

El islam y el siglo XVIII. Ideólogos y *genius loci* en Francia, Italia y España

José Antonio González Alcantud
(Universidad de Granada)

La idea de que Mahoma era un impostor y por ende un hereje está muy presente en las mentalidades occidentales, desde el momento mismo en que su personalidad irrumpe. Roma y los reinos y repúblicas en que se dividían la península italiana, continuaron alimentando en el siglo XVI la idea que sostenía que Mahoma no era más que una variante herética de una religión revelada muy parecida al cristianismo. Como señala Alessandro d'Ancona, en su temprana interpretación de finales del siglo XIX: “Las gentes cristianas del Medioevo no consideraban, no podían considerar al islamismo de otra manera que como una herejía, un cisma, no veían ni podían ver una religión nueva” (D'Ancona 1994, 35). El islamismo aparece así como una “aberración” del cristianismo, ya que no puede ser concebido de otra forma, dado que en lo esencial es un monoteísmo, como la “verdadera” religión cristiana.

La imagen que circulaba de Mahoma en el mundo medieval dio un pequeño giro a raíz de la caída de Constantinopla en manos otomanas en 1453, subrayándose aún más el carácter herético del Profeta (Cavina 2018, 11). A partir de entonces la figura de Mahoma como un hereje e impostor surgido de su lectura torcida e impostada de la Biblia judeo-cristiana, conformada a sus propios intereses, se acentuó. De otra parte, la conquista de la capital del Imperio de Oriente era una señal apocalíptica del fin de los tiempos. Este sentido apocalíptico, que se relacionaba con el fin del Imperio de Occidente, hizo que en Roma surgiese un partido pro-turco y neopagano, que creyendo llegado el momento del colapso del papado cristiano, intrigó contra este desde poco después de la pérdida de Constantinopla. Los intrigantes de este partido pro-turco y neopagano, formado por notables romanos, que identificaba a los turcos con los antiguos troyanos, para legitimar en la Antigüedad sus aspiraciones, se amparaban en la *Accademia Romana*. Su complot fue desarticulado en 1468 (Cavina 2018, 45-53).

A pesar de todo ello, el tema de los musulmanes en Italia entre los siglos XVI y XVIII, y sobre todo en este último siglo, no dejaba de ser un asunto marginal ya que no se los insertaba en ningún tipo de amenaza interna. Incluso en aquellos puertos cercanos a Roma, como Civitavecchia, donde se concentraban algunas decenas de esclavos musulmanes, capturados en operaciones de corso, no eran objeto de medidas especiales (Benedetti 2017). Relativa indiferencia, pues.

Los jesuitas, a diferencia de los franciscanos, no mantuvieron una especial comprensión sobre el islam, religión que entendían sencillamente como una “herejía”, continuando aquellas primeras visiones medievales de las religiones monoteístas, y no se planeaban reconducirlo al cristianismo como al budismo o al hinduismo, mediante un esfuerzo erudito y ritual (Shore 2015; Lisón 2005). La política jesuita bascula entre el rechazo del propio san Ignacio hacia el islam y las proclamas de moderación y adaptación, que encuentran el terreno de su *tour de force* en Filipinas, zona de contacto entre el islam y el catolicismo bajo influencia jesuítica (El Alaoui 2006, 57-73). Los ecos del pasado continúan interfiriendo a principios del siglo XVIII en los medios jesuitas italianos. El padre jesuita Antonio Foresti cuando publica en Venezia en 1712 su *Mappamondo storico* en el volumen correspondiente a “le vite de califi maomettani e degli imperadori ottomani” sostiene en el propio título de su primer capítulo “Maometto impostore”, que la impostura del profeta comenzó en la gruta de la Ira, cerca de la Meca, donde habría tenido supuestas visiones. A partir de lo cual presenta toda la vida de Mahoma como una búsqueda de su

propio beneficio, indicando como prueba de su perfidia que habría muerto envenenado por los enemigos (Foresti 1712, 26-46).

Y no obstante, observamos que el islam influyó previamente, en el Renacimiento, en personajes como Picco della Mirandola y su concepción del humanismo (Puerta Vílchez 2009). Y que papas como León de Medicis no tenían inconveniente en incorporar a su séquito a personajes como el granadino-fesí Hassan al Wazzan, León el Africano, sometido a una conversión superficial durante su prisión romana (Pouillon 2009; Zemon 2008). El sentido de “frontera líquida”, como un mar en el que las fronteras eran permeables, defendido por F. Braudel, tendría aquí su cabida (González Alcantud 2006). Influencias, a pesar de la impermeabilidad conceptual de una orden como los jesuitas, aunque estos como veremos también tuvieron su excepciones, en especial en España.

A partir de la Reforma luterana y la Contrarreforma católica se había activado el mecanismo teológico que considera al “mahometismo” como un “cáncer” que arrasaba al cristianismo, pleno de “absurdidades, contradicciones, depravaciones”, al decir del traductor del Corán en 1543, Theodor Buchmann (a) Bibliander (1505-1564) (Felici 2011, 43-66). La lucha en el plano teológico y erudito se acrecentó. Y con ella la curiosidad y la demanda de explicaciones hermenéuticas (Gadamer, 1988). A finales del siglo XVII y principios del XVIII, para dar satisfacción a la curiosidad sobre el islam, asistimos en Europa, en Inglaterra, Holanda e Italia, según A. Hamilton, al surgimiento del moderno arabismo cristiano (Hamilton, 1999). Tres figuras sobresalen ahí en ese dominio interpretativo y erudito. Primero, el inglés Edward Pococke, que publica a mitad del siglo XVII *Specimen historiae Arabum*. Segundo, el italiano Ludovico Marracci, misionero y profesor de árabe en Roma, que hará una “monumental edition of the Qur’an” bajo el nombre de *Alcorani textus universus ex correctioribus*, en 1698, que contiene una *refutatio alcorani, In quq ad Mahumeticæ superstitionis radicem securis apponitur; & Mahumetus ipse gladio suo jugulatur*. Marracci presentaría básicamente a Mahoma como un “impostor”, en continuidad con los discursos anteriores, caracterización que sería recurrente en el siglo XVIII. Y en tercer lugar, Adrien Reland, quien publica una obra en Utrech en 1705 con el título *De religione mohammedica*, la cual fue vertida al francés diecisiete años más tarde. Reland en su afán crítico hace una verdadera apología de la religión islámica. Éste adjudica los prejuicios antimusulmanes a dos razones: la primera por el desconocimiento de la lengua árabe entre los europeos, y la segunda por haber tomado carta de naturaleza las opiniones más absurdas sobre las religiones no cristianas (Reland 1721, 68). Reland compara los ataques sufridos por los musulmanes con los que tuvieron que soportar reformados, protestantes y judíos por parte de los papistas. Estos últimos por sistema distorsionarían las otras religiones con el fin de desacreditarlas. Es tal el calor de su defensa, y la controversia que suscitó, que Reland antes de morir en 1717, tiene que modificar prólogo de la traducción francesa de su obra con el fin de evitar que se le acuse de herético (Reland 1721, 175-176).

Los tres, Pocoke, Marracci y Reland, tienen en común pertenecer a tres sensibilidades diferentes del cristianismo, manteniendo el rechazo de Mahoma como líder impostado de una secta naturalmente enfrentada a la religión verdadera, si bien con diferencias notables de comprensión, que alcanza sus niveles máximos de tolerancia y empatía en Reland.

Por el lado de los artículos de diccionario el compendio específico que más influyó en los ilustrados, fue la *Bibliothèque Orientale* de Barthélemy d’Herbelot, publicada en 1697. Diderot, autor del artículo “sarrasins” en *l’Encyclopédie*, tenía un ejemplar, con el que pudo escribir su larga entrada sobre el mahometismo. Se ha sostenido que la obra de D’Herbelot “ n’augmente pas seulement la masse des informations que possède l’Occident sur l’Orient, mais elle enrichit la langue française de nouveaux termes concernant l’Orient et la religion musulmane” (Neaimi 2003, 39). Hasta tal punto esto último sería cierto que

antes de la obra de D'Herbelot, la palabra "islam" estaría muy limitada en su empleo en el francés coloquial. A partir de entonces sería empleada en sustitución de la hasta entonces prevaleciente, "mahometanismo" en sus diferentes variantes escriturales.

Destaca asimismo en el ámbito de los artículos el trabajo de Pierre Bayle, quien en los años de 1695 a 1697 consagra uno al Profeta en el *Dictionnaire historique et critique*. Citando a otros autores –"disent ces messieurs"–, Bayle, contribuye a debilitar tímidamente la puerilidad medieval que sostenía que Mahoma era un enviado del diablo. Mantiene, no obstante, Bayle, que el Profeta era un fanático: "L'Alcoran est l'ouvrage d'un Fanatique; tout y sent le désordre, & la confusion; c'est un chaos de pensées mal accordantes" (Cit. por Magdy 1974, 54). En todo caso, según Gabriel Badir, el Mahoma de Bayle sale ganando frente a las fantasías anteriores: ahora hay una cierta racionalidad para tratarlo, aunque se le acabe rechazando. Avanza lentamente, pues, la comprensión racional y erudita sobre la previa descalificación basada en estereotipos bien arraigados.

Las apreciaciones de Bayle y Reland marcarán un cambio de rumbo que incidirá directamente en uno de los principales filósofos ilustrados, François-Marie Arouet, alias Voltaire. Precisamente será Voltaire el filósofo ilustrado que se enfrenta de una manera sistemática al problema del islam. Para éste la problemática general del islam se resume en la personalidad de su profeta, Mahomet. Voltaire, reflexionando sobre el fundador del islam, intenta dar una imagen distinta de aquel, y por extensión de sus seguidores, en consonancia con las obras de Bayle y Reland. Introduce la doctrina islámica directamente en el debate sobre la religión, la creencia y la incredulidad, del siglo XVIII. La influencia de ese aparato crítico, ascendente en influencia, hará que historiadores como Edward Gibbon, en pleno siglo XVIII, acogiendo a sus fuentes, den la imagen de un reformador que sigue las pautas de otros similares de la historia de la Humanidad, alejándose de cualquier caracterización como "hereje" o "impostor" (Lewis 1977, 24).

La figura de san Francisco de Asís, que había llevado a cabo una célebre escena ante el sultán Melik al-Kâmil, en su encuentro de Damietta, en el delta del Nilo, de 1219, predicándole en un italiano incomprensible para aquel, instándolo a la conversión, y luego realizando una ordalía, con su paso descalzo sobre las brasas, no habría hecho más que apuntalar la imagen de la superstición y del fanatismo cristiano a ojos de los ilustrados. Voltaire en su *Essais des moeurs*, ridiculizó la persona del santo, y exaltó la del sultán, en la línea de los gobernantes buenos y sabios. Al-Kâmil habría considerado con displicencia a Francisco. Voltaire, pone en "ridicolo il progetto di Francesco: egli si sarebbe immaginato (ingenuamente) di potere agevolmente convertire il sultano; predica in italiano. La proposta della prova del fuoco provoca solo il riso del sultano. Di fronte al fanatismo cieco dei cristiani d'Europa, la bontà e la saggezza di Méledin, come quelle di suo zio Saladino, brillano con maggior splendore" (Tolan 2009, 264). En general, todos los ilustrados, incluyendo entre los mismos a los *bolandistas* jesuíticos, tenían muy mala opinión de las órdenes menores, y más en particular de franciscanos y capuchinos. En el poema épico *La Egyptiade*, de Joseph-Romain Joly, de 1786, se da una explicación interesante para la época: el general de la orden fray Elia, hombre ambicioso, quería desembarazarse de este loco de Dios que era Francisco, y decide enviarlo a convertir al sultán, en la creencia de que los sarracenos acabarían con él. No contaba fray Elia, sin embargo, con la creencia extendida en el mundo islámico que reza que los locos, y por tal se tomaría a Francisco, tienen una parte sagrada (Tolan 2009, 273), y por ello lo escucharán con interés argumentar sobre los milagros, aspecto en el cual eran incrédulos los musulmanes.

Frente a la visión ingenua de franciscanos y el rechazo de los jesuitas, se impone la mirada ilustrada en la revisión del islam a ojos de la filosofía del siglo. Bases sólidas para hacerlo existían. El averroísmo tradicionalmente fue la lectura más racionalista de la

relación entre fe y razón en el islam. No solo contaba la influencia en la Sorbona medieval de Averroes (De Libera 2000), sino igualmente en el humanismo renacentista, como vimos. En sí mismo el islam había generado sus propios “pensadores libres” a lo largo de los siglos, capaces de cuestionar la religión (Urvoy 2002; Benmakhlouf 2015). Pensamiento libre y averroísmo encaja con los ideales de los ideólogos de la Ilustración, siglo en el que se anuncia el estudio de la diferencia y se reflexiona “ideológicamente” sobre ella. La época de las Luces, por lo demás, es el momento de sistematización filosófica y antropológica de la imagen del Otro, derivada del descubrimiento americano, pero igualmente del choque secular entre islam y cristianismo (Duchet 1975; Wolff 2007). No existe, por tanto, ninguna oposición epistémica para el acercamiento entre islam y filosofía ilustrada.

Incluso semánticamente “Les Lumières” es el término acuñado para designar a la filosofía del siglo XVIII tendente a esclarecer el oscurantismo de épocas pasadas. “Nur” (نور), literalmente “la luz” es un concepto y término empleado en el Corán y en la poesía islámicos para designar la iluminación divina. Son muchas las alusiones a la luz, que quedan sintetizadas en la sura 24 con un tajante “Dios es la Luz de los cielos y de la tierra”, y su voluntariedad omnisciente: “Dios dirige Su Luz a quien Él quiere” (Corán 1992, 24-35). Para la filosofía de las Luces esa iluminación procede del ejercicio de la razón crítica (Cassirer 1993, 19-53), para el islam místico de la iluminación. Pero, en definitiva, no nos puede extrañar que los movimientos de renovación islámica, sobre todo turcos y caiotas del siglo XVIII se apelase a la misma fuente: la luz. La influencia de la Ilustración en los movimientos de renovación otomana y magrebí que comenzó siendo tímida en el siglo XVIII alcanzó su onda expansiva sobre todo en el siglo XIX, con colaboraciones excepcionales en la época napoleónica (Louca, 1989).

Uno de los casos más interesantes de filósofo de la Ilustración que no obtiene su pensamiento de fuentes teóricas y de lejanas fuentes secundarias sino de una experiencia familiar transmitida directamente es Jean-Jacques Rousseau. La familia de Jean-Jacques, principiando por su padre, se encontraba distribuida por medio mundo de aquel entonces: el hermano de Isaac, André, estaba en Ámsterdam, el tío Jacob en Londres, el cuñado Gabriel en Venecia, de donde partió para América. Otro primo, también marchó como relojero en una embajada de Luis XIV que se dirigió a Persia donde se estableció en Isfahán. El hijo de este que ya dominaba el persa y el árabe fue designado cónsul en Basora. Con todos estos datos se puede afirmar con Collier que, “the Rousseau family (...) was already highly mobile on a global scale in the seventeenth century” (Collier 2014, 61).

Pero sobre todos destaca la influencia paterna. El padre del filósofo, Isaac, natural de Ginebra, ejerció como relojero del sultán en Estambul, cargo importante a tenor de la colección de relojes del serrallo. Isaac Rousseau estuvo de 1705 a 1711 en Estambul, donde llegó a ser el “horloger du Sérail”. El gusto por los relojes de los sultanes encajaba con una moda general en la época. Era, además, una época en la corte otomana en la que acudían una gran cantidad de extranjeros atraídos por el negocio y la aventura. A la vuelta Ginebra, la esposa de Isaac, Suzanne, dio a la luz a Jean-Jacques, muriendo de fiebres como consecuencia del parto. Isaac, desconsolado por esto y ulteriormente por el abandono del hogar de su hijo mayor, François, se refugió en buena medida en la crianza de su hijo menor. Señalan los analistas de este período que con toda probabilidad, por los comentarios dejados por el propio filósofo ginebrino, el padre le contaba en la infancia historias y cuentos de su etapa otomana, que debieron ejercer una gran influencia en la formación de Jean-Jacques:

Quelle image Isaac rapporte-t-il à Jean-Jacques de l'univers ottoman Comment parle-t-il des artisans d'art, de ses voyages, de ses souvenirs d'horloger, de ses fascinations pour l'univers turc et de la vie de ce monde surprenant et attachant

Jean-Jacques Rousseau évoque des sentences musicales ottomanes : “ Il faut à l’Italien des airs Italiens, au Turc il faudrait des airs Turcs” ” (Hildebrand 2006,28).

La influencia sobre Rousseau de su padre viajero en Turquía se han catalogado como “ecos” de su formación infantil.

La buena acogida y experiencia del padre de Rousseau, tendría que ver por el sentido de la hospitalidad de los otomanos, en aplicación del estatuto de protegidos o *dimmi*. La permeabilidad social también fue considerada como un factor de apreciación favorable. Coller sostiene que siendo hijo Rousseau de un “pobre relojero, y no un aristócrata como Montesquieu o Voltaire”, tenía que ser muy sensible a esta cuestión. “Rousseau answered that in Muslim societies even the greatest individual could easily find himself in the most miserable” (Coller 2014, 65), al contrario de las estratificadas sociedades europeas. Hasta tal punto que se considera que en las sociedades musulmanas puede haber encontrado una inspiración para el modelo del “contrato social” y de la tolerancia religiosa, en la que “la autonomía de la vida religiosa es la forma más radical de independencia social” (Coller 2014,67).

Gracias a esa movilidad y la influencia sobre todo de su padre, Rousseau se formará una imagen muy “humana”, nos señala por ejemplo Coller, de Argelia. Estas opiniones quedarán recogidas en el *Émile*. Observa en este célebre libro que los turcos y moros no tienen inconveniente en acoger a gentes como su padre sin exigirles la conversión. Otra experiencia, en este caso *a contrario* de la anterior, resulta capital para Rousseau: existía en Neuchâtel un lord inglés exiliado llamado Maréchal Keith, que tenía en su casa una joven turca, hallada en un asedio. Rousseau se encarga de preparar a la mujer para su conversión al cristianismo y así poder reunir las condiciones para casarse (Coller 2014,70). La tolerancia, valor ilustrado por antonomasia, aparece mucho mejor dibujada en el islam que en las sociedades cristianas.

Por todo ello, termina Coller concluyendo que “para Rousseau, el Islam no es un “Otro” contra quien la identidad europea se ha definido, sino un elemento íntimo del repertorio cultural que dio forma a su producción discursiva como a su autoestima” (Coller 2014:72). Yo mismo he abundado en esta hipótesis que dice que el islam no es una extranjería en Europa, siguiendo la senda de autores como Alain de Libera que así lo habían visto para el mundo medieval (González Alcantud, 2014b).

El problema de la tolerancia afecta directamente a la polémica. John Locke entre 1666 y 1688 ya había trazado el ideario de respeto que el cristianismo debía poseer hacia otras religiones, desviaciones o herejías (Locke, 1999). Pero será Voltaire, el gran ideólogo de la Ilustración francesa, quien un siglo después tras el *affaire Calas*, relatado al filósofo por un hermano de la víctima, de forma a la tolerancia. En síntesis: un padre había dado muerte a su hijo en Toulouse en 1762 por profesar éste el catolicismo frente al protestantismo familiar. Hecho ejemplar de intolerancia religiosa que le llevó a escribir su célebre *Traité sur la tolerance*. Voltaire que ya venía manteniendo una ácida oposición a los jesuitas y su fanatismo, escribirá a este propósito:

Los griegos (...) de cualquier religión que fuesen, encontraban bueno que los epicúreos negasen la Providencia y la existencia del alma. Yo no hablo de otras sectas, que todas enarbolaban ideas sanas de lo que debía tener el Ser creador, y todas eran toleradas (...). Entre los romanos, desde Rómulo hasta los tiempos en que los cristianos disputaban con los sacerdotes del imperio, no encontrareis ni a un solo hombre perseguido por sus ideas” (Voltaire 2009, 85-91).

En el *Traité sur la tolérance* Voltaire, no obstante, no presenta al islam, omitiéndolo, como un factor de tolerancia, aunque sí compara el cristianismo en sus diferentes ramas, con el judaísmo y con las religiones orientales más tolerantes (Voltaire 1763).

Adjudica, pues, Voltaire al cristianismo, en su vertiente católica, y también en la protestante, el surgimiento del fanatismo y de la subsiguiente intolerancia. La lucha contra la blasfemia será un episodio central del combate cristiano del siglo contra la incredulidad. La mayor parte de los teólogos desde el siglo XVI al XIX consideran que la blasfemia es peor aún que pertenecer a una religión adversa, como el islam, ya que es un signo evidente de ateísmo, y aún peor una manifestación obvia de anticlericalismo (Cabantous 2015, 243-267). El *affaire* Chevalier de La Barre, joven al cual se le cogerían preso tras realizar diversos actos blasfemos siendo ejecutado por ellos en 1766, sería uno de esos casos (Claverie 1998,185-265). Pero la blasfemia continuará coexistiendo con la religión dada la imposibilidad de extirparla. Voltaire y el barón D'Holbach volverán sobre el particular (Voltaire 2006 (1736); D'Holbach, 1777). W.A. Mozart con *Idomeneo rei de Creta* (1781) en el terreno musical, decapitando a los fundadores de los principales monoteísmos, y E. Lessing con *Natán el sabio* (1779) en el filosófico, apelando al diálogo inteligente (Jiménez Lozano, Martínez, Mate y Mayorga, 2003), completarán el cuadro de un siglo en el que se produce el ascenso paralelo del ateísmo y la idea de tolerancia. El enemigo común será el fanatismo. Otra pieza clave es el *Traité des Trois Imposteurs, Moïse, Jésus-Christ, Mahomet*, atribuido a diversos autores, pero que finalmente parece ser fue escrito por el barón d'Holbach (1723-1789), editado en 1777. En él, basándose en la biografía de "Mahomed" de Boulainvilliers, se sostiene que el Profeta era un impostor porque no sabiendo ni leer ni escribir, hace creer al pueblo incrédulo que tiene conversaciones directas con Dios, y que es auxiliado en su escritura por ángeles. Dixit Boulainvilliers: "Los progresos del 'musulmanismo' eran hasta entonces mediocres, pero habrían sido bastante potente si el Profeta satisficiera al pueblo con milagros, como prueba de su misión. Él había esgrimido entrevistas íntimas con el arcángel Gabriel, o que el Alcorán era un libro por encima de los más hábiles de los hombres, los ángeles eran capaces de componer, solo que no pudo ser concebido más que por una revelación inmediata del Creador" (Boulainvilliers 1731,356-357).

Ahora bien, en este combate sutil el estereotipo no cesa: la visión del Profeta está muy prefijada en ese universo imaginario de despotismo oriental, cuyo principal crítico es Montesquieu, aunque en la primera mitad del siglo XVIII, ya tengamos "algunas obras como *La vie de Mohammed*, el *Essai sur les moeurs*, o el *Dictionnaire philosophique*, y algunos fragmentos de Rousseau". La realidad es que el punto de vista de los escritores está al fin y al cabo bastante próximo a la visión eclesiástica que presenta a Muhammad bajo la forma de un impostor a fin de condenar al islam en tanto que revelación rival del cristianismo" (Neaimi 2003,230). Incluso en *Mohammed ou le fanatisme*, de Voltaire, la palabra "imposteur" es la más pronunciada.

No obstante, la apariencia de haber recurrido a los estereotipos, Voltaire procuró documentarse bien. La realidad es que se calcula que el 28 % de los volúmenes de su biblioteca personal que constaba de casi siete mil ejemplares estaban relacionados con el islam (Neaimi 2003,243). Voltaire modificará su apreciación a raíz de consultar la obra de G. Sale y la de Boulainvilliers, el uno traductor del Corán y el otro autor de una vida de Muhammad. De manera que poco a poco la imagen volteriana del Profeta se va transformando: "Le Prophète est un homme d'Etat comme Alexandre le Grand, et un grand législateur" (Neaimi 2003,244-248). Cuando *Mohammed ou le fanatisme* fue editada en Italia, será acogida como una denuncia del fanatismo, pero donde Maometto debiera haber sido vencido, según los razonamientos del traductor (Voltaire 1762, p.94).

Situado en el terreno de la crítica, fundamento de todo pensamiento ilustrado, uno de los temas que pudieron seducir a Voltaire fue el de la libertad, ideal que encarnaban precisamente los árabes con su inveterada independencia frente a todo intento de dominio imperial sobre ellos, desde los persas hasta los romanos. El asunto de su carácter indómito pudo haberlo leído Voltaire en George Sale. Este último, temprano traductor del Corán, se expresaba en estos elocuentes términos:

Ainsi les Arabes ont conservé leur liberté depuis le Deluge, presque sans interruption ; peu de Nations pourroient se vanter de l'avoir conservée si long-tems, car quoi qu'on ait envoyé contre eux de grandes armées, toutes ces tentatives ont été inutiles ; les Empires des Assyriens & des Medes n'y ont jamais pris pied ; les Monarques Persans furent amis des Arabes & quoi qu'ils en fussent respectés au point d'en recevoir chaque année un présent d'encens, ils n'ont jamais pû les rendre tributaires; bien loin d'en être les Maîtres, Cambyses (lors de son expédition contre l'Egypte), fut obligé de leur demander la permission de passer sur leurs terres : L'Arabie craignit si peu les forces d'Alexandre, lors qu'il eut subjugué ce grand Empire, qu'elle fut la seule de toutes les Nations voisines qui ne lui députa aucun Ambassadeur ; cette circonstance, jointe au desir de posséder une contrée si riche, lui fit former le dessein de conquérir, & si sa mort n'en eut arrêté l'exécution, cette nation lui auroit peut-être fait voir qu'il n'étoit pas invincible ; je n'ai point trouvé qu'aucun des successeurs d'Alexandre, soit en Asie, soit en Egypte, ait rien entrepris contre l'Arabie. Les Romains n'ont jamais conquis aucune partie de l'Arabie proprement dite, tout ce qu'ils ont pû faire a été de rendre tributaires quelques Tribus établis dans la Syrie” (Sale, 1751,37-39).

Frente a la tribu libertaria resituía el poder sultanesco, que es percibido incluso más nítidamente gracias paradójicamente a esta opacidad. En el sultán y su entorno anida la imagen y concepto del “despotismo oriental” (Grosrichard 1979; Peyraube 2008), noción de gran arraigo en las mentalidades occidentales, y emergida intelectualmente con las *Lettres Persanes* de Montesquieu. La idea de despotismo oriental se convertirá en un lugar común del siglo XVIII, tanto del sistema político despótico asociado a lo oriental, como a la ficción sexual del serrallo. Ambas líneas se entrecruzan proyectando una fantasmática del Oriente que perdurará en el tiempo, probablemente por poseer un poderoso anclaje en lo real (Montesquieu 1985,116). No obstante, también hay que hacer notar la simpatía que el librepensamiento comienza a ejercer sobre los espíritus, ya que Mahoma es visto igualmente como el jefe de una religión más tolerante y sobre todo menos sexofóbica que la cristiana. Esto lo captará la pintura orientalista, prodigando los harenes pictóricos, que sobrevuela la figura de Sherezade, la mujer razonante que gracias a sus encantos sexo-verbales frena las decisiones del déspota noche tras noche. De modo que “si la voz de Sherezade permanece todavía, es porque ella disimula sus razonamientos bajo el velo del cuento” (Peyraube 2008, 151). El ejemplo de Sherezade podría admitir una comparación con el ambiente de las mujeres galantes que alimentan sus propios salones en el siglo XVIII.

Mucho se ha especulado con el origen de la ficción despótica en torno al Oriente islámico, y más en particular otomano. No obstante esta identificación, lo cierto es que el protestante Bayle, y otros autores del siglo XVIII al hablar de “despotismo” tienen *in mente* al rey francés Luis XIV más que al sultán turco (Neaimi 2003,167). En el mismo sentido para Voltaire el verdadero y genuino “despotismo” es el europeo, que encarna en su grado supremo su protector Federico de Prusia: “Preciso es confesar que Turquía es una república en comparación al despotismo ejercido por Federico Guillermo”, sentenciará en sus memorias (Voltaire 1998). El problema del despotismo, de la intolerancia, etc. siempre

tendrá como telón de fondo al sistema europeo de su tiempo en Voltaire. El islam se prefigura ahora como un contrapunto del fanatismo cristiano.

Una de las razones, por las que el “despotismo” es descubierto en el siglo XVIII, sería la religión, que apoyaría el sometimiento a la voluntad del príncipe. Otra sería el clima, ya que el calor afectaría al tipo de gobierno. Esta que sería una causalidad propia de Montesquieu, sin embargo estaría contradicha por Helvecio que la adjudicó a causas morales (Neaimi 2003, 180-188). Como consecuencia de ello la teoría del clima se iría reorientando hacia la moral, que podría ser reformada a través de la educación, alejándose de todo determinismo (Neaimi 2003,190). En el orden puramente religioso también N.A.-Boulanger escribirá unas *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, en 1761, en las cuales establecerá un nexo entre despotismo e idolatría. El teísmo, el ateísmo y la incredulidad en general, se hacen aquí presentes como una necesidad para combatir el despotismo en cualquiera de sus variantes, occidental u oriental.

La valoración del islam en Voltaire, proceso en torno al cual el autor ha dado varias vueltas y revueltas desde que recibiera una educación clásica, jesuítica, en el liceo Louis le Grand de París, ha sido resumido por Hadidi al señalar que lo que le agrada a Voltaire del islam es que se trata a la postre de un culto más tolerante que el cristianismo:

Du reste la tolérance prêchée par Mahomet lui paraît ‘un autre trait de vérité’, car si le christianisme ‘était de Dieu, les chrétiens ne l’auraient pas soutenu par des bourreaux ’’ (Hadidi 1974,194). La conclusión final de Hadidi es que “Voltaire entierra la tradición devota sobre el islam”, y lo inserta en la polémica con el fanatismo cristiano que él libra. En Voltaire hay, pues, una evolución positiva de su apreciación del islam. La posición de Voltaire respecto al islam ha basculado hacia la apreciación de una religión humanizada procedente de un profeta falso, caso del islam, y la de un profeta verdadero y una religión corrompida, caso del cristianismo, la cual nos lleva hasta la “violencia” que aún hoy día provoca en medios musulmanes la tragedia de Voltaire sobre el fanatismo (Leichman, 2018), y la invocación equívoca que se hace del *Tratado de la Tolerancia* tras los atentados de Bataclan de 2015.

La Revolución francesa de 1789 como culminación del proceso ilustrado tuvo un impacto global que alcanzó de lleno al mundo islámico, y en particular al turco, que mantenía una relación privilegiada con Francia desde el siglo XVI, por oposición al magrebí aliado circunstancialmente con los Estados de las penínsulas ibérica e italiana. La visión despótica del Oriente islámico se acrecienta con ello. Volney en su viaje al Oriente es un ejemplo. Volney considera que la religión es una degeneración y la considera parte de la atmósfera epocal “servil” e “ignorante”. La salvación de su Oriente es puramente estética (Said 1980,176). En un equívoco, procedente de la utilización de fuentes de segunda mano para documentarse, llega a considerar que el único espacio de tolerancia sería posible bajo el *wahabismo*. El islam procedente del desierto seduce a los pensadores ilustrados por su aspiración a la pureza (Urvoy 1989, 35-42; Redissi 2007).

El islam, por lo demás, era un viejo conocido para Occidente. Durante siglos se había forjado la Europa cristiana una identidad propia en combate abierto con el mundo musulmán, tanto en las cruzadas como con el enfrentamiento con Solimán el Magnífico, culminado posteriormente en Lepanto en época de Selim II (Braudel 1980). En este contexto de confrontación, la recepción del islam en Francia e Italia, España posee sus propios horizontes intransferibles, derivados de los siglos de lucha entre los reinos peninsulares cristianos y musulmanes. Lo más vivo y cercano en el siglo XVIII sería la cultura epigonal de los moriscos, considerados en cuanto minoría expulsa la parte de los vencidos, suscitando la piedad, y sobre todo la comprensión del pasado. Como escribe R. Mate: “La salvación no consiste ya en liberarse de la historia porque el *telos* de la historia es la liberación” (Mate 1991,203). La historia de la persecución y expulsión de los moriscos

es una historia de libertad. De esta guisa, por extensión, los musulmanes españoles eran considerados parte fundamental de la intolerancia católica, que habría alcanzado su paroxismo en la España de la segunda mitad del siglo XVI, y primera década del XVII. La difusión de la historia novelada de la segunda parte de las Guerras Civiles de Granada, del murciano Ginés Pérez de Hita, traducida al francés en 1608, contribuyó notablemente a sostener lo que en España se conoce como “leyenda negra” (Carrasco Urgoiti 1989,68; 2006). Las consecuencias de estos enfrentamientos trajeron consigo episodios de idealización, que alcanza al siglo XVIII, de los descendientes de los últimos musulmanes granadinos, los moriscos, reflejados incluso en autores alejados a la problemática como Voltaire (González Alcantud 2017). La idealización del morisco y por ende del moro era una constante que al menos en la península ibérica venía repitiéndose desde la reconquista a través del romancero, y en general en las mentalidades, incluidas ibéricas, se había instalado una suerte de maurofilia, que el siglo XVIII no hizo más que ascender en su uso frente al cierre hermético de la monarquía hispánica y del casticismo ambiental (Carrasco Urgoiti, 1989; Américo Castro, 1974). Sin embargo, en las distancias cortas, y por ende menos ideologizadas, la piedad será el puente comprensivo. Incluso observamos cómo los mendigos que atravesaban España haciéndose pasar por musulmanes en proceso de conversión solían ser acusados ante la justicia ordinaria por “impostores” más que como sospechosos de delitos más graves lo que les llevaría ante la Inquisición (Glesener, 2017).

La península ibérica había sido un lugar especialmente marcado por el enfrentamiento secular (González Alcantud 2014). En España, por esto, los jesuitas se encontraron con un asunto específico: el problema “morisco”, donde el cripto-islamismo, amparado en la *taqiyya* u ocultación de la creencia. A ello se añadían los casos singulares de los jesuitas conversos, de procedencia morisca, como Ignacio de las Casas, que eran partidarios del aprendizaje del árabe, aunque no tanto de la cultura islámica (Medina 2017; El Alaoui 2006, 132-180). Los intentos sincréticos todavía perduran en el siglo XVIII, como demuestra la aventura del *Evangelio de san Bernabé*, aparecido a principios de este siglo en Ámsterdam, comprado por el rey de Prusia, procedente de Italia, y de probable autor español (Epalza 1963; Bernabé 1995).

El forcejeo ideológico, por consiguiente, se desarrolló en torno a la Ilustración principalmente. De hecho, la Inquisición pretendiendo establecer un cordón sanitario se dirigió contra figuras andaluzas como el abate Marchena (Marchena 1985) y José Blanco White (Blanco White 1998), y el intendente de Andalucía Pablo de Olavide, todos en contacto con la fantasmática islámica del al-Ándalus (Defournaux 1990). Aunque los tres representan casos en cierta forma distintos, incluso en la resolución de su problemática, todos participan de la ola crítica a los poderes eclesiásticos, de especial arraigo en Andalucía (Menéndez Pelayo 1983, Vol.III, 135-143, 234-252, 348-370). El exilio fue el camino de los liberales imbuidos de romanticismo. La doble cultura del exilio, primero moro, luego liberal, aunque separada por los siglos, facilitó el triunfo de la maurofilia romántica dentro y fuera de España.

Granada, culmen del islam doméstico europeo, presenta unas características sugerentes en relación al Oriente. La maurofilia y la maurofobia han sido contribuciones bien arraigadas en su historia, encarnadas según épocas y tiempos en diferentes autores, cruzando la problemática con los anhelos de la Ilustración europea o con la visión romántica. Esta actitud se observa a finales del siglo XVIII con claridad ante la diferencia de perspectiva que sobre la Alhambra tendrán personas como Velázquez de Echeverría, un cura conservador que valoraba sobre todo lo cristiano presente en el territorio alhambrense, o Simón de Argote, un afrancesado, con inclinaciones orientalizantes (Carrasco Urgoiti 2000; Calatrava, 2000; Barrios Rozúa, 2014). Ambos, empleando el modelo del paseo dialogado, iban enseñando la Alhambra explayándose en apreciaciones unas veces tradicionalistas, en

el caso del padre Echeverría, y otras ilustradas, en las del pro-napoleónica Simón de Argote. El Oriente doméstico fantasmático que encarna la Alhambra también tuvo sus filias y sus fobias epocales. Quizás más que la Giralda sevillana o la mezquita cordobesa portadoras de otros horizontes, como el almohade o el de la convivencia de las tres religiones históricas, pero no el del paradigma cultural fundado en la nostalgia del paraíso, clave de la bóveda de al-Ándalus, que encarnaba la Alhambra.

Este episodio granadino tendrá una dramática local con los intentos del padre Juan de Flores y Odduz (1724-1789) por intentar mostrar ante el público que el asentamiento hispanorromano de Granada era previo al islámico, no dudando para ello en falsificar y/o trasladar antigüedades romanas hasta el Albaicín granadino a partir del comienzo de las excavaciones en 1754 (Sotomayor, 1988). Un aspecto plenamente genuino, propio del “genius loci” es el de la tensión creada por los monumentos árabes en España en el siglo XVIII. Pero Granada ya estaba alertada con el complejo falsificador del siglo precedente, centrado en el episodio de los libros plúmbeos hallados en el Sacromonte, condenado tempranamente por Roma. La Academia de San Fernando, de Madrid, había sido requerida ahora para verificar la veracidad de lo que Flores iba encontrando. Dejemos a Delfín Rodríguez resumir el ambiente en torno a este asunto:

El temor de la Corte, el Marqués de la Ensenada y Ricardo Wall a la cabeza, era que volviera a repetirse el descrédito de los libros del Sacromonte y por eso recomendaron que no se divulgara ninguna imagen de lo descubierto, antes de decidir sobre su autenticidad. Sin embargo, Flores, Medina Conde (...) y sus más directos colaboradores enviaron copias de los dibujos y grabados no sólo a diferentes lugares de España sino también de Europa (Rodríguez 1992,68).

A la par de estos combates locales con la fantasmática propia, España se estaba incorporando al Grand Tour. Señaló Ana Clara Guerrero respecto a la ausencia de España en este periplo aristocrático centrado básicamente en Francia, Italia, los Países Bajos y acaso Grecia: “¿Qué podía aportar España a los ingleses que se aventuraron a recorrerla? Pocos eran los avances científicos o técnicos, las novedades en la forma de gobierno que la España borbónica podía proporcionar al ilustrado europeo” (Guerrero 1990). Su exotismo doméstico era un factor de atracción, y a su calor acudieron los viajeros anglosajones considerados “curiosos impertinentes”. Desde luego las antigüedades árabes constituyeron un motivo de atracción desde el primero momento, como quedó reflejado en los grabados generados por la cultura viajera (Raquejo, 1989). Y con ello aumentaron el prestigio de lo islámico.

A este clima de expectación por lo islámico, contribuyó la interacción con el Magreb, ahora mucho más abierta por ambas partes, coincidiendo con los reinados de Carlos III y Ibn ‘Abd Allah, en España y Marruecos. Carlos III (1716-1788) había dado un fuerte impulso a las relaciones diplomáticas magrebíes (Lourido 1989,282-289). El sultán Muhammad ibn ‘Abd Allah (1710-1790) había iniciado una política de acercamiento y negociación con las potencias europeas, sin abandonar viejas prácticas como la piratería, convertida ahora en corso, bajo su control, con el proyecto de crear una verdadera marina real. Enviaría el sultán jerifiano una carta a Carlos III, junto con regalos, a través de un grupo de carmelitas que habían sido sus prisioneros. En la carta le solicitaba la liberación de prisioneros musulmanes. Según R. Lourido esto fue el pretexto para iniciar unas conversaciones que darían lugar a un tratado en 1767. Las negociaciones permitieron que acudiesen embajadas en un sentido y otro, y en particular hemos de citar la de Al Gazzâl, secretario particular del sultán Ibn ‘Abd Allah, comisionado para continuar las negociaciones con Carlos III, que llama “el déspota”, y obtener la libertad de varios cientos

prisioneros musulmanes, mayoritariamente marroquíes, que serán concentrados tras sus gestiones para su repatriación y redención, caso de ser esclavos, desde Cartagena y Cádiz. A algunos de ellos, quizás en número de doscientos cincuenta el embajador los encontraría trabajando encadenados, para evitar su fuga, en la carretera de Madrid al Escorial. Al Gazzâl visitaría entre otros monumentos los palacios nazaríes granadinos, actuando incluso como epigrafista ocasional, pero donde se detiene más es en los alcázares sevillanos. En Córdoba sólo tiene ojos para la mezquita (Valladar 1894). El calor con que lo acoge la población andaluza, plena de curiosidad de observar un embajador “moro” lo lleva a pensar en las afinidades históricas, pero le irritan las cruces e iglesias. El recuerdo de los tiempos pretéritos, y la melancolía por la pérdida sería una constante, dados sus orígenes andalusíes (Pères 1920,19-40). Como tornavuelta, acudiría ante el sultán marroquí la embajada de Jorge Juan, actuando siempre en la trastienda el padre Girón como intermediario, tanto en el viaje de al Gazzâl como en el de Jorge Juan.

Este interés creciente, condujo, sin ir más lejos, a que a principio del siglo XIX se dé paso a la expedición de observación por parte del viajero y espía español Domingo Badía Leblich, alias Alí Bey (1767-1818). Este probablemente actuó impulsado por diversos motivos, que iban desde la curiosidad, de matriz ilustrada, hasta la necesidad económica. En ningún caso parece que su actitud dedicándose al espionaje tuviese que ver con ningún plan expansionista español en el norte de África (Almarcegui 2007,28).

Por otro lado, para dar satisfacción a la aproximación al Magreb y a la curiosidad europea creciente por al Ándalus, la monarquía recurrió a sacerdotes maronitas que procedentes del Próximo Oriente, cuya lengua materna era el árabe, actuaron de traductores en la corte. La figura de don Miguel Casiri destaca aquí por encima de cualquier otra (Monroe 1970,32-35). Es invitado a instancia del gobernador de Jaca a El Escorial, donde lleva a cabo la compilación *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, durante la década 1760-70. “La llegada de Miguel Casiri y otros monjes maronitas [Juan Amón y Cristóbal San Juan] fue la clave para el inicio de una escuela de arabismo español”, se ha escrito (Fernández 1991, 7). Nuevo arabismo, de procedencia externa, y redescubrimiento del pasado islámico, al cual contribuye la curiosidad de los viajeros extranjeros, iban dando paso a un nuevo relato histórico local autoctonizado

Este nuevo clima explica la recepción, vía traducción, aunque débil como correspondía a un autor estigmatizado previamente por anticatólico de la pieza teatral volteriana *Mahoma o el fanatismo* (Lafarga 1989). Entre las traducciones españolas coetáneas o inmediatamente posteriores destacan sólo las siguientes: en tiempo de Voltaire la de Tomás de Iriarte, “Mahoma”. Después, la de Francisco Rodríguez de Ledesma, “El falso profeta Mahoma. Tragedia en cinco actos”, dada a la luz en 1794; la de Tomás Beltrán y Soler. “El fanatismo, Tragedia en cinco actos”, salida en Barcelona en 1821. Y finalmente la de Dionisio Solís. “Mohammed, Tragedia en cinco actos”, pieza non nata que quedó depositada en manuscrito en la Biblioteca Nacional. Todas estas traducciones eran arriesgadas en un país donde el simple nombre de Voltaire invocaba los peores de los mundos.

Toda esta serie de circunstancias, externas –la diatriba ideológica de *les Lumières*, y su dependencia francesa-, el debate teológico italiano, y sobre todo las circunstancias locales, vinculadas a las condiciones particulares de la península ibérica frente al islam, tras un esfuerzo conquistador de siglos, forjaron una particular manera de acercarse al problema, que J. Torrecilla ha querido sintetizar a través del estudio de la literatura del siglo XVIII como una reacción ilustrada pero españolista a la vez (Torrecilla, 2017). El telón de fondo era el peso del pensamiento reaccionario, forjado justamente en el movimiento anti-ilustrado, con particular incidencia en la demonización de Voltaire, y los mecanismos defensivos que hubieron de adoptar los ilustrados autóctonos para no ser

acusados de antipatriotas. Señala Javier Herrero: “Aunque su obra poética y dramática (de Voltaire) fue conocida y publicada a partir de 1765 (...), su obra filosófica y satírica suele repugnar, por su irreverencia, a los intelectuales españoles”, incluidos algunos ilustrados acomodados a la atmósfera circundante (Herrero 1971,28).

La genuidad del discurso ilustrado –del relato, en términos entendibles hoy- en España tiene que ver más con la fantasmática, relacionada, por ejemplo, con la presencia monumental o con las relaciones exteriores, verbigracia con el sultanato marroquí, que con la ideología. Aplicarle al *Siècle des idéologues* su mismo instrumento interpretativo indica una debilidad epistémica que impide su comprensión. El problema, la ideología, evidentemente compete a la mayor parte de los acercamientos que se hacen hoy día a la interpretación de la presencia islámica en la península ibérica y a fenomenologías complejas como la del siglo XVIII. Para interpretar el *genius loci* de este asunto es necesario emplear el método comparativo y la indagación en el imaginario fantasmático con instrumentos “antropológicos”. Sólo de esta forma podremos entender la peculiaridad de la recepción ilustrada del islam diciochesco en cada país y lugar (González Alcantud, 2002).

Obras citadas

- Almarcegui, Patricia. *Alí Bey y los viajeros europeos a Oriente*. Barcelona: Bellaterra, 2007.
- Barrios Rozúa, Juan Manuel. “El Generalife y las ruinas árabes de sus contornos. Un capítulo inédito de los *Nuevos Paseos* de Simón de Argote”. *Al-Qantara* 35.1 (2014): 29-59.
- Benedetti, Roberto “Le fonti giuridiche e lo studio della presenza islamica nello Stato della Chiesa (XVI-XVIII secolo)”. En Sara Cabibbo & Alessandro Serra eds. *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra quattro e settecento*. Roma: Università degli Studi Roma Tre, 2017, 315-326.
- Benmakhlouf, Ali. *Pourquoi lire les philosophes arabes*. París : Albin Michel, 2015.
- Bernabé Pons, Luis F. *El evangelio de san Bernabé. Un evangelio islámico español*. Alicante: Universidad de Alicante, 1995.
- Boulainvilliers, Comte de. *Histoire des arabes avec la vie de Mahomed*. Ámsterdam: Pierre Humbert, 1731.
- Blanco White, José. *Obra inglesa*. Madrid: Alfaguara, 1998. Introducción y edición de Juan Goytisolo.
- Braudel, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: FCE, 1980.
- Cabantous, Alain. *Histoire du blasphème en Occident. XVIe-XIXe siècle*. París: Albin Michel, 2015.
- Calatrava, Juan. “Un retrato de Granada a principios del siglo XIX. Los “nuevos paseos” de Simón de Argote”. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía* 35 (2000): 95-110.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad (2000). “Los Paseos por Granada de Velázquez de Echeverría como testimonio etnográfico”, *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía* 35 (2000): 81-93.
- . *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Barcelona: Bellaterra, 2006.
- . *El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XIX)*. Granada: Universidad de Granada, 1989, Ed.facsímil de la de 1956. Est.preliminar: Juan Martínez Ruiz.
- Cassirer, Ernest. *Filosofía de la Ilustración*. México: FCE, 1993.
- Castro, Américo. *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid: Alianza, 1974.
- Cavina, Marco. *Maometto papa e imperatore*. Bari : Laterza, 2018.
- Claverie, Elisabeth. “La naissance d’une forme politique: l’affaire du Chevalier de la Barre”. In : Philippe Roussin (ed.). *Critique et affaires de blasphème à l’époque des Lumières*. París: Honoré Champion, 1998, 185-265.
- Coller, Ian. “Rousseau’s Turban: Entangled Encounters of Europe and Islam in the Age of Enlightenment”. *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 40.2 (2014): 56-77.
- Corán, El. Barcelona: Herder, 1992. Edición de Julio Cortés.
- De Libera, Alain. *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos, 2000.
- D’Ancona, Alessandro *La leggenda di Maometto in Occidente*. Roma: Salerno editrice. Edición de Andrea Borruoso, 1994 (edic. de 1912).
- D’Holbach, Baron *Traité de trois imposteurs : Moïse, Jésus-Christ, Mahomet*. París: Éditions de l’Idée Libre, 1932 (1777).
- Defournaux, Marcelin. *Pablo de Olavide: el afrancesado*. Madrid: Padilla, 1990.
- Duchet, Michèle. *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*. México: Siglo XXI, 1975.

- El Alaoui, Youssef. *Jésuites, Morisques e Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et Ignacio de las Casas*. París: Honoré Champion, 2006.
- Epalza, Mikel de. "Sobre un posible autor español del Evangelio de Barnabé". *Al-Andalus*; enero 1963; 28, 2; 479-491.
- Felici, Lucia. "Una nueva immagine dell'Islam (e cristianesimo) nell'Europa del XVI secolo. Guido Abbattista (ed.). *Encountering Otherness. Diversities and Transcultural Experiences in Early Modern European Culture*. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, 2011. 43-66.
- Fernández, Paz. *Arabismo español del siglo XVIII: origen de una quimera*. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991.
- Foresti, Antonio. *Del mappamondo storico. Tomo sesto, parte prima che abbraccia le vite de califi maometani, e degli imperadori ottomani, dall'anno du Gesucristo 571, in cui nacquet Maometo fino all'anno 1566, in cui morì Solimano II*. Venecia: Gierolamo Albrizzi, 1712.
- Gadamer, Henri-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Glesener, Thomas. "Se (re) faire musulman. L'accès des pauvres itinérants aux droits de la conversion (Espagne, XVIII^e siècle)". *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 64.2 (2017): 129-156.
- González Alcantud, J.A.. *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos, 2002.
- . *Ser mediterráneos. La génesis de la pluralidad cultural en la frontera líquida*. Granada: Al-Baraka, 2006.
- . *El mito de al Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Córdoba : Almuzara, 2014a.
- . "L'héritage andalous, un mythe positif pour penser l'Europe". Thierry Fabre (ed.). *Penser la Méditerranée*. Marsella : Éditions Parenthèses, 2014b. 55-65.
- . "Voltaire chez les Morisques. La question mauresque entre l'Essai sur les mœurs et les Questions sur l'Encyclopédie". Youssef El Alaoui (sous dir.). *Morisques (1501-1614)*. Rouen : Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2017. 199-217.
- Grosrichard, Alain. *Structure du Sérail*. París: Seuil, 1979.
- Guerrero, Ana Clara. *Viajeros británicos en la España del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar, 1990.
- Hadidi, Djavâd *Voltaire et l'Islam*. París : Publications Orientalistes de France, 2012 (1974).
- Hamilton, Alastair. "Western Attitudes to Islam in the Enlightenment". *Middel Eastern Lectures*. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1999, 69-85.
- Herrero, Javier. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Edicusa, 1971.
- Hildebrand, Rémy. "Isaac Rousseau à Péra: heurs et malheurs dun compagnon horloger". Paul Dumont & Rémy Hildebrand (eds.). *L'horloger du Sérail. Aux sources du fantasme oriental chez Jean-Jacques Rousseau*. París: Maisonnneuve & Larose, 2006. 20-36.
- Jiménez Lozano, J., Martínez, F., Mate, R. y Mayorga, J. *Religión y tolerancia. En torno a Natán el Sabio de E. Lessing*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- Lafarga, Francisco. *Voltaire en Espagne (1734-1835)*. Oxford: The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1989.
- Leichman, Jeffrey M. "The Mahomet Paradox: The Necessity of an Impossible Text". *Studies in Eighteenth-Century Culture* 47 (2018): 251-255.
- Lewis, Bernard. "El Mahoma de Gibbon". *Al Ándalus* 42.1 (1977): 1-24.

- Locke, John. *Carta y ensayo sobre la tolerancia*. Madrid, Alianza editorial, 1999 (1666-1685). Edición Carlos Mellizo.
- Louca, Anouar. “Ya’Qûb et les Lumières”. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 52-53, 2/3 (1989): 63-76.
- Lourido Díaz, Ramón. *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 1989.
- Lisón Tolosana, Carmelo. *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal, 2005.
- Magdy Gabriel Badir. *Voltaire et l’Islam. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. Oxford: Voltaire Foundation, 1974.
- Marchena, Abate. *Obra en prosa*. Madrid: Alianza, 1985.
- Medina Rojas, Francisco de Borja. “Compañía de Jesús e islam en España (siglos XVI-XVII)”. *Archivo Teológico Granadino*, 80, 2017, 173-187.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. México: Porrúa, 1983. Tres volúmenes.
- Montesquieu. *Cartas persas*. Barcelona: Orbis, 1985 (1818). Traducción: J. Marchena.
- Monroe, James T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. Leiden, E.J. Brill, 1970.
- Neaimi, Sadek. *L’Islam au siècle des Lumières. Image de la civilisation islamique chez les philosophes français du XVIII siècle*. París : L’Harmattan, 2003.
- Pères, Henri. *L’Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*. Casablanca, 1920.
- Peyraube, Emmanuelle. *Le Harem des Lumières. L’image de la femme dans la peinture orientaliste du XVIII siècle*. París: Eds. du Patrimoine, 2008.
- Pouillon, François (ed.). *Léon l’Africain*. París : Khartala, 2009.
- Puerta Vílchez, José Miguel. “El humanismo filosófico árabe. Iraq y al-Andalus”. En Salvador Peña Martín (ed.). *Iraq y al-Andalus en el Occidente islámico*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009. 145-204.
- Redissi, Hamadi. *Une histoire du wahhabisme. Comment l’islam sectaire est devenu l’islam*. París : Seuil Points, 2007.
- Reland, Adrien. *La religion des Mahomentans, exposée par leurs propres docteurs, avec les éclaircissements sur les opinions qu’on leur faussement attribuées tiré du latin*. La Haye: Chez Isaac Vaillant, 1721.
- Raquejo, Tonia. *El Palacio encantado. La Alhambra en el arte británico*. Madrid: Taurus, 1989.
- Rodríguez, Delfín. *La memoria frágil. Las antigüedades árabes de España*. Madrid : Fundación COAM, 1992.
- Sale, George. *Observations historiques et critiques sur le mahometisme ou traduction du discours préliminaire mis à la tête de la version angloise de l’Alcoran*. Genève: chez Barrillot & fils, 1751.
- Said, Edward. *L’Orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*. París, Seuil, 1980.
- Shore, Paul. “Contact, Confrontation, Acomodo: Jesuits and Islam, 1540-1770”. *Al-Qantara* 36 (2015): 429-441.
- Sotomomayor, Manuel. *Cultura y picaresca en la Granada de la Ilustración. Don Juan de Flores y Oddouz*. Granada: Universidad de Granada, 1988.
- Tolan, John. *Il santo dal sultano. L’incontro di Francesco d’Assisi e l’islam*. Roma: Laterz, 2009.
- Torrecilla, Jesús. “Ilustrados y musulmanes: usos de al-Andalus en el siglo XVIII español”. *eHumanista* 37 (2017): 342-356.

- Urvoy, Dominique. “La monde musulman selon les idéaux de la Révolution Française”. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 52-53, 2/3 (1989): 35-48.
- . *Les penseurs libres dans l’islam classique. L’interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*. París : Flammarion, 2002.
- Valladar, Francisco de Paula. “Un embajador de Marruecos en Granada. El año de 1766”. *Revista de España* 133 (1891): 585-596.
- Voltaire. *Il Cesare e il Maometto*. Venecia: Giambatista Pasquali, 1762.
- . *Traité sur la tolérance*. París, 1761.
- . *Memorias. Cuentos Orientales*. Madrid : Lípari Eds. 1998. Traducción de M. Azaña y el abate Marchena.
- . *Le fanatisme ou Mahomet le prophète. Tragédie*. París : Mille et Une Nuits, 2006 (1736).
- . *L’affaire Calas*. París : Flammarion & Le Monde, 2009.
- Wolff, Larry. “Discovering Cultural Perspectives: The Intellectual History of Anthropological Thought in the Age of Enlightenment”. Wolff, Larry & Cipollini, Marco (eds.). *The Anthropology of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2007. 3-34.
- Zemon Davis, Natalie. *La doppia vita di Leon l’Africano*. Roma: Laterza, 2008.