

Introducción

En 1988, Salman Rushdie publicó *Los Versos Satánicos*, sin lugar a dudas su novela más controvertida, la cual fue rápidamente censurada en varios países de confesión musulmana y por la cual el ayatolá iraní Ruḥollah Komeyni pronunció un edicto que condenaba a muerte a Rushdie y sus colaboradores, ofreciendo una cuantiosa recompensa por su ejecución. La publicación del libro obligó a Rushdie a ocultarse para salvar su vida y provocó una oleada de polémica, oscurantismo y atentados que parece resistirse a menguar con el paso de los años.

La obra sigue siendo una blasfemia en opinión de algunos sectores fundamentalistas por múltiples razones. Una de las más destacadas y obviamente la más relevante para los fines de esta comunicación es la alusión en el título a los llamados *versos satánicos*, valga la redundancia. El término fue acuñado por William Muir a mediados del siglo XIX para designar dos versículos supuestamente incluidos por Muḥammad en el *sūra* 53 o de *El despliegue* mientras lo recitaba ante los *qurayšies* de La Meca, pero posteriormente reemplazados por el Profeta ante la reprimenda de Gabriel, el Ángel de la Revelación.

En la Tradición islámica, el incidente de los versos satánicos es conocido como *qiṣṣat al-garānīq*, expresión comúnmente traducida como “el relato de las grullas”, a pesar de que el término *garānīq* ofrece diversas interpretaciones. Personalmente, propongo traducirlo como “sirenas” a tenor de las descripciones e imágenes que suelen ofrecerse de las tres diosas a las que hace referencia: en ellas, se las presenta como “semi-aves” que tienen al menos cabeza de mujer.

Análisis de las fuentes

No podemos decir que el relato de estas sirenas haya llegado a nosotros a través de las recopilaciones de *aḥādīṭ* canónicas, aunque algunos historiadores consideren que las biografías musulmanas del Profeta (llamadas genéricamente *Sīrat Rasūl Allāh*) y la literatura *magāzī* o los libros precursores de éstas (procedentes de los dos primeros siglos de la Hégira) constituyen una subsección de la literatura *ḥadīṭ*: los trabajos biográficos constan de múltiples informes históricos llamados *ajbār* que pueden confundirse con *aḥādīṭ* debido a su parecido estructural. Sin embargo, no carecen de importancia los comentaristas *qur'ánicos* que a lo largo de la historia del Islam han ido informando del incidente de los versos satánicos en sus respectivos *tafāsīr*; es más, casi todos los comentaristas destacables en los dos primeros siglos de la Hégira informaron del incidente, lo que *a priori* cuestiona la fabricación del mismo.

En la época medieval destacan los informes proporcionados por Ṭabarī (m. 310/923) no sólo en su *Tafsīr* sino también en su *Tārīj*. En su comentario a propósito del *āya* 22:52, Ṭabarī presenta varios informes débiles, pero de peso en conjunto, que ilustran la razón de ser de dicho verso, a saber, cómo Satán interpone sobre la lengua del Profeta algo que Allāh no ha revelado, tal y como sucede en nuestro incidente. Ṭabarī establece que los versos siguientes justifican un incidente de esta índole como una “prueba a todos aquellos en cuyos corazones hay enfermedad y todos aquellos cuyos corazones están endurecidos”. En el mismo *Tafsīr*, el autor ofrece una versión del incidente que conserva el marco narrativo básico pero sin las connotaciones satánicas, y que es atribuida a ‘Urwa b. al-Zubayr (m. 94), un primo del Profeta y tradicionista de segunda generación o *tābi*, fundador de la historia islámica y en cuyo nombre fueron transmitidas muchas tradiciones por el célebre biógrafo Ibn Ishāq, del que pasaré a hablarles a continuación, y otros escritores.

En su otra obra, popularmente conocida como la *Historia* de Ṭabarī, éste aporta hasta tres versiones o tradiciones paralelas: dos informes rastreables hasta un único narrador, Muḥammad b. Kaʿb al-Quraḏī, que dista dos generaciones de Ibn Ishāq en la cadena de transmisión o *isnād* de uno de ellos pero que tampoco fue contemporáneo del incidente, y una segunda versión del relato que ponía de manifiesto una cesura en la persecución de los *qurayshīs* a los musulmanes que bien pudo ser el fruto de la acomodación temporal del Profeta al politeísmo en La Meca. El problema con los trabajos de Ṭabarī es que contienen narraciones débiles y fabricadas porque sus fuentes no fueron lo que puede ser deducido racionalmente o inferido mentalmente, salvo en contadas excepciones, sino informes y tradiciones transmitidos tal cual por otros narradores, o dicho de otro modo, Ṭabarī coleccionaba todo reporte que le era traspasado sin verificación alguna, y de hecho, así lo deja entrever en la “Introducción” de su *Tārīj*.

La biografía del Profeta de Ibn Ishāq (m. 151) no tiene parangón, pero el texto original no sobrevivió. Ibn Ishāq recopilaba tradiciones orales sobre la vida del Profeta que luego dictaba a sus alumnos. Dos de ellos, al-Bakkāʿī (m. 183) y Salama b. Faḏl (m. 191), son relevantes para un análisis comparativo de las fuentes de nuestro relato.

El primero elaboró dos recensiones o copias de todo el trabajo, una de las cuales debe haber llegado a Ibn Hišām (m. 213, 218 o más tarde), cuyo texto, simplificado, comentado, y en ocasiones alterado, es la principal fuente de nuestro conocimiento sobre el original. Se dice que las interpolaciones hechas por Ibn Hišām son reconocibles y pueden ser eliminadas, quedando como residuo esa copia “editada” del texto original de Ibn Ishāq, de otra manera irrecuperable.

Ibn Faḏl, por su parte, escribió la variante textual o *riwāya* manejada por Ṭabarī para narrar, hasta donde he podido comprobar gracias al limitado material bibliográfico del que he dispuesto, una de las tres tradiciones sobre el incidente de los versos satánicos que incluye en su *Tārīj*. Además de con la copia de Salama, Ṭabarī estaba familiarizado con otras tres recensiones de la biografía de Ibn Ishāq, siendo la de Yūnus b. Bukayr la más frecuentemente citada.

Aunque Ibn Hišām o bien omitió, a saber si por gusto, irrelevancia o falsedad, o bien no supo de varias tradiciones supuestamente transmitidas por el biógrafo de Medina –al que claramente profesa seguir en la “Introducción” de su trabajo– en virtud de la autoridad que le fuera conferida por sus predecesores, entre las cuales se encontraría el relato de las sirenas, la mayoría son recuperables gracias a la *Historia* de Ṭabarī, de tal manera que si las añadiéramos a la edición así “mejorada” de Ibn Hišām obtendríamos una reconstrucción de la *Sīra* al estilo de la traducida por Alfred Guillaume. Con todo, la edición de Ibn Hišām sí presenta el motivo del retorno de los musulmanes que huyeran a Abisinia¹ a causa de la persecución de los *qurayshīs*, tras tener noticias de la falsa propagación del Islam en La Meca, pero sin aplicar, con cierto esfuerzo de *qurʿānización*, ningún pasaje a la narrativa.

Al-Wāqidī (m. 207), otro escritor cuya narrativa a menudo corre paralela a la *Sīra* arrojando luz sobre eventos poco claros en la misma, también relata el incidente de los versos satánicos en su libro de *magāzī* desde una perspectiva que podríamos calificar de “desqurʿānizante” además de insertarlo en otro relato (al igual que Ibn Hišām, tal y como acabamos de ver en las páginas 241-243 de su edición de la *Sīra*, y Ṭabarī en dos de las versiones comentadas), es decir, básicamente desarrolla el tema de la persecución del Profeta por su rechazo hacia el politeísmo sin injertarlo en ningún pasaje *qurʿánico* y dejando el episodio de los versos satánicos en un segundo plano, y así parece habérselo transmitido al escriba Ibn Saʿd (m.

¹ Vasto país que incluyó la presente Etiopía, Somalia, Eritrea y Yemen, y que recibió por habitantes muchos pueblos a los que el comercio mutuo se lo había dado a conocer. Subsistió hasta el siglo VI de nuestra era, época en la que se colapsó definitivamente tras varios intentos de ser restituido.

230), aunque lo cierto es que no menciona a Ibn Ishāq entre sus autoridades, tal vez porque no quiso hacer referencia a un hombre que ya gozaba de gran reputación pese a depositar en él su confianza, ni hay forma segura de saber si realmente usó el libro de su predecesor.

Recapitulando este embrollo: dos de las principales fuentes de nuestro relato, Ibn Hišām y Ṭabarī, son también las dos fuentes principales de Ibn Ishāq. Suele decirse que la primera no notifica los hechos en cuestión, mientras que la segunda sí, pero en base al análisis de las fuentes que les he presentado lo más preciso es decir que ambas notifican los hechos pero sólo la segunda ofrece versiones *qur'ánicas* de los mismos, aunque poco contrastadas. Sobre la presencia del relato en Ibn Ishāq hay disparidad de opiniones: algunos estudiosos como Uri Rubin o Guillaume sostienen que sí estaba, mientras que otros como Alford T. Welch sostienen que no.

Objeciones al incidente

Las primeras objeciones al respecto del incidente fueron levantadas como muy pronto en el siglo IV a medida que la comunidad musulmana se distanciaba cada vez más de la tradición profética semítica y continuaron siendo levantadas a través de las generaciones posteriores hasta que el incidente parece haber sido rechazado por casi todos los estudiosos musulmanes al menos en el siglo XIII de la Hégira. Ya en el siglo XX de nuestra era destacan objetores fundamentalistas como Sayyid Quṭb, el gran intelectual del islamismo moderno, con su *tafsīr* titulado *A la sombra del Qur'ān*.

Uno de los dos problemas principales aducidos por sus detractores es precisamente que el incidente es consistente con los retratos bíblicos de los profetas, es decir, va en contra del principio ortodoxo islámico de infalibilidad de los mismos (*'iṣmat al-anbiyā'*) en la transmisión de la Revelación Divina, principio que dificulta la comprensión del *āya* 22:52. El incidente facilita su comprensión, mientras que esta doctrina no. Pero a pesar de que la facilita, aún hay quien considera que esto resta credibilidad al incidente. En esta línea, John Burton (1970) insiste en que el hecho de que Ṭabarī no discuta nuestro relato en su exégesis del *āya* 53:20 pero sí en la del verso 22:52 apoya la teoría de que el relato es ficticio porque sirve de “oportunidad de Revelación” por abrogación a aquellos exégetas que la buscan.

El otro principal problema es que la mayoría de las cadenas de transmisión disponibles no incluyen a ningún Compañero del Profeta entre éste y los tradicionalistas de segunda generación (*'Urwa, M. b. Ka'b al-Quraṣī, al-Zuhrī*), es decir, están incompletas, lo que implica que casi todo informe sobre el incidente sea categorizado como *mursal* o “apresurado”. Sin embargo, que los senderos de un relato sean muchos y distintos, y que incluso existan algunas cadenas *mursal* cuyos narradores cumplen los criterios de sonoridad de las dos colecciones de *aḥādīṭ* consideradas las más auténticas entre las mayores (*Ṣaḥīḥ al-Buḵārī* y *Ṣaḥīḥ Muslim*) demuestra que el relato tiene alguna base gracias al fortalecimiento mutuo de las cadenas (Ibn Ḥaṣṣar 1959, 8:439). Y he aquí que éste es nuestro caso.

Con todo, el debate en torno al incidente de los versos satánicos quedó relegado a una simple nota a pie de página en la historia islámica hasta que Rushdie lo reavivó con su obra.

Análisis del texto

Retomando la obra de Rushdie, en ella pueden leer su propia versión del relato de las sirenas que comienza así:

Dentro de la tienda, el auditorio saluda con burlas la llegada del impopular profeta y de sus tristes seguidores. Pero a medida que Mahound, con los ojos firmemente cerrados, avanza entre la gente, se apagan los abucheos y silbidos y se hace el silencio. Mahound

no abre los ojos ni un momento, pero su paso es firme y llega al estrado sin tropezar ni chocar. Sube los pocos peldaños hacia la luz; todavía tiene los ojos cerrados. Los poetas líricos, autores de elegías de asesinatos, versificadores de relatos y comentaristas satíricos allí reunidos [...], miran con sorna pero también con cierta inquietud al sonámbulo Mahound. Sus discípulos tratan de abrirse paso entre la muchedumbre. Los escribas pugnan entre sí por situarse cerca de él y escribir todo lo que diga.

El Grande Abu Simbel descansa sobre almohadones en una alfombra de seda colocada junto al estrado. A su lado, resplandeciente de áureos collares egipcios, está Hind, su esposa, la de famoso perfil griego y cabellera negra tan larga como su cuerpo. Abu Simbel se levanta y grita a Mahound: «Bien venido. —Es todo urbanidad—. Bien venido, Mahound, el vidente, el kahin.» Es una pública muestra de respeto e impresiona a la multitud. Los discípulos del Profeta ya no reciben empujones, sino que se les permite pasar. Desconcertados, complacidos sólo a medias, llegan a la primera fila. Mahound habla sin abrir los ojos.

«Ésta es una reunión de muchos poetas —dice con voz clara—, y yo no puedo pretender ser uno de ellos. Pero yo soy el Mensajero, y os traigo versos de Uno que es más grande que todos los que están aquí reunidos.»

El público se impacienta. La religión, para el templo; aquí tanto los jahilitas como los peregrinos han venido a divertirse. ¡Que se calle! ¡Fuera! Pero Abu Simbel vuelve a hablar: «Si tu Dios te ha hablado realmente, entonces todo el mundo debe escuchar.» Y al instante en la gran tienda se hace silencio absoluto.

Esta especie de introducción en el relato deja patente el acoso al que estaban sometidos los musulmanes por aquel entonces, así como las resistencias iniciales de los *qurayshíes* a cesar de perseguirlos.

Mahound y Abu Simbel parecen ser los nombres elegidos por Rushdie para referirse respectiva e irónicamente al Profeta —otra razón por la que la obra es considerada una blasfemia— y a uno de los líderes de los *qurayshíes*, quien tiene que dirigirse públicamente al primero hasta dos veces para conseguir aplacar a la multitud que impedía a aquel expresarse con libertad, así como el paso a sus Compañeros.

Rushdie prosigue el relato introduciendo los primeros versículos del *sūra* 53 cuyo título él traduce como *La Estrella*. Al llegar al versículo 18, dice Rushdie, Mahound recita otros dos versos sin titubear:

«¿Habéis pensado en Lat y Uzza, y en Manat, la tercera, la otra? —Después del primer verso, Hind se pone en pie; el Grande de Jahilia ya está muy erguido. Y Mahound, con ojos amordazados, recita—: Ellas son aves preeminentes, y su intercesión es verdaderamente deseable.»

Este segundo versículo corresponde a los dos famosos versos satánicos que dan título a esta comunicación. Por fin alcanzamos el *quid* de la cuestión: el deseo. Concretamente, el deseo de intercesión incondicional tan típico del paganismo árabe pre-islámico². ¿Pero por quién es

² En el Islam sólo se concibe la intercesión como un derecho que Dios concederá a los profetas de manera simbólica, es decir, como muestra de su aprobación, el Día del Juicio. Además, los profetas intercederán simbólicamente en favor de los pecadores, ya que Dios es omnisciente y omnipotente, es decir, conoce todas las circunstancias del pecador y su pecado, y habrá aceptado de antemano su redención. En otros cultos, por el contrario, se cree que tanto el juicio de Dios como la calidad de vida del hombre en el Más Allá dependerán de la intercesión o mediación no sólo de los profetas, sino también de los santos, los ángeles y ciertas deidades imaginarias. La intercesión de estos seres es incondicional porque no está conectada con la conducta de sus devotos en este mundo.

deseable la intercesión de las tres sirenas? ¿Por el matrimonio de Jahilia? ¿Por la congregación de gente? ¿Por Mahound? Esperemos un poco más para responder a esta cuestión. Mientras, veamos cómo con el deseo llega el caos en el relato de Rushdie:

Mientras la algarabía —exclamaciones, vivas, gritos de devoción a la diosa Al-Lat— crece y estalla dentro de la tienda, la congregación, atónita, contempla el doblemente sensacional espectáculo del Grande Abu Simbel que pone los pulgares sobre los lóbulos de las orejas, abre las manos y profiere en voz alta la fórmula: «Allahu Akbar.» Después de lo cual cae de rodillas y, deliberadamente, toca el suelo con la frente. Hind, su esposa, le imita inmediatamente.

Khalid, el aguador, lo ha visto todo desde la puerta de la tienda. Ahora mira con horror cómo todos los reunidos, tanto la multitud de la tienda como los que la rebosan, empiezan a arrodillarse, una fila tras otra, con una ondulación de agua que parte de Hind y el Grande, como si ellos fueran las piedras arrojadas a un lago; hasta que toda la congregación, los de fuera y los de dentro, están de rodillas, trasero al aire, ante el Profeta de los ojos cerrados que ha reconocido a las divinidades patronas de la ciudad. El mismo Mensajero permanece de pie, reacio a unirse al coro de devociones. El aguador rompe a llorar y huye hacia el desierto corazón de la ciudad de las arenas. Al correr, funde el suelo con sus lágrimas como si contuvieran poderoso ácido corrosivo.

Mahound permanece inmóvil. En las pestañas de sus ojos cerrados no se detecta ni rastro de humedad.

El deseo que explota y se propaga como una onda expansiva adopta aquí la forma de oración comunitaria o *ṣalāh*. Todos los asistentes se postran y participan de la oración excepto Mahound y un tal Khalid que llora desconsoladamente, dando sentido al mote de *el aguador*, al ver cómo el politeísmo gana la batalla. El tal Khalid debe de ser al-Walīd b. al-Mugīrah en otras versiones del relato: el único hombre que no se postra debido a su avanzada edad pero que toma un puñado de arena con la mano y se inclina sobre él.

En el relato clásico todo el mundo se postra o tiene un gesto de devoción, incluido Muḥammad, y nadie parece cuestionar la Revelación transmitida. En el relato de Rushdie, por el contrario, dos personas permanecen de pie, entre ellas el Profeta, pero es un observador externo el único que parece percatarse del trágico incidente, ya que Mahound aún tiene los ojos *amordazados*. En la obra de Rushdie las terribles consecuencias del incidente se suceden con estremecedoras palabras hasta la pelea entre el Arcángel Gabriel, Gibreel en la novela, y el Profeta que tiene lugar bajo la expectante mirada de las tres sirenas o *aves preeminentes* y que acaba haciendo gozar al corpulento y sediento de saber Mahound bajo el cuerpo sexuado y el vómito de Voz del Ángel. Entonces Rushdie prosigue:

Al término de su combate de lucha libre con el arcángel Gibreel, el profeta Mahound cae exhausto en su sueño habitual, revelador, pero en esta ocasión despierta antes de lo normal. Cuando recobra el conocimiento, en aquella desolación de las alturas, no hay nadie a la vista, no hay criaturas aladas posadas en las rocas. Se pone en pie de un salto, embargado por la angustia de su descubrimiento. «Era el demonio —dice en voz alta al aire, haciéndolo verdad al darle voz—. La última vez era Shaitan.» Esto es lo que él ha oído en su escucha, que ha sido engañado, que le ha visitado el diablo bajo la forma de un arcángel, de manera que los versos que aprendió de memoria, los que recitó en la tienda de la poesía no eran lo verdadero, sino su diabólica antítesis, no divinos sino satánicos. Él vuelve a la ciudad lo más de prisa que puede, para tachar los versos inmundos que huelen a azufre y sulfuro, a borrarlos para siempre por los siglos de los siglos, de manera que sólo subsistan en una o dos colecciones dudosas de viejas

tradiciones que los intérpretes ortodoxos tratarán de eliminar, pero Gibreel, que planea y vigila desde el ángulo de la cámara más alto, conoce un pequeño detalle, sólo una cosita que resulta que es todo un problema: que las dos veces era yo, baba, el primero yo y el segundo, también yo. De mi boca, la afirmación y la negación, versos y conversos, universos y reversos, toda la historia, y todos sabemos cómo me movían la boca.

Nada de esto puede sonarles a chino. Tal cual se lo he ilustrado yo a lo largo de esta comunicación. Lo novedoso es descubrir que para Rushdie siempre ha sido *baba*, el “papá” de las tres sirenas, Dios, Allāh, o como quieran llamarle, hablando a través de Gibreel.

A mi entender, mientras Gibreel sueña, Mahound está despierto, y cuando Mahound cae rendido de sueño, Gibreel despierta, pero hay un punto a medio camino del sueño de uno o a medio camino del despertar del otro en que no se puede decir quién sueña a quién porque se trata de otra clase de sueño, el Sueño Revelador, que es básicamente un duermevela, o ese estado de escucha-que-también-es-pregunta al que remite la narrativa. Todo de tal manera que nos evoca una inversión simétrica de la ilusión de que la vida, la llamada realidad externa, es sólo un sueño: por un lado, Gibreel nos es presentado como la persona *real* que sueña a Mahound del mismo modo que Chuang-tzú soñó que era una mariposa en la conocida paradoja que Lacan (1979) plantea en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, y por otro lado, nos encontramos con algo que *realmente* adopta la forma de Mahound soñando a Gibreel de igual manera que en la paradoja se piensa que la mariposa sueña que es Chuang-tzú.

Por si nos pareciera poco el sin-sentido de esta situación, Rushdie lo incrementa introduciendo la escisión dialéctica que debería indicarnos la dirección correcta de la ilusión, pero que por el contrario permite a Mahound tomar distancia de él mismo, en el punto en que tiene lugar la Revelación: ahí Gibreel llega a soñar que está dentro del Profeta, que es Mahound, y es en ese preciso instante que empieza a embargarle un torrente de dudas, las primeras de las cuales giran en torno a quién es o a quién interpreta en el trance, dudas análogas a las que Chuang-tzú demuestra que tiene tras despertar preguntándose si ahora no es una mariposa que sueña que es él y que prueban que el personaje de Mahound no está loco ni soñando como de costumbre porque no se cree inmediatamente idéntico a él mismo cuando está abajo-mirando-arriba, o dicho de otro modo, porque no se toma su papel como una propiedad positiva sino como un mandato simbólico que le ha impuesto una red de relaciones intersubjetivas, la red significante enajenante de la obra, el gran Otro, Dios, Allāh, o como quieran llamarla.

Intermitentemente, Rushdie parece explicar el papel de Ángel de la Revelación como un sueño dentro del sueño de Gibreel, rompiendo así la situación de especularidad ilusoria con un giro similar al empleado por algunos directores de cine que introducen escenas de otras películas en las suyas propias, es decir, Gibreel soñaría que es Mahound soñando que le habla, que habla a su cuerpo imaginario, al vacío... Representarse como el Profeta es entonces toda la consistencia positiva a la que puede aspirar Gibreel fuera de la red simbólica, o lo que es lo mismo, Mahound aparece en lo real del deseo de Gibreel como el *objet petit a* lacaniano que se resiste a la especularidad ilusoria y constituye el sostén del fantasma que construye no sólo el Sueño Revelador sino también la realidad cotidiana de Gibreel Farishta.

Según Žižek (2003), el objeto *a* viene a ser alguien que pasa por una radical destitución subjetiva y persiste en su presencia inerte. Mahound, más que alguien envilecido por la Europa medieval, sería un santo desde la perspectiva žižekiana: un solitario y cauteloso comerciante escalador de montañas capaz de intimidar a otros con su arrolladora vehemencia, de

arrastrarlos con el vendaval de su genio como si de una estrella del cine se tratara, a-patético, rozando lo inhumano, que no cede a su propio deseo³ y se convierte en pulsión de muerte.

En la obra de Rushdie, Mahound es el objeto que constituye el marco de fantasía que determina el modo de actuar de Gibreel en la realidad, y el Sueño Revelador es la *ilusión* que estructura las relaciones sociales efectivas de Gibreel Farishta además del único *punto* en que éste se acerca a ese núcleo duro de lo real. El fantasma o fantasía proporciona las coordenadas (Mahound como objeto *a*) que permiten a Gibreel desear la intercesión de las tres sirenas antes incluso de que el Profeta recite los versos satánicos, de manera que la respuesta a quién desea la intercesión de tales criaturas ante la humanidad en nombre de Dios parece obvia: es Gibreel quien anhela fervientemente que alguien ocupe su lugar y haga el “trabajo sucio”. El deseo así coordinado es una defensa contra el deseo del Otro: el deseo con respecto al cual Mahound no cede es en verdad el deseo de Gibreel.

Madrid, 26 de marzo de 2015

Bibliografía

- Al-Ṭabarī, Abū Ya‘far Muḥammad ibn Yārīr. *The History of al-Ṭabarī*. Editado por Ehsan Yar-Shater. Vol. 6, *Muḥammad at Mecca*. Traducido y editado por William Montgomery Watt y Michael V. McDonald. Nueva York: State University of New York Press, 1988.
- Burton, John. “Those are the high-flying cranes”. *Journal of Semitic Studies* 15, nº 2 (1970): 246-265. DOI: 10.1093/jss/15.2.246.
- Haddad, Sh. G. F. “Story of the Cranes or ‘Satanic Verses’”. Living Islam. Actualizado el 8 de julio de 2012. http://www.livingislam.org/n/stcr_e.html.
- Ibn Ḥaṭṭab al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Fath al-Bārī fī Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Bujārī*. Edición de 1959. Vol. 8. S.l., [¿1959?]. Citado en Haddad 2012.
- Ibn Ishāq ibn Yasār ibn Jiyār, Muḥammad. *The Life of Muhammad: A translation of Ishāq ‘Sīrat Rasūl Allāh*. Reimpresión de la edición de Karachi de 1967 con introducción y notas de A. Guillaume. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Lacan, Jacques. *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. S.l.: PsiKolibro, 1964. Edición en PDF.
- Leder, Stefan, ed. *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.
- Muir, William. *The Life of Mahomet: With Introductory chapters on the original sources for the biography of Mahomet, and on the pre-Islamite history of Arabia*. Vol. 1. Londres: Smith, Elder, 1861.
- *The Life of Mahomet and History of Islam, to the Era of the Hegira: With Introductory chapters on the original sources for the biography of Mahomet, and on the pre-Islamite history of Arabia*. Vol. 2. Londres: Smith, Elder, 1858.
- Rushdie, Salman. *Los Versos Satánicos*. Traducción de J. L. Miranda. S.l., 1989. Edición en PDF.

³ Aunque haya franqueado el límite satisfaciendo los deseos del poder encarnado en el matrimonio de Jahilia, Mahound al final retrocede dispuesto a lidiar con las consecuencias de una nueva confrontación.

Wessels, Antonie. *A modern Arabic biography of Muḥammad: A critical study of Muḥammad Ḥusayn Ḥaykal's Ḥayāt Muḥammad*. Leiden: E. J. Brill, 1972.

Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Traducción de Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003. Edición en PDF.