

VARIEDADES

«*Wa kāna l-insānu aḵṭara šayⁱⁿ ḡadal^{an}*».

Discusión y regateo con la divinidad en la tradición islámica

«*Wa kāna l-insānu aḵṭara šayⁱⁿ ḡadal^{an}*».

Debate and Discussion with the Divinity in the Islamic Tradition

Pedro Buendía

Universidad de Salamanca

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2897-8954>

Resumen

En la literatura árabe islámica pueden rastrearse diversos textos en torno a personajes de la Historia de Salvación que pleitean o discuten con la divinidad, como Adán y Eva, Moisés, ‘Uzayr / Ezra y hasta el mismo profeta Muhammad. Dichos textos, dispersos en diversas fuentes árabes medievales, representan la recepción fragmentaria y discontinua que la rica literatura de debate medio-oriental tuvo en el imaginario religioso islámico, desde los textos sumerios y acadios hasta el género literario hebreo de la disputa o *rīb*, así como la apocalíptica apócrifa judeocristiana.

Palabras clave: debate; regateo; discusión con la divinidad; profetas; Esdras; ‘Uzayr; apocalíptica judeocristiana.

Abstract

In Islamic literature, a number of texts can be traced around prophets who plead or argue with the divinity, such as Adam and Eve, Moses, ‘Uzayr / Ezra and even the Prophet Muhammad himself. These texts, scattered in various medieval Arabic sources, represent the fragmentary and discontinuous reception that the rich literature of Middle Eastern debate had in the Islamic religious imaginary, from the Sumerian and Akkadian texts to the Hebrew literary genre of disputation or *rīb*, as well as the apocalyptic Judeo-Christian apocryphal literature.

Key words: debate; disputation; discussion with the divinity; prophets; Esdras; ‘Uzayr; Judeo-Christian apocalyptic literature.

Cómo citar / Citation: Buendía, Pedro, “«*Wa kāna l-insānu aḵṭara šayⁱⁿ ḡadal^{an}*»». Discusión y regateo con la divinidad en la tradición islámica”, *Al-Qaṭara*, 43, 1 (2022), e01. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2022.001>.

Recibido: 11/02/2021; *Aceptado:* 15/10/2021; *Publicado:* 25/04/2022

El imaginario teológico del monoteísmo ofrece un amplio muestrario del poder omnímodo y transcendental de la divinidad, el principio rector y creador del cosmos a cuyo arbitrio, no siempre comprensible para los humanos, se somete la entera realidad de las criaturas. Por contra, las acciones humanas vienen lastradas desde su raíz por la adversidad, las dificultades y el trabajo: «*In sudore vultus tui vesceris pane*», «*In dolore paries filios*», «*Cibabis nos pane lacrimarum et potum dabis nobis in lacrimis in mensura*»¹. Desde los mitos de Enki, Enlil y Ninurta hasta *Atrahasis* y el *Enuma Elish*, las cosmologías semíticas del medio Oriente nos muestran a menudo unos dioses desaforados e hiperbólicos, pero también entrañablemente humanos y carnales, locuaces, a veces incluso parlanchines, y empecinados frente a la adversidad: dioses y deidades que bregan con las dificultades y desórdenes de la naturaleza, con las fuerzas indomeñables del cosmos, contra las cuales deben imponer un orden primordial, un principio rector que dote de sentido a la creación entera.

Este imaginario, certeramente definido por J. Bottéro y S.N. Kramer en el título de su obra *Cuando los dioses hacían de hombres*², se trastoca de pies a cabeza en los textos esenciales del monoteísmo, en los que ese bien conocido *Chaoskampf*, el inevitable conflicto primordial entre la moral y el desorden, entre la materia y el espíritu, apenas trasluce y sobrevive en algunos aspectos secundarios, anecdóticos o liminares: criaturas extraordinarias como Leviatán y Behemot, pueblos impíos y corpulentos como 'Ād y Tamūd, los cuales son meros rescoldos de una naturaleza antaño indómita y salvaje, hoy convertidos en testimonios de la grandeza divina, en auténticos *loci probantes* de la omnipotente majestad rectora del universo.

El paso de unos dioses excesivamente carnales a una única deidad, inaccesible y hierática como el dios de las tradiciones deuteronómica y sacerdotal, o como Allāh en el Alcorán, se realiza al precio de «deshumanizar» la idea de lo divino, privándola de sus atributos más estrechamente mundanos: la adversidad, la duda, la negociación, el debate, la consulta. También al precio de disminuir la intercesión con lo humano y la mediación esforzada de los profetas. La rotunda e irrevocable imposición de la palabra

como esencial manifestación divina, de hecho, viene a convertirse en el atributo primordial de un Dios que ordena y manda, que expresa su voluntad mediante preceptos lapidarios, que no admite réplica y castiga fieramente cuando es desobedecido. Esta primacía del verbo, de la voz hecha decreto como primordial atributo divino, tan evidente en textos como el Evangelio de San Juan y el Alcorán, admite solo una dirección, pues el dios del monoteísmo no suele responder a sus criaturas, ni mucho menos a discutir o pleitear con ellas. La oración, la impetración, la súplica y el duelo son su parvo correlato humano, que rara vez es correspondido, y que se sostiene únicamente en el andamiaje de una fe que se exige inquebrantable. M. Korpel y J. de Moor describieron con maestría a ese Dios inaccesible, a ese *Silent God* que prueba y reprueba a sus criaturas sin dar razón alguna, sin hacerlas partícipes de su designio oculto³. El silencio de Dios frente a la súplica humana es el reverso de su palabra irrefutable, y de su inapelable decreto frente a la desobediencia de las criaturas.

Sin embargo, en los textos del monoteísmo existen notables excepciones a este paradigma: los primeros padres, los grandes profetas (los llamados por Eusebio de Cesarea «Amigos de Dios») conversan con la divinidad y le replican; llegan incluso a discutir sus decretos, a hacer que el Dios cambie sus planes y lenifique sus castigos. Adán, Eva, Caín, Noé, rebaten a Yahveh, le responden, se quejan y justifican ante él: «Ahí tenéis al hombre vuelto *como uno de nosotros*, discernidor del bien y del mal. Ahora, pues, no vaya a alargar la mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva eternamente», murmura Yahveh tras maldecir a Adán y a Eva⁴. «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?»⁵, exclama airado Caín para ocultar su crimen. En una de las más bellas páginas de la literatura universal, Abraham negocia con Yahveh («Aunque soy polvo y ceniza, me atrevo a insistir ante mi Señor») la imposible salvación de Sodoma, desplegando un verdadero regateo tan solo interrumpido por una prevención temerosa: «¡Tenga a bien no enojarse mi Señor si aún hablo esta sola vez! ¡Quizá se encuentren allí [en Sodoma] diez [hombres justos]!»⁶. Y Moisés,

¹ Gn 3:19 y 16; Sal 79:6, *Biblia Sacra Vulgata*, ed. Weber-Gryson.

² Bottéro, Jean, y Noah Kramer, Samuel, *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica*, Madrid, Akal, 2004.

³ Korpel, Marjo y de Moor, Johannes, *The silent God*, Leiden-Boston, Brill, 2011.

⁴ Gn 3:22. Todas las citas bíblicas son de la traducción de Cantera, *Sagrada Biblia*.

⁵ Gn 4:9.

⁶ Gn 18: 20-33. Las aclaraciones entre corchetes son nuestras.

el profeta que hablaba con Yahveh («Ya no se levantó en Israel profeta cual Moisés, a quien conoció Yahveh cara a cara»), protagoniza tantas objeciones, reparos y apóstrofes a su dios, que hasta se atreve a cometer desplantes: «¿Por qué tratas mal a tu servidor? ¿Y por qué no he hallado gracia a tus ojos? De tratarme así, márame más bien, por favor», clama el profeta ante la hambruna de Israel⁷. Ello por no mencionar al personaje del monoteísmo a quien sin duda podríamos apodarar como *el gran discutidor*: Satanás, el Demonio, Iblís, contrapunto de la majestad divina y originador del mal en el mundo, siempre dispuesto a incordiar, protestar y desperdigar cizaña en la ocasión propicia.

Este complejo género de discusiones y reconciliaciones, típico de las etapas germinales del monoteísmo y —según creemos— rescoldo de la evolución de la divinidad desde una concepción más humana a otra mucho más hierática, tiene su reflejo o correlato en la literatura judaica del *rīb*, pleito o debate, así como en la apocalíptica apócrifa judeocristiana; y pervivirá asimismo, en forma de episodios y anécdotas aislados, en la literatura religiosa del islam.

Como señaló B. Gemser, la frecuencia de riñas, pleitos y discusiones acaecidas en la vida de las primitivas tribus hebreas tendrían su reflejo literario y estereotipado en la variedad de discusiones presentes en la Torá. A este género de pleitos se adscriben la discordia entre Labán y Jacob a cuenta de la huida de este y la sustracción por parte de Raquel de los *terafim* de su padre (Gn 31: 17-55), el conflicto entre los israelitas y las tribus transjordanas de Rubén, Gad y Manasés a propósito del nuevo altar construido por estos (Josué 22), o la trifulca de Judá con Israel tras el regreso de David a Jerusalén y su paso del Jordán (2 Sam 19: 39-44). Este tipo de controversias originaría una rica literatura basada en el esquema de la discusión argumentativa o pleito (*rīb*), que tendría un notable desarrollo en la literatura profética e histórica, así como en la apocalíptica judeocristiana⁸. Una de sus manifestaciones más interesantes es aquella en la que la discusión no se establece entre partes (con la divinidad como juez último), sino entre las criaturas y el creador. Es difícil precisar hasta qué punto este tipo de literatura es deudora de las tradiciones escritas del antiguo Oriente, en cuyos estratos literarios se

recoge una continuada tradición de obras de pleitos y disputas, como el debate entre la palmera y el tamarisco, el de la garza y la tortuga, el pastor y el granjero y otros muchos conservados en textos sumerios y acadios⁹. En cualquier caso, no es de extrañar que una tan consolidada tradición literaria en las literaturas de Oriente Medio reaparezca en el islam al menos por dos vías conocidas: por una parte, las manifestaciones literarias como la *munāzara* o discusión literaria, o como el *maḥāsīn wa masāwi* o género de «los pros y los contras»; por otra, el *ḡadal* o disputa teológica y filosófica, equivalente y precursor de la *disputatio* medieval y renacentista europea. Es posible también, por lo tanto, que esa influencia se dejase sentir en las manifestaciones de la literatura religiosa que discurren en la línea del *rīb* bíblico, esto es, las atinentes a los profetas y otras criaturas que discuten y pleitean con la divinidad.

En el islam, quizá el episodio más celebrado y conocido de tales pleitos es el que la tradición hace sostener al mismísimo Mahoma en su viaje nocturno. Tras haber ascendido a través de los siete estratos celestes y contemplado la majestad de los arcángeles, así como la tabla preservada, el trono celestial y el gallo primordial que lo sostiene y señala a los gallos de la tierra las horas de su canto, el profeta es acompañado por un ángel colosal a la presencia misma de Allāh. Allí, entre un delirio de multiplicaciones escatológicas, y aun presa del estupor y del temor reverencial, Mahoma entabla un curioso diálogo con su Señor, que es propiamente un regateo o disputa. Este pleito verbal se divide en dos partes; la primera gira en torno al nuevo pacto con la comunidad musulmana, al pecado y el castigo, características que Mahoma va perfilando con sucesivas peticiones y ruegos: aligeración de las restricciones dietarias, misericordia ante los pecados inadvertidos, primacía de la *umma* sobre las demás naciones, propiedades salvíficas de la recitación del Alcorán, la licitud del botín como remuneración y estipendio de la guerra, y otras. A continuación, Mahoma inicia una larga negociación con Allāh acerca de la salvación de los miembros de su comunidad:

¡Oh, Señor!, todo eso es para mí, pero... ¿nada para mi comunidad?». Entonces dijo: «Oh, Muhammad, he redimido a setenta mil de tu comunidad que merecían el fuego». Agregué:

⁷ Dt 34:10 y Nm 11:1-23.

⁸ Gemser, “The *rīb*-* or controversy-pattern”. Véase asimismo Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts*, pp. 11-34.

⁹ Véase Vanstiphout, “The Mesopotamian debate poems (Part 1)”; “The Mesopotamian debate poems (Part 2)”; “The Sumerian debate poems (Part III)”. Jiménez, *The Babylonian Disputation Poems*.

«¡Oh, Señor, aumenta aún!» Dijo: «Al contumaz y renuente de entre ellos, si se arrepiente un año antes de morir, lo perdonaremos». Insistí: «¡Oh, Señor, un año es demasiado!» Dijo: «Si se arrepiente un mes antes de morir, lo perdonaremos». Insistí: «¡Oh, Señor, un mes es demasiado!» Dijo: «Si se arrepiente una semana antes de morir, lo perdonamos». Insistí: «¡Oh, Señor, una semana es demasiado!» Dijo: «Si se arrepiente un día antes de morir, lo perdonaremos». Insistí: «¡Oh, Señor, un día es demasiado!» Dijo: «Si se arrepiente una hora antes de morir, lo perdonaremos». Insistí: «¡Oh, Señor, una hora es demasiado!» Dijo: «Si se arrepiente en medio de los estertores de la agnía, aceptaremos su arrepentimiento, y con ello habremos sido complacientes». Insistí: «¡Oh, Señor, aún más!» Dijo: «Hemos de librar del fuego a cien mil de tu nación la noche de cada viernes». Insistí: «¡Oh, Señor, más aún!» Dijo: «Al advenimiento de la última noche de ramadán liberaremos el mismo número que habíamos absuelto los días desde el primero al último». E insistí: «¡Oh, Señor; más aún, dame todavía tres tragos!» Dijo: «¡Pues toma, toma y toma!» Pregunté: «Señor, ¿cuál es su significado?» Dijo: «Mi perdón, Mi tolerancia y misericordia». Exclamé: «¡De Tu rostro son la merced y la gracia, la excelencia, la perfección y la magnificencia!» Dijo el Profeta (Dios lo bendiga y salute): «Y con todo, me afligió quedarme corto»¹⁰.

La escena aún continúa con un último regateo, el más célebre y conocido, en torno al número de oraciones diario prescrito para la comunidad musulmana. Al apartarse de la presencia divina y descender hacia las regiones inferiores, Mahoma se encuentra con Moisés, quien le pregunta qué ha dispuesto Allāh para su nación. Cuando Mahoma le informa de que les ha impuesto cincuenta oraciones diarias, Moisés le replica: «Pídele una reducción, oh, Muhammad: tu nación llegará al fin de los tiempos con los cuerpos debilitados y la vida acortada si cumplen con tal cosa». Con ello se inicia un nuevo regateo entre Mahoma y

Allāh, instigado por Moisés, en el cual, tras repetidas peticiones, el número de oraciones baja primero a diez y luego queda definitivamente fijado en cinco. Ante la insistencia de Moisés de continuar porfiando en el regateo, Mahoma zanja la cuestión: «Moisés continuaba: “Pídele una rebaja!”, pero repuse: “Mi hermano, me da vergüenza con el Señor”»¹¹.

El estrecho paralelismo de este regateo con el protagonizado por el patriarca Abraham, ya mencionado, ante la destrucción de Sodoma en Gn. 18:22-33 fue señalado por Tor Andrae, B. Schrieke e I. Goldziher, quien apunta que la escena no está exenta de un quizá intencionado sentido del humor¹². Un sesgo humorístico, en efecto, que se antoja fundamental para construir una narrativa en la que resulte verosímil entablar una disputa con la inexorable divinidad. Al menos así se aprecia netamente en otra célebre historia recogida con variantes en el género *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, en la que Iblís, Adán y, en mínima medida, Eva, protagonizan una hilarante discusión con Dios. Una vez que se produce la expulsión del paraíso y la caída de Iblís, este se queja amargamente ante Allāh¹³:

— «Señor, me expulsaste del Paraíso por causa de Adán, pero no tengo poder sobre él si no es con tu autoridad». Dijo Allāh: «Ahora tienes autoridad sobre él». Respondió Iblís: «¡Concédeme algo más!». Contestó Allāh: «Por cada hijo que él tenga, tú tendrás otro igual». Iblís continuó: «¡Señor, concédeme algo más!». Dijo Allāh: «En sus pechos hallarás tu morada, y por ellos haremos correr ríos de sangre». Respondió Iblís: «¡Mi Señor, concédeme algo más!» Prosiguió Allāh: «¡Ahuyenta con tu voz a todos los que puedas! ¡Atácales con tu caballería y con tu infantería! ¡Asóciate a ellos en la hacienda y en los hijos! ¡Promételes!». Pero el Demonio no les promete sino falacia» [Alc. 17:64].

Contrariado por esa inesperada condescendencia, Adán se adentra asimismo en la disputa, sirviéndose del mismo lenguaje y estrategias que Iblís:

— «Oh, Señor, le has dado poder sobre mí, y sin embargo yo no puedo guardarme de él sino por Ti». Allāh respondió: «Por cada hijo que te nazca, encargaré a [los ángeles] que lo preserven de

¹⁰ Cisneros, *El libro del viaje nocturno = Kitāb al-isrā'*, pp. 112-114. El relato se encuentra recogido en numerosas obras de *tafsīr* (ad 17:1 y ss: al-Ṭa'labī, Ibn Kaṭīr, al-Ḥāzin, al-Baḡawī, al-Suyūṭī [Durr], al-Ḥaṭīb al-Tabrīzī [Miškāt], etc.) así como en infinidad de colecciones de hadices. Puede verse, entre otros muchos, en al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, k 66 (*Faḍā'il al-Ṣaḥāba*), b 81 (*al-Mi'rāḡ*), n° 3674; Aḥmad, *Musnad*, n° 12504, 17835; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k 1 (*al-Imān*), b 74 (*al-Isrā'*), n° 262, 263. Véase asimismo al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa l-mulūk*, vol. 2, p. 309, 1159/1 [trad. inglesa Montgomery Watt y McDonald, *The History of al-Ṭabarī (Tārīḥ al-Rusul wa l-mulūk)*, vol. VI, *Muḥammad at Mecca*, pp. 78-80]; Ibn Hišām, *Sīrat al-Nabī*, vol. 2, 405, p. 18 [trad. inglesa Guillaume, *The Life of Muhammad*, p. 186]; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 4, p. 289.

¹¹ Cisneros, *El libro del viaje nocturno*, p. 114.

¹² Goldziher, *Muslim Studies*, vol. 1, p. 42. Véase EI2, s.v. “*Mi'radj*”, art. de B. Schrieke [J. Horovitz].

¹³ al-Ṭa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, pp. 41-42 [trad. inglesa Brinner: al-Tha'labī, *'Arā'is al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyā'*, or *«Lives of the prophets»*, pp. 69-70].

los cómplices del mal». Prosiguió Adán: «¡Señor, concédeme algo más!». Contestó Allāh: «Multiplicaré por diez el bien, y aún más. La maldad será solo una, o la erradicaré». Insistió Adán: «¡Oh, Señor, dame aún algo más!». Repuso Allāh: «Perdono y no llevo cuenta de las faltas». Y dijo Adán: «Con ello me basta».

Ante esta oportunidad, y aprovechando la coyuntura bonancible, Iblís dobla la apuesta y vuelve a la carga, en un toma y daca un tanto jovial:

— «Oh, Señor, me has maldecido, expulsado del Paraíso y convertido en un Satanás lapidado, recusado y proscrito, en tanto a los hombres les has enviado a los profetas y les has dado los libros sagrados; así pues, ¿cuáles serán mis profetas?» Y dijo Allāh: «Los adivinos». — «¿Y cuáles mis libros sagrados?» Y dijo Allāh: «Los tatuajes». — «¿Y mis hadices?» — «Las mentiras». — «¿Y mis oraciones?» — «La poesía». — «¿Y mi almuédano?» — «La flauta». — «¿Y cuál será mi mezquita?» — «Tu mezquita será el zoco». — «¿Y mi casa?» — «El baño público». — «¿Y mi comida?» — «Todo aquello sobre lo cual no se pronuncie mi Nombre». — «¿Y mi bebida cuál será?» — «Cualquier cosa que embriague». — «¿Y mis trampas?» — «Tus trampas serán las mujeres».

En alguna de las variantes del relato, todavía Eva se atreve a terciar en el reclamo, si bien de un modo tan sumiso, tan confirmador del papel secundario atribuido a la mujer, que más parece un diagnóstico, una profecía autocumplida, que un regateo¹⁴:

— «Dios mío, me creaste de una costilla retorcida. Me hiciste menguada de razón, de religión, en el testimonio y en la herencia¹⁵. Me afligiste con la impureza menstrual y me impediste acudir a la oración colectiva de los viernes, sin hablar del embarazo y el repudio. Así pues, te pido, oh Señor, que me concedas algo como lo que les has dado a ellos». Y respondió Allāh: «Te he otorgado la capacidad de dar vida, la misericordia y la ternura. Decreté para ti una recompensa tras la ablución por la impureza menstrual y por el parto, que si la vieras te sentirías colmada; y si alguna mujer muriere durante el alumbramiento, la incluiré en el rango de los mártires». Entonces dijo Eva: «Con ello me basta».

Es obvio que una voluntad lúdica, desenfadada y un tanto didáctica hilvana e inspira estos textos,

¹⁴ al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* [*Vita Prophetarum*], p. 50 [trad. inglesa Thackston: al-Kisā'ī, *Tales of the Prophets (Qiṣaṣ al-anbiyā')*, p. 54].

¹⁵ «*Nāqīṣat al-'aql wa-l-dīn wa-l-ṣahāda wa-l-mīrāṭ*».

mostrando la cara amable de un dios que en el imaginario popular se muestra como todopoderoso e inaccesible, escrutador minucioso de la creación entera: un dios justo pero extremadamente severo. Este enfoque no es extraordinario en un género como el de *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, donde los relatos bíblicos y apócrifos, recogidos de una gran variedad de tradiciones orales, se entremezclan y reelaboran con una orientación mayormente divulgativa, persuasiva y edificante. Y es precisamente en ese magma interreligioso de leyendas contaminadas donde hallamos otra de las figuras a las que se atribuye la potestad de pleitear con Allāh. Hablamos del misterioso profeta 'Uzayr, mencionado una sola vez en el Alcorán:

Los judíos dicen: «Uzayr es el hijo de Dios». Y los cristianos dicen: «El Ungido es el hijo de Dios». Eso es lo que dicen de palabra. Remedan lo que ya antes habían dicho los infieles. ¡Que Dios les maldiga! ¡Cómo pueden ser tan desviados!¹⁶

Este enigmático personaje, sin duda trasunto del profeta Esdras (cuyo nombre se halla trocado en diminutivo), ilustra la irregular y fragmentaria recepción que muchos elementos narrativos del monoteísmo judeocristiano hallaron en el islam¹⁷. La mayoría de los exégetas alcoránicos, en efecto, lo identificaron con el Esdras bíblico, legislador y restaurador hebreo¹⁸. Por vías más o menos pintorescas, las fuentes islámicas suelen mencionar su rescate o recuperación de los libros de la Torá, y su confusión aberrante por esa misma razón con el «Hijo de Allāh» que menciona el Alcorán¹⁹.

¹⁶ *Alc.* 9:30. Todas las citas del artículo están tomadas de la traducción de Cortés, *El Corán*.

¹⁷ Sobre este particular, véase Schwarzbaum, *Biblical and extra-Biblical legends*; Adang, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible*; Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*; Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam*. Sobre la identificación del personaje con otras figuras, cf. EI2, s.v. "Uzayr", art. de H. Lazarus-Yafeh; Comerro, "Esdras est-il le Fils de Dieu?", p. 170.

¹⁸ Por su carácter enigmático y ambiguo, 'Uzayr fue identificado también en diversas fuentes con Pinejás, el nieto de Aarón (a través quizá del personaje Pinhás ben Azarías de las fuentes samaritanas), así como con el anónimo personaje que aparece en *Alc.* 2:259, a quien Allāh hizo morir y resucitar al cabo de cien años (véase *infra*). Otras identificaciones modernas incluyen entre otros personajes al patriarca Henoc. Véase EI2, s.v. "Uzayr", art. de H. Lazarus-Yafeh.

¹⁹ Sobre su recepción como el Esdras bíblico, cf. al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, vol. 1, 669-670, pp. 556-557 [trad. inglesa Perlmann, *The History of al-Ṭabarī*, vol. IV, *The Ancient Kingdoms*, pp. 64-65]; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, vol. 14, p. 133. Los libros de la Torá se habrían perdido por distintas causas según las versiones, a saber: por haberlos robados los Amalecitas, por haberlos olvidado los propios judíos, por haberse quemado, por haberse los hecho

En ocasiones, el personaje también sirvió para dar carta de naturaleza al que quizá sea el tema de polémica interreligiosa más caro a las mentes islámicas: la cuestión del *tahrīf* o paulatina adulteración de la escritura sagrada por parte de los judíos. Un tema mencionado con insistencia en el Alcorán, y piedra angular en la legitimidad de la predicación musulmana²⁰:

Allāh el Altísimo ha dicho: «Los judíos dicen: “‘Uzayr es el hijo de Dios”». ‘Aṭīyya al-‘Awfī refiere estas palabras de Ibn ‘Abbās: «‘Uzayr era de los que habían recibido la Escritura; en aquellos días, la Torá les había sido dada [a los judíos] y la siguieron tal y como Allāh les había encomendado. Sin embargo, pronto la desatendieron, comportándose a tuerto. Entonces el Arca estaba todavía entre ellos. Cuando vio Allāh que habían descuidado la Torá, obrando como les venía en gana, les arrebató el Arca y les hizo olvidar el texto sagrado, aún a aquellos que se lo sabían de memoria. Les envió una enfermedad que los hizo aflojarse del vientre, de modo que los hombres se tocaban la tripa y olvidaban la Torá, aunque ‘Uzayr estuviera con ellos, y así continuaron el tiempo que a Allāh le pareció oportuno después de haberse borrado el texto sagrado de su memoria. ‘Uzayr entonces conminó a los sabios de Israel a rogar con él a Allāh Altísimo, implorando el regreso de lo que se les había hecho olvidar. Un día, mientras rezaba, suplicando por ello, una luz bajó de los cielos y penetró en su interior; de súbito regresó a sus mentes el texto de la Torá que se le había borrado de la memoria. Entonces fue a anunciarlo a su pueblo: “¡Oh gente, Allāh me ha traído la Torá de vuelta!”, y se puso a enseñársela. Así continuaron todo el tiempo que a Allāh le pareció oportuno, con ‘Uzayr enseñándoles de nuevo la Torá. Al cabo, el Arca les descendió de nuevo tras haberseles sido arrebatada. Entonces compararon la escritura que había en el Arca con la que ‘Uzayr les había enseñado, y las encontraron idénticas. Por esta razón, exclamaban: “¡Verdaderamente, a ‘Uzayr no se le habría concedido esta gracia si no fuera el hijo de Dios!”»²¹.

olvidar Allāh o por estar escondidos en el fondo de un pozo, de donde los habría rescatado ‘Uzayr. Cf. al-Suyūfī, *al-Durr al-mantūr*; *tafsīr ad* 9:30; Ibn Qutayba, *al-Ma‘ārīf*, p. 50; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 2, pp. 387-389, y vol. 3, p. 80; Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā*, p. 538; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ḡayb*, *tafsīr ad* 2:257.

²⁰ *Alc.* 2:75, 4:46, 5:13, 41. Cf. EI2, s.v. “*tahrīf*”, art. de H. Lazarus-Yafeh.

²¹ al-Ṭa‘labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā*, p. 385 [trad. inglesa Brinner: al-Tha‘labī, *‘Arā’is al-majālis or «Lives of the prophets»*, pp. 580-581]. La atribución decisiva de la falsificación de la Torá por parte de Esdras como fundamento de la teoría del *tahrīf* se debe, no obstante, a su contemporáneo Ibn Ḥazm,

Además de ello, la figura de este profeta también adquiere en la literatura islámica otros tintes peculiares, pues el ‘Uzayr del islam confunde y agrupa las dos figuras de Esdras: el legislador bíblico y el profeta de la tradición apocalíptica judeocristiana, incansable discudidor con Dios que en textos como *4 Esdras* (s. I) y el *Apocalipsis griego de Esdras* (h. s. II) exclama: «Señor, no cesaré de pleitear contigo». Por ello también se le suele relacionar con el personaje anónimo del Alcorán a quien Allāh hizo morir por cien años, al cabo de los cuales resucitó:

O como quien pasó por una ciudad en ruinas. Dijo: «¿Cómo va Dios a devolver la vida a ésta después de muerta?» Dios le hizo morir y quedar así durante cien años. Luego, le resucitó y dijo: «¿Cuánto tiempo has permanecido así?» Dijo: «He permanecido un día o parte de un día». Dijo: «No, que has permanecido así cien años. ¡Mira tu alimento y tu bebida! No se han echado a perder. ¡Mira a tu asno! Para hacer de ti un signo para los hombres. ¡Mira los huesos, cómo los componemos y los cubrimos de carne!». Cuando lo vio claro, dijo: «Ahora sé que Allāh es omnipotente»²².

El carácter escéptico y desconfiado de este personaje fue sin duda lo que movió a los exégetas a su identificación con ‘Uzayr, pues de hecho este pasa en la tradición islámica por haber sido el profeta que más pleiteó con Allāh sobre todo tipo de temas, y especialmente sobre la cuestión crucial del *qadar* o la predestinación. Así, Ibn Qutayba (quizá la fuente más antigua en mencionarlo) apunta que «Fue quien más discutió sobre la predestinación, conque Allāh borró su nombre de los profetas, por lo que no se le nombra entre

en el furibundo ataque contra cristianos y judíos de su célebre *Kitāb al-Fiṣal* (vol. 1, p. 298; vol. 2, pp. 24-25), y también en la célebre y no menos violenta epístola a Ibn Nagrela (*al-radd ‘alā Ibn al-Nagrīla*, en *Rasā’il Ibn Ḥazm al-andalusī*, vol. 3, § 60, p. 66). Véase una traducción en Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, pp. 67-68, y también p. 51, n. 4. Cf. asimismo García Gómez, “Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla”; Pulcini, *Exegesis as polemical discourse*, p. 94; Whittingham, “*‘Ezra as the Corrupter of the Torah?*”.

²² *Alc.* 2:259. La identificación con Esdras / ‘Uzayr se halla en los comentarios (*tafsīr ad* 2:259) de Muqātil, Ibn Kaṭīr, al-Samarqandī, al-Suyūfī [*al-Durr al-mantūr*; *al-Ġalālayn*], al-Ṭa‘alībī, al-Ṭa‘labī, así como en las *Qiṣaṣ al-anbiyā*’ del mismo al-Ṭa‘labī (p. 383; trad. inglesa Brinner: al-Tha‘labī, *‘Arā’is al-majālis or «Lives of the prophets»*, p. 576), entre otras muchas obras, *et passim*. Sobre el parecido de este relato con la historia talmúdica de Honi, “El de los círculos”, quien también disputa con Dios y es castigado a dormir durante setenta años (*Taanit* 23a), cf. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, p. 57 y n. 25.

ellos»²³. El mismo autor nos ofrece una muestra del tipo de discusiones y pleitos que ‘Uzayr mantuvo con Allāh²⁴:

Algunas de las cuestiones sobre las cuales ‘Uzayr discutió con su Señor: «Oh Dios: de cada una de las criaturas que creaste, escogiste lo mejor. De las plantas, escogiste la alholva [*sic.*]; de entre el ganado, la oveja; de las aves, la paloma; de entre las naciones, Jerusalén; y de Jerusalén, el Templo. De entre todas las criaturas, a Adán; y de entre la estirpe de Adán, a Noé; de la descendencia de Noé, a Abraham; de Abraham, a Ismael y a Isaac; y de la descendencia de Isaac, elegiste a Israel. Así pues, tu bondad se ha cumplido y manifestado en todo cuanto decretaste, salvo en lo tocante a la estirpe de tu amigo Abraham, pues su pueblo se ha convertido en esclavo de quienes te desobedecen y en servidumbre de tus enemigos. Por tanto, ¿qué potestad es la que nos queda? ¿Es acaso por nuestros pecados? Entonces nuestro pueblo es pecador. ¿Es acaso por nuestra debilidad? Entonces, débiles es como fuimos creados».

Es interesante señalar cómo los retales apocalípticos de este profeta, su perfil discutidor y obstinado, fueron aprovechados por comentaristas y exégetas para resituar o contextualizar la espinosa cuestión del *qadar*²⁵. El hábil talento de los hombres de religión más tradicionalistas vio pronto en la dimensión porfiada e inquisitiva de Esdras / ‘Uzayr una oportunidad de zanjar, a la luz de la ortodoxia conservadora, la larga discrepancia teológica, protagonizada por los mu‘tazilíes y desarrollada a lo largo del s. IX, en torno al libre albedrío y la predestinación²⁶. Una soberbia página del teólogo y tradicionista ḥanafī Abū l-Layṭ al-Samarqandī (s. X), nos ilustra al respecto:

Si puedes no discutir sobre la cuestión del *qadar*, abstente de hacerlo, pues está prohibido escudriñar en ella. Según refiere ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd, el Profeta dijo: «Si se menciona el *qadar*, guarda silencio; si se mencionan las estrellas, mor-

deos la lengua; si se menciona a mis Compañeros, refrenaos». Hay una tradición que recuerda que el profeta ‘Uzayr, sobre él sea la paz, preguntó a Dios por la cuestión del *qadar*: «Oh, Señor, Tú has decretado el Bien y también el Mal, y aun así castigas a quienes lo cometen». Entonces Allāh el Altísimo le reveló: «No me preguntes por esa cuestión, pues si lo haces después de que te lo haya prohibido, borraré tu nombre de entre los profetas». Asimismo, se ha referido que el Profeta afirmó: «El destino [*qadar*] y todo lo que ello comporta en cuanto al Bien y al Mal, lo decide Allāh el Altísimo». Y cuenta ‘Abd Allāh b. ‘Umar que cuando el Profeta preguntó al arcángel Gabriel por la fe, este le contestó: «La fe es creer en Allāh, en sus ángeles, en sus libros sagrados, en sus profetas, en el día del Juicio, y en que el destino, así sea bueno como malo, lo decide Allāh». Por otra parte, ‘Amrū b. Šu‘ayb nos ha transmitido la siguiente anécdota: «Estábamos sentados en casa del Profeta cuando se acercaron Abū Bakr y ‘Umar con un grupo de gente. Al llegar saludaron y uno los que iban con ellos preguntó: “Profeta, ¿el Destino, con el Bien y el Mal, lo decide Allāh, o acaso el Bien es suyo y el Mal de los hombres?” Contestó: “Ambos vienen de Allāh”. Abū Bakr respondió: “Las buenas obras son de Él, pero las malas son nuestras”. Entonces terció ‘Umar: “Ambas las decide Allāh” [...] El Profeta [zanjó la cuestión] diciendo: “Abū Bakr, si Allāh hubiera querido que nadie se le rebelara en la tierra, no habría creado al Demonio”. Pero solo Allāh conoce la verdad»²⁷.

Recordemos además que el corpus de la literatura del hadiz nos ofrece la muy difundida y conocida historia de un innominado profeta (*nabiyy^{um} min al-anbiyā*) quien, al descansar bajo una higuera, fue mordido por una hormiga y, encolerizado, abusó de sus poderes proféticos:

Hubo un profeta que se echó a descansar bajo un árbol, y una hormiga lo mordió. Así pues, ordenó a su macuto quitarse de debajo del árbol, y dispuso que el nido entero de hormigas fuese pasto de las llamas. Entonces Allāh se le manifestó diciéndole: «¿Y no te habría bastado con matar a una sola?»²⁸

²³ Ibn Qutayba, *al-Ma‘ārif*, p. 50: «*Wa huwa alladī aktaru l-munāğāti fī l-qadari, fa-maḥā Allāh isma-hu min al-anbiyā*».

²⁴ Ibn Qutayba, *‘Uyūn al-Aḥbār*, vol. 2, *Kitāb al-Zuhd*, p. 272.

²⁵ Sobre este particular, véase Comerro, “La défense argumentée du libre arbitre”.

²⁶ En torno a esta célebre cuestión, véanse EI2, s.vv. “*al-kaḍā’ wa ‘l-kaḍar*”, art. de L. Gardet; “*Djabriyya*”, art. de W. Montgomery Watt, y “*Kadariyya*”, art. de J. van Ess. Asimismo, Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*; Cook, *Early Muslim Dogma*; De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought*, pp. 5-22. Rubin, *Between Bible and Qur‘ān*, pp. 177-180 y 195-197.

²⁷ al-Samarqandī, *Bustān al-‘Ārifīn*, p. 130. Cf. al-Suyūfī, *al-Ḥabā‘ik fī aḥbār al-malā‘ik*, p. 36, n° 106.

²⁸ Se trata de un hadiz, como señalamos a continuación, *mutawātir*, esto es, transmitido por múltiples y diversas cadenas de tradicionistas: al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, k 63 (*bad’ al-ḥalq*), b 16 (*ḥams min al-dawābb*), n° 3141; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k 39 (*al-salām*), b 39 (*al-nahy ‘an qatl al-naml*), n° 149 [3319]; Aḥmad, *Musnad*, n° 8130, 9801; al-Nasā‘ī, *al-Sunan al-kubrā*, k 39 (*mā qaḍafahu al-baḥr*), n° 4871/2; k ^{AV} (*al-siyar*), b 29 (*al-nahy ‘an iḥrāq al-ḥayawān*), n° 8615; Abū Dāwud, *Sunan*, k 35 (*al-adab*), b 176 (*fī qatl al-ḡarr*), n° 5265. *Passim*.

Este hadiz de enigmático sentido, presente en todas las colecciones canónicas de tradiciones y referido por numerosas autoridades, tiene claramente una lectura alegórica; lectura que queda aclarada cuando algunos comentaristas y autores musulmanes como Ibn ‘Asākir Ibn Kaṭīr, o al-Munḍirī²⁹ identifican precisamente a este innominado profeta con la figura de ‘Uzayr. La cuestión de que su nombre «fue borrado de la lista de los profetas» adquiere aquí una singular relevancia, pues más allá de lo pintoresco —quizás hasta un tanto guasón— de la historia, los autores que la mencionan recalcan que fue por su afán de discutir con Allāh:

En alguna de las discusiones que mantuvo con su Señor, dijo ‘Uzayr: «Señor, tú solo eres el Dueño de tu Creación: «Guías por la recta senda a quien quieres, y extravías a quien quieres». Entonces se le dijo: «Desdícete de lo que has dicho», y él rehusó hacerlo. Y se le repitió: «O te retractas, o borraré tu nombre de entre los Profetas. A Mí no se me pregunta sobre mis decretos; son los hombres quienes deben responder a las preguntas». Si hubiera retrocedido, no se habría cumplido aquella amenaza; si se hubiera retractado, su nombre no habría sido borrado de entre los Profetas. Pero solo Allāh conoce la verdad»³⁰.

Ibn ‘Asākir dedica un capítulo entero de su enciclopédica *Tārīḥ Madīnat Dimašq* al personaje de ‘Uzayr. Entre las muchas tradiciones que refiere sobre él, vuelve a aparecer la faceta de la disputa, las preguntas incómodas hacia Allāh y el relato de las hormigas:

Cuando, tras haberlo hecho morir, Allāh envió a ‘Uzayr como profeta, este le dijo: «Oh, Señor, grande es tu poder. Si decretas ser obedecido, se cumple. Si decretas ser desobedecido, se cumple igual. Así que por obedecerte, te desobedecen». Entonces Allāh le respondió: «‘Uzayr, tu Dios es así. Los hombres no me preguntan; son ellos quienes responden». Allāh lo reprendió y le pidió retractarse, pero ‘Uzayr seguía en sus trece, conque el Altísimo le dijo: «¿Acaso osas preguntarme sobre los fundamentos de Mi sabiduría? Por Mi Gloria que borraré

tu nombre de la Profecía». Y lo castigó eliminando su nombre de entre los Profetas, de modo que no se le menciona entre ellos. Aun así, ‘Uzayr no cedía en su disputa, y exclamó: «Oh, Señor, una duda me atormenta». Entonces Allāh le envió a un ángel, que le dijo: «Allāh te pregunta, ‘Uzayr, ¿qué duda tienes?» El respondió: «Has sometido al pueblo de Israel —siendo como son los descendientes de tus profetas y tus elegidos— a los persas adoradores del fuego, los cuales han asesinado, han blasfemado, han incendiado el Templo, tu Casa que señalaste como Tu morada, y han quemado tu Escritura que enviaste con Moisés. ¿Cómo has consentido eso, oh Señor?» El ángel dijo: «Allāh, alabado sea, te responde: “¿Guarda silencio! ¿Qué te va ni te viene en esas cosas?”» [...] Andado el tiempo, ‘Uzayr volvió a preguntar al Señor, y Allāh le hizo esta revelación: «Los hijos de Israel han matado a mis profetas y han violado mis preceptos. Por tanto, los sometí a quienes ni esperan mi recompensa ni temen mi castigo: a ellos me será más llevadero castigarlos, y por eso los rendí a Nabucodonosor y a los zoroastras». Y aun así, ‘Uzayr porfiaba: «Oh, Señor, Tú eres juicio justo y camino recto; así pues, ¿cómo castigas a los muchos por el pecado de unos pocos, y a los pequeños por la culpa de los grandes? ¿Cómo puede ser, oh Señor?» Allāh le dijo: «‘Uzayr, sal y ve al campo abierto. Te llegará mi respuesta». ‘Uzayr salió y le llegó un ángel que le interrogó así: «Tu Señor te pregunta: “¿Acaso puedes volver hoy en ayer?”» Él dijo: «No». — «¿Puedes acaso hacer una gavilla con los rayos del sol?» ‘Uzayr respondió: «No». — «¿Y medir en almudes la luz?» — «Tampoco». — «¿Y pesar un metical de viento?» — «No puedo». — «¿Y puedes traerme un guijarro del fondo del séptimo mar? Pues por eso no puedes comprender los fundamentos de Mi sabiduría». Entonces Allāh ordenó al sol que se pusiera sobre su cabeza hasta chamuscarlo; y ordenó a la tierra bajo sus pies arder hasta que llegó al límite de su aguante y creyó que estaba a punto de morir. Pensó entonces ‘Uzayr que ese era el castigo de quienes se atrevían a preguntar a Allāh por sus designios, cuando de repente se alzó ante él una nube y corrió hacia ella, y bajo la nube había un caudaloso manantial. Se refrescó en sus aguas y descansó a la sombra, hasta que el sueño venció sus ojos y cayó en un profundo sopor. Trajo entonces Allāh un nido de hormigas, y les dijo: «¡Subid por su pierna!» Una de las hormigas le mordió, de modo que ‘Uzayr restregó sus piernas una contra otra y mató gran cantidad de hormigas. Entonces volvió en sí y Allāh le manifestó: «‘Uzayr, ¿por qué has matado a esas hormigas?» Respondió: «Señor, una de ellas me mordió». Y Allāh zanjó la cuestión: «Por una sola que te mordió mataste un gran número de hormigas»³¹.

²⁹ al-Munḍirī, *al-Targīb wa-l-tarhīb*, vol. 3, p. 385.

³⁰ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 2, p. 391. Sigo las lecturas señaladas en n. 5 y 6, y no las variantes propuestas por el editor, pues creo que hacen mejor sentido: «*Wa-hāḍā [lā] yaqtadī wuqū ‘mā tuwwu ‘ida ‘alayhi, law ‘āda, fa-mā muḥiya ismuḥu*». El borrado de su nombre de entre los profetas es mencionado por numerosas fuentes, aparte de las citadas en este texto; entre otras, pueden verse Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī, *Hilyat al-Awliyā’*, vol. 6, p. 50; al-Samarqandī, *Bustān al-‘Arīfīn*, p. 401; al-Suyūfī, *al-Durr al-manṭūr, tafsīr ad 21:23*.

³¹ Ibn ‘Asākir, *Tārīḥ madīnat Dimašq*, vol. 40, pp. 331-332.

Es evidente que los textos aducidos conectan y contaminan en la figura de ‘Uzayr las dos vertientes o leyendas de Esdras: la bíblica / histórica, ya mencionada, y la leyenda apocalíptica, tal como figura en *4 Esdras* (s. I) y el *Apocalipsis Griego de Esdras* (h. s. II). En ambas obras, que describen las visiones del profeta, marcadas por la angustia acerca de la salvación, la condenación, el destino de las criaturas y el futuro de Israel, el perfil de Esdras es ya netamente el de un personaje que no se resigna a aceptar lo inescrutable de los designios divinos, y que disputa continuamente con Dios acerca del sentido de la vida y del insignificante sino del hombre. De hecho, salta a la vista que tanto Ibn Qutayba como Ibn ‘Asākir e Ibn Kaṭīr estaban familiarizados, en mayor o menor grado, con esta literatura judeocristiana, pues varias de sus frases son calcadas. Como señaló Vivianne Comerro³², la enumeración de las criaturas preferidas por Allāh en el texto de Ibn Qutayba proviene sin duda de la segunda visión de *4 Esdras* («De todas las ciudades edificadas santificaste para ti a Sión; y de todos los volátiles creados nombraste para ti una paloma; y de todos los ganados creados indicaste para ti una oveja...»³³). Y como añadimos nosotros, el ángel que Allāh envía a ‘Uzayr como embajador de sus respuestas es un trasunto del ángel Uriel de *4 Esdras*, así como sus preguntas acerca de la imposibilidad humana de comprender los designios divinos son idénticas a las de esta obra: «Ve y pésame un peso de fuego, o mídeme una corriente de viento, o hazme retornar el día que pasó»³⁴. Recordemos de nuevo el empeño con que Esdras repite insistentemente en el *Apocalipsis griego*: «No dejaré de pleitear contigo», junto a la frase calcada de este texto «Salvas a quien quieres y pierdes a quien quieres», que en la literatura religiosa árabe llegará a convertirse en lugar común³⁵.

³² Comerro, “Le Quatrième Esdras et la littérature islamique”.

³³ *4 Esdras*, 5:24-30, trad. D. Muñoz León, en Díez Macho y Piñero, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, pp. 375-376.

³⁴ *4 Esdras*, 4:5, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, p. 363.

³⁵ *Apocalipsis Griego de Esdras*, 2:17, 31; 4:1, 6:20; trad. D. Muñoz León, en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, pp. 478-480, 486. Otras repeticiones de esta misma expresión en la literatura árabe («*Tuḥdī man tašā’u wa tuḥillu man tašā’u*») con respecto a ‘Uzayr, en Abū Nu’aym al-Isfahānī, *Hilyat al-awliyā’*, vol. 6, p. 50. La frase se hizo proverbial, y la encontramos en variedad de comentarios alcoránicos, v.g. *ad* 7:156 («Inflíjome Mi castigo a quien quiero, pero Mi misericordia es omnimoda»), en Ibn Kaṭīr, *ad* 5:118 («Si les castigas, son Tus siervos. Si les perdonas, Tú eres el Poderoso, el Sabio»),

Resulta también interesante comprobar cómo la exégesis musulmana aprovechó la figura de este casi anecdótico profeta ‘Uzayr, bajo la influencia de la escatología judeocristiana que representaba a un Esdras polemista, disputador y empecinado, para dar un nuevo color a su propio repertorio de leyendas, relacionando incluso a ‘Uzayr con la aleya alcoránica que da título a este trabajo: *Wa-kāna l-insānu akṭara šay’ⁱⁿ ḡadal^{am}*: «[En este Corán hemos expuesto a los hombres toda clase de ejemplos, pero] *El hombre es, de todos los seres, el más discutidor*» (*Alc.* 18:54). Así, no faltan autores, como al-Bayhaqī, al-Āḡurrī (s. X) o el mismo Ibn ‘Asākir que afirman que tal aleya se refiere implícitamente al profeta ‘Uzayr³⁶.

En resumen, podemos decir que los textos aquí presentados y comentados reflejan de un modo, si bien no exhaustivo, sí al menos suficiente, la recepción y la trayectoria que el tema de la discusión con la divinidad tuvo en la tradición exegética islámica. Este interesante motivo, heredero de la rica literatura de debate mediorientista, del *rīb* judaico y de la escatología judeocristiana, se adaptó a las necesidades religiosas de los autores árabes medievales, configurando un particular conjunto de tradiciones que adquirieron una coloratura específicamente islámica: el regateo con Allāh a propósito de la azalá, la utilización didáctica en la narrativa predicadora de las *Qiyaṣ al-Anbiyā’*, la cuestión del *qadar* o la predestinación, y la glosa de un personaje anecdótico aunque misterioso como ‘Uzayr, trasunto contrahecho de Esdras, cuya fascinante adaptación en la tradición islámica fue parcial y discontinua.

Como se ha podido apreciar en las páginas precedentes, la literatura de la discusión con la divinidad no tuvo un desarrollo extenso, ni pudo tenerlo. El estrecho escenario del monoteísmo deja poco lugar para la competencia o discusión con un Dios celoso, estricto y omnisciente. Está claro que existen notables anomalías en este paradigma, principalmente en la literatura ascética cristiana y en la fecunda tradición del sufismo, las cuales plantean un acercamiento voluntarioso y abnegado a una divinidad que, a fuerza de guardar silencio, se presiente e intuye por todas partes³⁷.

en al-Qurṭubī y en Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī, *ad* 21:23 («No tendrá Él que responder de lo que hace, pero ellos tendrán que responder», en al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manḡūr*). *Passim*.

³⁶ al-Bayhaqī, *al-Asmā’ wa-l-ṣifāt*, vol. 1, p. 447, n° 369. Ibn ‘Asākir, *Tārīḥ madīnat Dimašq*, vol. 40, pp. 334-335; al-Āḡurrī, *al-Šarī’a*, p. 939, n° 534.

³⁷ Quizá no sea ocioso señalar que la tradición sufi, no obstante, fue largamente acompañada de sospechas y suspicacias por parte de los sectores más heterodoxos. Véase a este respecto De Jong y Radtke, *Islamic Mysticism Contested*.

En cuanto a la tradición del debate y la disputa, en aquellas coyunturas que el genio teológico juzgó como propicias originó piezas textuales que, por su escasez, originalidad y calidad literaria son dignas de estudio. De entre todos los profetas que circulan por las tradiciones bíblicas y alcoránicas, tan solo unos pocos tienen el privilegio de acercarse a Dios y discutir abiertamente sus decisiones. Otros personajes bíblicos como Habacuc, Jeremías y Job, como mucho se acercan a plantearle objeciones y amargas quejas que preludian o acomodan el discurso irrevocable de Yahveh³⁸. La mayoría de los profetas menores, sin embargo, raramente tienen ese derecho, y pocos se atreven a rechistar ante los decretos de una divinidad que se les muestra inaccesible y despótica: Joel, Amós, Abdías, Miqueas, actúan como meros testafierros y fieles transmisores de la voluntad divina. Oseas llega incluso a cometer adulterio y engendrar hijos de una prostituta porque Yahveh se lo ordena³⁹. En general, el don del pleito y de la duda está reservado a los grandes patriarcas de los orígenes, los amigos de Dios como Abraham, Noé o Moisés, o bien a los tiempos más tardíos, a la dimensión escatológica. En el islam, donde el carácter narrativo de la revelación se mitiga, y donde la naturaleza inasequible de la divinidad se acentúa, la vigorosa tradición del debate apenas sobrevivirá en la exégesis más tardía, en forma de relatos, comentarios y escolios marginales, cuando tras siglos y siglos de escauceos, especulaciones y polémicas religiosas, todavía el genio teológico del monoteísmo presente la certidumbre del único destino cierto, de la cercanía de la muerte y la desaparición.

Bibliografía

Fuentes

- 4 *Esdras* = *Libro IV de Esdras*, D. Muñoz León (trad.), en Alejandro Díez Macho y Antonio Piñero, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, Madrid, Cristiandad, 2009, pp. 301-466.
- Abū Dāwud, *Sunan*, ed. 'I. 'Ubayd al-Da'ās y 'Ā. al-Sayyid, 5 vols., Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1997.
- Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Hilyat al-Awliyā'*, 10 vols., Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988.
- Aḥmad, *Musnad*, ed. Šu'ayb al-Arna'ūṭ et al., Beirut, al-Risāla, 1995.

- Apocalipsis Griego de Esdras*, D. Muñoz León (trad.), en Alejandro Díez Macho y Antonio Piñero, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, Madrid, Cristiandad, 2009, pp. 467-488.
- al-Āğurrī, *al-Šarī'a*, ed. 'Abd Allāh al-Dumayğī, 6 vols. en 1, Riad, Dār al-Waṭan, 1997.
- al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa l-ṣifāt*, ed. 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Ḥāšidī, 2 vols., El Cairo, 1991.
- Biblia Sacra Vulgata*, ed. Weber-Gryson, 5ª ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bağā, 6 vols., Beirut, Dār Ibn Kaṭīr, 1987.
- El Corán*, J. Cortés (trad.), Barcelona, Herder, 1996.
- Cisneros, Fernando, *El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta = Kitāb al-isrā' wa-l-mi'rāj li-l-Imām Ibn 'Abbās*, México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 1998.
- The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-Rusul wa 'l-mulūk)*, W. Montgomery Watt y M.V. McDonald (trad.), vol. VI, *Muḥammad at Mecca*, Nueva York, SUNY Press, 1987.
- The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-Rusul wa 'l-mulūk)*, M. Perlmann (trad.), vol. IV, *The Ancient Kingdoms*, Nueva York, SUNY Press, 1987.
- Ibn 'Asākir, *Tārīḥ madīnat Dimašq*, ed. 'Umar b. Ġarāma al-'Amrawī, 80 vols., Beirut, Dār al-Fikr, 1995.
- Ibn Ḥazm, *al-radd 'alā Ibn al-Nağrīla*, en *Rasā'il Ibn Ḥazm al-andalusī*, ed. Iḥsān 'Abbās, 2ª ed., 4 vols., Beirut, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 1987, vol. 3, pp. 41-70.
- Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, ed. M. Ibrāhīm Naṣr y 'A.-R. 'Umayra, 5 vols., Beirut, Dār al-Ġīl, 1996.
- Ibn Hišām, *Sīrat al-Nabī*, ed. M. Faṭḥī al-Sayyid, 5 vols., Tanta, Dār al-Šaḥāba li-l-turāt, 1995.
- Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, 20 vols., El Cairo, Hiğr li-l-ṭibā'a wa-l-našr, 1997.
- Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, ed. Sa'īd al-Laḥḥām, Beirut, Manšūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1988.
- Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, ed. Ṭarwat 'Ukāša, El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1981.
- Ibn Qutayba, *Uyūn al-Aḥbār*, ed. Aḥmad Zakī, 4 vols. en 2, El Cairo, 1925.
- al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* [*Vita Prophetarum*], ed. I. Eisenberg, Leiden, Brill, 1923.
- al-Kisā'ī, *Tales of the Prophets (Qiṣaṣ al-anbiyā')*, W.M. Thackston Jr. (trad.), Chicago, Kazi Books, 1997.
- The Life of Muhammad*, A. Guillaume (trad.), Karachi, Oxford University Press, 2004.
- al-Munḍirī, *al-Tarğīb wa-l-tarḥīb*, ed. Ibrāhīm Šams al-Dīn, 4 vols., Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 2003.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ed. N. Muḥammad al-Faryābī, Dār Ṭība, Riad, 2006.

³⁸ Habacuc 1:2-3. De hecho, se puede apuntar que la verdadera discusión que origina la cuestión entera de Job es la que Satán tiene en sucesivos episodios con Yahveh, desafiándolo a que ponga a prueba al recto varón (Job 1:7-12, 2:1-7).

³⁹ Oseas 1:1, 3:1.

- al-Nasā'ī, *al-Sunan al-kubrā*, ed. A.-G. Sulaymān al-Bandārī, 6 vols., Beirut, 1991.
- al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, ed. M. Qumayḥa, 33 vols., Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Sagrada Biblia*, F. Cantera (trad.), Madrid, BAC, 1957.
- al-Samarqandī, *Bustān al-Ārifīn*, ed. 'Abd al-Wāriṭ Muḥammad 'Alī, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2010.
- al-Suyūfī, *al-Ḥabā'ik fī aḥbār al-malā'ik*, ed. A.H.M. al-Sa'īd b. Basyūnī Zaḡlūl, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1985.
- al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa l-mulūk*, ed. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 11 vols., El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1967.
- al-Ṭa'labī, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, El Cairo, s.d.
- al-Ṭa'labī = al-Tha'labī, *'Arā'is al-majālis fī qīṣaṣ al-anbiyā'*, or «*Lives of the prophets*» by al-Tha'labī, W.M. Brinner (trad.), Leiden, Brill, 2002.
- Obras de referencia**
- Adang, Camilla, *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden-Nueva York, Brill, 1996.
- Asiedu-Peprah, Martin, *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.
- Bottéro, Jean, y Noah Kramer, Samuel, *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica*, Madrid, Akal, 2004.
- Comerro, Viviane, “La défense argumentée du libre arbitre dans la tradition musulmane. «Ḥasan al-Baṣrī» et 'Umāra b. Wathīma al-Fārisī [The Argued Support of Free Will in Islamic Tradition: «Ḥasan al-Baṣrī» and 'Umāra b. Wathīma al-Fārisī]”, *Revue de l'histoire des religions*, 230, 1 (2013), pp. 37-66.
- Comerro, Viviane, “Esdras est-il le Fils de Dieu?”, *Arabica*, 52, 2 (2005), pp. 165-181.
- Comerro, Viviane, “Le Quatrième Esdras et la littérature islamique”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 80, 1 (2000), pp. 137-151.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge, University Press, 1981.
- De Cillis, Maria, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazali and Ibn 'Arabi*, Oxford, Routledge, 2013.
- De Jong, Frederick y Radtke, Bernd, *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden-Boston, Brill, 1999.
- García Gómez, Emilio, “Polémica religiosa entre Ibn Hazm e Ibn al-Nagrīla”, *Al-Ándalus*, 4, 1 (1936), pp. 1-28.
- Gemser, Berend, “The *rib*-* or controversy-pattern in Hebrew mentality”, en Martin Noth y Thomas D. Winton, *Wisdom in Israel and in the ancient Near East*, Leiden, Brill, 1969, pp. 120-137.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, 2 vols., Londres, Allen & Unwin, 1967.
- Jiménez, Enrique, *The Babylonian Disputation Poems*, Leiden, Brill, 2017.
- Khoury, Raif G., *Les légendes prophétiques dans l'Islam: depuis le I^{er} jusqu'au III^e siècle de l'Hégire = Kitāb bad' al-ḥalq wa-qīṣaṣ al-anbiyā': d'après le manuscrit d'Abū Rifā'a 'Umāra b. Waṭīma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fārisī al-Fasawī*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1978.
- Korpel, Marjo y de Moor, Johannes, *The silent God*, Leiden-Boston, Brill, 2011.
- Lazarus-Yafeh, Hava, *Intertwined Worlds: medieval Islam and Bible criticism*, Princeton University Press, 2016.
- Montgomery Watt, William, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948.
- Pulcini, Theodore, *Exegesis as polemical discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta, Scholars Press, 1998.
- Rubin, Uri, *Between Bible and Qur'an. The children of Israel and the Islamic self-image*, Princeton, Darwin Press, 1999.
- Schwarzbaum, Haim, *Biblical and extra-Biblical legends in Islamic folk-literature*, Walldorf-Hessen, Verlag für Orientkunde, 1982.
- Vanstiphout, Herman, “The Mesopotamian debate poems: a general presentation (Part I)”, *Acta Sumerologica*, 12 (1990), pp. 271-318.
- Vanstiphout, Herman, “The Mesopotamian debate poems: a general presentation (Part II): The subject”, *Acta Sumerologica*, 14 (1992), pp. 339-367.
- Vanstiphout, Herman, “The Sumerian debate poems: a general presentation (Part III)”, en Leonhard Sassmannshausen (ed.), *He Has Opened Nisaba's House of Learning. Studies in Honor of Åke Waldemar Sjöberg*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 229-240.
- Whittingham, Martin, “Ezra as the Corrupter of the Torah? Re-Assessing Ibn Ḥazm's Role in the Long History of an Idea”, *Intellectual History of the Islamicate World*, 1 (2013), pp. 253-271.