

EL MESIANISMO PROTO-CHIÍ DEL PRIMER ISLAM

PROTO-SHI'ITE MESSIANISM AND EARLY ISLAM

EMILIO GONZÁLEZ FERRÍN
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN

En estas líneas me propongo describir e interpretar una parte relevante del ambiente polidoxo –entorno sectario, según otra terminología- en el que (y del que) acabaría surgiendo el chiismo. Sin embargo, no lo presento como síntesis de los orígenes del chiismo en sí –inabarcable desde este formato de artículo- sino precisamente acotando un así denominado proto-chiismo en tanto que terreno propicio –incluso propiciatorio- aún no reconocible como ortodoxia chií. En la interpretación que justifica estas páginas se pondera el elemento autóctono persa así como diferentes tipologías de mesianismo de gran predicamento en el tiempo y geografía que nos ocupan, y no tanto la narración histórica –historicista- usual del chiismo como resultado de una bifurcación en la línea consanguínea descendiente del profeta Mahoma; narración que lo contempla como desviación con respecto a un islam originario.

ABSTRACT

In these lines I try to describe and interpret a relevant part of the polidox background –*sectarian milieu*, according to another terminology- from where Shi'ism would eventually emerge. However, I do not present a synthesis of the origins of Shi'ism itself but specifically the borders of a so-called proto-Shiism as fertile and ambiguous ground, previous to official Shi'ism. While interpreting that way the origins of Shi'ism, we'll pay tribute to Persian native elements as well as to different types of Messianism and original narratives, rather than the usual historical –historicist- reading of Shi'ism as a result of a fork in the descendant line of the Prophet Muhammad. This way of seeing Shi'ism tends to consider it as a deviation from an original Islam, an old paradigm that we'll try to change.

PALABRAS CLAVE

Proto-chiismo – polidoxia – violencia política – Tajríf- Primer Islam.

KEY WORDS

Proto-Shi'ism – polidoxy – political violence – *Takhríf* – Early Islam.

Fecha de recepción: 13/05/2014

Fecha de aceptación: 19/11/2014

*La ciencia consiste en hechos.
Así como una casa está construida con piedras,
de igual modo la ciencia se construye con hechos.
Pero una pila de piedras no es una casa,
como tampoco es ciencia una mera colección de hechos.*
Henri Poincaré¹

1. PALABRA PREVIA

En estas líneas propongo describir e interpretar una parte relevante del ambiente polidoxo –entorno sectario, según otra terminología- en el que (y del que) acabaría surgiendo el chiismo. Sin embargo, no lo presento como síntesis de los orígenes del chiismo en sí –inabarcable desde este formato de artículo- sino precisamente acotando un así denominado proto-chiismo en tanto que terreno propicio –incluso propiciatorio- aún no reconocible como ortodoxia chií. Sobre la terminología utilizada, al no dirigirse este trabajo a un público eminentemente arabista, se obviarán los diversos sistemas de transcripción del árabe y se simplificarán los sonidos complejos para su lectura aproximada en lengua española. Acerca de la propia palabra chiismo y sus derivados, se escribirán tal cual por no contemplarse otra opción en el diccionario de la Real Academia de la lengua española.

En la interpretación que justifica estas páginas se pondera el elemento autóctono persa así como diferentes tipologías de mesianismo de gran predicamento en el tiempo y geografía que nos ocupan, y no tanto la narración histórica usual del chiismo como resultado de una bifurcación en la línea consanguínea descendiente del profeta Mahoma; narración que lo contempla como desviación con respecto a un islam originario. A ojos de cualquier islamólogo versado, este trabajo es un respaldo a las teorías de Kohlberg y Amir-Moezzi –especialmente éste último- acerca de los orígenes independientes –si bien coincidentes en algunos aspectos esenciales- de chiismo y sunnismo. No planteo, en modo alguno, la evolución inconexa de ambas ramas del islam, ni un ejercicio de aclaración historiográfica concreta, sino más bien la valoración ponderada de un cúmulo de circunstancias imprescindibles para com-

1. POINCARÉ, Henri: *The Foundations of Science*, Nueva York, 1913, 127.

prender en su conjunto el llamado Early Islam; circunstancias por lo general desdenadas en aras de un demasiado común creacionismo mequé en la historia del islam.

En tal sentido, el trabajo no lleva por título “fuentes iránias para...” o bien “documentación sunní acerca de...”, sino que pretendo una –a mi juicio- necesaria ubicación de cuanto al menos desde 2011 puede considerarse como novedad interpretativa en la materia, partiendo de la obra *Le Coran silencieux* de Amir-Moezzi. Por lo mismo, la bibliografía manejada y citada –salvo error u omisión- es la única relevante para ubicar los términos de tal consideración, que por cierto no ha merecido atención alguna por parte de la islamología española. Como aportación añadida, pretendo interpretar la evolución de una serie de movimientos mesiánicos proto-chiíes en relación con el concepto de simbiosis creativa apuntado por Wasserstorm en su estudio poligenésico del islam (1992 y 1995).

2. EL PRIMER ISLAM

Plantear que el islam -religión- provocó el Islam -desde civilización hasta sistemas políticos- se asemeja a explicar que es un molino lo que provoca el viento, o definir a un río como la intervención histórica y programada por parte de una presa. Es éste precisamente mi planteamiento interpretativo desde hace ya unos años², presentando al Islam como efecto y no causa de un tiempo convulso³, como decantado tras unos procesos de violencia política y no provocador de tales. El islam como narración retrospectiva, constitución *a posteriori* de una o varias ortodoxias. Esta interpretación no encaja con la narración historicista al uso, centrada ésta en el sentido causativo de una conquista militar inducida por un mensaje religioso y confundiendo todo el proceso con el avance de la arabización -monedas, inscripciones- en el Mediterráneo. Por ello presento tal interpretación como reflexión historiológica y propuesta de cambio de paradigma, al tratarse de una significativa modificación que revoluciona el sentido mismo que se tiene comúnmente del islam y su lugar en el mundo. Frente a la visión clásica confusa y acumulativa, esta propuesta pretende interpretar contextualizando -véase la cita de arranque.

Ese cambio de paradigma -islam como efecto y no como causa de una época de violencias políticas- afecta indefectiblemente a cuanto entendemos como *Early Islam* en la islamología internacional, y que en español podemos verter imperfectamente

2. GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*, Córdoba, 2006, y GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: *La angustia de Abraham: los orígenes culturales del Islam*, Córdoba, 2013.

3. GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: “El año 711: consecuencias tomadas como causas”, *Anales de Historia del Arte*, 23, 2013, 171-195.

como *primer islam* o islam originario. Si en el estudio de ese tiempo -el período constitutivo del islam hasta su reconocimiento histórico como religión diferenciada- resulta relevante la citada distinción entre causas y efectos, en ese necesario cambio de paradigma propuesto no es menos importante la inversión en el orden común de dos conceptos: unidad y diversidad. Si aquella misma narración historicista plantea dogmáticamente una cierta unidad inicial del islam -resuelta mediante la aceptación del carisma profético y el inusitado convencimiento de un mensaje- para posteriormente expandirse en la diversidad, no podemos sino darle la vuelta a tal consideración, a la vista de la historiografía fiable: desde una diversidad originaria se abriría paso una posterior unidad, forzada por -al menos- una ortodoxia. Esa ortodoxia es el producto de un poder establecido, por lo mismo sobre algo o contra algo: unas enormes periferias oscurecidas por el exceso de luz proyectado sobre un centro, siendo éste el islam sunní tal y como escribe su propia historia desde la ciudad de Bagdad a partir de finales de los 700. Conocido es este centro, tal y como quiso ser reconocido por la narración apologética que compuso posteriormente y que el resto del Mediterráneo aceptó. Pero, ¿cómo eran esas periferias? Hoy veremos parte de ellas; el primer islam que se formó en la frontera sasánida, actual Irán.

Comprendo que no es fácil resumir en dos párrafos una propuesta historiológica que considera necesario un cambio de paradigma en la interpretación de los orígenes del islam. A otros trabajos me he remitido ya, y en este punto resulta mucho más adecuado acudir a cuanto se viene haciendo en ese campo del *Early Islam*⁴; campo yermo en España en probable concordancia con el estado general de nuestra islamología. La citada alusión a efectos/causas y diversidad/unidad en el origen del islam responde tan solo a una necesaria localización previa: en esa diversidad fontanal del primer islam, se suele tomar por heterodoxia o perteneciente al ámbito de la heresiología a cuanto surge de un modo alternativo y queda fuera de los círculos del poder político que acaban configurando precisamente una ortodoxia. En ese sentido, la narración historicista sigue demasiado de cerca el relato tradicional del llamado *islam sunní*; esa ortodoxia y centralismo impuestos frente a tantas otras diversas fuentes culturales del variadísimo islam inicial. Por esa razón pretendo hoy abrir un poco el objetivo y contemplar otras manifestaciones del primer islam, en concreto el primer islam chií, tradicionalmente tratado como derivación sectaria del sunní, pero que en la práctica se desarrollaba a la par y alternativamente. De hecho, probablemente la imposición posterior de una oficialidad sunní fue cuanto provocó una reacción defensiva en el primer chiismo configurándolo definitivamente como algo misterioso; una sustantiva ocultación preventiva ante el avance de una ortodoxia ajena impuesta

4. [http://www.4enoch.org/wiki3/index.php?title=Early_Islamic_Studies_Seminar_\(2013-\),_learned_society](http://www.4enoch.org/wiki3/index.php?title=Early_Islamic_Studies_Seminar_(2013-),_learned_society)

mediante la violencia política⁵ que marcaría para siempre su principal característica: el esoterismo y gnosticismo del islam chií.

3. KERBALÁ

Es imposible comprender el gnosticismo chií sin su esencial y originario componente mesiánico, del mismo modo en que es imposible entender cualquier tipo de mesianismo desligado originariamente de posibles respuestas psico-sociales y literarias a una época de violencia política desfavorable. Florecido en un largo proceso que llegaría hasta mediados de los 800, el chiismo -como el mismo islam, en términos generales- se desarrolló por indudables causas políticas -y no al contrario-, una relación de fuerzas cambiantes que nos permiten establecer dos períodos bien delimitados en el pensamiento iraní puesto por escrito en estos primeros siglos del poliédrico islam: en primer lugar, esa reactiva *tradicón esotérica no racional* -contestataria, perseguida, esencialmente mesiánica-, y en segundo lugar una posterior *tradicón teológico-jurídica racionalista* que expropiaría a la primera y que tiende a localizarse en torno al apogeo de la dinastía buyí (934-1055), pragmática iraní del islam próximo-oriental.

Este sería, al menos, el marco histórico que establece Amir-Moezzi a lo largo de sus imprescindibles tratados sobre el chiismo -especialmente 2006 y 2011-, y es en el que nos movemos con más comodidad por ser más fácilmente demostrable historiográficamente y por alejarse del inducido y tradicional relato historicista sobre los orígenes del chiismo y del islam en general.

Puestos a establecer un nodo referencial para este esencial sentimiento mesiánico del chiismo, ése sería la rememoración de la masacre de Kerbalá (680), genuino referente de *pasión y muerte* para toda una teodicea particular chií, de difícil engarce con la narración histórica tradicional del islam originario y de fácil relación con los diversos mesianismos judeocristianos de la época; una teodicea que incorpora el elemento del sufrimiento del imam -hombre venerado como depositario de conocimiento divino y familia del profeta, *Ahlu-l-Bayt* o incluso *Al al-Bayt*- así como una promesa de salvación⁶. Como en toda teodicea que se precie, la *justificación racional* islamo-chií del considerado como *sacrificio de Kerbalá* responde menos a hechos demostrables históricamente que a una narración retroalimentada ritualmente. Así, y más como referente *literario* de una teodicea que como fundamento histórico de la

5. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux et le Coran parlant: sources scripturaires de l'islam entre l'histoire et le ferveur*, Paris, 2011.

6. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali: *Le Coran silencieux...*, 128.

misma, se produciría en 680 la muerte del segundo nieto del profeta Mahoma, Husayn, a manos del poder sunní establecido.

Después de Kerbalá, quedaba servida para la posteridad la ruptura entre esas dos corrientes del islam, sunna y chíi. El positivismo histórico, en concordato con las ortodoxias oficialistas islámicas, entiende tal ruptura como la consecuencia del rechazo a un carisma personal relacionado con la familia del profeta Mahoma: Ali, su sobrino y marido de su hija Fátima, encarnaría para el chiismo posterior la continuidad imamí del propio profeta, en tanto encarnaría para el sunnismo posterior la *opción monárquica* que el islam no seguiría. Ambas interpretaciones -la sunní *republicana* y vencedora en Kerbalá y la chíi *monárquica* rechazada- indirectamente pactaban la aceptación histórica y dogmática de un determinado tiempo: el prístino islam originario y perfecto de la teocracia de Medina (622-632). Ambas corrientes asimismo acabarían aceptando -primero el islam sunní desde Bagdad a finales de los 700, y muy posteriormente el islam chíi de aquel citado tiempo buyí en los 900- que el referente legitimador del islam sería el Corán, un texto en la práctica de lenta decantación -en la vertiente sunní- y abiertamente rechazado por el chiismo -hasta ese tiempo buyí- debido -según la interpretación proto-chíi- a que el pretendido libro sagrado sólo buscaba legitimar una falsificación. El término usado para esa legitimación falsaria por medio del texto coránico sería *tajrif*, de conocido uso a lo largo de la historia y sin ápice de ambigüedad: falsificación, sí; pero por corrupción, tergiversación intencionada, perniciosa superchería.

¿En qué medida falseaba el Corán el mensaje profético? En primer lugar, al expurgar las referencias en las que el profeta Mahoma ungía a su heredero Ali, asesinado al igual que su familia. En segundo lugar, al presentar como herederos consensuados a los traidores, cuya imagen quedaba *lavada* mediante los textos que acabarían *escoltando* al coránico -la *Sira* o biografía de Mahoma, y los *hadices* o recopilaciones de hechos, dichos y silencios del profeta-. En tales *textos escolta*, los llamados *califas bien guiados* -los *traidores* de la tradición chíi- se presentan como esforzada salvaguarda de un texto coránico que desde la llamada *vulgata uzmaní* -por el califa Uzmán, tercero en la línea sucesoria aceptada por el sunnismo, tras Abu Bakr y Omar- mantendría viva la palabra de Dios por medio del profeta. Kerbalá, 680, parecía marcar una dualidad insalvable en el islam. Pero, al cabo, ¿que se nos está presentando, a los efectos historiológicos? Veamos: la aceptación de la existencia histórica de Mahoma, la aceptación del *tiempo mediní* como teocracia y futuro *tiempo magno* asociado a la presencia infalible del profeta, la aceptación de esa *fuerza conquistadora milagrosa* de un islam incontestable que se afianza mediante la espada, y la aceptación de una línea familiar mahometana martirizada: Ali, el yerno de Mahoma asesinado, su mujer Fátima, la hija del profeta, *elevada al cielo*, y los hijos de Ali muertos: Hasan tras ambigua complicidad, Husayn martirizado en Kerbalá como detonante de un hecho diferencial definitivamente mesiánico.

Después de ese triunfal pero violento *tiempo catecúmeno*, la ruptura comúnmente admitida entre sunníes y chiíes, al fin y al cabo, legitima un discurso histórico. El lector de esas fuentes -evidentemente, ¡qué duda cabía albergar!, muy posteriores a los hechos narrados- tiende a aceptar la cadena de acontecimientos antes aludida precisamente como tal, una cadena, y como mucho puede sentir pena por la suerte de los mártires, cuya sangre riega los necesarios y pragmáticos fundamentos de un Imperio. A los efectos historiológicos, es imposible demostrar la existencia de esa cadena, al tiempo que resulta risible emplear la misma palabra -*Imperio*- para cuanto había representado y aún podría representar Roma frente al regional poder marwaní -Omeya- o incluso para el Abbasí en torno a Bagdad. Como el historiador positivista maneja un limitadísimo conjunto de esquemas, difícilmente podrá inculcársele que precisamente el tiempo de Dar al-Islam, la floreciente civilización islámica que pudo expandirse un día desde al-Andalus hasta Indonesia, constituye antes que nada el triunfo de la descentralización y del comercio segmentario, algo absolutamente incompatible con la misma idea de *Imperio*.

Kerbalá aporta *tensión literaria* al mito de los orígenes islámicos. Las primeras fuentes historiográficas que narran al detalle tales orígenes se remontan ya al tiempo de aquel pragmatismo buyí -desde 934- y son más *pacto de consenso* que fuente fiable para cuanto explican que ocurrió dos siglos y medio antes. A esas alturas, por una parte -la chií- ya se aceptaba el Corán como infalible voluntad de Dios y por otra parte -la sunní- ya se aceptaba la moderada veneración de unos mártires cuyo mesianismo se minimizaría y descontextualizaría. Pero, ¿cuál es el contexto real de tales mesianismos?

4. EL IMAM OCULTO

El concepto de *ocultación* es esencial para el chiismo. Una figura mesiánica -el *Mahdi*- varón descendiente del Profeta, vino al mundo como infalible elegido -*imam*- y no murió sino que se ocultó y volverá algún día. El imam se reencarna -no es el concepto adecuado, pero nos acerca a la comprensión- en una serie limitada de elegidos a lo largo de la historia, siendo el primero el propio Ali, yerno del profeta Mahoma y depositario de su legado al participar de ciertas cualidades divinas. La secuencia de encarnaciones es limitada y complicada por el propio concepto de ocultación. Y es que ese *Imam* completó su despliegue sobrehumano al patentarse su ocultación en dos fases: en la *ocultación menor* del año 874, y bajo el nombre del imam Muhammad al-Mahdi, escondido de las autoridades abbasíes tras la muerte de su padre y protector, se puso de manifiesto su alejamiento del mundo, pero aún se mantuvo su relación con una serie de seguidores -en singular *na'ib*, plural *nuwwab*-. Por lo tanto, y durante décadas, ese imam mantendría algún tipo de relación delegada con el mundo. Pero en 941 se produciría la *ocultación mayor* y definitiva -que dura

hasta nuestros días-, con la eliminación de ese procedimiento de delegación a través de seguidores.

El *cierre oficial* de la ocultación se fundamenta documentalmente ante la posteridad mediante una serie de libros -a los que aludiré más adelante- cuya importancia es esencial para el chiismo. En el momento de la *ocultación mayor*, el imam habría dicho que a falta de delegados y de presencia física de cualquier otro imam, los creyentes deberían basarse en *aquellos que transmitieron nuestra tradición, pues ellos son mi prueba -huyya- ante vosotros, así como yo soy la prueba de Dios ante ellos*. Resulta evidente: la segunda ocultación es un acontecimiento oficial coincidente con aquel *giro racionalista chií* tras el ascenso de la dinastía persa Buyí en 934 que controlaría casi todo el Islam; giro racionalista que pretenderá acabar, si no con mesianismos, sí al menos con una *casta de delegados* -aquellos mediadores en la ocultación menor-, poder político alternativo que no se iba a tolerar. Ya los *persas* mandan de nuevo en Oriente Medio -esa dinastía buyí que remacha la iranización del islam-, ya el gnosticismo es más nostalgia que contestación social.

Resulta interesante, por añadidura, que alguna rama del chiismo -en concreto, los septimanos qarmatíes- plantean que su imam oculto, el séptimo -en su caso, sólo aceptan siete, en lugar de doce como los duodecimanos- sería también descendiente de los reyes sasánidas, completándose así el círculo de la preeminencia de las tradiciones iránias. En otra lectura comparativa, si el mesías cristiano era rey de Israel, el mesías qarmatí lo era de Persia. Evidentemente, el concepto de ocultación está relacionado con los cambios políticos y conoce *ocultaciones* semejantes en otras tradiciones, con las que se mide. Resulta igualmente evidente que el ascenso al poder de los buyíes, por ejemplo, -desde el ya citado varias veces 934- será el terreno propiciatorio para la gran ocultación del 941; el poder político determina la fe, y no al revés. Los *saltos religiosos* tienen siempre una relación directa con su entorno histórico, y el chiismo se iría condensando en paralelo -a los márgenes, sería más correcto- de un orden y una progresiva ortodoxia constitutiva en la que no participará hasta mucho después, prefiriendo el martirologio literario y el mesianismo salvífico a toda otra forma de contestación social. Incluso antes del *giro pragmático* de los Buyíes en 934, ninguno de los imames habría participado en contestaciones a la autoridad pública, prefiriéndose siempre un cierto absentismo esotérico⁷.

Todo esto pertenece ya a la *versión oficial* de los acontecimientos, consensuada por chiíes y sunníes en su *narración retrospectiva* de los respectivos orígenes, forzados a partir de la pactada unidad profética -aquel *tiempo magno* de Medina-, supestamente desportillada en la matanza de Kerbalá. Pero, ¿realmente el mesianismo había nacido en Kerbalá, o se dio la forma de Kerbalá a corrientes mesiánicas difi-

7. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le guide divin dans le shiisme originel*, Paris, 2007, 155.

cilmente clasificables como plenamente islámicas? En este punto resulta relevante aludir a movimientos religiosos y sociales del primer islam, especialmente en tierras iraníes. Porque el pacto de las ortodoxias dominantes en el islam, apuntalado por un orientalismo que considera como fuentes históricas a las posteriores narraciones apologéticas, nos ofrece un panorama algo distorsionado, a tenor de tantas otras posibilidades documentales más directas con las que podemos contar y los acontecimientos históricos que recogen.

En el año 633, por ejemplo, se constata un *cambio de era* en Irán. El positivismo histórico lo relaciona evidentemente con la *invasión islámica*, pero se enfrenta a un problema difícilmente salvable: al no haber documentación alguna que avale esa llamada *invasión islámica* hacia el Mediterráneo y Oriente, el modo de respuntar desde ese positivismo histórico tal *silenciosa invasión* es aludiendo a la acuñación de moneda. Es decir, según eso, toda moneda acuñada en árabe implica no una arabización de esas administraciones -que sería la conclusión lógica no inducida ideológicamente-, sino una invasión islámica. Y, de pronto, llegan las monedas acuñadas en Persia a partir de ese año 633, en que se evidencia la subida al poder de Yazdegard III y la instauración de un nuevo calendario. ¿Serán monedas en árabe? ¿Será el calendario islámico, prueba ésta de invasión de difícil rechazo? Pues no; se trata de la *Era de Yazdegard*⁸ aún en vigor hoy día en algunos ámbitos iraníes e instauración que evidencia un cambio *desde dentro*, y no desde las arenas del desierto árabe. Sus monedas, como el enorme aparato documental administrativo que genera, se acuñan en persa, con lenta y progresiva arabización, por lo demás sorprendente por la ausencia de *islam* en siquiera referencias a su *fundador* o al nombre de Dios. Cabe destacar aquí que el islam persa no arabizó el nombre de Dios -*Allah*- sino que siempre aludió a él, desde las monedas hasta las futuras mezquitas, con el nombre persa de *Judi*.

Pues bien, ese *cambio de era*, ese cierre y afianzamiento persa desde dentro en el tiempo de Yazdegard, no rompe con una inveterada tradición de porosidad fronteriza con el espacio próximo y medio-oriental controlado por su rival y vieja enemiga la Romania -usualmente referida como Bizancio-; el cambio de era no rompe -decimos- un continuo *ir y venir* de personas, mercancías e ideas cuya heterogeneidad nos interesa ahora sobremanera a los efectos de destacar el vasto sectarismo existente en esos tiempos y esas latitudes. En realidad, deberíamos hablar menos de sectarismo y más de polidoxia, ya que *sectarismo* lleva siempre a la aceptación tácita de un orden previo frente al que se alzarían esas sectas. Pues bien, ese *desorden polidoxo* oriental -en realidad, también mediterráneo, pero no nos ocupa ahora esa vertiente-; esa policromía de cuanto hoy llamaríamos los mil y un judeo-cristianismos, en pureza ya

8. TAQUIZADEH, S.H.: "Various Eras and Calendars Used in the Countries of Islam", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 9, 4, 1939, 917.

judeo-cristiano-islames es la responsable del mesianismo chií, y no tantas razones familiares; que siempre encallamos en la obsesión de contar la historia desde la unidad traicionada y no desde la unidad alcanzada.

Porque, debemos ser serios a este respecto: ¿realmente cabe imaginarse un Oriente -un mundo, en general- consciente del *destino manifesto* de libros, profetas y fundadores, a cuyo servicio etiquetador se rindan las poblaciones desde tantos *años cero*? En modo alguno; el Irán reformulado en esa *Era Yazdegard*, espacio social e ideológico poliédrico, es el heredero directo de toda la heterogeneidad previa a la que insistentemente se alude en la tradición historiográfica, incluso desde las fuentes muy posteriores, pero cuya descripción se pone sistemáticamente al servicio de una idea previa: la naturalidad de la unidad islámica profética *exagerada* después en mil y una sectas que brotan por sus periferias. Pero a tenor del orden lógico/cronológico de las cosas, no parece ser así sino al contrario: de la heterogeneidad primaria se irá trenzando una ortodoxia posterior, a la medida de un poder establecido mediante la *administración* de la violencia política; desde la diversidad irá surgiendo la unidad reconocible. Serán precisamente las periferias las que configuren *Dar al-Islam*, el espacio civilizador del Islam que abrazaría y configuraría al islam -religión-; será la diversidad la que asuma un compromiso de unidad en un voluntarioso ejercicio de pragmatismo, de mínimo común denominador, y no al contrario.

5. AL-MILAL WA-L-NIHAL

Al aludir antes a las *exageraciones* sectarias, al ambiente polidoxo en que surge el mesianismo chií -en contraste con el relato común de su nacimiento como extensión de rivalidades clánicas o familiares-, nos acercábamos precisamente a la descripción de toda esa heterogeneidad originaria tal y como se reseña en fuentes tan alejadas cronológicamente de los acontecimientos que narran como geográficamente entre sí; señales -respectivamente- de la huella histórica que pudo producir tal polidoxia en la historiografía manejable, así como de la extensión de su interés no ya desde hoy día sino desde el Medioevo en Dar al-Islam. A este respecto podemos traer a colación, por ejemplo, la descripción de tales *exageraciones* y *excesos* que se hace desde dos extremos tan alejados entre sí como la obra del cordobés Ibn Hazm (m. 1066) *Al-fisal fi-l-milal wa-l-ahwa' wa-l-nihal* -descripción de los credos y clasificación de las sectas- y la del persa al-Shahrastani (m. 1153) *Kitab al-milal wa al-nihal* -libro de los credos y las sectas-. Dos obras que se titulan de modo parecido y en las que se califica del mismo modo -*guluw*, *excesos*- a las corrientes proto-chiíes mesiánicas del primer islam.

El título parecido de esas obras responde a que ambas, como otras tantas, se enmarcan en el género literario de las religiones comparadas, y tal género es reconocible desde el modo de titular las obras al respecto: *al-milal wa-l-nihal* -los credos y las sectas-, genuinos tratados apologéticos de la unidad doctrinal islámica -ambos autores

fueron grandes apologetas; no cabe duda de su intención última- en cuya relación de ortodoxia y sectarismos encontramos un valioso censo de alteridades. *Mutatis mutandis*, ocurre en este género como en el de la literatura apologética de la patristica cristiana, o incluso muchos después, en España, en nuestra particular *patristica casticista* desde la obra del padre Flórez hasta incluso la *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez y Pelayo, por no llegar más acá: en todas esas obras se pone de manifiesto que tras la destrucción sistemática de las *pruebas de la discordancia* tanto tiempo atrás, sólo podemos acercarnos a ella a través de los vestigios fragmentarios aún conservados en las obras que se compilaron para atacar a tal discordancia.

Las exposiciones de Ibn Hazm y al-Shahrastani gozaron de gran predicamento -y se han recuperado hoy día, por cierto, constituyendo la base de una apología ortodoxa neo-salafí- y son consideradas los fundamentos de esa ciencia de las religiones comparadas en la cultura islámica, junto con otros tratados semejantes de *milal wa-nihal* de, por ejemplo, Al-Tamimi al-Bagdadi (m. 1037), Fajr al-Din al-Razi (m. 1209), o la respuesta apologética de Ibn Taymiya (m. 1328) a una obra semejante del cristiano conocido en las fuentes árabes como Bulus al-Rahib al-Antaqi, el monje Pablo de Antioquía (m. 1180), si bien deberíamos hablar mejor aquí de un género diferente de polémica dual o parangón que gozó de no menor predicamento.

Pues bien, aquellos *excesos* o *exageraciones* que estos tratadistas ponen de manifiesto, encajan a la perfección con la célebre descripción de Wansbrough y su originario *sectarian milieu*, medio sectario en que arraigó el fundamento del *primer islam*⁹, así como los *tiempos milenaristas* que William F. Tucker describe como originarios a su vez del -en concreto- *primer islam chií*¹⁰. Tanto ellos como Wasserstrom¹¹ basan su reflexión -de nuevo- en la relación de *exageraciones* y *excesos* que aún aparecen en la literatura apologética del *milal wa-nihal* siglos después. Y en resumen parcial, mi propuesta interpretativa acerca de los orígenes del islam chií -en concordancia con la idea renovada sobre el islam originario general- descansa precisamente sobre el concepto de mesianismo y ocultación, se relaciona con similares percepciones o narraciones del entorno judeo-cristiano *herético* -en puridad, polidoxo- del mismo tiempo, y sólo a los efectos literarios de narración retrospectiva se cobija de un modo legitimista en la masacre de Kerbalá como ruptura de una natural *transmisión genética de la profecía*.

9. WANSBROUGH, John: *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Nueva York, 2006 (1978¹).

10. TUCKER, William F.: *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremism in Early Muslim Iraq*, Nueva York, 2008.

11. WASSERSTROM, Steven M.: *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, 1995.

De entre todas esas *exageraciones chiíes* destacan siete, siendo la más relevante la última de ellas, por las razones que expondré al describirla. Debe volver a traerse aquí a colación que el chiismo concibe complejas desapariciones -Mahdí, Imam oculto- así como *raptos celestiales* o ascensiones y asunciones sin muerte aparente -Fátima, madre del mártir Husayn o el mismo Jesús de Nazaret, que no moriría en la cruz- asociadas a un retorno mesiánico salvador que, a poca lectura comparativa que hagamos, indudablemente se enmarcan en el mismo *ambiente narrativo* judeo-cristiano del que emanan perícopas muy parecidas en textos fundacionales -e incluso dogmas- de otras religiones. Sin entrar de un modo exhaustivo en ninguna de ellas, esas siete *exageraciones* son las siguientes:

5.1. Mansuriya, que toma su nombre del fundador Abu Mansur al-Ichli (m.744). Este célebre heterodoxo fue *raptado por el cielo*, y su descripción en los tratados de *milal wa-nihal* ni siquiera pretende disimular parecidos con el mítico *rapto celeste* del profeta Mahoma -*mirach*-, viaje onírico que aparece en numerosos hadices o tradiciones, si bien no en el Corán. Tal *viaje* es precisamente el fundamento ideológico aludido a la hora de justificar históricas relaciones especiales del islam con la ciudad de Jerusalén, a la postre complicación derivada de la obsesiva etiqueta de *alteridad islámica* y la ficción de que tal sistema religioso se compiló en el desierto, cuando lo cierto es que la natural *relación emotiva* del islam con la ciudad santa proviene de la lógica sobrevaloración de la misma por parte de cualquier polidoxia abrahámica, de la que emana el propio islam.

5.2. Sabaiya, por Abd Allah Ibn Saba', también afectado por la clásica narración de ocultación y retorno. Con dudas incluso acerca de su existencia real, Ibn Saba' pasa por pertenecer al entorno del mismo Ali, yerno del profeta. El propio Israel Friedlaender, experto en el género de *milal wa-nihal*, lo describe sin ambages en una célebre monografía nada menos que de 1909 como *instaurador del chiismo desde un entorno judío*¹². Resulta interesante el debate que se ha producido en torno a su figura y la polémica sobre si Ibn Saba' sería *judío o árabe* -probablemente proveniente del Yemen¹³-, como si no pudiese participar de ambas esencias y precisamente en la fusión de las dos se comprenda el nacimiento del propio islam sin acometidas creacionistas.

Los sabaíes sufrieron persecución en los supuestos tiempos de Ali como califa, barajándose las teorías de cierta competencia o por el contrario radical separación de

12. FRIEDLANDER, Israel: "Abdallah b. Saba', der Begründer der Shia, und sein jüdischer Ursprung", *Zeitschrift für Assyriologie*, XXIII, 1909, 296.

13. TUCKER, William F.: *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremism in Early Muslim Iraq*, Nueva York, 2008, 10.

Ibn Saba' al afirmar que él mismo era Dios o -según otra versión más conciliadora entre Ibn Saba' y Ali- que Ali era el propio Dios, donde se encadena la historia de que los sabaíes habrían sido condenados a la hoguera; una historia probablemente trasplantada con posterioridad desde un tiempo en que los *excesos* eran condenados con tal pena. En cualquier caso, los sabaíes se marcaron socialmente por negar ostensiblemente la muerte de Ali y proclamar así una primera ocultación. En realidad, esta postura teológico-social provendría probablemente de contaminaciones docetistas, en similar consideración de que Jesús no habría muerto en la cruz sino que otro sufrió en su lugar; versión docetista ésta, por cierto, que coincide con la narrada acerca de Jesús de Nazaret en el Corán, como decíamos. En cualquier caso, lo relevante de los sabaíes es la proclamación de Ali como mesías y la creencia en su retorno salvífico.

5.3. Kaysaniya, en cuya corriente proto-chií se introduce un matiz interesante: la teoría del *badaa'*, según la cual el Mahdí puede modificar la voluntad de Dios, algo de vital importancia para la selección del Imam, dado que su poder es entonces prácticamente ilimitado. Por su trascendencia teológica apareció en las fuentes árabes como en paradigma de *gula-guluw* -exceso¹⁴-.

5.4. Bayaniya, por Bayan ibn Sam'an, caracterizada por propugnar una interpretación simbólica del Corán -*ta'wiil*- por parte de un Imam que, en ilimitadas atribuciones parecidas a las que proponen los kaysaníes, resulta contener *partículas divinas*. Ibn Sam'an pasa por haber liderado junto con los mugiríes -que veremos a continuación- una de las grandes revueltas que minarían el poder omeya de Damasco en 737. La complicación de los bayaníes consiste en que tomaron partido por considerar como Imam a un nieto de Ali algo alejado de la línea sucesoria común, en probable ilustración de que el chiismo no *nació del todo* en Kerbalá -con el martirio de Husayn, hijo de Ali-. Efectivamente, para los bayaníes el Imam sería Abu Hashim hijo de Muhammad al-Hanafiya, a su vez hijo de otra mujer de Ali que no era la hija del profeta, por lo que se complica esencialmente la convicción de que el imamato debía provenir por línea directa de la familia de Mahoma. Y la complicación añadida proviene del hecho de que ese imam Abu Hashim sería nada menos que la encarnación de Dios¹⁵.

14. AL-QADI, Wadad: "The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya", en DIETRICH, Albert (ed.) *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Gottinga, 1974, 295.

15. TUCKER, William F.: *Mahdis and Millenarians ...*, 39.

5.5. Mugiriya, por al-Mugira, colaborador ocasional del anterior Ibn Sam'ân y que, según Ibn Hazm, moriría el mismo día que él ajusticiado del mismo modo¹⁶. Al-Mugira poseía dotes mágicas o milagrosas mediante el uso secreto del Gran Nombre de Dios. Pero lo relevante de los mugiríes es que compaginaron sin ambages un gnosticismo teórico imamí, con la lucha armada abierta de un grupo de acólitos a los que el propio al-Mugira aleccionaba y a los que se refería como *al-wusafà*, los sirvientes¹⁷. El Imam oculto para los mugiríes sería al-Baqir -actualmente incluido en quinto lugar en la lista de los imames chiíes- al que se referían como *al-mahdi al-qa'im* -el Mahdí que resucitará-.

5.6. Janahiya, en torno a Ibn Mu'awiya. Los janahíes lideraron una de las grandes revueltas que acabaría con el poder omeya de Damasco, episodio éste siempre centralizado -¿y cuándo no?- según la interpretación dualista de la historia -abbasíes contra omeyas aquí, pero siempre estructurada en torno a pares contrapuestos-, y que en realidad acabó siendo la suma de muchos descontentos y ambiciones sociales bien diferenciados.

Ibn Mu'awiya era descendiente de un hermano de Ali, lo que nos lleva a pensar que todo el proto-chiismo poliédrico y su mesianismo, en realidad, no proviene de Ali en tanto que yerno del profeta sino de Ali en sí mismo: su hermano no tendría nada que ver con el profeta, como tampoco sus hijos nacidos de mujeres que no eran de la familia de ésta, según veíamos. Mediante el estudio de los janahíes como de los que anteriormente veíamos, los bayaníes, se deduce que otras ramas de la familia de Ali -aparte de las del nieto martirizado en Kerbalá- gozaron de similar predicamento chií y similares consideraciones de ocultación y retorno mesiánicos.

* * *

Antes de centrarnos algo más en la séptima y última corriente -probablemente la más importante-, cabe hacerse una pregunta a tenor de lo destacado hasta aquí: ¿no resultaba que el imam era de la familia del profeta, de donde emanaba su legitimidad? ¿Por qué desaparecen, se ocultan, ascienden esos personajes que no son *imames* en la descripción clásica del chiismo, pero sí son considerados *mahdíes* por sus seguidores? En mi opinión, esa posible discordancia -relacionada, por cierto, con la consideración de *exageraciones y excesos* a que son sometidas tales corrientes en la narración que presente el sunnismo en adelante, y que hasta el propio chiismo hará

16. FRIEDLANDER, Israel: "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm". *Journal of the American Oriental Society*, 28, 1907, 53-70 (60).

17. TUCKER, William F.: *Mahdis and Millenarians* ..., 56.

de sí mismo-, responde a que esta polidoxia se ha considerado históricamente como *ramificaciones islámicas*, cuando podrían haber sido catalogadas como sectarismos de cualquier otro ámbito religioso. De hecho, la complejidad de catalogación emana precisamente de las mismas razones por las que es prácticamente imposible calificar de islámico a cualquier proceso anterior al año 800, ya sea una incorporación dogmática, la arabización de una administración, una invasión milagrosa, o la codificación de un libro sagrado. Por decirlo brevemente: en las corrientes vistas hasta aquí, esas *exageraciones* eran tan islámicas y chiíes como quieran reconocerlo así las fuentes compiladas con posterioridad. Pero sería igualmente plausible considerarlas como *exageraciones* de cualquier otra rama polidoxa de ese *entorno sectario* del que nace el muy diverso islam originario; *exageraciones*, por ejemplo, de cualquier corriente marginal del judaísmo y/o el cristianismo.

Pero cuanto es sólo cuestionable hasta aquí, se vuelve contradictorio al abordar el análisis de la anunciada *séptima exageración*, porque se parece mucho a las anteriores pero resulta que casi nunca fue considerada como islámica o chií:

5.7. Isawiya, por Abu `Isa al-Isfahani (m.750), que indefectiblemente aparece descrito en las fuentes como *la figura mesiánica más importante desde Bar Kojbá en el año 135*¹⁸. De Abu Isa habla con profusión Shahrastani en su obra citada, y cabe destacar que también los caraítas se ocupan del personaje con reverencial tratamiento, como en la obra de Jacob Qirqisani, *el circasiano* (m.950). En esas obras se ubica cronológicamente a Abu Isa en torno al año 750, enmarcándolo en un complejo mesianismo caraíta y anti-bizantino, pero indefectiblemente asociado a turbulentas agitaciones sociales. Incluso el turco Halil Ibrahim Bulut ha planteado recientemente (2004) que Abu Isa viviría más cerca del tiempo abbasí, siendo su agitación social parte de las revueltas que centralizaron el Islam más al norte, en torno a Bagdad. Por cierto que, para mayor complejidad, a los isawíes se les conoce en turco como *iseviye* y forman parte de toda historia del Islam que se precie, en contraste con su consideración de *exageración caraíta* en otros ambientes igualmente islámicos.

Los isawíes entendían que Abu Isa ascendió al cielo y que volverá al final de los tiempos. Posteriormente, se entendería en negativo ese mesianismo asimilándolo sus contrarios con el *Dayyal*, el anti-mesías judío de las tradiciones apocalípticas -en puridad *harmageddónicas*-. Los isawíes no *vienen de la nada* en su revolución de costumbres; en una elocuente auto-afirmación identitaria, cambiaron las leyes rabínicas hacia el ascetismo. Por ejemplo, no bebían vino y aceptaban a Jesús y Mahoma como profetas. En su ideología revolucionaria continuista, plantean por ejemplo una cadena de heraldos del fin del mundo muy cercana al posterior imamato chií, a la

18. WASSERSTROM, Steven M.: "Īsāwiyya Revisited", *Studia Islamica*, 75, 1992, 57-80.

espera de la llegada del Mahdí, pero lo complementan con una imprescindible consideración judía caraíta al reconocer sólo la autoridad legal del *Tanaj*, los textos del Pentateuco; no la Toráh oral de las corrientes rabínicas, sino desde un literalismo que posteriormente coincidiría con la corriente *zahiri* islámica de interpretación literalista del Corán.

Estos caraítas isawíes mesiánicos -por encuadrarlos ya con claridad- florecieron en Bagdad en los 800, aunque algunos los suponen previamente establecidos ya en el Egipto de los años 600, y el mismo Goitein, en su obra *Jews and Arabs*, plantea que la revuelta de estos *judíos árabes isawíes vació la zona de gente que pasó a dedicarse a poco menos que al saqueo y al pillaje*¹⁹, desde esos años 600. Cabe preguntarse quién distinguiría en esa época entre una revuelta isawí desde Egipto y una *conquista islámica*, pero imagino que doctores tiene la Academia hoy día para ello.

Wasserstrom plantea también que los discípulos de Abu Isa se refieren a él como *Abd, Rasul, Nabi* -exactamente como se nombra al profeta del islam- y acerca de la trascendencia real en los primeros tiempos del proto-islam, recoge que al-Baqilani – uno de los fundadores del *Kalam* o teología especulativa islámica- califica a los isawíes de *Umma `AZiima* –enorme comunidad-, de cuya extensión hasta al-Andalus nos hablaría el cordobés Ibn Hazm en su tratado de *milal wa-nihal* ya referido. Según esas fuentes, los isawíes fueron continuados por la Sharikaniya, y tuvieron concomitancias con las *exageraciones* antes referidas, especialmente con la Mansuriya.

El *suma y sigue* en nuestra contemplación del mesianismo proto-chií parece emanar por sí mismo. Cuando proponía que dejásemos la *séptima exageración* -los isawíes- para la última, no era sólo por tratarse de la más relevante, sino por el hecho bastante destacable ya anunciado: mientras las otras seis son consideradas comúnmente como *exageraciones del islam chií*, a esta séptima se la considera un mesianismo judío caraíta, pese a que en el ámbito de estudio turco se incluye entre las corrientes islámicas. Y vuelvo ahora a aquel *¿quién podría distinguirlos?*: los etiquetados son siempre complejos, pero la audacia exclusivista de los etiquetadores lo es aún más. Citando a Boyarin, *la heresiología -la ciencia de las herejías, establece las fronteras, siendo los heresiólogos los policías que patrullan. Las autoridades a ambos lados de tales fronteras pretenden establecer una línea, cuyo paso significa que alguien ha abandonado definitivamente un grupo y se ha sumado a otro. Pero [...] no tratamos con viajeros sino con contrabandistas, que probablemente trafican con mercancías robadas. Los he-*

19. WASSERSTROM, Steven M.: *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, 1995, 22.

*resiólogos patrullan las fronteras para identificar y apresar a los que no las respetan; los contrabandistas de ideas religiosas, [...] nómadas de la religión*²⁰.

6. LA VERDAD HIPOSTÁTICA

A continuación, considero oportuno tratar las posteriores fuentes literarias del mesianismo chií, por el contraste que establecen ante la clásica interpretación de sus orígenes, siempre *ortodoxa* pese al elemento dramático del *martirio de Kerbalá*. En líneas generales, tal contraste es en realidad mera evolución conceptual, por cuanto que esta literatura posterior centra definitivamente la figura del mesías como Mahdí o Imam oculto, continuando con lo visto hasta aquí. También se respeta la -desde entonces- tradicional *causalidad* martiriológica y mesiánica desde el episodio de Kerbalá, y por último se afianza la *narración oficial del islam* incidiéndose muy especialmente en la pretendida *traición sunní* a la familia del profeta, cuya legitimidad es así incuestionable, si bien no puede decirse lo mismo de los sucesivos cuatro califas, que habrían falsificado el texto coránico para despojarlo de la supuesta claridad testamentaria profética en la figura de Ali y sus descendientes. La denuncia de tal *falsificación* sería la razón del absentismo social de la mayoría chií, así como el fundamento de su alternativa producción literaria esotérica, desvaneciéndose con el tiempo a partir del ya citado *pragmatismo* buyí, el modo en que la dinastía irania Buyí rebajaría la tensión reivindicativa desde su acceso al poder en 934. En este punto nos acercaremos, en líneas generales, a la obra imprescindible del islamólogo irano-francés Muhammad Ali Amir-Moezzi.

La tesis principal de Amir-Moezzi a este respecto es la relación entre violencia y creencia -y no viceversa-; la imposición de una narración oficial sunní sobre un claramente distinto chiismo, a su vez marcadamente esotérico por aquellas razones de absentismo social. En general, todo esto incide para el autor en el carácter irreduciblemente plural del islam. Las fuentes que Amir-Moezzi saca a relucir contribuyen a *decodificar* ciertas tensiones políticas y sociales del primer islam, ocultadas por la forzada *ortodoxización* del islam sunní, arrojadas después por el pragmatismo buyí del chiismo oficial y por el orientalismo clásico -historicista-. Por encima de todo, el autor destaca siempre que *las reflexiones teológicas y hermenéuticas pueden anclarse en un contexto de violencia política extrema*²¹ y que la llamada *vulgata coránica* constituye

20. BOYARIN, Daniel: "Apartheid Comparative Religion in the Second Century: Some Theory and a Case Study". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 36, 2006, 1, 3-34 (3).

21. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir-Moezzi". *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 40, 2013, 401-427 (423).

indirectamente un *Corán silencioso* sin la exégesis mesiánica que puede llevar a cabo el chiismo imamí, transformándose en un *Corán parlante* si se complementa con tal explicación chií, existiendo por lo mismo una relación inevitable así como un profundo impacto de las violencias políticas del primer islam y la elaboración de esa *vulgata coránica*.

Volvemos así al punto inicial, a la necesaria inversión del proceso constitutivo del primer islam en dos aspectos esenciales de la *narración oficial*: la ponderación de un tiempo de violencia política como causa, siendo el Islam su efecto -y no al contrario, al considerarse tradicionalmente un islam provocando ese tiempo de violencia política-, así como la natural diversidad originaria inclasificable en términos binarios -*musulmanes* contra *cristianos*, por ejemplo-, primera parte de un posterior *consenso* más unitario del islam -siquiera en unos mínimos referentes comunes del chiismo y sunnismo- en contraste con la tradicional consideración de un islam unitario original dando paso a una diversidad sectaria. Y es que hay conceptos que deben separarse bien: la expresión *expansión del Islam* implica una existencia previa de algo -islam- que ahora se expande. *Surgimiento* es más *epigenésico*, pero incide en la vieja interpretación del islam como herejía judeocristiana, estableciéndose una perniciosa relación *paterno-filial* entre las religiones -igualmente perniciosa que en el cristianismo con respecto al judaísmo, todo sea dicho, como si cuanto hoy comprendemos como cristiano no estuviese ya en términos generales y/o en parte en lo que mucho antes se conocía exclusivamente como *judaísmo*, a falta de una adecuada diversidad terminológica, siendo tal reflexión aplicable al *surgimiento* de lo islámico frente a las tradiciones consideradas como previas-. *Origen* puede quedar demasiado anclado en la visión matricial... ¿Sería *establecimiento* el término apropiado, por cuanto se aísla una idea ya presente, pero sólo ahora desgajada y decantada?

Al reseñar la obra de Amir-Moezzi, Terrier describe un amplio recorrido que va desde Ignaz Goldziher -a principios de los 1900- hasta Michael Cook cuestionando el discurso tradicional²², largo cuestionamiento ya, por cierto, sin sombra de repercusión en la arrinconada islamología española. En realidad, Terrier habla de un proceso necesario de *problematizar* -yo diría retar, desafiar- *al discurso comúnmente admitido*. Ese *discurso tradicionista* hace coincidir en su interpretación simplista al orientalismo occidental y a las autoridades sunníes a lo largo de la historia, sin tener en cuenta en modo alguno otros discursos paralelos y alternativos como pueden producirse por sí mismos tras el pausado estudio del primer chiismo imamí; la proyección irania de un determinado mesianismo. Otros autores ya habían cuestionado la dependencia chií de un primer islam mítico mediní, como cuando afirma Bianquis que, en realidad, *el sunnismo fue el último en llegar de todos los grupos político-reli-*

22. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 401.

giosos del Islam²³, siendo por lo mismo el propio concepto de *sunna* -tradicón- la apropiación *a posteriori* de una interpretación triunfadora y legitimadora *a posteriori*.

En relación con esto, y aún cuestionando esos dos pares causa/efecto y unidad/diversidad, la propia expresión *ahl al-sunna* -la gente de la Sunna, etérea corporación tradicionista del islam más oficial- dejaría de implicar *los de siempre, los del principio rector*, para pasar a implicar dos cosas a la vez: ortodoxia religiosa codificada desde un conformismo político, al ser poco más que la gente que aceptaba a un determinado califa²⁴. Considero que este aspecto debe resaltarse: el primer término es consecuencia del segundo. Un determinado conformismo político sunní -esa gente que aceptaba a un califa- configuraría una determinada ortodoxia religiosa, volviendo de nuevo así a la tesis en curso sobre la violencia política o, al menos, el poder como generador de un discurso y una tradición. Resulta aquí como con la expresión *la verdad siempre acaba imponiéndose*. Claro que se impone; a ver quién lleva la contraria a los que tienen el poder coercitivo suficiente como para imponerla. Y el discurso *mediní*, el mito acerca de ese *tiempo magno de Medina* bajo la supervisión político-religiosa de Mahoma como origen del islam -y originando éste a su vez al Islam- es precisamente la imposición de una *verdad*, siendo el mesianismo chíí la respuesta marginal -una de tantas- sólo después -934- sumada a la corriente principal: la unidad profética y coránica del islam desgajada por el martirio de Kerbalá.

Desde al-Shafii (m. 820), la llamada *sunnat al-nabbi* -tradicón conformada por los *logia* del profeta, progresivamente puesta por escrito- pasaría a ser la segunda fuente de jurisprudencia después del Corán²⁵, siendo la tercera el *ichmaa*, el consenso, basado en un hadiz: *mi comunidad no se unirá basada en un error*²⁶. A partir de entonces se desarrollará con brío inusitado una doble tradición literaria: por una parte, la literatura apologética de esa *Sunna*, y por otra el *azote de infieles* con que se descalificará toda otra posible interpretación, tenida por innovación (*bid3a*), extremismos (*gulluw*) o aberración (*hawan*)²⁷. Todo ese corpus es el que se ha sometido a examen tradicionalmente para comprender los orígenes del islam y por extensión del Islam, dado que se asume que es el primero -islam religión- el que provoca el nacimiento del segundo -Islam civilización-. La gran frase de Terrier a este respecto es: *pese a las reservas y las críticas, las concepciones mayoritarias* <es decir: la fuerza de la mayoría> *se ven, así, hipostasiadas* <transformadas de un modo hipostático;

23. BIANQUIS, Bianquis, T. et al. : *Les débuts du monde musulman, VIF-X^e siècle*. Paris, 2012, 156.

24. VAN ESS, J.: *Prémices de la théologie musulmane*. Paris, 2002, 114.

25. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 403.

26. GARDET, Louis : *L'islam, religion et communauté*. Paris, 2002, 156.

27. VAN ESS, J.: *Prémices...*, 39.

milagrosa, mágicamente> en una Tradición monolítica que durante largo tiempo ha representado toda la conciencia musulmana a ojos del orientalismo²⁸.

Resulta significativo que, desde los tiempos del historiador al-Tabari (m. 923), la primera forma de llamar a los chiíes en el contexto polemista del islam primigenio fue *al-raafiDa*, los que rechazan²⁹ -no embrollaremos esta cuestión más aún al traducirlo como *los protestantes*, pero quizá surgiría de ahí una reflexión interesante-. La islamología clásica y apologética ignoraba, así, las fuentes chiíes primarias, silenciaba sus orígenes alternativos y los consideraba sólo en tanto que materia para su rechazo posterior, apostando por la tradición ortodoxa sunní que se impuso. La tradición chií siempre ha sido presentada como tardía y esencialmente ideológica, y sin embargo para los escasos grandes especialistas en el chiismo -el propio Amir-Moezzi, Madelung, Halm, Kohlberg-, el chiismo nace en los comienzos mismos del islam. Yo apuntaría más lejos aún al afirmar que el chiismo genera un tipo de islam. En cualquier caso, siempre se mantendría al margen de esa Tradición, al alegar sistemáticamente el llamado *tajrif al-Qur'an*; falsificación de la Vulgata. Los textos antiguos en los que se contiene tal expresión y su desarrollo serían calificados de *gulluw*, exceso³⁰, y sólo a partir del pragmático *giro buyí*, serán sinónimo de primigenia irracionalidad, comprensible pero superada³¹.

Serán esos textos los que nos ocupen ahora; la continuación literaria de esas corrientes polidoxas sobre las que surgió el chiismo; los libros chiíes del primer islam en los que se narra una historia paralela y en los que se incluye esa *falsificación del Corán* al traicionarse a la familia del profeta que posteriormente fue martirizada y que volverá algún día, fundamento del mesianismo chií. El *leit-motiv* de esos libros será precisamente la gran traición de la Sunna contra la Chía, de los sunníes contra los chiíes, al imponerse un poder, una narración determinada, y patentarse el llamado *robo de al-zaqalayn*, los *dos objetos preciosos* que según un hadiz abiertamente chií serían *el Libro y mi familia*³². Este autor presta una imprescindible atención a la tradición que no venció; a cinco antiguas fuentes chiíes; a los *vencidos de la historia*³³ para reconstruir un discurso paralelo. Que, por cierto, no deja de ser *otro discurso*, y valga esta afirmación como salvaguarda: para el lector habituado al relato tradicional -profeta, Corán, imperio sunní, desgajamiento *familiar* del chiismo-, toda luz nueva

28. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques. . .", 403.

29. KOHLBERG, E.: "The term RafiDa in early Imami Shii usage". *Journal of the American Oriental Society* 99, 1979, 677-679 (466).

30. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux et le Coran parlant: sources scripturaires de l'islam entre l'histoire et la ferveur*. Paris: 2011, 87.

31. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 137.

32. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 155.

33. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 153.

arrojada sobre el asunto suena inevitablemente a teorías conspiranoicas, así que debe ir por delante que sólo estamos desempolvando viejas fuentes y leyendo cuanto parece que dicen, no buscando la verdad.

7. FUENTES LITERARIAS DEL MESIANISMO CHIÍ

Los testimonios pre-buyíes de la tradición original mesiánica chií son, en esencia, cinco libros:

7.1. El *Kitaab al-Saqifa*, -el Libro de la plaza pública, en referencia al supuesto pacto contraído en tal lugar al conocerse la noticia de la muerte del profeta-. También se conoce -por el nombre de su autor- como el *Libro de Sulaym*, y es el más antiguo testimonio chií, incidiendo en la extrema violencia ejercida contra la familia del Profeta en el llamado *Complot de los Compañeros*³⁴. Aunque la antigüedad nunca sea un bálsamo contra la posible falsificación, al menos con este libro estamos ante un testimonio de los vencidos, no de los vencedores, sea cual sea la época real en que fuese redactado, resultando, por lo demás, al menos significativo que ni el gran número de manuscritos conservados ni la antigüedad de los mismos hayan logrado mover a los islamólogos convencionales a su inclusión entre las fuentes del islam³⁵. La conservación de esta obra se reservó a círculos iniciáticos perseguidos por las autoridades sunníes; unos círculos probablemente originarios tanto de la gnoseología chií como del propio islam³⁶, manteniéndonos en la tesis de la *génesis diversa* del mismo. Y esta literatura será central en cada oleada de orgullo identitario chií, asociada a problemas con la mayoritaria Sunna³⁷.

7.2. El *Kitab al-qira'at* -Libro de las lecturas-, del sabio Al-Sayari, discípulo del décimo y undécimo imam, que habría recopilado tradiciones a mediados de los 800. Libro pre-buyí, su autor sería calificado de *extremista* -*guluw*- incluso por parte de la misma ortodoxia chií. El otro título por el que se le conoce -*Kitab al-tanzil wa-l-tajrif*, de la revelación y la falsificación- es el que recuperan Kohlberg y Amir-Moezzi para su edición de 2009. La tesis principal del libro es la citada acusación de *tajrif* -falsificación del Corán- bajo la forma de diferentes tipos de lecturas alternativas. El libro de al-Sayari es una continuación natural del anterior de Sulaym, presentándose la falsificación del Corán como la consecuencia directa del *golpe de Estado* de los

34. KOHLBERG, E.: "Some Imâmi Shî'î views on the Sa7âaba," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5, 1984, 143-175, (143).

35. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 413.

36. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali: *Le Coran silencieux...*, 60.

37. CALMARD, J.: "Les rituels shiïtes et le pouvoir". En: J. Calmard (ed.), *Études safavides*. Paris-Teheran, 1993, 109-150, (109).

Compañeros del Profeta, ya que el Corán auténtico habría contenido referencias a la designación divina de Ali como sucesor del Profeta³⁸. Ali sería, así, el primer imam. El libro incide en la recurrente falsificación de la *vulgata coránica* llevada a cabo supuestamente por el califa Uzmán.

El cuestionamiento de la integridad de esta recensión uzmaniana partiría del hecho de haber eliminado del texto coránico las referencias a los amigos de Dios -la familia del Profeta- y los enemigos de Dios -los tres primeros califas-, algo que Amir-Moezzi pone en relación con la *sorpres*a del islamólogo francés Régis Blachère al no referirse el texto coránico a enemistad alguna entre esos grupos. Porque, en realidad, ¿qué sabemos del cuándo, por quién y por qué se compiló la conocida como *vulgata uzmaniana*?: sobre el *cuándo*, se tiende a pensar en la época de Abdel Malik, quinto califa omeya (m. 705) -pese a que no estemos hablando del texto completo que hoy conocemos como Corán, ni mucho menos-. Para la tradición de al-Sayari, el Corán habría sido puesto por escrito, precisamente entonces, para tapar la traición de los Compañeros, en tanto habría existido una versión completa recogida por Ali y transmitida a los imames³⁹.

El propio concepto árabe de *familia del Profeta* -Âl- es simplemente la traducción del persa *familia, dinastía*, siendo por ejemplo *Âl-e Buye* el modo de referirse a la dinastía de los Buyíes -o Buhayíes-, que a partir de 934 controlaron Bagdad y convirtieron a los Abbasíes en mera cabeza honorífica del Califato. Por lo mismo, la práctica *sacralización* de la familia del profeta bajo esa usual referencia -*Al al-Bayt*, la *Gente de la Casa*- sería en sí mismo un concepto chií, imamí, y por lo mismo una tempranísima semilla irania del islam originario. Por cierto, que después de esa dinastía Omeya en Damasco y de la Abbasí de Bagdad se suele hablar del *intermedio iraní* al frente del Califato para referirse a ese tiempo buyí desde el 934, en que incluso recuperaron el título *Shahanshah* de los sasánidas, *rey de reyes*, para reforzar el de *Amir al-Umara'* -*Comandante de los creyentes*-. Ese *intermedio iraní* de los Buyíes se encajaría entre la dinastía Abbasí -supuestamente árabe- y la posterior turca Selchuquí. Pero hasta la fecha aun no comprendo por qué no se contempla a los Abbasíes también como persas. Estaríamos hablando, así, no tanto de sunníes/árabes contra chiíes/persas, sino de iraníes abbasíes arabizados contra iraníes chiíes, ubicándose la diatriba al interior del mundo iranio, que es donde realmente se construye la identidad del Islam.

7.3. El *Tafsir* -comentario coránico- de al-Hibari (m 899), obra de un zaydí, comprometida con el comentario gnóstico del Corán y, a los efectos prácticos, con-

38. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 414.

39. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 416.

siderado como el primer logro esotérico del islam chií⁴⁰. Con todo, el espíritu de *falsificación* inherente a toda esta tradición literaria ya es más sutil en esta obra de al-Hibari. ¿Avanzaban los tiempos hacia las tesis sunníes, o bien hacia un pragmatismo? El autor, en realidad, se limita a intercalar nombres propios imamíes en el texto de la vulgata uzmaniana. Amir-Moezzi propone que, a pesar del triunfo del racionalismo chií y el *paso atrás* de la tesis de la falsificación coránica en esta obra, el *Tafsir* de al-Hibari inicia un género literario dentro del imamismo calificable como *comentario personalizado*, de largo recorrido hasta la actualidad⁴¹. Los hadices recogidos en este comentario dan nombre al libro de Amir-Moezzi en que nos estamos basando, *al-Qur'an al-Samit* -el Corán mudo- frente al posible Corán reconstituido mediante ese complemento onomástico: *al-Qur'an al-naTiq* -el Corán parlante- El *sentido oculto* del Corán omnipresente en esta obra, que esencialmente incluye la misión y el rango del Imam, -su *wilaya*- convierte a éste en sujeto y objeto de la hermenéutica. El *Corán mudo* sería, de este modo, la vulgata, frente al *Corán parlante* -la necesaria hermenéutica chií así propuesta- posibilitado mediante la figura mediadora -traductora, emisora, *parlante*- insustituible del imam⁴².

En tal sentido, la necesidad de la hermenéutica provendría de la restitución de un sentido original tras la *falsificación coránica*. Superado -o enterrado, o retractado- ese espíritu inicial en la época del pragmatismo buyí y racionalismo safaví, la hermenéutica chií se adaptaría a una dualidad de lectura: por una parte la literal o *zahiri*, y por otro la profunda o *batini*, un dualismo reformulado a partir del sentido originario entre los creyentes en un Corán desvelable y limpiable de falsificación -chiíes- y los enemigos del Profeta -Compañeros-⁴³. Con el tiempo y ese racionalismo buyí, el miedo y/o la discreción daría paso a un pragmatismo inclusivo en que el chiismo imamí aceptaría formar parte de un islam genérico, si bien salvaguardando en todo momento la pureza originaria de la contestación y denuncia falsaria, ya escondida mediante la clásica técnica chií de la *taqiyya*, ocultación o disimulo. Si hasta entonces se había reservado al ámbito oral la transmisión de un determinado conocimiento, a partir de ese momento se pondrá por escrito, como dejan traslucir estas obras tratadas por Amir-Moezzi.

Al comentar esta muy afinada causalidad histórica de una hermenéutica provocada por violencias políticas, Terrier habla con agudeza de la *artimaña de la razón religiosa* que instrumentaliza una tragedia histórica a los efectos de una profundi-

40. BAR-ASHER, M.M. :“Exégèse sunnite et chiite”. En: Amir-Moezzi, (dir.), *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, 312-320, (312).

41. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 115.

42. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali, *Le guide divin dans le shiisme originel*. Paris, 2007, 89.

43. AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux...*, 101.

zación espiritual. Es decir: la violencia política acabaría logrando y dando sentido a una determinada conciencia religiosa; la concepción chií de la tierra como *valle de lágrimas*, modulada en torno a la tragedia de Kerbalá, sería así la forma hermenéutica -literaria- de una hostilidad -política- anterior⁴⁴.

7.4. Por su parte, el *Kitab basa'ir al-darayat -niveles de conocimiento-* de al-Saffar al-Qumi (m. 903) es considerada la más antigua fuente gnóstica de tradición imamí, así como una de las últimas obras acerca de esta *tradición esotérica no racional*, antes de ser todo subsumido en una *tradición teológico-jurídica racionalista*, según la periodización establecida por Amir-Moezzi -y ya aludida- centrada en esa fecha del ascenso al poder buyí de 934⁴⁵. Esta antigua tradición esotérica se continuaría posteriormente a través del más contestatario ismaelismo -la rama más estructurada y mesiánica del islam chií septimano-, incluso más allá del *freno racionalista* general de la época buyí. El título original del libro es *BaSá'ir al-darajât fi-'ulûm Âl-Muhammadi -Grados en el conocimiento de la Familia de Mahoma-*. Es decir, se considera a los imames *la familia de Mahoma*, siendo *'ilm* -conocimiento, en plural *'ulûm*- más el conocimiento secreto que la ciencia en general -como pasará a significar después en árabe-. Aquí y allá, fluctúa por ese libro la tesis de que solo esos iniciados, esos imames, conocen el Corán original, volviendo así a la vieja tesis de la falsificación y del *Corán parlante* como el desarrollo explícito de esa sabiduría esotérica. Será en la época buyí en la que la propia palabra *'ilm* pase a cargarse de ese contenido más racional -*ciencia*-, cuando previamente referiría más bien al conocimiento revelado. Resulta especialmente significativo que este libro ha sido recientemente reeditado en Qom, Irán, en elocuente testimonio de relevancia e incluso actualidad.

7.5. Por último, el *Kitab al-Kafi -El libro de la clausura-* de al-Kulayni (m. 941), y más aún que cualquiera de los otros cuatro precedentes, goza aún de gran predicamento en el chiismo oficial, siendo considerado precisamente el primero de *los cuatro libros* oficiales en la recopilación de hadices imamíes -*al-Kutub al-arba'a-*. El libro fue compuesto en la época de la *ocultación menor* (874-941), ya que se supone que su autor murió precisamente en ese mismo año de inicio de la *ocultación mayor* -941-. Sus aspectos mágicos y taumatúrgicos reflejan el acabado final -*al-Kafi*; la clausura, el cierre y conclusión- de un corpus esotérico; *el carácter iniciático y supra-racional del 'ilm*. Después de este libro, el resto del chiismo ya será racionalista, y su mesianismo un mero recuerdo literario de aquel martirio de Kerbalá.

44. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 418.

45. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 419.

* * *

Estas fuentes que Amir-Moezzi saca a relucir -los cinco libros fundacionales del mesianismo chií- contribuyen a *decodificar* el sentido originario de ciertas tensiones políticas y sociales del primer islam, ocultadas por la forzada *ortodoxización* del islam sunní, así como arropada por el pragmatismo buyí del chiismo oficial y por el orientalismo clásico -historicista-.

La idea que Terrier destaca en la obra de Amir-Moezzi, especialmente que *las reflexiones teológicas y hermenéuticas pueden anclarse en un contexto de violencia política extrema*⁴⁶ encaja a la perfección con la visión post-orientalista de un islam como efecto/producto de una diversidad polidoxa en la politizada religiosidad medio-oriental, especialmente entre los años 600 y 900. Sin inducciones oficialistas y discursos elaborados a partir del positivismo histórico, el sunnismo se acabaría correspondiendo con nuevas elaboraciones religiosas germinadas en el territorio anteriormente controlado por la Romania -Imperio romano bizantino-, en tanto el chiismo se correspondería con el Imperio persa Sasánida, siendo el arranque doctrinal de este último -el chiismo- un sentimiento mesiánico de difícil catalogación en tanto que sistema religioso concreto, pero que a tenor de la violencia política extrema vivida por la región acabaría sintetizando una dogmática, la chií, que sólo por obsesión taxonómica consideramos islámica, que sólo por determinismo historicista se narra en tanto que derivación de un islam tradicional, pero que en realidad bien pudo constituir una o varias de tantas formas diversas de esa politizada religiosidad que acabaría constituyendo cuanto hoy llamamos islam.

El relato oficialista sobre un chiismo en tanto que derivación *monárquica* y mesiánica de un sunnismo, acabaría reforzando la narración dogmática al enraizar tal mesianismo en la figura y familia del profeta Mahoma, y reconociéndose finalmente -934- un texto coránico determinado que, a falta de más tiempo y matizaciones, en realidad debió de presentarse ante la historia más como *textus acceptus* que como *textus receptus*.

46. TERRIER, Mathieu: "Violences politiques...", 423.

BIBLIOGRAFÍA

- AL-QADI, Wadad: "The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya". En: Albert Dietrich (ed.) *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. Gottinga, 1974, 295-319.
- AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali: "Remarques sur la divinité de l'Imam». En: *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam chi'î*. Paris, 2007, 89-108.
- AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali, *Le guide divin dans le shiisme originel*. Paris, 2007.
- AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali : *Le Coran silencieux et le Coran parlant: sources scripturaires de l'islam entre l'histoire et la ferveur*. Paris: 2011.
- BAR-ASHER, M.M. : "Exégèse sunnite et chiite». En: Amir-Moezzi, (dir.), *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, 312-320.
- BIANQUIS, Bianquis, T. et al. : *Les débuts du monde musulman, VII^e-X^e siècle*. Paris, 2012.
- BOYARIN, Daniel: "Apartheid Comparative Religion in the Second Century: Some Theory and a Case Study". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 36, 2006, 1, 3-34.
- BULUT, Halil Ibrahim: "Isawiyya School and the beginning of the debate on the universality of the prophecy of Muhammad". *Mezhepler Tarihi* (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) 9, 2004, 121-143.
- CALMARD, J. : "Les rituels shiites et le pouvoir». En: J. Calmard (ed.), *Études safavides*. Paris-Teheran, 1993, 109-150.
- DE PRÉMARE, A.L. : *Les fondations de l'islam*. Paris, 2002.
- DJAÏT, Hicham: *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris, 1989.
- COMERRO, V. : *Les traditions constitutives sur le Mus7af de Uthman*. Beirut, 2012.
- FRIEDLANDER, Israel: "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm". *Journal of the American Oriental Society*, 28, 1907, 53-70.
- FRIEDLANDER, Israel: "Abdallah b. Saba', der Begründer der Shia, und sein jüdischer Ursprung". *Zeitschrift für Assyriologie*, XXIII, 1909, 296-327, y 1910 XXIV, 1-46.
- GARDET, Louis : *L'islam, religion et communauté*. Paris, 2002.
- GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*. Córdoba, 2006.
- GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: *La angustia de Abraham: los orígenes culturales del Islam*. Córdoba, 2013.
- GONZÁLEZ FERRIN, Emilio: "El año 711: consecuencias tomadas como causas". *Anales de Historia del Arte*, 23, 2013, 171-195.
- KOHLBERG, E.: "The term RafiDa in early Imami Shii usage". *Journal of the American Oriental Society* 99, 1979, 677-679.
- KOHLBERG, E.: "The evolution of the Shi`a" *The Jerusalem Quarterly* 27, 1983, 109-126.
- KOHLBERG, E.: "Some Imâmi Shî`î views on the Sa7âaba," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5, 1984, 143-175.
- KOHLBERG, E. y AMIR-MOEZZI, M.A.: *Revelation and falsification: the Kitâb al-qirâât of A7mad ibn Mu7ammad al-Sayyârî*. Leiden, 2009.
- NEWMAN, A.J.: "The nature of the Akhbari/Usuli dispute in late Safawid Iran". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/1, 21-51, & *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/2, 1992, 250-261.
- POINCARÉ, Henri, *The Foundations of Science*. Nueva York, 1913.

- POPPER, Karl: *La logique de la découverte scientifique*. Paris, 1973.
- SCHEINER, Jens J.: *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*. Islamic History and Civilization; Vol. 76. Leiden, 2010.
- SCHOELER, G. : *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*. Paris, 2002.
- SCHOELER, G.: "The codification of the Qur'an: a comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough». En: A. Neuwirth, N. Sinai y M. Marx (eds.), *The Qur'an in context. Historical and literary investigations into the Qur'anic milieu*. Leiden-Boston, 2011, 779-794.
- TAQUIZADEH, S.H. : "Various Eras and Calendars Used in the Countries of Islam". *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 9,4, 1939, pp. 903-922.
- TERRIER, Mathieu: "Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir-Moezzi". *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 40, 2013, 401-427.
- TUCKER, William F.: *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremism in Early Muslim Iraq*. Nueva York, 2008.
- VAN ESS, J.: *Prémices de la théologie musulmane*. Paris, 2002.
- WANSBROUGH, John: *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Nueva York, 2006 (1978¹).
- WASSERSTROM, Steven M.: "Īsāwiyya Revisited", *Studia Islamica*, 75, 1992, pp. 57-80.
- WASSERSTROM, Steven M.: *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam*. Princeton, 1995.