


González Ferrín, Emilio (2024): (2024) ¿Qué es el islam? Sevilla, Editorial Senderos, 197 pp. ISBN: 978-84-124528-X-X

Alejandro Martín Navarro

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla 

<https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.97218>

Quisiera comenzar la reseña de este interesante libro del profesor González Ferrín diciendo unas palabras sobre la colección en la que aparece: la Biblioteca de Conceptos Fundamentales de la editorial Senderos, dirigida por Juan Arana, que ha tenido el acierto de ir publicando títulos tan interesantes como *¿Qué son las emociones?*, de Rodríguez Valls, *¿Qué es la conciencia?*, del propio Arana, o *¿Qué es el judaísmo?*, de Giménez de Aragón. Una colección dirigida al gran público con el objetivo de aclarar conceptos que, a juicio del director, son fundamentales para situarse en nuestra cultura y en nuestra historia. Es lo que ocurre con el de *islam*, un término polisémico, tan maltratado por el estigma xenofóbico como por el romanticismo orientalista. De ahí que el esfuerzo de González Ferrín vaya encaminado fundamentalmente a deshacer lo que él mismo ha llamado en otras ocasiones el *atasco epistemológico* de la islamología: la indistinción entre tres sentidos de la palabra *islam* que deben ser comprendidos en su diferencia específica para poder luego establecer las relaciones pertinentes entre ellos. Hay un *islam* como religión, un *Islam* como cultura y un *Islam* como mundo musulmán contemporáneo (pp. 45-46), algo así como lo que quiso expresar Viložny hablando, en inglés, de “*islam*” para la religión, “*islamicate world*” para la cultura, e “*islamic world*” para el mundo actual musulmán. Ferrín nos viene a decir: es necesario comprender esos *islames* en su diferencia para, después, y a partir de ella, pensar en sus relaciones mutuas.

En el primer capítulo, González Ferrín aborda una discusión en torno a la diferencia entre “orígenes” (míticos) y “comienzos” (históricos) del islam. A menudo se enseña la historia de las religiones abrahámicas en términos de un judaísmo del que brotará un cristianismo al que, a su vez, llegado el momento, le saldrá un hermano antagonista, el islam. González Ferrín plantea, siguiendo la línea de Boyarin y otros, la explicación de un parto múltiple, en el que las tres religiones se constituyen a la vez, por exclusión recíproca: el judaísmo antiguo era, como el resto de religiones antiguas, un culto templario, sacrificial, que tendrá que reinventarse tras la destrucción del Templo y frente a un cristianismo que se paganiza y universaliza más; también frente a ese cristianismo que se va constituyendo en Nicea y Constantinopla, el islam retorna a lo puramente abrahámico: un Dios-Uno, platonizante, irrepresentable, que se encarna, no en un Hijo, sino en su Palabra “*enlibrada*” en el Corán. El islam sería entonces, hablando ahora en términos puramente teológicos, la más antigua de las tres religiones monoteístas: un Dios amo y señor de los hombres, frente al Dios “amigo” propio del judaísmo y el Dios hecho hombre, hermano nuestro, de la teología cristiana (p. 29).

Un aspecto importante de la propuesta de González Ferrín tiene que ver con la distancia crítica, desarrollada en el capítulo 3, respecto al relato que las religiones han construido sobre su propio origen. En el caso del islam, hay un relato, estrictamente religioso, articulado más de dos siglos después de los hechos que pretende narrar, y que nos habla del arcángel Gabriel presentándose a un comerciante ágrafo en una cueva de Arabia. Este relato ha sido tradicionalmente asumido por la historiografía posterior: por la confesional, claro, pero también por la secular. En esta última, la desmitologización ha alcanzado a los aspectos sobrenaturales, pero ha dejado incuestionados los elementos narrativos, asumiendo los hitos fundacionales clásicos: Mahoma, Meca, Medina, desierto, etcétera. Así, Theodor Nöldeke y su *Geschichte des Korans*, quien configuró una interpretación académica a la medida de la religiosidad musulmana. Este paradigma es el que será rebatido por Wansbrough (*Quranic Studies* y *Sectarian Milieu*) y Patricia Crone (*Hagarismo*), combate al que se suma González Ferrín.

El relato tradicional es, en palabras de Peter von Sivers, la “*story*” sobre el islam, frente a la que debe formularse la *history*, no como un relato con pretensiones de validez absoluta, pero sí como acercamiento desteologizado, atento a los datos y a los testimonios fiables. En este sentido, lo que ocurre desde el supuesto nacimiento de Mahoma hasta la constitución de un canon coránico en torno al 800, es decir, lo que la historiografía llama *early islam*, solo puede ser comprendido desde el “entorno sectario” (Wansbrough) o *melting pot* de los primeros siglos, el lugar –geográfico, pero también espiritual– en que cierto monoteísmo abrahámico seguidor de Jesús no puede asumir la deriva trinitaria que, surgida en el mismo universo

polidoxo, ha terminado por convertirse en la ortodoxia a raíz de los grandes concilios de la Iglesia (Nicea, primero, Constantinopla, después). En torno al año 400 dedica San Agustín un *De Trinitate* justamente a los críticos con el Concilio de Nicea. En su obra *Las herejías* llega a citar hasta ochenta y ocho sectas heréticas, entre las que figuran los nazareos, que asumen la Torá, o los ebionitas, que niegan la divinidad de Cristo, y se refiere allí a la “obstinación arriana” en no ver al Hijo de Dios igual al Padre. La misma obstinación contra un Dios entendido como Padre y un Jesús consustancial a Él dará lugar al islam, que operará como arabización de un judeocristianismo (que tiene por temas la Alianza, la Creación, la Salvación, el Mesías, etcétera) aderezado con cierto neoplatonismo popular (el mundo como emanación de lo Uno “*epekeina tes ousías*”). Pero también constituye un tránsito al monoteísmo desde las culturas paganas anteriores (el monoteísmo lingüístico de que habla Wellhausen, expresado en la reinterpretación como atributos divinos de dioses nabeos como Rahman). Y, por último, un afianzamiento del carácter milenarista del monoteísmo abrahámico, tal y como Wansbrough explica en *The sectarian Milieu*.

En el capítulo cuarto de la obra, vemos cómo el método histórico-crítico nos enfrenta a una comprensión de los libros sagrados como libros sacralizados. Para González Ferrín, el Corán no puede ser asumido sin más como una totalidad ya dada, sino como conjunto de textos en permanente composición y reescritura, que recoge relatos de evangelios apócrifos –de nuevo, “apócrifos” desde el canon cerrado del futuro–. Tal era la tesis de Shoemaker, en su libro *La muerte de un profeta*, que recoge González Ferrín al hablar del Corán como un “palimpsesto”, es decir, un texto que se ha ido borrando, modificando, alterando. El Corán revela una religión monoteísta basada en tradiciones judías y cristianas, bíblicas y extrabíblicas, al que se le han añadido algunos elementos “árabes” (historias y leyendas de Oriente Medio y profetas semíticos que han sido reincorporados). El Corán es, en este sentido, un Evangelio apócrifo o, mejor dicho, la versión árabe de un conjunto de textos heterogéneos de temática evangélica.

Por tanto, así es como debería comprenderse la historia y, en concreto, la historia del islam: una cultura codifica una narrativa sobre su propia identidad y, al hacerlo, proyecta hacia el pasado las necesidades de su propio presente. En nuestro caso, tal y como aparece en el capítulo quinto: una civilización surgida de las ruinas de dos grandes imperios (Bizancio y Persia) y que se expresa en árabe (el Islam) comienza a forjar el sistema religioso (el islam) con que pretende diferenciarse de otros. Como nos advierte el autor en la Introducción, “el islam no habla en el desierto, sino ya en la medina, antiguamente civitas, polis” (p. 21). Este Islam como civilización, que González Ferrín escribe con mayúsculas para diferenciarlo del sistema religioso, se extenderá entre 800 y 1500, articulado en torno a nuevas rutas comerciales caravaneras a través del desierto, y encontrará su declive precisamente cuando los españoles y portugueses consigan puentear dichas rutas a través de la apertura de nuevas vías marítimas.

Nos queda el que González Ferrín llama el tercer Islam, las sociedades musulmanas contemporáneas, a las que el autor consagra el capítulo sexto. La reconfiguración contemporánea del mundo islámico será heredera de los problemas dejados en herencia por el colonialismo: la instalación de gobiernos títeres, la crisis cultural identitaria, la partición territorial, etcétera. Así aparecerán el salafismo de la mano de una serie de personajes imbuidos de “cultura occidental”. Por eso –sostiene González Ferrín– los grandes acontecimientos que relacionamos con el mundo islámico contemporáneo no se explican desde las esencias coránicas, sino desde la interacción con su entorno inmediato, justo al contrario de lo que pretende hacer Bernard Lewis al remitir al pasado religioso los problemas de las sociedades islámicas contemporáneas. Pero lo cierto es que nada tienen que ver, dicho de manera gráfica, la Indonesia contemporánea con Al Ándalus, la revolución panarabista de Gadafi con las azoras coránicas, el Irán de Jomeiní con la filosofía de Averroes.

Así es, en fin, como se construye la historia (de nuevo, la *story*, el cuento) sobre lo que somos. Si hace cincuenta años no había tanto desfase como ahora entre las sociedades occidentales y las musulmanas (piénsese en Túnez, en Siria, en Turquía), es porque ha debido darse una relectura de la tradición encaminada a actualizar una supuesta identidad perdida con vistas a un objetivo político. Pero se trata, recordando a Hobsbawm, de una “invención de la tradición”. Una tradición que está, inevitablemente, contaminada de los problemas, los discursos y las dinámicas del resto del mundo.

El libro de González Ferrín termina como comienza: reivindicando a Mahsa Amini y a Salman Rushdie como deseables representantes futuros del Islam. En esa coda final resuena, entre otros muchos, el intento de Mohamed Charfi quien, en *Islam y libertad*, reivindicara hace más de veinte años un reencuentro del islam consigo mismo que sirviera a un Islam contemporáneo respetuoso con la libertad, los derechos humanos y el progreso. Al fin y al cabo, el texto sagrado es significativamente infinito: lo que importa, a la postre, es la interpretación que se hace de él. Queda, por tanto, siempre abierta la cuestión, no de *qué es el islam*, sino *qué será*, y si ese relato sobre sí mismo ayudará a una humanidad más libre –la inocencia de Amini, el humor de Rushdie– o será solo una forma, otra más, de ignorancia y de dominación.