

**TOLAN, John**

*Mahoma el Europeo: Percepciones occidentales del Profeta del Islam desde la Edad Media a nuestros días.*

Universidad de Extremadura

Cáceres, 2021, 265 pp.

ISBN: 978-84-9127-080-5

En *Mahoma el Europeo*, John Tolan examina la variedad de imágenes del profeta Muhammad que han surgido en Occidente desde el siglo XII hasta la actualidad. En esta obra, traducción a cargo de Bárbara Boloix Gallardo y de Rafael G. Peinado Santaella del original *Faces of Muhammad* (Princeton, 2019), editado de forma impecable por la Universidad de Extremadura, Tolan da continuidad a la labor historiográfica que le ha ocupado en las últimas décadas: la percepción europea del islam.

Esta vez, su objetivo es estudiar cómo en Europa se ha visto y concebido al profeta Muhammad a lo largo de la historia y, de este modo, rechazar la idea de que esta visión ha sido invariablemente negativa y monolítica. Estas percepciones estaban más vinculadas con su propio contexto de producción y eran a menudo ambiguas y ambivalentes, lo que lleva al autor a contextualizar y explorar la génesis y la interconectividad de estas concepciones sobre Mahoma.

Los nueve capítulos del libro —más la introducción y la conclusión— están dispuestos en un orden cronológico, aunque su tratamiento se va tematizando progresivamente a medida que los discursos sobre Muhammad se vuelven más complejos. Así, vemos cómo los estereotipos producidos por los autores medievales analizados en los primeros capítulos impregnan los siglos posteriores, ya que los pensadores más modernos se fueron apropiando de ellos, o rechazándolos. Asimismo, dentro del marco cronológico general, el autor organiza sus capítulos por temas,

agrupando cada uno de ellos en torno a una característica fundamental, como puede ser un contexto religioso o un programa político. A pesar de la facilidad de lectura y de debate que esta estructura genera, y de la gran cantidad de ejemplos que permite, en algunas ocasiones el discurso expuesto por Tolan peca de un cierto carácter teleológico, que traslada al lector desde el Mahoma como ídolo en la Edad Media, a la búsqueda del diálogo ecuménico de los autores contemporáneos seleccionados. Aunque en las conclusiones el autor recuerda que muchas de las visiones expuestas a lo largo del libro son recurrentes y persistentes, no habría estado de más hacer hincapié en esta realidad en el cuerpo del libro.

El primer capítulo —«Mahoma, ídolo de los sarracenos»— explora cómo y por qué los europeos medievales, especialmente en textos vinculados a la Cruzada, desarrollaron la falsedad de que los musulmanes eran idólatras. Esta reputación de idolatría acabó mezclándose con historias distorsionadas del Profeta y animó a los comentaristas posteriores a considerar a Mahoma como el venerado ídolo del islam. Numerosos ejemplos salpican este capítulo: entre ellos, cómo «Mahomet» se convirtió en un término común en francés antiguo para designar a un ídolo, o cómo los espectáculos de «moros y cristianos» en la España contemporánea siguen representando asedios en los que se debe destruir «la mahoma», una efigie del ídolo.

El capítulo 2 —«Charlatán y hereje»— examina una tradición interpretativa paralela, que también surgió durante el periodo medieval y que tendría mucha importancia a lo largo de los siglos posteriores: considerar a Muhammad como un embaucador y charlatán que engañaba a sus seguidores para que creyeran en sus afirmaciones proféticas escenificando falsos milagros, como el de su tumba flotante en La Meca, imagen que incluso aparece representada en varios

mapas medievales —la magnífica selección de ilustraciones incluida en el libro es otro de sus puntos fuertes. Esta tradición sirvió también a autores como Guibert de Nogent para explicar el atractivo de Mahoma y la expansión del islam a través de la herejía de los cristianos orientales, que llevaba a Dios a permitir su castigo a través de la derrota e instrumentalizaba así a los musulmanes desde una perspectiva providencialista.

En el tercer capítulo —«Seudo Profeta de los *moros*»—, Tolan traslada su atención a la península ibérica para ver cómo estos discursos medievales se adaptan a la compleja situación ibérica, marcada por la conquista —y su justificación— y la integración —o no— de las poblaciones conquistadas. Así, Tolan muestra cómo las percepciones bascularon de un discurso que subrayaba la superioridad cristiana otorgada por Dios a través del campo de batalla, a otro que subrayaba las similitudes entre el islam y el cristianismo y proponía la disputa pacífica como medio de reconciliación entre ambas religiones, y como vía de conversión. Al final de este capítulo, el autor ofrece también una visión de cómo ciertos grupos de moriscos, a través de la creación de textos ciertamente sincréticos, intentaron islamizar el cristianismo haciéndolo más aceptable y contribuyendo así a ese contacto interreligioso.

En el siguiente capítulo —«Profeta de los turcos»—, se examina cómo la ruptura de la cristiandad entre católicos y protestantes a principios del *xvi*, y la contienda con los turcos otomanos, influyó en las opiniones occidentales sobre el Profeta. Los autores de ambos lados de la división confesional, así como los unitarios que se oponían a los dos bandos, presentaban interpretaciones de la vida de Mahoma como medio para apoyar sus ideas. Para Calvino, por ejemplo, tanto los papistas como los musulmanes eran culpables de alterar las Escrituras. Lutero, por su parte, aunque mantenía una visión

negativa de la vida y las enseñanzas de Muhammad, sostenía que los católicos eran un enemigo aún más peligroso. Los apologistas católicos, a su vez, criticaron a Lutero y a sus partidarios por imitar la poligamia de Mahoma rompiendo sus votos de celibato. Por otro lado, los unitarios, como Miguel Servet, se apoyaron en las doctrinas del Profeta para realizar su ataque a la Trinidad. Para ellos, los musulmanes —identificados fundamentalmente como turcos— no eran más que otra secta herética, pero más cercana a la verdad que los católicos y los protestantes.

En el quinto capítulo —«Revolucionario republicano en la Inglaterra del *siglo xvii*»—, Tolan centra su atención en las circunstancias políticas de la Inglaterra del *siglo xvii*, donde los monárquicos y los parlamentarios esgrimieron representaciones politizadas de la vida y las enseñanzas del Profeta. El monárquico Thomas Ross, por ejemplo, se centró en el proyecto de revolución política de Mahoma bajo la apariencia de reforma religiosa, convirtiéndolo así en un Cromwell islámico. Por su parte, parlamentarios como John Milton respondieron reviviendo la visión tradicional del Profeta como embustero para rechazar la comparación con Cromwell y sugerir, en cambio, que los monárquicos eran culpables de la misma falsedad. Asimismo, en este contexto surgió la primera visión plenamente positiva del Profeta: Stubbe desarrolló la imagen de Mahoma como revolucionario para plantear que, lejos de corromper el cristianismo, Muhammad había intentado devolverlo a su expresión más pura, rescatándolo de su degeneración como una verdadera forma de paganismo manifestada en la doctrina de la Trinidad.

El capítulo 6 —«El profeta de las luces: reformador y legislador»— examina la obra de los intelectuales franceses e ingleses de la Ilustración del *siglo xviii*, que diseñaron retratos tanto hostiles como positivos. El ejemplo de Voltaire, con su visión

cambiante sobre el Profeta —pasó de conceptualizarlo como un ambicioso impostor a un renovador enemigo del fanatismo—, es muy elocuente de un tiempo de cambio y de búsqueda de las fuentes originales, como atestigua la obra sobre el Corán del arabista George Sale. Desde una metodología de historiador, Gibbon, en sus estudios sobre la caída del imperio romano, defendió que el Profeta había desarrollado un credo que manifestaba la unicidad de Dios en contraste con la degradación del cristianismo del siglo VII. Como afirma Tolan (p. 175), Mahoma se había convertido para estos pensadores en una «herramienta intelectual», que les ayudó a imaginar otras formas de organizar las sociedades europeas, en particular la relación entre el poder político y la iglesia.

En el séptimo capítulo —«Legislador, hombre de estado y héroe»—, el autor examina las imágenes de Mahoma producidas por Napoleón —quien se identificó con el Profeta en el marco de su campaña egipcia—, y los escritores románticos del XIX como Goethe, quienes explotaron su condición de héroe realizador de grandes hazañas. También se centra en la decimonovena centuria el octavo capítulo —«¿Un Mahoma judío? La perspectiva de las comunidades judías de Europa central en el siglo XIX»—, dedicado a explorar cómo los intelectuales judíos utilizaron a Mahoma para reexaminar la historia de la religión judía y de su pueblo, para defender reformas específicas para el judaísmo contemporáneo, y para repensar la posición de la comunidad judía dentro de la sociedad europea, un debate en el que la memoria de al-Andalus y la edad de oro de Sefarad estuvieron también muy presentes.

Por último, en el noveno capítulo —«Profeta de una fe abrahámica»—, Tolan estudia un conjunto de discursos del siglo XX —elaborados por teólogos o arabistas como Louis Massignon, Giulio Basetti-Santi, Hans

Küng o Montgomery Watt— que buscaron un futuro compartido más tolerante y comprensivo entre las confesiones abrahámicas, defendiendo, por ejemplo, que Mahoma había recibido inspiración divina y que, por tanto, el islam había desempeñado un papel positivo en la historia de la redención. Asimismo, el autor analiza la influencia del Concilio Vaticano II, que abrazó la capacidad salvífica del islam y de otras religiones no cristianas.

Así, a lo largo del libro, Tolan demuestra cómo todas estas representaciones de Muhammad dicen más sobre el contexto en el que se produjeron, sobre las preocupaciones de sus autores y sobre sus proyectos intelectuales, que sobre el propio Profeta. Mahoma se convirtió así, en palabras del autor, en una «parte integrante de la cultura europea».

Tras esta breve síntesis de este magnífico libro, me gustaría señalar una serie de cuestiones, más a modo de diálogo con la propia obra que de crítica. En primer lugar, en el capítulo 1 sería interesante insertar las representaciones de Mahoma analizadas —o al menos algunas de ellas— en el discurso más amplio de guerra santa. La gran mayoría de fuentes utilizadas están elaboradas en el contexto de la Cruzada, y es dentro de este marco donde deben de ser examinadas. Por ejemplo, se podría haber desarrollado más esa idea de la Cruzada como venganza que aparece en alguna de estas visiones sobre el Profeta (véase Susanna Throop. *Crusading as an Act of Vengeance, 1095-1216*. Farnham: Ashgate, 2011), o se podría hacer más hincapié en el papel desempeñado por los judíos en esos relatos sobre Muhammad a la luz de la violencia antijudía del movimiento cruzado.

Igualmente, a lo largo del libro se echa en falta estudiar cómo estas representaciones occidentales de Mahoma influyeron en la propia imagen que del Profeta tenían los musulmanes. Un claro ejemplo es cómo, a partir, entre otras cosas, de la idea «europea»

de que Muhammad no hacía milagros —cuestión repetida a lo largo de la obra—, los pensadores islámicos fueron dibujando un Mahoma cada vez más sobrenatural (véase, por ejemplo, Javier Albarrán. *Veneración y polémica*. Madrid: La Ergástula, 2015).

Por otro lado, en el capítulo dedicado a la península Ibérica se podría haber profundizado más en el proyecto intelectual en torno al islam de Jiménez de Rada y sus colaboradores, cuestión que, como han demostrado Carlos de Ayala (*Ibn Tumart, el arzobispo Jiménez de Rada y la 'cuestión sobre Dios'*. Madrid: La Ergástula, 2017) y Fernando Bravo en su edición y estudio de la versión castellana de la *Historia Arabum* del arzobispo toledano (Córdoba: UCO Press, 2019), va más allá de la mera polémica y la justificación de la victoria cristiana, explorando los textos islámicos y su historia como apoyatura para la reflexión teológica trinitaria y como modelo de gobierno para los reyes cristianos. Igualmente, en la parte dedicada al debate entre aquellos que preferían una confrontación armada con los musulmanes, y aquellos que defendían la lucha a través de la palabra, una mención a la figura de Raimundo Lulio habría sido pertinente.

En el cuarto capítulo habría sido interesante insertar algunas cuestiones en el marco mediterráneo más amplio. Por ejemplo, los oráculos sobre el final del reinado otomano añadidos a la biografía de Mahoma de los De Bry deben vincularse a las numerosas visiones milenaristas que por todo el *Mare Nostrum* se estaban desarrollando, desde Iberia a Anatolia. Igualmente, se podría profundizar en la cuestión de la tolerancia —¿utilizan los textos analizados este concepto?— otomana con el pluralismo religioso reseñada positivamente por algunas tendencias cristianas, y compararla, por ejemplo, con algunos discursos que se estaban generando en la Monarquía Hispánica en torno al pasado andalusí y a cómo integrarlo. Me

refiero a obras como la *Verdadera Historia del Rey Don Rodrigo* de Miguel de Luna, donde al-Andalus es utilizado como ejemplo de tratamiento de las minorías religiosas. No está de más recordar que esta obra, aparecida a finales del siglo xvi, se tradujo a numerosas lenguas y circuló por toda Europa. Por ejemplo, la versión inglesa fue publicada unos veinte años antes (1627) que la impresión de la primera traducción al Corán (1649), y claramente se insertó en ese contexto de debate político-religioso de la Inglaterra del xvii que Tolan tan magistralmente analiza.

En este sentido, se echa en falta en esos capítulos centrales del libro alguna referencia a los debates intelectuales que se estaban desarrollando en España a partir del siglo xvi y de la aparición de una primera erudición orientalista. Por ejemplo, el uso de los mozárabes como mediadores culturales que realiza Stubbe (p. 140) ya había sido evidenciado en obras como la de Luna, Bermúdez de Pedraza o el manuscrito *Origen de la Casa de Granada*. Lo mismo se podría decir del contexto ilustrado, donde un vistazo a los discursos que se estaban generando en la península Ibérica acerca del islam y su presencia en el solar hispano habría sido de utilidad (véase, por ejemplo, Jesús Torrecilla. *España al revés: los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*. Madrid: Marcial Pons, 2016).

Estas observaciones no desmerecen en absoluto en libro llamado a convertirse en un referente de la cuestión analizada, una obra que, además, por su sencillez expositiva no solo debe de ser leído por una audiencia especializada, sino también por un público interesado en una aproximación y temática que puede ser de gran utilidad epistemológica en tiempos de radicalización discursiva como los que vivimos.

Javier Albarrán

(Universidad Autónoma de Madrid)