

ISTOR

REVISTA DE HISTORIA INTERNACIONAL

Año xvii, número 66, otoño de 2016

Encuentros y desencuentros Judíos, cristianos y musulmanes



Luis Xavier López-Farjeat (coordinador), Fred M. Donner,
Thérèse-Anne Druart, Sidney H. Griffith, David Nirenberg,
Rafael Ramón Guerrero, Sabine Schmidtke y Marco Zuccato

Además, textos de Catherine Andrews, Bernardo García Martínez,
Rainer Matos Franco, Pablo Mijangos y González,
Philippe Ollé-Laprune y Enrique Pérez Morales



9 771665 171015

\$ 100.00


CIDE

Percepción y recepción de la Biblia entre los musulmanes*

Sabine Schmidtke

La tradición islámica refleja con aguda conciencia sus vínculos con el judaísmo y el cristianismo, las religiones monoteístas que precedieron. El Corán se coloca a sí mismo como la última revelación dentro de una serie progresiva de anuncios divinos y manifiesta íntima familiaridad con Escrituras anteriores y con una lista mucho más larga de profetas que lo precedieron —incluyendo refundiciones y adaptaciones de las narraciones del Pentateuco y de los libros proféticos—. De esta manera, el Corán se muestra a sí mismo como el último eslabón perfecto, que tiene su culminación en Mahoma, el “Sello de los Profetas” (Corán 33: 40). Esta postura monta el escenario para la actitud ambivalente que se percibe en el Corán y en la tradición islámica con relación a las dos religiones monoteístas anteriores, así como con respecto a sus Escrituras, actitud que en muchos aspectos se asemeja al Nuevo Testamento y a la tradición cristiana mientras evolucionaba frente al judaísmo y la Biblia hebrea.

Se acepta la autenticidad de las Escrituras anteriores como decretos divinos, en tanto que el Corán reconoce su alto grado de correspondencia con revelaciones previas —se dice que continúa y confirma los anuncios anteriores, para renovarlos y aclararlos—. Estrecha relación con esto tiene la afirmación del Corán, en el sentido de que las Escrituras anteriores anuncian a Mahoma. Por ejemplo, la Sura 61 atribuye a Jesús la siguiente declaración: “Y cuando Jesús el hijo de María dijo: ¡Oh, vástagos de Israel! ¡Escuchad! Yo soy el mensajero que Dios ha enviado para confirmar lo que

*Traducción del inglés de Mauricio Sanders. El origen de este texto es una conferencia impartida el 24 de octubre de 2014 en el Institute for Advanced Studies, en Princeton.

ha sido [revelado] antes de mí en la Torá, y para anunciarles la buena nueva de uno que ha de venir después de mí, cuyo nombre será 'el Alabado' (Aḥmad)" (Corán 61:6). La raíz de "Aḥmad" (literalmente, "el más digno de alabanza") es de tres consonantes —ḥ-m-d— y es idéntica a la raíz del nombre de Mahoma.

No debe sorprender, pues, que el Corán, al verse a sí mismo como la continuación de Escrituras anteriores, aparezca en el reverso de esta imagen con un aspecto negativo, a saber, que el Corán, el decreto divino más reciente y definitivo, supera a cualquier otra Escritura anterior y, como consecuencia, la hace carecer de validez. Es más, en repetidas ocasiones el Corán pone énfasis en su superioridad con respecto a revelaciones previas, que han quedado abrogadas por éste. Otro motivo que se repite es la acusación contra las "Gentes del Libro" —es decir, judíos y cristianos— por haber "falseado", "alterado", o parcialmente "olvidado" sus propias Escrituras, de manera que las versiones existentes de la Biblia han dejado de corresponder con el anuncio original. El Corán alude a este lugar común que con el paso del tiempo llegó a emerger —junto con las nociones ya mencionadas: la abrogación de la Biblia y las predicciones sobre Mahoma que ésta contiene— como uno de los temas centrales de la polémica entre musulmanes, judíos y cristianos.

Es posible percibir diversas maneras en que, a lo largo de los siglos, los autores musulmanes han percibido y utilizado la Biblia. Como sucede con la actitud coránica hacia las Escrituras previas, éstas son igualmente ambiguas y con frecuencia contradictorias. Al mismo tiempo, los estudios modernos que tratan acerca de la acogida de la Biblia por parte de los musulmanes deben enfrentar obstáculos que cambian según las épocas, los géneros literarios y los ambientes. En las páginas siguientes rondaré en torno a dichos obstáculos.

La actitud de la temprana comunidad islámica hacia la herencia de las "Gentes del Libro" es en general positiva. Materiales y motivos bíblicos y pseudobíblicos ejercieron enorme influencia sobre la literatura islámica en los primeros tiempos del Islam. La actitud positiva —si bien ambivalente— del Corán también se ve reflejada en la Sunna, es decir, el vasto cuer-

po de escritos basados, según se dice, en los hechos y dichos del profeta Mahoma —cuerpo que de muchas maneras refleja el estadio mental de la temprana comunidad islámica—. Aquí encontramos en ocasiones escritos que dan fe del punto de vista crítico que tenía el Profeta acerca de los contactos entre musulmanes y judíos, en los cuales sin ambages aconseja a sus seguidores no consultar a los judíos, sus Escrituras, a sus profetas ni los episodios de la Biblia. No obstante, éstos se ven rebasados por las tradiciones de acuerdo con las cuales el Profeta aprueba de manera explícita la sabiduría tradicional de judíos y cristianos y autoriza la lectura de Escrituras anteriores al mismo tiempo que se lee el Corán. Tales declaraciones legitimaron la incorporación de gran cantidad de leyendas judías (y cristianas) dentro de la tradición musulmana, a menudo de manera muy islamizada. Este cuerpo, que más tarde fue conocido como *Isrā'īliyyāt*, desempeñó una importante función dentro del género de las "narraciones proféticas", y en la literatura exegética temprana, así como en la historiografía y en otros géneros literarios de los cuales la tradición profética era el principal elemento constitutivo. Al mismo tiempo, obras conocidas como las "Pruebas" o "Signos de la Profecía" se desarrollaron como otro género popular que tenía como fin consolidar la autenticidad de la misión profética de Mahoma. De nuevo, leyendas pseudobíblicas en forma islamizada conforman el núcleo de tales obras. En su mayor parte, la trayectoria de transmisión de estos materiales corrió a través de conversos judíos al Islam o de su descendencia inmediata, como son los casos de Ka'b al-Aḥbār (m. 652-653 o 654), 'Abd Allāh b. Salām (m. 663 o 664) o Wahb al-Munab-bih (m. 728 o 732), por mencionar sólo a los personajes más destacados como narradores. La mera cantidad de estos materiales demuestra fuera de toda duda que la aceptación de leyendas judías y cristianas se extendió por todo el Islam sin encontrar fuerte oposición durante sus dos primeros siglos de existencia. Como es el caso con las reminiscencias bíblicas en el Corán, la identificación de las fuentes relevantes que se aprecian en tan rico cuerpo, sean de procedencia judía o sirio-cristiana, ha sido un tema favorito de los estudiosos occidentales a partir del siglo XIX, y sigue siendo un campo de investigación importante para la academia contemporánea.

En comparación con el abundante material extra bíblico en forma islamizada, el número de citas bíblicas auténticas que se incluyen en la litera-

tura islámica temprana es limitado. A pesar de la ubicuidad de las alusiones a narraciones y motivos de la Biblia a lo largo del Corán, resulta intrigante que el texto contenga una sola referencia bíblica textual, a saber Corán 21:105, que incluye un pasaje tomado del Salmo 37, 29. Para el siglo XIII, en las obras de cierto número de autores musulmanes comienzan a aparecer citas de pasajes bíblicos auténticos. Se dice que Muḥammad b. Ishāq (m. 767), autor de una célebre *Biografía* del profeta Mahoma, citó pasajes del Pentateuco y los Evangelios. También es posible encontrar citas bíblicas auténticas en algunas historiografías de los siglos IX y X. ‘Abd Allāh b. Muslim b. Qutayba (m. 889) introdujo en sus obras, particularmente en el *Libro de la Sabiduría*, que trata acerca de la historia de los profetas preislámicos, largos pasajes del Pentateuco. Otras obras históricas, como la *Historia* de Aḥmad al-Ya‘qūbī (m. 905), también contienen vastas secciones fraguadas a partir de los Evangelios. Similares observaciones valen para Ḥamza al-Iṣfahānī (m. entre 961 y 971) y su *Historia de los años de los reyes de la tierra y los profetas*.

Durante los primeros siglos también encontramos ejemplos de eruditos musulmanes que abrevaban en la Biblia para apoyar sus propias argumentaciones teológicas, como regla adicional al Corán y la Sunna. Por ejemplo, Zaydī imām al-Qāsim b. Ibrāhīm (m. 860), familiarmente cercano a las nociones teológicas cristianas, admite con orgullo su profundo conocimiento de la Biblia, y en ocasiones introduce pasajes bíblicos relevantes (los cuales, al parecer, citaba de memoria), junto con pasajes importantes tomados del Corán. Por ejemplo, al discurrir sobre la unidad de Dios y sus atributos, cita Éxodo 3, 6. Al rondar alrededor del concepto de versos coránicos abolidos por el Corán, al-Qāsim cita versos del Evangelio según San Mateo que dan testimonio de la anulación de la ley mosaica por parte del Nuevo Testamento (Mateo 5, 17-18; 21-22).

A mediados del siglo XI, Muḥammad b. ‘Alī al-Karājīkī, teólogo y jurista chiíta de la rama de los Doce, también utiliza la Biblia como prueba para sostener con vigor sus puntos de vista teológicos. Para demostrar la veracidad de una noción específica de los chiítas de esta rama, el imanato, cita Génesis 17, 20 (“En cuanto a Ismael, también te he escuchado. Yo lo bendeciré: y le daré una descendencia muy grande y muy numerosa. Será el padre de doce príncipes y haré de él una gran nación”). Este pasaje le sirvió

(de hecho también fue útil para otros eruditos chiítas duodecimanos) como prueba de que los imanes habían de ser “doce” —concepto fundamental para esta rama del chiismo, cuyos seguidores también se llaman a sí mismos “duodecimanos”— y de que esto había sido profetizado por la Biblia.

Los chiítas ismaelitas también son conocidos por citar la Biblia como prueba de sus particulares nociones acerca de la profecía y el imanato. Tal es el caso de Abū l-Ḥātim al-Rāzī (m. 934), en sus *Señales de la profecía*, y de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. 1021). En por lo menos tres de sus obras, Al-Kirmānī cita pasajes de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento presentando el texto original en hebreo o arameo (al citar la Biblia hebrea) y el siríaco transcrito al árabe (para los pasajes recogidos del Nuevo Testamento), con su respectiva traducción al árabe.

Los materiales bíblicos auténticos también desempeñan una importante función en otro género literario: la apologética interreligiosa y la polémica. Las primeras refutaciones del cristianismo por parte del Islam proceden del siglo VIII. Entre éstas se encuentra una epístola dirigida al emperador bizantino León III, la cual se atribuye al califa ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz, y un tratado que el califa Ḥārūn al-Rashīd encargó para Constantino VI y que fue realizado por Abū l-Rabī‘ b. al-Layth. Además de argumentaciones teológicas, estas epístolas contienen citas de los libros del Deuteronomio, Salmos, Habacuc e Isaías, que son interpretados como predicciones acerca del profeta Mahoma. La obra conocida más temprana que contiene numerosos textos a manera de prueba tomados de casi todos los libros de la Biblia hebrea y el Nuevo Testamento es *El libro de la religión y el imperio*, compuesto por un cristiano convertido al Islam, ‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī (m. 865); a esta obra sigue el *Libro de las señales de la profecía* compuesto por quien casi fue su contemporáneo, el ya mencionado Ibn Qutayba. Al parecer, la obra de Ibn Rabban circuló principalmente entre círculos cristianos hasta el siglo XI, cuando por primera vez llamó la atención de lectores musulmanes. En cambio, la obra de Ibn Qutayba —aunque solamente existió un único manuscrito que volvió a salir a la luz hace pocos años— fue ampliamente conocida por los primeros musulmanes y sirvió a numerosos autores posteriores hasta el siglo XVIII, como fuente directa o, en la mayoría de los casos, indirecta de pasajes bíblicos relevantes.

¿Cómo los eruditos musulmanes, como Ibn al-Layth, Ibn Rabban, Ibn Qutayba y al-Ya'qūbī, tuvieron acceso a la Biblia? ¿De dónde provienen los numerosos pasajes bíblicos que utilizaron como prueba? Estos primeros eruditos, ¿se comunicaban de manera verbal con informantes judíos o cristianos o tenían acceso a los pasajes escritos en alguna forma? ¿Significaba alguna diferencia en su manera de aproximarse a la Biblia el hecho de que Ibn al-Layth e Ibn Qutayba fueran musulmanes desde su nacimiento, mientras que Ibn Rabban fuera un converso al Islam y, por lo tanto, antes hubiera sido cristiano (además versado en griego y siríaco) que contaba con acceso inmediato a la Biblia? En los estudios modernos, prácticamente no se ha explorado de forma satisfactoria la pregunta sobre cómo tuvieron acceso a la Biblia los eruditos musulmanes de los primeros siglos del Islam. Nuestra comprensión acerca de las trayectorias relevantes y los modos de transmisión de los pasajes bíblicos entre los eruditos musulmanes, así como de la manera en que trabajaban con esos materiales, sigue siendo superficial y deficiente.

Teóricamente, los siguientes (tres) escenarios son plausibles:

1. En la *Bibliografía* de Ibn al-Nadīm, bibliógrafo del siglo X que compuso un índice de todos los libros escritos por árabes y otros pueblos hasta 938, se informa acerca de varias traducciones de "la Biblia" o de sus partes, producidas por eruditos musulmanes en los primeros tiempos del Islam. Otras fuentes musulmanas atribuyen a musulmanes prominentes de la primera época conocimientos filológicos de hebreo o de siríaco y mencionan sus intensos estudios sobre la Biblia. Si es que tales referencias dan testimonio de la apreciación que los primeros musulmanes tenían de la Biblia es algo sobre lo cual se debe ser extremadamente cauteloso, antes de dar estos informes por buenos. No existen evidencias independientes, en forma de citas por ejemplo, que pudieran corroborar los informes de Ibn al-Nadīm acerca de estos proyectos de traducción. Esta falta de corroboración genera graves dudas acerca de la historicidad de traducciones tempranas de la Biblia realizadas por eruditos musulmanes y su inmediata familiaridad con traducciones al hebreo o al siríaco de la Biblia o de sus partes.

2. Las traducciones de la Biblia al árabe realizadas por traductores no musulmanes constituyen la fuente más plausible para autores como Ibn al-

Layth, Ibn Rabban, Ibn Qutayba y al-Ya'qūbī. A diferencia de empresas fantasmales de traducción supuestamente realizadas por los primeros musulmanes, hay vastos materiales que dan testimonio de que las traducciones eran realizadas por miembros de otras comunidades religiosas en sus múltiples manifestaciones. De hecho, aquí topamos con la situación inversa —en vista de la masa bruta de material disponible (la mayor parte todavía se encuentra en forma de manuscrito), la exploración erudita de las diversas escuelas de traducción todavía se encuentra en pañales en numerosos aspectos.

Con la expansión del Islam, el árabe se convirtió en la nueva lengua común y la marca de las élites culturales que cayeron bajo el dominio islámico. Esto es verdad no sólo para el creciente cuerpo de conversos al Islam, sino también para judíos y cristianos, cuyas Escrituras por herencia les garantizaban la autonomía religiosa a todo lo ancho de los dominios islámicos. A partir del siglo VIII, cristianos y judíos con movilidad social comenzaron a utilizar el árabe no sólo para sus comunicaciones orales sino también como una lengua escrita para propósitos religiosos, literarios y científicos. Las más antiguas versiones en árabe de la Biblia nos han llegado de esta etapa temprana del proceso de arabización de los grupos ya mencionados, para quienes la traducción de las escrituras era el vehículo inicial para adaptar la identidad comunitaria a un nuevo mundo, en tiempos de profundos cambios políticos y culturales. *Nota bene:* es una cuestión que se debate entre los expertos si en la Arabia preislámica había versiones judías o cristianas de la Biblia en árabe, o si ésta circulaba en forma estrictamente oral, o si se tomaban apuntes para ayudar a la memoria, o si constituyeron versiones plenamente textualizadas.

Como ha mostrado Sidney Griffith,¹ autor de numerosos estudios de importancia sobre el tema, al parecer las comunidades de cristianos melquitas del sur de Palestina, la península del Sinaí y Siria fueron quienes abrieron el camino para traducir la Biblia del griego (y del siríaco) al árabe. El hecho de que hubieran adoptado el árabe como lengua litúrgica en una época relativamente temprana está intrínsecamente vinculado, según pare-

¹ S.H. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Aldershot, Variorum, 1992.

ce, con el aislamiento virtual con respecto a Bizancio, en el cual vivían como resultado de las conquistas musulmanas. En consecuencia, lo que bien pudiera ser la traducción más temprana conocida hasta el momento es un fragmento bilingüe en griego y árabe del Salmo 78, 20-31 y 51-61, que los eruditos suelen fechar en el siglo VIII.

La traducción con fecha más temprana es del año 859 y consta de una traducción parcial de los Evangelios griegos; ésta se encuentra en otro manuscrito de origen cristiano melquita y probablemente fue copiado en alguna de las comunidades monásticas del sur de Palestina. Si bien esto implica que lo más probable es que las más tempranas traducciones al árabe (basadas en textos griegos o sirios) hayan sido producidas al interior de las comunidades melquitas, seguidas a continuación por la Iglesia siríaca oriental, el proceso de arabización fue notablemente más lento en las comunidades siríacas occidentales y, especialmente, entre las comunidades coptas de Egipto. A lo largo de un periodo más largo estos grupos insistieron en conservar las escrituras canónicas en alguna de las lenguas santas, como el griego, el siríaco o el copto. Con el paso del tiempo, diversas tradiciones árabes de traducción tendieron a integrarse en las Biblias en árabe producidas durante los siglos IX y X. Los mozárabes españoles —en su mayoría católicos romanos— también fueron conocidos por haber trasvasado sus escrituras al árabe más o menos por ese tiempo, para lo cual a menudo consultaron versiones en latín de la Biblia —como sucedió, por dar un ejemplo, con la traducción al árabe de los Evangelios realizada por Isaac b. Velasquez (Ishāq b. Balashk), fechada en 946, que está basada en la *Vetus Latina*—. De forma simultánea, los mozárabes también se sirvieron de traducciones parciales al árabe procedentes de Oriente.

A pesar de que pueden encontrarse traducciones cristianas para prácticamente todos los libros de la Biblia, las diferentes comunidades traducían principalmente aquellas partes esenciales para la liturgia. A pesar de ser grandes, tanto la cantidad como la variedad de las versiones cristianas en árabe de la Biblia (o de sus partes), no hubo jamás una traducción canónica y el árabe nunca obtuvo el nivel de lengua eclesiástica.

El estudio erudito de las traducciones cristianas de la Biblia al árabe, que comenzó a finales del siglo XIX, todavía está lejos de estar completo —es más, los expertos concuerdan en que, dada la ingente cantidad de

manuscritos cristianos sin explotar que se encuentran dispersos en innumerables bibliotecas públicas y privadas y en monasterios por todo el mundo, lo realizado a la fecha apenas alcanza a ser el comienzo de los estudios en profundidad de los materiales cristianos.

Los judíos comenzaron a producir por escrito traducciones al árabe de su Biblia aproximadamente un siglo después que los cristianos, en algún momento de mediados del siglo IX. Al hacerlo, los judíos respondían de manera semejante a los cristianos a los mismos desarrollos sociolingüísticos que creaban una necesidad creciente de traducir las Escrituras.

Al parecer, también los judíos pasaron de traducciones orales para fijar la escritura a glosarios esporádicos y después a traducciones en plena forma, entre las cuales la versión del Pentateuco de Sa'adya Gaon (882-942) parece haber alcanzado un estatus semicanónico para la segunda mitad del siglo X. Esta traducción se encontraba disponible asimismo para la comunidad de eruditos europeos, como lo señala el hecho de que hubiera sido incluida en las Biblias políglotas de París (1628-1645) y Londres (1653-1658).

Todos los libros de la Biblia hebrea están comprendidos en el cuerpo de traducción judía; no obstante, como era de esperarse, el Pentateuco y otros libros utilizados en los oficios de la sinagoga, como los salmos, se llevan la mayor parte de las traducciones. Los manuscritos descubiertos a finales del siglo XIX en Ben Ezra Genizah, en el antiguo El Cairo, ahora están almacenados en su mayoría en la biblioteca de la universidad de Cambridge, y comprenden varios miles de fragmentos de traducciones árabes de la Biblia, la mayoría de los cuales fueron escritos con caracteres hebreos. En otras bibliotecas del mundo también se encuentran otras varias versiones judeo-árabes de la Biblia, sean estas rabanitas o caraítas. De nuevo, sólo una fracción de estos testimonios textuales se ha investigado a la fecha.

Con base en los materiales existentes, es posible que ya para los siglos VIII y IX, haya existido una variedad de escuelas de traducción oral de la Biblia al árabe entre las diversas comunidades que no eran musulmanas, pero que formaban parte del rico tapiz étnico y religioso del mundo medieval de lengua árabe. Estas tradiciones diferían entre sí de muchas otras maneras. Además de libros de la Biblia completamente conservados (lo que de hecho fue un fenómeno tardío), han llegado hasta nosotros miles de fragmentos de manuscritos y códices que contienen porciones de estas tra-

ducciones y comentarios. Revelan muchas variedades de estilo, de vocabulario, de caligrafía y de ideologías —que van desde las versiones literales vinculadas al texto fuente en hebreo-araméo, griego o sirio, hasta versiones no literales doctrinalmente inspiradas que se orientan hacia los valores culturales de un público totalmente arabizado—. También pueden encontrarse extractos de las distintas versiones en otras formas literarias, de manera específica en los géneros litúrgicos, como leccionarios y apologías, que circulaban entre diversas comunidades.

Más aún, las diferentes versiones eran bastante mudables y confluyen dentro y fuera de los límites de religión, iglesia o geografía. Por ejemplo, las traducciones de Sa'adya, originalmente realizadas para un público judío, pueden ser encontradas en manuscritos de procedencia cristiana y samaritana, y también en adaptaciones siríacas y coptas de esta traducción de la Torá. Muchas de las versiones del Pentateuco provenientes del este de Siria fueron utilizadas con posterioridad entre los cristianos de lengua árabe de España (los mozárabes), y la versión caraíta de Yeshu'ah ben Yehudah, erudito activo durante la Jerusalén del siglo XI, aparece transcrita al samaritano en manuscritos de Samaria. La revisión secundaria y la adaptación de las versiones respectivas es otro fenómeno corriente que debe ser tomado en consideración.

Estudios recientes sobre cuerpos claramente definidos de traducciones bíblicas, como por ejemplo los de Hikmat Kashouh,² de traducciones cristianas de los Evangelios, y de Ronny Vollandt, de las traducciones cristianas del Pentateuco, han demostrado que “es muy probable que cualquier manuscrito de una colección de libros de la Biblia en árabe sea una amalgama de diversas partes, cada una con su propia historia textual”.³ La sola cantidad de materiales que se encuentran dispersos en las bibliotecas del mundo, las diferentes escuelas de traducción, las distintas versiones, muchas de las cuales sufrieron modificaciones sustanciales conforme viajaban por el tiempo y el espacio, así como las numerosas amalgamas de traducción, hacen de este campo de investigación un territorio desconocido, en el

² H. Kashouh, *The Arabic Versions of the Gospels: The Manuscripts and their Families*, Berlín, De Gruyter, 2011.

³ R. Vollandt, *Arabic Versions of the Pentateuch: A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources*, Leiden, Brill, 2015.

cual se despejan nuevas parcelas no sólo en términos de los datos que deben ser procesados sino también de las implicaciones interreligiosas e interculturales.

Lo que se sabe acerca de la historia de las traducciones bíblicas entre las diversas comunidades fuera del Islam tiene repercusiones inmediatas para el estudio de la recepción por parte de los musulmanes, campo de investigación que en muchos aspectos se encuentra todavía en la infancia. Esto vuelve a demostrar cuán importante es estudiar en su conjunto los materiales que se originan dentro de los diversos grupos y denominaciones. Antes que nada, es evidente que sólo las traducciones cristianas tempranas pueden haber servido como fuente para los eruditos musulmanes de los siglos III y IV de la era islámica (esto es, los siglos IX y X de la era cristiana). Es más, resultan impresionantes los paralelismos entre algunas traducciones cristianas tempranas de la Biblia y pasajes bíblicos presentados por Ibn al-Layth, Ibn Rabban y Ibn Qutayba. A pesar de que sus fuentes respectivas todavía no están identificadas con detalle, estos tres autores claramente estaban abrevando en traducciones de procedencia sirio-cristiana. En algunos casos, las citas musulmanas incluso proporcionan *ante quem* para escuelas de traducción que no pertenecen al Islam y que de otra manera no podrían fecharse con precisión. Específicamente, esto se aplica a obras historiográficas en las cuales autores como Ibn Qutayba y al-Ya'qūbī citan de forma extensa grupos claramente definidos de libros bíblicos, como el Pentateuco o los Evangelios.

La situación se hace más compleja con respecto a diversas listas de predicciones bíblicas que supuestamente preanuncian al profeta Mahoma, las cuales consisten en citas tomadas de una amplia variedad de libros de la Biblia. Como ya se dijo, ninguna de las traducciones examinadas comprende la totalidad de la Biblia. De acuerdo con esto, al comparar las citas bíblicas en la obra de los autores musulmanes con traducciones relevantes producidas desde fuera del Islam, en cada libro o grupo de libros se debe proceder por separado. Por ejemplo, Ibn Qutayba cita en las *Señales de la Profecía* el Pentateuco (Génesis y Deuteronomio), los Profetas (Habacuc, Isaías y Ezequiel), los Salmos y el Nuevo Testamento (Juan y Mateo)—grupos de libros que originalmente fueron traducidos y transmitidos por separado—. Por ejemplo, el origen de sus pasajes del Pentateuco puede

rastrear hasta escuelas de traducción cristianas bien conocidas, mientras que la situación es menos clara para pasajes bíblicos tomados de otros libros de la Biblia. Con respecto al Pentateuco, también vale la pena notar que Ibn Qutayba, en las *Señales de la Profecía*, abreva de una escuela de traducción diferente de la que utiliza en su obra historiográfica ya mencionada, el *Libro de la Sabiduría* —otra indicación de que los eruditos musulmanes de la época dependían en gran medida de fuentes secundarias.

Puede darse por sentado que los autores musulmanes recopilaban sus materiales —directa o más a menudo indirectamente— a partir de una variedad de fuentes, mientras compilaban sus listas de anuncios bíblicos del profeta Mahoma. Esto también queda confirmado por aquellos casos en los que un autor esgrime el mismo pasaje bíblico más de una vez, siempre con variaciones. En la mayoría de los casos, queda claro que el autor no se daba cuenta de que estaba utilizando diferentes traducciones del mismo pasaje bíblico. Por ejemplo, el chiíta Zaydī imām al-Muwaf-faq bi-llāh (m. 1029), en el transcurrir de su extensa lista de demostraciones tomadas de la Biblia, cita dos pasajes prácticamente idénticos tomados del Salmo 149, cada uno de los cuales refleja diferentes escuelas de traducción. Esta repetición presumiblemente no intencionada —así como la ubicación asistemática de la primera cita del Salmo 149— indica que el autor entresacó sus materiales de fuentes diferentes. Además, el fenómeno corriente de mezclar pasajes bíblicos y pseudobíblicos en esta clase de listas sugiere que los autores musulmanes consultaban fuentes secundarias y no el texto original de la Biblia. Otra indicación de que la mayoría de los autores musulmanes, si no es que todos, tomaba sus materiales de fuentes secundarias, esto es, de listas similares de la literatura islámica anterior, podría ser que la mayoría de los autores aducían como prueba lo que a grandes rasgos es el mismo texto.

3. En consecuencia, el escenario más plausible para explicar cómo estos autores musulmanes tuvieron acceso a materiales relevantes mientras compilaban sus listas de “anuncios” bíblicos es la recepción secundaria o indirecta. Al parecer, desde una etapa muy temprana circularon listas de pasajes bíblicos que se creía preanunciaban la designación de Mahoma como el mensajero de Dios. Tales listas las consultaban tanto los conversos como los estudiosos de origen musulmán, como sugiere la sorprendente

similitud entre ellas. La compilación de listas de pasajes bíblicos relevantes tiene una larga tradición: era práctica común entre los primeros exégetas judíos, que coleccionaban pasajes bíblicos que decían que Israel era el pueblo escogido, a la vez que omitían aquellos que subrayaban la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, y también lo fue (y sigue siendo) un recurso popular entre los autores cristianos al identificar pasajes mesiánicos de la Biblia hebrea que se supone predicen el advenimiento de Cristo Jesús. Las intersecciones entre pasajes de valor probatorio esgrimidos por cristianos y musulmanes son numerosas; esto sugiere que la costumbre de los cristianos fue copiada por los autores musulmanes, quienes incluso pudieron haber utilizado como materia prima listas cristianas anteriores.

Observaciones similares valen con respecto al esfuerzo de los musulmanes para demostrar que la abrogación de la Biblia hebrea es un hecho —un tema repetido en sus debates reales o literarios con interlocutores judíos—. Los autores musulmanes pueden haber recogido argumentos y pasajes bíblicos relevantes de discusiones paralelas entre cristianos, como sugiere la similitud entre listas pertinentes de las literaturas cristiana y musulmana. Además, eruditos judíos discutieron la posibilidad teórica de la abrogación sobre bases racionales y escriturales (como la presenta Sa'adya Gaon en su *Libro de creencias y opiniones*). Los argumentos de quienes proponen estos diversos puntos de vista encuentran eco en la literatura musulmana del Medioevo, lo cual indica que los eruditos musulmanes tomaban muy en cuenta esta discusión entre judíos, así como los argumentos de la razón y de la escritura que blandían sus respectivos promotores.

A lo largo de los siglos, podemos observar diversas maneras en que la literatura musulmana lidiaba con “la Biblia” en general —con libros canónicos y no canónicos así como con leyendas pseudobíblicas que habían cobrado forma en el Islam—. Como ya se ha observado con respecto a la actitud ambivalente hacia escrituras reveladas anteriores, como se observa tanto en el Corán como en la Sunna, estas tendencias —muchas de las cuales perduran hoy en día— a menudo son contradictorias.

Durante cientos de años y hasta nuestros días, hay notable continuidad en los motivos y líneas de argumentación que se esgrimen en estas polémicas

cas. Esta continuidad queda reflejada, primero, en el repertorio de pasajes bíblicos que supuestamente anuncian a Mahoma como profeta. Como ya vimos, la mayor parte de los autores musulmanes rebuscaron entre la obra de sus predecesores en busca de pasajes relevantes, y en muchos casos las líneas de transmisión de las listas respectivas pueden determinarse con exactitud. Por lo tanto, el canon de citas bíblicas esgrimidas por los autores musulmanes manifiesta un grado notable de consistencia a lo largo de los siglos, lo cual es cierto hasta nuestros días. A lo largo de las últimas décadas han sido publicados, en forma impresa o en internet, escritos musulmanes de carácter polémico, lo cual aboga a favor de la popularidad incesante de este género, en cuyas publicaciones sigue siendo ingrediente socorrido el conjunto manido de pasajes bíblicos.

En ocasiones nos topamos con casos en los cuales el canon establecido de pasajes bíblicos se ha expandido. Un ejemplo interesante es el Génesis 49, 10-12, que contiene el famoso oráculo de Shiloh (Génesis 49, 10). El pasaje se inserta dentro del "testamento de Jacob" para sus hijos; los versículos se refieren en específico a Judá. De acuerdo con la manera judía de comprenderlos, apoyan la posición de que siempre habrá un dirigente tomado de entre la descendencia de Judá, hasta la venida del Mesías. El sabio musulmán Abū l-Rayḥān al-Bīrūnī (m. ca. 1050-1051) también cita Génesis 49, 10 en este sentido, en su *Cronología de las antiguas naciones*. Un contemporáneo suyo, el erudito andalusi Ibn Ḥazm (m. 1064), ahonda en la profundidad del versículo en su *Libro de decisiones sobre religiones, sectas y herejías*, mientras da cuenta de la discusión que sostuvo con el judío Ibn al-Naghriḥa. Ibn Ḥazm se concentra principalmente en refutar las afirmaciones judías que se basan en este versículo, según las cuales la autoridad de la diáspora judía recaía sobre el exilarca. De forma corriente, los autores cristianos también esgrimían este versículo contra los judíos, tanto en el mundo de lengua árabe como en la Europa medieval. También formó parte del debate que sostuvieron el califa al-Mahdī y el patriarca Timoteo I (que se asume ocurrió en las últimas décadas del siglo VIII), quien aplicó el versículo Génesis 49, 10 como argumento para sustentar la afirmación de que, después de la venida de Jesús, había dejado de haber profetas. En el siglo XII, un renombrado judío convertido al Islam, Samaw' al al-Maghribī, también citó Génesis 49, 10, esta vez como argumento cristiano para forzar a los judíos a aceptar a

Jesús como profeta; esto lo hizo en *Acallar a los judíos*, un tratado polémico. Por otro lado, en el siglo XIV el autor hanbalita Sulaymān b. 'Abd al-Qawī al-Ṭūfī al-Ḥanbalī, en *Defensas de los musulmanes contra las dudas de los cristianos*, rechaza la argumentación presentada por sus interlocutores cristianos, también con base en este pasaje. En cambio, durante la segunda mitad del siglo XII, al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās, el principal teólogo entre los zaidís del Yemen, blandió esta cita de la escritura para sostener la condición de Mahoma como profeta. Queda claro que se trató del primer erudito musulmán en aducir Génesis 49, 10-12 como profecía de Mahoma. Aunque no está claro qué fuentes estaban a su disposición, todo indica que se trataba de fuentes secundarias que no eran la Biblia. En siglos posteriores y hasta nuestros días, Génesis 49, 10-12 forman parte del repertorio estándar de pasajes bíblicos que dan testimonio de la autenticidad de Mahoma como profeta.

Otra importante tendencia observable a lo largo de los siglos es la manera en que factores externos a la tradición islámica han tenido efecto decisivo sobre cómo los eruditos musulmanes perciben la Biblia. Las discusiones intelectuales pertinentes que se produjeron en círculos judíos y cristianos influyeron de forma inmediata las aproximaciones musulmanas a la Biblia. El debate entre judíos acerca de la abrogación de mandatos bíblicos tuvo repercusión sobre la discusión musulmana acerca del sobreesimiento de la Biblia, como ya se mencionó. Otro ejemplo concierne a los textos polémicos escritos por los eruditos otomanos de los siglos XVI y XVII. A diferencia de los primeros polemistas musulmanes, los autores otomanos abrevaban en diversas obras judías de carácter exegético y teológico (junto con citas tomadas de la Biblia), incluyendo comentarios al Pentateuco escritos por Abraham Ibn Ezra (m. 1167), uno de los autores más estimados por los lectores judíos en el Imperio Otomano durante el siglo XVI, y Moche Ben Nahman (Nahmānides, m. 1270), obras que pertenecieron al canon literario de los judíos sefarditas que huyeron al Imperio Otomano después de concluir la Reconquista de España en 1492, a la cual siguió en el mismo año el Decreto de la Alhambra. Cuando la imprenta hebrea fue introducida en Estambul en 1504, estas obras se hicieron fácilmente asequibles en forma impresa en la capital otomana; no obstante, queda por esclarecer la manera en que los autores musulmanes lograban acceder a ellas, pues estaban compuestas en hebreo.

Hay otro ejemplo notable. Se trata del *Evangelio según San Bernabé*, evangelio pseudoepigráfico de origen incierto que suele datarse alrededor del año 1600. El texto, del cual existen dos manuscritos —uno italiano de principios del siglo XVII con glosas marginales en árabe, y otro español del siglo XVIII—, contiene un detallado relato de la vida y la ascensión de Jesús que concuerda más con la perspectiva islámica que con la cristiana; asimismo, hace referencia explícita a la venida de Mahoma. Fue a finales del siglo XIX cuando los musulmanes cobraron conciencia del Evangelio según Bernabé. Instigada por el reformador musulmán Muḥammad Rashīd Riḍā (m. 1935), quien consideraba que el Evangelio según Bernabé se encontraba más cerca del original que los cuatro Evangelios canónicos, en 1908 se publicó en El Cairo una traducción al árabe. Esta publicación lanzó el Evangelio según Bernabé al centro de la polémica de los musulmanes contra los cristianos, lo cual a su vez acicateó a los cristianos para que presentaran pruebas de su carácter espurio. El acalorado debate continúa hasta nuestros días, como queda de manifiesto con solo dar un vistazo en internet.

Otra tendencia más que puede encontrarse en las polémicas del Islam es la creciente reserva contra el uso de materiales de procedencia judía o cristiana. Antes que nada, esto concernía a leyendas y tradiciones judías que se encontraban fuera del canon, originadas por los primeros conversos judíos al Islam, y que alcanzaron prominencia en la literatura musulmana durante el primer siglo del Islam. La actitud cada vez más ambigua de la tradición musulmana con respecto a los materiales fuera de la Escritura (que además estaban muy islamizados) se hace evidente en la clasificación de estas tradiciones bajo el rubro *Isrāʾīliyyāt*, un término connotadamente negativo, que ya se encuentra desde comienzos del siglo X y que para el siglo XIV se utilizaba ampliamente, con el fin de marginar y rechazar materiales objetables como algo judío y, por lo tanto, problemático. Entre los destacados representantes de esta tendencia durante el Medioevo islámico se encontraban Ibn al-Jawzī en el siglo XII e Ibn Taymiyya y su discípulo Ibn Qayyim al-Jawziyya en el siglo XIII —todos éstos apoyaron con vehemencia la segregación sistemática de los materiales entre los *Isrāʾīliyyāt* y lo “verdaderamente” musulmán—. Durante los siglos siguientes, los *Isrāʾīliyyāt* quedaron cada vez más sujetos a ser expurgados, y esta tendencia se aceleró conforme aparecieron los desarrollos sociopolíticos de los siglos XIX y XX

y se sigue acelerando en el presente— con certeza es posible afirmar que en la literatura exegética moderna hay una purga sistemática de todo rastro de *Isrāʾīliyyāt*. Más aún, durante el siglo XX se puede observar en el mundo árabe el incremento en el número de publicaciones que hacen referencia a una conspiración *Isrāʾīliyyāt* y las maneras “científicas” para librarse de ella, en combinación con esfuerzos para fabricar vínculos entre el sionismo moderno y los primeros conversos judíos, de tiempos del profeta Mahoma, que fueron los principales transmisores de leyendas y tradiciones judías. Un hito en este desarrollo fue el artículo que en 1946 publicó Maḥmūd Abū Rayya (m. 1970),⁴ discípulo favorito de Rashīd Riḍā, uno de los juristas y eruditos más prominentes del siglo XX, quien también sirvió como instrumento para que el Evangelio de San Bernabé fuera publicado en traducción al árabe. El artículo de Abū Rayya lleva por título: *Kaʿb al-Aḥbār, el primer sionista* (hace referencia a Kaʿb al-Aḥbār, converso judío del siglo XII que fue una autoridad en tradiciones judías). Paralelamente a esta tendencia, cada vez con mayor frecuencia la Biblia quedó excluida del canon de fuentes autorizadas, y un número siempre creciente de autores musulmanes alegó a favor de prohibir por completo que el texto bíblico fuera leído o citado.

Una tendencia semejante puede advertirse en la discusión musulmana acerca de la “alteración” de las Escrituras tempranas, llevada a cabo por judíos y musulmanes. Es obvio que el cargo de alterar las Escrituras tempranas entra en conflicto con la afirmación de que la Biblia preanuncia al profeta Mahoma —afirmación que presupone la integridad del texto bíblico—. No obstante, ambos conceptos fueron utilizados con regularidad por autores musulmanes en sus polémicas contra el judaísmo y el cristianismo. Para aligerar esta contradicción patente, se formularon distintas posturas en cuanto a la forma y el grado de la supuesta distorsión. Mientras que algunos autores musulmanes sostenían que cristianos y judíos habían modificado los Evangelios de forma deliberada, otros decían que sus interpretaciones necesitaban ser rectificadas, pero que el texto en sí seguía siendo intachable. De forma característica, los postulantes de la primera opinión —que el

⁴ Maḥmūd Abū Rayya, “Kaʿb al-Aḥbār, huwa al-ṣahyūnī al-awwal”, *al-Risāla: Revue Hebdomadaire Littéraire, Scientifique et Artistique*, 14, 1946, pp. 360-363.

texto de la Biblia no es auténtico— señalan: 1) el gran número de traducciones de la Biblia a multitud de lenguas; 2) las diferencias sustanciales que a veces aparecen en estas traducciones, lo cual recoge la espinosa cuestión de la “multiplicidad de las Escrituras”, que ciertamente produjo escozor en las “Gentes del Libro” preocupadas por la exactitud y la precisión del texto bíblico; 3) las diferencias sustanciales que se pueden apreciar en historias que aparecen tanto en la Biblia como en el Corán, caso en que, de manera invariable, la versión coránica sirve de vara para medir la distorsión del texto bíblico (el supuesto subyacente es que el Corán contiene en su versión original las palabras reveladas a los primeros profetas); 4) las contradicciones sustanciales que aparecen a lo largo de la Biblia, como variaciones en los relatos evangélicos acerca de los hechos de la vida de Jesús —lugar común que vuelve a hacer eco de la sólida tradición cristiana de las concordancias del Evangelio (por ejemplo, el *Diatessaron*, obra de Taciano, procedente del siglo II, que no por estar extraviada tiene menos renombre). Además, en el Nuevo Testamento hay afirmaciones doctrinales que son incompatibles con las nociones teológicas del Islam; de manera invariable, éstas siempre se clasifican como interpolaciones posteriores, como sucede, por ejemplo, con el concepto de Cristo como Hijo de Dios, afirmación que contradice las nociones musulmanas acerca de la unicidad de Dios y de la función de Jesús como un mensajero más en una larga línea que concluye con Mahoma. A lo largo de los siglos, encontramos que los autores musulmanes en repetidas ocasiones trataron de “restaurar” las versiones literarias auténticas de ciertos libros de la Biblia, a saber, los Salmos de David o los Evangelios —con base en la idea de la identidad de contenidos entre el Corán y las revelaciones anteriores.

Hasta el siglo XIX, estuvieron en pie al mismo tiempo dos nociones de falsificación —la falsificación del texto bíblico en sí y la de su interpretación—. Para mediados del siglo XIX, la opinión más radical —que el texto bíblico mismo había sido distorsionado— había llegado a tener primacía. Esto fue uno de los principales resultados del éxito colosal de un libro titulado *Demostración de la verdad*, obra del erudito indio Mawlānā Raḥmat Allāh Kayrānawī “al-Hindī” (m. 1891), que se convirtió en *bestseller* desde que apareció en árabe por primera vez en 1867, y que a partir de entonces ha sido traducido a numerosas lenguas. Dicha obra fue compuesta para re-

plicar a *La balanza de la verdad*, obra polémica de un autor alemán, el misionero protestante Karl Gottlieb Pfander (1803-1865), que hace eco de las aproximaciones críticas con que los estudiosos europeos del siglo XIX se acercaban al texto de la Biblia —al-Hindī claramente estaba consciente de la pertinencia de esta discusión mientras escribía su *Demostración*—. La importancia de la obra de al-Hindī en el discurso con que los musulmanes polemizan contra el cristianismo en el presente difícilmente puede ser exagerada. Baste mencionar en este momento el efecto que tuvo sobre Ahmad Hoosan Deedat (1918-2005), popular polemista de origen sudafricano, quien escribió prolíficamente en contra de la integridad de la Biblia.

Al parecer, en contraste con las tendencias que acabamos de describir, cierta clase de “investigación bíblica musulmana” surgió a partir del siglo XII. De nuevo, sólo una fracción de los materiales relevantes se ha estudiado, y muchos textos permanecen inéditos, sin haber sido descubiertos entre innumerables colecciones de manuscritos del mundo entero. Este desarrollo fue el resultado parcial del incremento en la facilidad con que los musulmanes podían acceder a los libros de la Biblia, por medio de la proliferación de copias de manuscritos y, desde el siglo XVI, de versiones impresas. Por ejemplo, en *Las mejores noticias tocantes a lo mejor de la humanidad*, Muḥammad b. Zafar al-Makki as-Ṣiqillī (Ibn Zafar), quien murió en 1170, examina en detalle las predicciones preislámicas sobre el profeta Mahoma, dedicando el primer capítulo de su obra a la Biblia en específico. A diferencia de eruditos musulmanes anteriores, Ibn Zafar limita el examen a una selección relativamente pequeña de pasajes; sin embargo, para cada uno cita cuatro o cinco traducciones diferentes —identificándolas con gran precisión— y las analiza a fondo. Este enfoque sistemático, junto con la precisa identificación de las traducciones respectivas, sugiere que estaba en posibilidad de consultar directamente diversas traducciones de la Biblia. Entre los autores musulmanes surgió un interés adicional por la Biblia a partir del florecimiento sin precedentes que conoció la literatura copto-árabe durante los siglos XIII y XIV, durante la llamada “Edad dorada de la literatura copta en árabe”. Este cuerpo consta de numerosas obras apologéticas realizadas por autores coptos, que a su vez sirvieron de acicate para que los musulmanes redactaran contra refutaciones contra el cristianismo. El erudito egipcio Ṣāliḥ b. al-Ḥusayn al-Ja‘farī (m. 1270) compuso un análi-

sis detallado de todos los pasajes bíblicos que sustentan su posición acerca de la manipulación de las Escrituras por parte de las "Gentes del Libro", *Vergüenza de aquellos que han corrompido la Torá y el Evangelio*. Fuera de duda, el testimonio más impresionante de la erudición bíblica de los musulmanes de la época se encuentra en la obra crítica de Najm al-Dīn al-Tūfī's (m. 1316), el *Comentario a los cuatro Evangelios, el Pentateuco y otros libros de los profetas*; por otro lado, un contemporáneo suyo, 'Alā al-Dīn 'Alī b. Muḥammad al-Bājī (m. 1315), escribió un comentario en tono de polémica sobre el Pentateuco. En su obra, el autor examina cada libro del Pentateuco, a menudo versículo por versículo, e identifica las contradicciones y otros posibles indicios de alteración del texto bíblico a manos de los judíos. De nuevo, tanto al-Bājī como al-Tūfī identifican con precisión cuál traducción al árabe de la Biblia estaban usando.

Otro caso destacado de eruditos árabes que de forma sistemática recaban en la Biblia materiales para interpretar los motivos bíblicos contenidos en el Corán es el de Ibrāhīm b. 'Umar al-Biqā'ī, estudioso del siglo XV activo en Damasco y El Cairo, autor de la obra exegética *Collar de perlas de la concordancia de los versículos del Corán y sus capítulos*. Como sucedió con los musulmanes en los primeros siglos del Islam, al-Biqā'ī reconoce la integridad del texto bíblico, el cual, desde su punto de vista, puede y debe ser usado como fuente válida de conocimiento; en consecuencia, cita ampliamente casi todas las partes de la Biblia para dilucidar las alusiones coránicas relevantes. Al-Biqā'ī, al utilizar la Biblia ampliamente, detonó una feroz controversia entre las élites intelectuales de El Cairo —mientras algunos apoyaban este proceder, hubo quienes criticaron acremente a al-Biqā'ī—. Por ejemplo, uno de sus adversarios en El Cairo fue el erudito Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī (m. 1492), autor de *Las verdaderas razones para prohibir las citas de la Torá y de los Evangelios*, obra en la que ataca a al-Biqā'ī. Si bien la obra de al-Sakhāwī lamentablemente no ha llegado hasta nosotros, subsiste la defensa de al-Biqā'ī, *Justas palabras acerca de la validez de citar los libros antiguos*. Con el paso del tiempo, al-Biqā'ī fue derrotado y humillado públicamente y, como resultado, debió retirarse de la vida pública de El Cairo. Como quiera que haya sido, su exégesis del Corán sigue siendo ampliamente consultada, como lo revela el hecho de que en la actualidad existen dos ediciones impresas de esta obra en varios volúmenes.

En el siglo XIX también hay ejemplos de investigaciones musulmanas sobre la Biblia: *The Mohamedan Commentary on the Holy Bible*, comentario bíblico en inglés, obra del erudito indio Aligarh, Sayyid Aḥmad Khān (1817-1898), fundador de las Escuelas Orientales Anglo-Mahométicas, quien supone la integridad del texto de la Biblia histórica.

A manera de conclusión, permítaseme añadir a este cuadro tan ambivalente y parcialmente contradictorio algunas observaciones adicionales sobre los retos que afrontan en el presente los estudiosos de la Biblia en árabe, entre los cuales me cuento.

La mayoría de los materiales existentes todavía están por explorarse con erudición y casi todos se conservan únicamente en forma manuscrita —y los manuscritos están dispersos en bibliotecas por todo el mundo—. Algunos están bajo amenaza inminente, aquellos albergados en las bibliotecas de los numerosos monasterios de Irak y Siria, y a otros se puede acceder únicamente con gran dificultad, como sucede con importantes colecciones de materiales de procedencia judía que se encuentran en Rusia.

Aunque la dificultad para acceder a los materiales manuscritos relevantes es un problema, los límites entre las disciplinas académicas establecidas, estudios sobre el cristianismo oriental, estudios judaicos, estudios samaritanos, estudios islámicos y estudios bíblicos, también oponen severos impedimentos a la investigación. Es evidente que el campo es inherentemente multidisciplinario y eso levanta obstáculos. Sólo es posible llegar a resultados significativos cuando se toman en consideración las fuentes literarias de todas las tradiciones religiosas relevantes, lo cual espero haya quedado claro después de esta exposición. Innumerables son las traducciones, los comentarios y las adaptaciones de la Biblia que se han producido y circulado entre cristianos, judíos y musulmanes, y todos están ligados estrechamente entre sí, por lo cual, si nos limitáramos a la producción literaria de una sola comunidad religiosa, nuestros resultados serían insatisfactorios.

Las políticas nacionales de financiamiento también pueden poner escollos, como lo pude experimentar en carne propia cuando me cambié a Princeton. La Fundación Alemana para la Investigación, que financia un proyecto en colaboración que durará cinco años, "*Biblia arabica*: la Biblia en

árabe entre judíos, cristianos y musulmanes” no me considera elegible para codirigir el proyecto junto con mis colegas de la Universidad de Tel Aviv, con quienes originalmente diseñé el proyecto.

En contra de los estudios de la Biblia en árabe hay un obstáculo más que desde mi punto de vista es más difícil de superar. Como resultado de la actitud ambivalente de la tradición islámica hacia las dos religiones monoteístas que la preceden y hacia sus Escrituras, así como de la inflexible aversión entre numerosos musulmanes contemporáneos a considerar su propia tradición como algo históricamente arraigado en el ambiente religioso-cultural de la Antigüedad tardía, las investigaciones acerca de la recepción de la Biblia entre los musulmanes siempre corren el riesgo de provocar una reacción hostil. Sin importar cuán inaceptable pueda parecer esto desde el punto de vista académico; los límites entre, por una parte, los escritos polemizantes cristianos (y en ocasiones también judíos) que buscan desacreditar al Islam y, por otra, las investigaciones académicas que buscan descubrir elementos judíos y cristianos en el Corán y la tradición islámica temprana son fluidos y esto es así no sólo a los ojos de los fieles musulmanes. Por supuesto que esto no puede ni debe impedir el progreso de las investigaciones académicas; no obstante, debe tomarse en consideración, sobre todo porque la polémica interreligiosa está en ebullición y no ha perdido atractivo ni relevancia.

La única manera de responder a estos retos es con investigaciones sólidas, robustas y colaborativas que sean visibles mucho más allá de los límites de la academia. Me es muy grato concluir agradeciendo a mis colegas y colaboradores internacionales, con quienes he compartido el placer de trabajar en este importante campo de estudio; agradezco también a los patrocinadores, los organismos financiadores, los editores y otros. Gracias a ellos, en nuestros días la Biblia en árabe es un campo de investigación firmemente establecido en el panorama académico internacional. ❧