear 1990, 670.

³⁷ Harrison 2006, 494s.

³⁸ Harrison 2006, 498.

ese país se construía una revitalización, con el visto bueno de Estados Unidos y su estrategia internacional de freno al socialismo en los países árabes e impulso de visiones anti-seculares.

La base epistemológica de esta retórica tiene una larga historia, aunque fue Maurice Bucaille en 1976 quien sembró su difusión y encontró un contexto sociopolítico favorable con la emergencia de la revitalización religiosa. El trabajo de Bucaille tuvo gran difusión entre los musulmanes porque desprestigiaba las fuentes cristianas, analizando las incongruencias de la Biblia y los Evangelios, y la existencia en estos textos de sentencias científicamente incoherentes, en contraste con el Corán; por ejemplo, al citar la existencia de plantas antes de la creación del sol, en contra del principio de la fotosíntesis³⁹. No es baladí recordar que Bucaille fue médico del rey Faisal de Arabia Saudí en 1973 y de familiares de Anwar al-Sadat.

Bucaille argumentaba que el Corán presenta notables coincidencias con los «hechos» que la ciencia se encargará de probar en diversos fenómenos de la naturaleza: creación de los cielos y la tierra, formación del universo, naturaleza de los cuerpos celestes y los planetas y sus ciclos, el ciclo del agua y los mares en la tierra, el relieve terrestre, la atmósfera terrestre, el origen de la vida y los reinos animal y vegetal y su reproducción, el origen de los nutrientes de la leche, y la reproducción humana (fecundación, naturaleza del líquido fecundador y evolución del embrión⁴⁰).

El impulsor desde Arabia Saudí de toda esta retórica fue el yemení Abdelmajid Zindani⁴¹. En 1984 Zindani contactó con la Muslim World League y ésta le ofreció apoyo para crear lo que se llamaría la «Comisión sobre los signos científicos del Corán y la sunna», de la que fue secretario hasta 1995. Llama la atención el hecho de que dicha comisión acudiera a buscar científicos occidentales, y no musulmanes, para legitimar la idea central de sus promotores: la coincidencia entre el Corán y los descubrimientos científicos, fenómeno que sería catalogado como «milagros científicos del Corán». En 1984 un miembro de la comisión viajó a Estados Unidos para buscar a científicos no musulmanes y poner en marcha la demostración. Mustafa Abdul Basit Ahmed visitó a Keith Moore, profesor de embriología de Toronto, y le mostró una sanguijuela, que era el símil usado por el Corán para describir al embrión humano en una de sus diversas fases⁴². Moore, como otros profesores consultados, era el hijo de un clérigo protestante y reconoció que esa coincidencia expresaba la existencia de vaticinios científicos en el libro coránico. Esta cuestión de las fases del

³⁹ Bigliardi 2011, 796.

⁴⁰ Bucaille 2012, 239-359.

⁴¹ Zindani recibió una doble formación científica y religiosa. Fundó la Universidad Imam en Sanaa y es líder en Yemen de los Hermanos Musulmanes. Tras promover la cuestión de los milagros coránicos se dedicó especialmente a experimentar remedios proféticos, y saltó a la fama cuando en la cadena al-Jazira aseguró que había encontrado el remedio para el SIDA. En el aspecto político Estados Unidos le incluyó en la lista de promotores de terrorismo en 2004.

⁴² Varias azoras tratan la cuestión de las fases de constitución del embrión. Corán 22: 5, 23: 12-14. Las citas coránicas empleadas en este artículo pertenecen a la versión de J. Cortés, *El Corán*, Barcelona, 1995.

embrión citadas en el Corán ha sido una de las más difundidas en la literatura desde los trabajos de Moore⁴³.

Ahmed invitó a los científicos con quienes contactó en Estados Unidos y Canadá para que acudieran a Arabia Saudí. Allí Zindani les entrevistó con una cámara para que comentaran azoras del Corán desde el punto de vista científico. Según revelaron más tarde algunos de aquellos científicos, Zindani conducía la entrevista de tal modo que eliminaba cualquier hipótesis contraria o cuestionadora de su idea central⁴⁴. No se nos puede escapar la condición religiosa de varios de aquellos científicos que se hicieron famosos en el mundo islámico: Joe Leigh Simpson, catedrático de obstetricia y ginecología en Houston, era presbiteriano. Otro de ellos, el oceanógrafo William Hay, era metodista; a él se le invitó para que comentara el versículo sobre los no creyentes, en el que se habla de la oscuridad en el mar, y la existencia de corrientes y olas –un hecho que, insiste Zindani, el profeta no podía conocer⁴⁵. Zindani revocó otras hipótesis planteadas por Hay. La manipulación interesada de Zindani parece clara, a la luz de lo que comenta el embriólogo Gerald Goeringer, que recomendó que se hicieran investigaciones independientes sobre la eventual influencia de los filósofos griegos sobre muchas de las afirmaciones coránicas. Pero Zindani denegó este paso. A Simpson se le requirió también para «probar» la coincidencia entre un hadiz y la teoría de los genes recesivos, en el caso de padres e hijos con diferentes colores de piel. El hadiz refiere la pregunta de un beduino que inquirió al Profeta que su mujer había dado luz a un niño negro. Entonces el profeta equiparó el fenómeno a lo que sucede con los camellos, que presentan diferentes coloraciones en su pelo⁴⁶.

El libro del francés Bucaille es anterior a todos estos procesos (1976) y contrasta con las interpretaciones fundamentalistas cristianas sobre el creacionismo, ya que estas últimas renegarán de la ciencia, mientras que la propuesta de Bucaille y su posterior difusión desde Arabia Saudí será justamente la de «conciliar» ciencia y religión⁴⁷. La pregunta es dónde y por qué han tenido más éxito este tipo de propuestas, y por qué han encontrado una gran difusión entre conversos al islam, especialmente científicos. Podemos aventurar también que se trata de un fenómeno vinculado a la globalización del islam, a través de múltiples instituciones dedicadas al islam y la ciencia, y la popularización más reciente a través de internet y de la televisión. El que fuera profesor de Zindani, el geólogo egipcio Zaghoul al-Naggar ha difundido

⁴³ Moore 1986, 15s.; Moore et al. 1992; Syed 1989; Ibrahim 1997; Yahya 2002, 64-75; Boutamina 2007; Esmailzadeh, Farhadi, Shahghasemi 2012.

⁴⁴ The Rationalizer, «What scientists really think of the Quran», <http://www.richarddawkins.net> [acceso: 08.03.2013], «William Hay – What those scientists really thought of the Quran», <http://www.richarddawkins.net> [acceso: 08.03.2013].

⁴⁵ Azoras sobre los fondos marinos y las olas, en Corán 24:40. Ibrahim 1997, 20ss.

⁴⁶ Hadiz del Imam Bukhari, «Libro del divorcio», n° 4955, <http://www.sahihbukhari.com> [acceso: 15.07.2013].

⁴⁷ La cuestión no era novedosa, si nos fijamos en las polémicas suscitadas por los intentos de conciliación entre cristianismo y darwinismo por parte del jesuita Pierre Teilhard de Chardin, en Blázquez Paniagua 2011, 474.

esta visión de una ciencia islámica en programas televisivos⁴⁸. Y entre los ejemplos ilustrativos de esta difusión programada se encuentran libros como *A Brief Illustrated Guide to Understanding Islam*, que hasta el año 2002 había sido distribuido en unas 800.000 copias y cuyo alcance se expande a través de internet⁴⁹.

El principal impulso inicial llegó a través de los congresos mundiales y la comisión sobre los milagros⁵⁰. Nótese que el marco institucional adoptaba la retórica académica de la «conferencia» como fórmula de discusión pública de resultados y discusiones. Y la Comisión sobre los milagros, con sede en Arabia Saudí, tiene una web⁵¹, en varios idiomas, que indica su afán de difusión fuera del ámbito arabófono.

Veamos algunos ejemplos de la metodología presentada en estos congresos. Uno de mis entrevistados de Tetuán participó en la X Conferencia Mundial con un trabajo destinado a demostrar que la carne procedente del sacrificio musulmán contiene propiedades mucho más beneficiosas que la carne sacrificada por otras vías. La contaminación bacteriana era menor que en otras carnes por contener menor acidez y menos agua, y con un aspecto colorativo más rojo⁵².

La literatura sobre los milagros también dedica una gran parte de su atención a la medicina islámica; esta atención coincide con una especie de *revival* de la medicina profética, y que concierne no sólo a técnicas curativas estrictamente hablando, sino a todo un conjunto de prácticas en torno al cuerpo y su disciplina cotidiana. De ahí el ejemplo sobre la carne ingerida, y el interés por la alimentación. Siguiendo el enfoque de los milagros coránicos, diversos autores someten a comprobación científica los beneficios de las prácticas médicas de la sunna, como el consumo de miel o de *habba sawda* (*nigella sativa* o «comino negro»), y las sangrías. El Congreso Mundial de 2011 recoge abundantes ejemplos de estas investigaciones orientadas a certificar la medicina profética en el laboratorio: sobre las propiedades curativas de la miel⁵³, de la *habba sawda*⁵⁴ o de los dátiles⁵⁵. Los autores de estas investigaciones proceden mayoritariamente de universidades de países musulmanes, pero no todos son científicos; también hay ulemas e imames, o científicos independientes y consultores. La interacción entre los milagros coránicos y la revitalización estandarizada de la sunna se aprecia en casos

⁴⁸ Naggar 1991.

⁴⁹ D. Golden, «Western Scholars Play Key Role in Touting ‘Science’ of the Quran, *Wall Street Journal*, 23/01/2002.

⁵⁰ El primer congreso mundial tiene lugar en Islamabad en 1987, y el décimo en Estambul en 2011.

⁵¹ Disponible en: <http://www.eajaz.org/eajaz/index.php?lang=en> [acceso: 15.03.2013].

⁵² Burbab, Idaomar 2011, 49-51.

⁵³ «Miracle in bee hives: Antimicrobial activity of honeys», «Miracle recovery by honey», en Commission on Scientific Signs in Quran & Sunna 2011.

⁵⁴ «Enhanced chemosensitivity to Gemcitabine and Oxaliplatin by Black seed-Thymoquinone in pancreatic cancer», «Comparison between the myocardial hypertrophy induced by exercise training and long term intake of *Nigella sativa*», «Effect of black seed on the levels of diabetes and lipids in patients with high blood sugar», «Miracles of black seed in the eradication of the bacteria causing the disease», en Commission on Scientific Signs in Quran & Sunna 2011.

⁵⁵ «Dates in miracles of healing and prevention of harmful microbes and Pathogens», «The protective role of the ajwah dates as Prophet’s treatment in cases of lung toxicity and pulmonary fibrosis by gasoline», en Commission on Scientific Signs in Quran & Sunna 2011.

muy específicos, como la preocupación de no ser lamido por un perro, de acuerdo con un hadiz según el cual dicho acto contamina el objeto (o ropa) e invalida el estado de pureza requerido para efectuar la oración. Un hadiz de Abu Huraira aconsejaba lavar hasta siete veces el objeto lamido por el perro. Dos biólogos de la Universidad del Rey Abdulaziz han tratado de mostrar con datos de laboratorio la veracidad del hadiz⁵⁶. La saliva del perro contiene elementos patógenos; y de ahí provendría el acto de limpiarlos hasta siete veces, y una octava usando arena, para eliminar el microbio.

6. DEMOSTRANDO CON LA RETÓRICA CIENTÍFICA LA EXISTENCIA DE LOS *YINN*

En el mundo musulmán hay un amplio número de enfermedades y afecciones que son atribuidas a la intervención de los *yinn* en los humanos⁵⁷. La existencia de los *yinn* forma parte de la cosmología coránica y, por tanto, no se trata de una «creencia» sino que es un hecho dado por descontado por todo musulmán⁵⁸. El bucaillismo y las teorías sobre los milagros coránicos pretenden demostrar los múltiples efectos de los *yinn* por medio de una retórica de apariencia científica. Llegados a este punto, la pregunta inicial de este artículo se vuelve a repetir: ¿para qué todo este esfuerzo si la existencia del *yinn* es indiscutible para los musulmanes?

Para ilustrar el funcionamiento de la retórica y su alcance social voy a analizar una de las áreas que conciernen la existencia de los *yinn* y su relación con los humanos; teólogos y científicos han ofrecido respuestas variadas, algunos siguiendo el enfoque de los milagros, y otros simplemente buscando explicaciones científicas para demostrar los efectos de los *yinn*. Este fenómeno no es particular del contexto islámico y podemos compararlo con procesos de posesión similares en otros contextos, en los que autores y terapeutas ofrecen alternativas al proceso de secularización, sustituyendo mitos religiosos hegemónicos como el cristiano por nuevas religiosidades o cosmovisiones como el espiritismo y otras visiones ritualizadas, en el marco de las cuales diversos autores intentaban conciliar esta nueva espiritualidad desde enfoques científicos⁵⁹.

En estos ejemplos observamos la tenue frontera entre cosmologías o sistemas de representación que son vagamente «puros». Tomemos el caso de un musulmán francés, Nas E. Boutamina, quien adopta posiciones ortodoxas islámicas desde su formación en ciencias biológicas y médicas. El prolífico autor⁶⁰ ha llevado hasta las

⁵⁶ N.T. Zelai, N.A. Al-Zanbagi, «The hemolytic activity of some dog saliva-Processed oral streptococci», en Commission on Scientific Signs in Quran & Sunna 2011.

⁵⁷ La literatura sobre la definición de estos seres en sociedades musulmanas es considerable, aunque el trabajo clásico continúa siendo el de Westermarck 1968. Para un estado de la cuestión, véase Marín, Aguadé 2002, 33-42; y Mateo Dieste 2010, 215-272.

⁵⁸ Pouillon 1989, 45-53.

⁵⁹ En las conclusiones realizaré una comparación sobre estos paralelismos.

⁶⁰ Boutamina ha escrito numerosos libros sobre el islam y las ciencias naturales, pero propone ante todo una «antropología del islam», para ofrecer una nueva mirada a la paleontología, la arqueología y la antropología.

últimas consecuencias el intento de aceptar las verdades coránicas como expresión de verdades científicas, pero seleccionando aquellas que le convienen; por ejemplo, negando las teorías evolucionistas y siguiendo una postura creacionista y afirmando que los humanos son seres de barro tal y como quedó formulado en el texto coránico. En su libro titulado *Les trois entités intelligentes. Le malak, le jinn et l'homme*, Boutamina tratará de demostrar la naturaleza de los *yinn* por medio de fórmulas matemáticas y de un método deductivo: su argumentación sobre los *yinn* parte de las referencias coránicas y excluye las informaciones derivadas del folclore, entendido como desviación (*bid'a*) –una retórica repetida entre la ortodoxia musulmana.

El verso que indica que los *yinn* fueron creados de un fuego sin humo centra su primer reto analítico⁶¹. Y para ello anda a la búsqueda de explicaciones que concuerden con el texto coránico. Tras presentar las leyes físicas de la combustión pasa a definir la naturaleza de los *yinn*, que Boutamina caracteriza como seres de plasma:

El plasma es un estado agitado de la materia donde los núcleos de los átomos, llevados a alta temperatura, se separan de su cortejo de electrones (...) Así, los *yinn* permanecen fuera de los tres estados de la materia definidos por la física (sólido, líquido y gaseoso). Sin embargo, podrían situarse en un cuarto estado de la materia, el de plasma⁶². De todos modos, permanecen en el dominio del espectro invisible y su estructura corporal no presenta ninguna emanación ni absorción característica de los otros cuerpos de este modo identificables. Por consiguiente, es verosímil que el origen de los *yinn* sea de una forma plasmática, pero distinta de la que conoce la física (mi traducción)⁶³.

Finalmente, Boutamina encuentra la explicación al verso coránico que habla del *yinn* como ser creado de un fuego sin humo:

Una emanación de calor y de luz, surgida de un cuerpo en combustión absoluta o llevada a muy alta temperatura en un espacio vacío (es decir, exento de toda molécula, componente de la materia), puede ser considerada como «una llama de un fuego sin humo»⁶⁴.

Aplicando la teoría termonuclear, imita una frase coránica para equipararla a lo que diría la ciencia: «Y en cuanto al *yinn*, Nosotros lo habíamos creado antes... a partir de una energía termonuclear!»⁶⁵. El *yinn* funcionaría como el sol y las estrellas, y sería el efecto de reacciones termonucleares. Aunque le parece correcto hablar de «cuerpo» de *yinn*, Boutamina no duda en tildar de extraordinaria su naturaleza: lon-

⁶¹ Corán (55: 14-15).

⁶² Estas mismas palabras me fueron referidas por un joven marroquí residente en Cataluña al describir la naturaleza de los *yinn*.

⁶³ Boutamina 2005, 77s.

⁶⁴ Boutamina 2005, 86.

⁶⁵ Boutamina 2005, 88.

gevidad, celeridad y poder físico, además de una adaptación estructural y funcional a todo tipo de medios. A continuación Boutamma pasa a calcular la masa del *yinn*, a la escala de su condición de plasma, y a compararla con la masa de los humanos. El hombre es una entidad atómica cuyo movimiento se mueve en kilómetros, mientras que el *yinn* es una entidad plasmática que se mide con moles.

El hilo argumental de Boutamma emplea una retórica positivista al afirmar que las aptitudes extraordinarias de los *yinn* son medibles. Pero como en los análisis científicos, lo medible no parte siempre de lo «observable». Aquí el autor atribuye el problema al hecho de que los *yinn* pertenecen a un mundo invisible, *al-gayb*, una categoría que refiere la dimensión oculta del universo, salvo cuando se transforman en animales o humanos. En cambio, los *yinn* sí que tienen la facultad de decodificar el mundo humano desde una visión panorámica.

Boutamma se ve capacitado para realizar un trabajo deductivo a partir de versículos coránicos, y aplicarlo a teorías de la física. Así procede a calcular la velocidad de movimiento de los *yinn*. En el mundo musulmán abundan las historias sobre desplazamientos inverosímiles de los *yinn*. Boutamma se dispone a desvelar ese dato aplicando principios de la física a la información literal de algunos versos coránicos:

Dijo él (Salomón): ¡Dignatarios! ¿Quién de vosotros me traerá su trono (de Saba) antes de que vengan a mí sumisos?

Uno de los genios, un *'ifrit*, dijo: «Yo te lo traeré antes de que hayas tenido tiempo de levantarte de tu asiento. Soy capaz de hacerlo, digno de confianza (Corán, azora 27, «Las hormigas», versículos 38-39).

En este versículo se supone que el *yinn* trae el trono, de unos 150 kg., según fuentes históricas aludidas por Boutamma, desde Saba (Yemen) hasta Guizeh (Egipto), donde se halla Salomón; es una distancia de 2130 km. Dicha distancia es recorrida por el *yinn* en menos de un segundo, que es lo que Boutamma calcula que tarda una persona en levantarse de un asiento. Analizando otro verso, Boutamma se atreve a establecer incluso una comparación de la velocidad entre un *yinn* creyente y un *yinn* ateo:

El que tenía ciencia de la escritura dijo: «Yo te lo traeré en un abrir y cerrar de ojos». Cuando lo vio puesto junto a sí, dijo: «Este es un favor de mi Señor para probarme si soy o no agradecido...» (Corán, azora 27, «Las hormigas», versículos 39-40).

De la frase «en un abrir y cerrar de ojos» Boutamma deduce que se trata de un guiño, que requiere, según el autor, una milésima de segundo. En el versículo que menciona a un *yinn* ateo el tiempo referido es el que tarda una persona en levantarse, y que Boutamma estima en una centésima de segundo. A partir de ahí calcula la velocidad del *yinn* creyente y del *yinn* incrédulo, según el tiempo que tardan en recorrer los 2130 km. que separan Guizeh de Saba.

La retórica de este autor sigue el método de los milagros científicos, pero no difiere de versiones anteriores de figuras relevantes de la predicación popular, como el egipcio al-Sha'rawi y su referencia a los microbios. Esta retórica que compara los *yinn* con los microbios se ha llegado a extender entre algunos exorcistas, que en entrevistas personales me explicaban la posesión como un proceso en que el genio penetra en el cuerpo como un microbio, por los orificios del cuerpo, especialmente las zonas pudorosas (*'awra*), y aprovechando momentos de debilidad de la persona. Un joven que podemos definir como *bricoleur*, formado en esoterismo islámico en Marruecos e interesado por las para-ciencias, y que había realizado exorcismos de *yinn* hace años, me explicaba del siguiente modo los mecanismos de entrada del *yinn*⁶⁶. La posesión no es aquí un fenómeno sobrenatural sino que sigue una lógica mecanicista. Para manipular el cuerpo de la persona poseída y para provocarle parálisis, ceguera u otras aflicciones, el *yinn*, como ser inteligente, conocía la materia y el arte de penetrarla. El *yinn* tendría un conocimiento superior equivalente al de un neurobiólogo, introduciéndose en el cerebro humano para controlar el cuerpo de la persona; por ejemplo, manipulando el movimiento de un ojo desde el cerebro. Esta retórica de nuestro testimonio es muy parecida a la desarrollada por uno de los autores más exitosos de los milagros científicos, el turco Harun Yahya (pseudónimo de Adnan Oktar). En su libro *Los milagros del Corán*, un capítulo está dedicado a «La región que controla los movimientos»⁶⁷. En él expone de nuevo una lógica deductiva a partir de un verso coránico, entendido como una revelación sobre el funcionamiento del cerebro humano, que sólo la neurociencia ha descubierto en los últimos años: «Lo agarraremos por un mechón de su frente, de su frente mentirosa y pecadora» (Corán, 96:15-16).

Escribe Yahya que las investigaciones realizadas en los últimos años han mostrado que la zona pre-frontal es la responsable de dirigir las funciones del cerebro. Su estrategia explicativa es común a la de otros autores al mencionar que los científicos descubren algo que el Corán ya mencionó hace 1400 años. El autor cita un par de investigaciones sobre el córtex, según las cuales desde esa parte se emiten los buenos y los malos comportamientos, tal y como indica la azora en cuestión⁶⁸. El mismo análisis de la azora ha sido realizado también por otros imames que popularizan los milagros coránicos por internet o en libros de predicación distribuidos para fomentar la conversión de occidentales, que refieren los trabajos ya citados de Keith Moore⁶⁹. Harun Yahya encaja entre los múltiples autores que siguen unas pautas de revitalización: el islam es la respuesta a la pérdida de moral del mundo moderno y una especie de panacea para todo tipo de males.

Otro fascinante fenómeno vinculado a los exorcismos islámicos y a la retórica científica gira en torno a la eficacia del Corán como elemento terapéutico. Podemos decir que la explicación de los efectos coránicos es interpretada por los propios mu-

⁶⁶ Conversaciones en Barcelona, marzo-abril de 2010.

⁶⁷ Yahya 2002, 62s.

⁶⁸ Yahya 2002, 62s.

⁶⁹ Ibrahim 1997, 16s.

sulmanes de un modo similar al concepto de «eficacia simbólica» desarrollado en su momento por Lévi-Strauss o al concepto de «poder del texto» de Tambiah⁷⁰. Pero desde la retórica de los milagros científicos, la eficacia del Corán no es meramente simbólica, sino que es material y demostrable científicamente; para ello no se duda en citar la controvertida obra del japonés Masaru Emoto y sus investigaciones sobre los efectos de las ondas del sonido en el agua. Aplicando la teoría de este autor, la recitación coránica emite unas ondas que generan efectos sobre la persona y sobre el *yinn* poseedor⁷¹. Dicha recitación es analizada como una auténtica terapia psicológica⁷².

De nuevo, los autores tratan de racionalizar un proceso que se encuentra ya citado en las fuentes básicas islámicas como los hadices, que atribuyen al Profeta la práctica de la recitación coránica para realizar curaciones, pero se busca sustanciar una demostración científica de las mismas.

7. CONCLUSIONES

Las críticas al bucaillismo y a los defensores de los milagros científicos coránicos no se han hecho esperar desde el propio ámbito islámico, como los enfoques literalistas que rechazan la interpretación de los versos coránicos o su rebajamiento a ser interpretados por un conocimiento humano como el científico. Desde otra perspectiva, el historiador Haq aduce que el fenómeno de los milagros científicos expresa un profundo complejo de inferioridad del mundo islámico que buscaría recuperar el pasado glorioso de la ciencia islámica tras la humillación de la modernidad⁷³. Otros como Guessoum han ofrecido críticas más elaboradas reconociendo su originalidad, pero discutiendo su manipulación de la metodología científica⁷⁴. También los propios científicos occidentales que participaron en las primeras conferencias de Arabia Saudí han ofrecido un contrapunto al asegurar que se manipularon sus manifestaciones, como el geólogo Alfred Kröner de la Universidad de Mainz⁷⁵.

Pero en este análisis no me ha interesado tanto observar la coherencia interna y las bases de este discurso, sino mostrar las raíces de su éxito y la predisposición que puede hallar en sociedades que se encuentran en procesos de cambio, y el poder de que goza la retórica científica como lenguaje de legitimación contemporáneo. Las

⁷⁰ Lévi-Strauss 1968, 168-185; Tambiah 1968, 175-208.

⁷¹ La polémica tiene su historia en el propio ámbito de la musicología sobre los efectos de la música en los ritos de posesión, como un fenómeno físico-neurológico o un fenómeno psicológico-cultural. Véase Rouget 1981, 311-328.

⁷² En un artículo el ingeniero sirio Abduldaem Al-Kaheel asegura que el agua de la Meca de la fuente de Zam-Zam, según un estudio de Emoto, reacciona de manera especial a la recitación de las palabras de Allah («The Memory of Zamzam's Water»). El artículo está publicado en una web transaccional específica de los «Secrets of Quran Miracles» que ofrece una idea de la prédica aquí analizada, <http://kaheel7.com/eng> [acceso: 05.05.2013].

⁷³ Haq 2003.

⁷⁴ Guessoum 2011, 161-164.

⁷⁵ The Rationalizer, s.f.

comparaciones con otros contextos históricos son oportunas para contrastar estas observaciones. La retórica de los milagros coránicos guarda muchos parecidos con otros movimientos que intentaron conciliar su cosmovisión con la legitimidad científica. Nuevas formas aparecidas en Europa a finales del siglo XIX, desde el espiritismo o el magnetismo hasta las aproximaciones de Paul Carus al budismo como «religión científica»⁷⁶, surgen como una contestación aparente a procesos de racionalización en un sentido weberiano, pero tomando el lenguaje de esa retórica dominante. A diferencia de estos movimientos europeos que surgían para criticar la religión hegemónica, la retórica de los milagros coránicos propone una revitalización que aboga indirectamente por una ortodoxia, al reclamar la legitimidad, poder y veracidad del texto no sólo en nombre de Dios sino de la ciencia.

El espiritismo fundacional de Kardek en torno a 1857 se presentaba como una mezcla de revelación divina y revelación científica, aplicando el método experimental. Para los espiritistas, los espíritus existían, su existencia era irrefutable e indiscutible⁷⁷. Y esos espíritus tendrían una dimensión material y sustancial que se podía demostrar, tal y como sugieren también diversos sanadores islámicos y textos de los milagros científicos. La eficacia y existencia de los espíritus, como la de los *yinn*, es el vector que explica enfermedades y permite realizar terapias. El espiritismo, como los médicos católicos que examinaron a las videntes de Lourdes, o el exorcista islámico que entiende los *yinn* como si se tratara de microbios, incorpora elementos de las nuevas retóricas racionalistas: se busca comprobar y demostrar la existencia de energías y mecanismos, y de los propios espíritus⁷⁸. Pero la literatura de los milagros coránicos se diferencia de estos movimientos por partir de una visión teísta y creacionista de la ciencia que no es exclusiva del ámbito islámico. Tenemos ejemplos tardíos en la época franquista de una teología natural defendida por partidarios de una ciencia católica, y las tesis del creacionismo fuertemente defendidas en Estados Unidos.

Hemos podido observar la paradójica adopción del prestigio de la retórica científica para justificar la verdad ortodoxa del islam, como la existencia de los *yinn*. Los *yinn* existen porque están citados en el Corán, y la ciencia estaría refrendando progresivamente las palabras del libro. Pero esta supuesta disolución de la frontera entre ciencia y religión podría estar indicando, no obstante, la introducción de una dicotomía naturalista, al pretender demostrar la realidad positiva del mundo invisible, y sustanciando la separación entre natural y sobrenatural. Incluso autores como Guessoum que han criticado múltiples aspectos de la literatura sobre los milagros coránicos, comparten su base esencial y no dudan en remarcar que ciencia e islam van de la mano, recordando que Spinoza redefinió a Dios como «las leyes del universo» o de la naturaleza, y que el propio Einstein confirmó con su frase sobre Dios y los dados⁷⁹. El Corán reemplazó los milagros físicos por un discurso racional que

⁷⁶ McMahan 2004, 897-933.

⁷⁷ Edelman 2006, 42.

⁷⁸ Edelman 2006, 56.

⁷⁹ Guessoum 2011, 39.

encajaría con la ciencia, tal y como mantenía el reformista Muhammad Abduh, para quien las bacterias no eran otra cosa que los organismos descritos por el Corán como *yinn*⁸⁰. La naturaleza es un signo de lo sagrado y el estudio de sus leyes es el estudio de las leyes divinas⁸¹.

8. BIBLIOGRAFÍA

- S.M. Adib, «From the biomedical to the Islamic alternative: a brief overview of medical practices in the contemporary Arab world», *Social Science and Medicine* 58 (2004) 697-702.
- S.M.M. Ali, *Scientific Miracles of the Glorious Quran*, s.e., 1993.
- D. Benyoussef, *Le Coran et la médecine moderne*, Mohammedia, 2006.
- S. Bigliardi, «Snakes from staves? Science, scriptures, and the supernatural in Maurice Bucaille», *Zygon* 46:4 (2011) 793-805.
- F. Blázquez Paniagua, «A Dios por la ciencia. Teología natural en el franquismo», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 63:2 (2011) 453-476.
- N.E. Boutamina, *Les trois entités intelligentes. Le Malak, le Jinn et l'Homme*, Beirut, 2005.
- N. E. Boutamina, *Embryogénèse*, Beirut, 2007.
- M. Bucaille, *La Bible, le Coran et la science. Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, 2012 (1976).
- M. Burbab, M. Idaomar, «The development of acidity, discoloration and the effect of storage duration in the meat which was slaughtered by the Islamic method (almuzakkah)», en Commission on Scientific Signs in Quran & Sunna, *The Tenth World Conference on Scientific Signs in the Qur'an and Sunnah*, Dar Jihad, 2011, 49-51.
- Commission on Scientific Signs in Quran & Sunna, *The Tenth World Conference on Scientific Signs in the Qur'an and Sunnah*, Dar Jihad, 2011.
- V. Cornell, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, 1998.
- J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, 1986 (1965).
- P. Dear, «Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature», *Isis* 81:4 (1990) 663-683.
- E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1982 (1954).
- P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, 2007.
- B. Drieskens, *Living with Djinnns. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*, Berkeley, 2008.
- N. Edelman, «Lo oculto y las terapéuticas espiritistas del espíritu y del cuerpo en Francia (1850-1914): de la creencia al saber y vuelta», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 58:2 (2006) 39-62.

⁸⁰ Guessoum 2011, 29.

⁸¹ Iqbal 2002, 6.

- D.F. Eickelman, J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton, 1999.
- M. Esmailzadeh, A. Farhadi, H. Shahghasemi, «Developmental biology in Holy Quran», *Journal of Physiology and Pathophysiology* 3: 1 (2012) 1-7.
- M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vol. Madrid, 1984 (1964).
- L. Gardet, «Karâma», *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IV, Leiden, 1978.
- M. Golshani, *The Holy Qur'an and the Sciences of Nature: A Theological Reflection*, New York, 2003.
- N. Guessoum, *Islam's Quantum Question. Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, London-New York, 2011.
- N.S Haq, «Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction», en R.C. Foltz, et al., *Islam and Ecology. A Bestowed Trust*, Cambridge, 2003, 121-154.
- P. Harrison, «Miracles, Early Modern Science, and Rational Religion», *Church History* 75:3 (2006) 493-511.
- P.A Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious orthodoxy and the battle for Rationality*, London-New Jersey, 1991.
- I.A. Ibrahim, *A brief illustrated guide to understanding islam*, Houston, 1997.
- M. Iqbal, *Islam and Science*, Hampshire, 2002.
- R. Khalifa, *Mu 'jizah al-Qur'an al-Karim*, Tucson, 1980.
- C. Lévi-Strauss, «La eficacia simbólica», en *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1968 (1953), 168-185.
- D. L. McMahan, «Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism», *Journal of the American Academy of Religion*, 72:4 (2004) 897-933.
- M. Marín, J. Aguadé, «Espíritus benéficos y maléficos en el islam: los *yinn*», en F. del Pino Díaz (ed.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, 2002, 33-42.
- J.L. Mateo Dieste, «Entre *jnûn*. Posesiones, magia y aflicciones psicósomáticas», *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*, Barcelona, 2010, 215-272.
- U.K. Mazhar, *130 Evident Miracles in the Qur'an*, New York, 1997.
- K. Moore, «A Scientist's Interpretation of References to Embryology in the Quran», *Journal of the Islamic Medical Association*, 18 (1986) 15-16.
- K. Moore et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah: Correlation with Modern Embryology*, Makkah, Commission on Scientific Signs of the Qur'an and Sunnah, 1992.
- R.B. Mullin, *Miracles and the Modern Religious Imagination*, New Haven, 1996.
- Z. Naggar, *The Geological Concept of Mountains in the Qur'an*, Herndon, 1991.
- Z. Naggar, *Min ayat al-'Ijaz al-'Ilmi-Al-Samaa fi al-Quran al-Karim*, Beirut, 2007.
- H. Nurbaki, *Verses from the Glorious Koran and the Facts of Science*, Ankara, 1989.
- J. Pouillon, «Observaciones sobre el verbo creer», en M. Izard, P. Michel, P. Smith, *La función simbólica*, Madrid, 1989, 45-53.
- G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, 1981.

- O. Roy, *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Barcelona, 2003.
- E. Said, *Orientalismo*, Madrid, 1990 (1978).
- B. Saler, «Supernatural as a Western Category», *Ethos*, 5:1 (1977) 31-53.
- Z. Sardar, *Explorations in Islamic Science*, London, 1989.
- M. Sha'rawi, *La magie et la jalousie à la lumière du Coran de la sunna*, Paris, 1998.
- L. Stenberg, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*, Lund, 1996.
- I.B. Syed, «Islamization of Attitude and Practice in Embryology», en M.A.K Lodhi (ed.), *Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology*, Herndon, 1989.
- S.J. Tambiah, «The Magical Power of Words», *Man* 3:2 (1968) 175-208.
- S.J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, 1990.
- G.E. Von Grunebaum, «I'djâz», *Encyclopédie de l'Islam*, vol. III, Leiden, 1971.
- E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vol., New York, 1968 [1926].
- A. Yabri, *Crítica de la razón árabe*, Barcelona, 2001.
- H. Yahya, *Les miracles du Coran*, Toronto, 2002.
- K. Zebiri, «Contemporary Muslim Understanding of the Miracles of Jesus», *The Muslim World* (2007): 71-90.
- A. Zindani, *Al-Mu'jizah al-'ilmiyah fi al-Quran wa-al-Sunnah*, Cairo, 1980.