

RESEÑAS

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, *Ibn Tūmart, el Arzobispo Jiménez de Rada y la 'cuestión sobre Dios'*, Colección Omnia Medievalia 2, Ediciones de la Ergástula, Madrid, 2017, 168 pp.

El libro objeto de esta reseña se sitúa entre dos horizontes confesionales, el cristianismo y el islam, pero con un denominador común: la cuestión de Dios, planteada desde dos perspectivas diferentes entre sí, a saber, la concepción trinitaria para el cristianismo y la concepción unitaria para el islam.

Implicados en dicha cuestión se encontraban un arzobispo, un arcediano, un canónigo y un reformador musulmán. El primero era el arzobispo Jiménez de Rada, hombre de elevadas preocupaciones teológicas, autor, entre otras, de la *Breviarium historiae catholicae*. El segundo, conocido por el nombre de Mauricio, fue promotor de la conocida como “Concordia mauriciana” y promotor de varias iniciativas políticas en la Corte de Castilla. El tercero, Marcos de Toledo, era un traductor de gran talento que se había hecho un nombre propio en la conocida escuela toledana, y el cuarto y último, Ibn Tūmart, un reformador bereber y *mahdī* mistificado de los almohades.

Los tres primeros personajes fueron protagonistas directos de la traducción al latín de unos tratados de teología atribuidos a Ibn Tūmart. Se trata de los textos conocidos como *'Aqīda* y *Muršīda*, que al parecer fueron objeto de estudio y reflexión en los ámbitos clericales y teológicos del siglo XII ¿Qué pudo haber pasado por las mentes de los primeros personajes para que se tradujese una obra ajena a la concepción confesional y teológica de los suyos?

La respuesta ya conocida entre los estudiosos del debate entre el cristianismo y el islam es que dicha traducción y las demás, realizadas sobre tratados de índole teológica, fueron fruto del enfrentamiento bélico e ideológico entre cristiandad e islam. Para el autor del libro, esa respuesta no es del todo satisfactoria, aunque sí razonable. Habría que proponer otra más comprensiva debidamente argumentada sobre la base del contexto intelectual e histórico. Para él, la razón principal que llevó a la traducción de los textos citados fueron las preocupaciones teológicas del Arzobispo Jiménez de Rada, máximo impulsor de la traducción. La doctrina islámica, dice, podía ser de utilidad para la propia reflexión teológica cristiana. La pura transcendencia e inmutabilidad esencial del Dios del islam y la compatibilidad de estas con atributos cristalizados en

Sus 99 nombres, constituía un reto para el inquieto intelecto de una figura como la del Arzobispo Jiménez de Rada, el cual necesitaba afirmarse en sus posiciones “porretanas” sin faltar a la ortodoxia (p. 103).

Esa es, en líneas generales, la principal tesis que articula el presente libro. Procedemos ahora a reflexionar sobre los argumentos presentados en apoyo de dicha tesis.

En primer lugar, hay que mencionar la calidad metodológica del trabajo y su impecable desarrollo. El autor despliega una argumentación compleja para revisar con un enfoque crítico las cuestiones de la autoría de las obras, el desarrollo de los sucesos relevantes para el tema, los personajes implicados y las tesis teológicas aceptadas unánimemente u objeto de debate. El autor ha sabido igualmente, gracias a su hábil manejo de la bibliografía sobre el tema, convertir un trabajo de fin de máster en un estudio de calidad.

Examinemos ahora su tesis principal, que en nuestra opinión no es del todo aceptable. Los datos históricos nos ayudan a comprender mejor ciertos eventos extraordinarios. La cristiandad se esforzó por conquistar los territorios antes dominados por los musulmanes. Para realizar tal objetivo, no bastaba derrotar al enemigo recurriendo a las armas, sino que también, y de manera conjunta, había que activar estrategias ideológicas. Precisamente esto es lo que sucedió. El análisis de los textos de la polémica cristiano-musulmana durante el Medievo lo acredita. Las preocupaciones teológicas del Arzobispo Jiménez de Rada son aceptables a la hora de profundizar sobre las razones que llevaron a la traducción de un tratado confesionalmente ajeno al suyo, pero también es decisivo tener en cuenta el ámbito ideológico en cuyo conflicto se encontraban todos los protagonistas de la misma.

Y ello fue por varias razones. En primer lugar el autor considera que el texto de la *‘Aqīda* de Ibn Tūmart tiene poca ‘profundidad teológica’, pero entonces ¿qué sentido tuvo traducir una obra de esta dimensión si el objetivo era responder a las preocupaciones teológicas del arzobispo Jiménez de Rada sirviéndose de ella para conocer de primera mano los planteamientos teológicos musulmanes y después combatirlos ideológicamente, máxime cuando en estas fechas, la presencia musulmana en la Península era todavía una realidad inquietante?

En segundo lugar, la concepción de los 99 nombres de Dios en el islam tal como la expuso Ibn Tūmart no representa una salida segura para la problemática teológica de la trinidad en el cristianismo, como parece creer Carlos de Ayala, en parte porque los nombres designan la unicidad de esencia en Dios, a la vez que confirman la unicidad de Su presencia. En el cristianismo, sin embargo, los nombres, o sea las personas de la Trinidad, representan una manifestación de esencias que, en la teoría litúrgica implican la presencia de una diversidad.

En tercer lugar, la Trinidad, como acto de Poder, lleva a la siguiente convicción: Dios es Poder y por esta razón, Le es fácil ser Uno y Tres. En cambio, los teólogos musulmanes, o al menos un sector relevante entre ellos, considera

imperfección toda Trinidad, porque la Perfección, atributo esencial de Dios, es Unicidad y no Diversidad ni Trinidad. No es que Dios sea incapaz de convertirse en Tres, sino que mantenerse Uno es una manifestación de Su Perfección absoluta. Su esencia es incompatible con cualquier otra que no sea la suya. Además, la posición del islam es que toda Divinidad es Unicidad, principio del que emanan todos los atributos divinos, especialmente la Voluntad. De no ser así, toda Divinidad, en tanto que Unicidad y Perfección, carecería de sentido. Tanto la una como la otra van en común, y no pueden desunirse ni disociarse.

A la vista de estas consideraciones no nos parece convincente alegar que la doctrina islámica de la unicidad de Dios, fundamentada en sus 99 nombres y de su concepción de la divinidad como Unicidad y Perfección, fuera el principal motivo de la iniciativa de traducir al latín un tratado ajeno teológica y metodológicamente a las convicciones religiosas de sus protagonistas, ni queda despejada la posibilidad de que el objetivo de la traducción no fuera otro que dotarse de un instrumento para conocer las posiciones teológicas e ideológicas de un enemigo considerado como hereje, seguidor de un profeta considerado como falso mesías.

En cuarto lugar, la teología discursiva a la que los musulmanes se refieren como *'ilm al-kalām* es una ciencia basada esencialmente en la posibilidad de elaborar un discurso científico sobre Dios o Teos, o sea, conocer a Dios mediante la razón. De ahí la posibilidad de un *Fides quaerens intellectum*, como diría San Anselmo. Ahora bien, la *Muršida* de Ibn Tūmart aboga por la imposibilidad última de conocer a Dios mediante la razón (pp. 128, 129 y 130), mientras que la *Aqīda*, en cambio, insiste en “la necesidad de la razón” para que el hombre conozca “la existencia del Creador” mediante sus tres categorías, a saber, lo obligatorio, lo posible y lo imposible (p. 109). Por otra parte, cuando en la *Muršida* y en la *Aqīda* se alude al conocimiento de Dios mediante la razón es para especificar que el conocimiento de su existencia implica el conocimiento de su esencia.

¿Cómo justificamos entonces que el Arzobispo Jiménez de Rada acuda a ambos tratados para hacer frente a debates teológicos internos a su propia religión que provocaban una tensión máxima entre los representantes de las distintas tendencias dentro de la misma, si no iba a encontrar nada que pudiera sustentar su propia postura con respecto al papel de la razón, él, cuyo pensamiento se insertaba en una “tradición porretana, más o menos heterodoxa comparada con las enseñanzas doctrinales papales?” ¿O fue la mera curiosidad intelectual lo que le movió a trascender el ámbito de la teología cristiana y servirse de los principios teológicos de una religión extraña –predicada por Maccometus, al que los correligionarios del Arzobispo consideraban un impostor, desviado de la verdadera fe– para verla desde una perspectiva ajena y quizá clarificadora?

La respuesta positiva a esta última pregunta apoya la tesis defendida por el autor, pero en nuestro caso, abre el camino a la hipótesis que nos parece

más plausible y es que Jiménez de Rada quisiera conocer los recursos dialécticos de la teología musulmana empleados por Ibn Tūmart para defender su propia fe frente al judaísmo y el islam. Lo que quedaría por explicar es por qué entonces se seleccionó a ese autor y no a otros.

Cierto es que la iniciativa del mencionado arzobispo pudo bien haber pretendido la consolidación de sus propias posiciones dentro de los debates teológicos del cristianismo de su época. Pero las circunstancias políticas de ese mismo tiempo, en las que la máxima era “conocer para defender” hacen difícil descartar que hubiera otras razones y que estas últimas no tuvieran igual o mayor peso en la decisión. Creemos que la iniciativa de traducir un tratado teológico que no sólo sirve de base a una determinada concepción de la unidad divina, sino que también constituyó el fundamento programático del establecimiento de un imperio tan pujante como el almohade, estuvo motivada por razones apoloéticas y defensivas frente al enemigo exterior.

Es decir, nos inclinamos a considerar que la principal razón que llevó a un arzobispo, a un arcediano y a un canónigo a implicarse en la traducción de los tratados teológicos de un sabio musulmán como Ibn Tūmart fue, ante todo, el contexto bélico en el que se encontraba inmersa la Península ibérica en aquel momento; un contexto en el que el enemigo musulmán había sido derrotado por las armas pero no desde un punto de vista ideológico.

Dicho esto, no hay nada que nos impida admitir que las preocupaciones teológicas que Carlos de Ayala atribuye al arzobispo pudieran ser compartidas por otros contemporáneos suyos, pero la hipótesis que nos resulta más plausible es la de una complementariedad entre las razones teológicas y las bélicas. En caso contrario, va a ser muy difícil abogar por la “explicación alternativa” que expone el autor en su libro en contra de otra explicación “circunscrita, según él, al ámbito de las estrategias de apología y neutralización del islam” (p. 101).

Mohamed BILAL AJMAL
Tetuán

IBN ‘ABD AL-BARR, *Kitāb al-Tamhīd li-mā fī l-Muwaṭṭa’ min al-ma‘ānī wa-l-asānīd*, Bashar Awwad Marouf ed., 17 vols., London: al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2017.

This is a thorough critical edition of Ibn ‘Abd al-Barr’s (d. 463 H/1071 CE) *Kitāb al-Tamhīd li-mā fī l-Muwaṭṭa’ min al-ma‘ānī wa-l-asānīd* prepared by Professor Bashar Awwad Marouf. It is presented in 17 volumes, the last of which is devoted to the indices. Professor Marouf has spared no effort in gathering and comparing numerous manuscripts containing the *Tamhīd* for this edition, which includes a preliminary study (vol. I, p. 9-135) with a biography of the author, a series of practical explanations about the book’s contents and structure, as well as a convincing hypothesis about the true nature of the extant

versions of this acclaimed work, which is considered one of the best commentaries to Mālik's *Muwaṭṭa'*.

In the *Tamhīd*, Ibn 'Abd al-Barr gathered the Prophetic traditions transmitted by Mālik b. Anas (d. 179 H/795 CE) and discussed the issues raised by these *ahādīth* from the point of view of legal doctrine. The purpose of Ibn 'Abd al-Barr's commentary was probably to present the *Muwaṭṭa'* as a valid *ḥadīth* reference in spite of its incomplete chains of transmission. According to Jonathan Brown, who deals with the *Tamhīd* in his book *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim* (Leiden: Brill, 2007, 232-4), Ibn 'Abd al-Barr succeeded in completing all the *isnāds* of the *Muwaṭṭa'* except four, but would not resort to the *Ṣaḥīḥān* (the collections of Muslim and al-Bukhārī) to bolster the *Tamhīd*'s legitimacy because, in his own words, "Mālikis realized that the *Ṣaḥīḥayn* were effectively built upon the *Muwaṭṭa'*". Since the *Muwaṭṭa'* was prior to this "*ṣaḥīḥ* movement", Ibn 'Abd al-Barr's goal was precisely to adapt Mālik's work to the standards applied in the search of the canonical *ḥadīth* and thereby demonstrate its validity as a *ḥadīth* compilation.

According to Dr. Marouf, who bases his conclusions on an impressive comparative study of manuscripts held in Rabat, Fez, Cairo, Istanbul, Damascus, Baghdad, Medina and Riyadh, Ibn 'Abd al-Barr first wrote his *Tamhīd* in the form of drafts that could be copied and distributed immediately. At a later stage, the *matn*, or body of the text, was modified and completed by the author, introducing a series of changes that would be reflected in later versions (see I, 19). The copies of the drafts, therefore, offer a first version (*al-ibrāza al-ūlā*), while the final version (*al-ibrāza al-akhīra*) is to be found in later copies such as the codices of the Köprülü Mehmet Paşa Library in Istanbul (8 volumes) and some other loose volumes held in Cairo (Dār al-Kutub al-Miṣriyya).

Several critical editions of the *Tamhīd* have been published in the past, of which Dr. Marouf expressly refers to the 1988 edition by Wizārat al-Awqāf wa-l-Shu'ūn al-Islāmiyya in Rabat. Other editions include one published in 2008 by al-Fārūq al-Ḥadīthiyya li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr in Cairo, another issued in 2010 by Dār al-Kutub al-'Ilmiyya in Beirut, and an electronic edition by Markaz al-Turāth li-l-Barmajjiyyāt in 2013, to which the editor refers only in passing as subsequent editions (see I, 19). In the introduction to the edition published in 1988 in Rabat, the editors (Muṣṭafā b. Aḥmad al-'Alawī and Muḥammad 'Abd al-Kabīr al-Kubrī) tell us that the edition is based primarily on a manuscript kept in Istanbul, because it was the most complete copy, with 9 out of the 11 volumes preserved. While the name of the library is unfortunately not given, it is probably the Köprülü ("mawjūda fī maktabat Iṣṭanbūl bi-Turkiyā", see page *dāl*). The manuscripts used to fill in the gaps in that were those kept in the libraries of Rabat (the National and the Royal Libraries), one kept in Iraq, and one in the Qarawiyyīn Library in Fez. The 2008 Cairo edition by Yāsir b. Ibrāhīm is based on manuscript 13 *jīm* of the Moroccan National Library (BNRM) in Rabat, along with the manuscripts in the

Feyzullah Efendi library in Istanbul (Feyzullah 295, 468), various manuscripts held in Cairo (Taymūriyya; Dār al-Kutub al-Miṣriyya) and Medina, and, finally, the volumes in the Köprülü Library (Istanbul) as a last resort in the hierarchy established by the editors.

Regarding these other editions, Professor Marouf points out that they gave priority to the version reflected in the early drafts of the *Tamhīd* and their copies, probably because the editors assumed that the oldest version would be the one closest to the author's will. Even though the Köprülü codices – which contain the final version of the *Tamhīd* – seem to have been those employed by Wizārat al-Awqāf (1988) and al-Fārūq al-Ḥadīthiyya (2008), Dr. Marouf suggests that the editors dismissed the variants included in these codices held in Istanbul because they considered them to be scribal errors or modifications, and were looking for the oldest version of the *Tamhīd* (*al-ibrāza al-ūlā*) (see I, 19, 41). Dr. Marouf, by contrast, aims to recover for his edition the so-called *al-ibrāza al-akhīra*, as his aim is to provide the reader with a text closer to the final form allegedly sought by Ibn 'Abd al-Barr.

According to Professor Marouf, the volumes kept in the Köprülü Library constitute the most complete testament to the final version, and therefore serve as the basis for his edition. However, as there are only eight volumes available out of the eleven originally written (1, 4, 6-11), other manuscripts containing both versions have been used to fill in these gaps. The additional manuscripts employed by Dr. Marouf are as follows: an additional volume held at the Köprülü, along with those kept at the Feyzullah Library in Istanbul (295, 468); the Topkapı Palace Museum in Istanbul (327); al-Maktaba al-Qādiriyya in Baghdad (129); al-Maktaba al-Taymūriyya in Cairo (Dār al-Kutub al-Miṣriyya, *hadīth* 292); Dār al-Kutub al-Miṣriyya (*hadīth*, 315, 716); the Moroccan Royal Library in Rabat (927/8, 4186); the BNRM (13 *jīm*, 3006-3008); the Qarawiyyīn Library (4517, 177, 991); the Maktaba Zāhiriyya (Maktabat al-Asad) in Damascus (322 *hadīth*); the Maktabat al-Ri'āsa al-Āmma in Riyadh (569) and the manuscript preserved in Medina (326). Sample pages of all the manuscripts used are reproduced after the preliminary study and before the beginning of the *Tamhīd*, from page 136 to page 190.

According to the electronic resource *History of Andalusī Authors and Transmitters* (3. *Fiqh*, p. 138; URL: http://kohepocu.cchs.csic.es/hata_kohepocu), several remaining copies of the *Tamhīd* have been left out of this comparative study, such as the manuscripts held in Hyderabad (Sayeedia, 98, see Ghouse, *Catalogue of the Arabic, Persian and Urdu manuscripts in the Hyderabad Museum*, Hyderabad: 1953, I, 176-7, n. 349); the Khizānat Ibn Yūsuf in Marrakesh (see *Fihris khizānat Ibn Yūsuf, Marrākush*, 29, n. 460); Susa (Brockelmann, *GAL SI*, 298); Tonk (T/611, see Khan, *Catalogue of the Arabic manuscripts. Arabic and Persian. Research Rajasthan, Tonk*, 2 vols., Delhi: 1980-1983, II, 172-3, n. 842); the Library of the Museum in Kabul (87, see Beaurecueil, *Manuscripts d'Afghanistan*, Cairo: 1964, 74, n. 24) and Kemankeç Emir Hoca, in Üsküdar (53, see Defter, *Estambul*, s.d., 5). Hopefully future

research and/or editions of these copies of the *Tamhīd* will reveal which version is contained in each one.

The present edition follows the original order in which Ibn ‘Abd al-Barr organized his *Tamhīd*: the chapters are ordered alphabetically by the first letter of the name of each transmitter from whom Mālik b. Anas took the Prophetic traditions included in his *Muwatta’*. The indices at the end are carefully prepared, making it much easier to use the *Tamhīd* for research purposes, as was Dr. Marouf’s intention (see I, 134). Each volume includes a table of contents, but volume 17 is where we find the general indices: the index of traditions (*aḥādīth*), in pp. 7-340; the index of narrations from the Companions of the Prophet onwards (*āthār*), pp. 341-476; the juridical (*fiqhī*) index, pp. 477-538, which is ordered following the traditional organization of legal works; the index of sites and countries (*al-mawāḍi’ wa-l-buldān*), pp. 539-581; the index of rhymes (*qawāfi’*), pp. 581-602; and a list of the sources and bibliography employed (*al-maṣādir wa-l-marāji’*), pp. 603 to the end. If an objection can be raised is that the page number where each index begins is not indicated in the table of contents, which makes the search process somewhat more cumbersome.

To summarize, although the editions of single testimonies can also provide us with new information on the transmission of the text, the relevant discovery made by Professor Marouf and the quality of the ensuing critical edition constitutes an improvement over the previous critical editions and brings us one step closer to Ibn ‘Abd al-Barr’s own opinions. Interesting research can now emerge from the analysis of the variants found in the different copies of the *Tamhīd*. It is therefore an excellent contribution to the tireless efforts of Al-Furqan Islamic Heritage Foundation in preserving Islamic cultural heritage.

Adday HERNÁNDEZ LÓPEZ
ILC, CSIC

JUAN DE SEGOVIA: *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum*, edición y traducción al alemán de Ulli Roth (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina, 7), 2 vol., Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, CIII + X + 945 pp.

The edition under review with its careful translation is dedicated to the fifteenth-century bishop and writer John of Segovia and his lengthy treatise “The sword of the Holy Spirit to be thrust into the heart of the Saracens”. It opens with an introduction which is a monograph in itself.

After some general remarks the editor collects all available data of John’s biography. Born around 1393, it remains unclear whether he was a *converso* or descendant of a Christian family. He obtained his *baccalaureus* at the University of Salamanca between 1407 and 1418, and subsequently *magister in*

artibus and in 1422 *magister in sacra pagina*. In 1431 he took holy orders as a priest. John did not remain professor (until 1438), but he was sent to the Holy See in diplomatic missions. From 1433 he attended the Council of Basel where he, among other duties, contributed to one of the Marian dogmas. During the Council he not only met Nicholas of Cusa, but acted in the elections of the popes Felix V and Nicholas V, and even received quite a number of votes himself. In 1449 he became bishop of several bishoprics, among them that of Segovia, and was appointed archbishop of Seville (Caesarea). In 1458 he seems to have died.¹ During the last years of his life John wrote a number of theological, historical, and controversial treatises.

In a second chapter of the introduction the story of writing *De Gladio* is told. According to the editor, already before the fall of Constantinople John had planned to write a treatise to convert non-Christians to Christianity, possibly influenced by Vincent Ferrer and Ramon Llull. On several occasions, John met Muslims and encountered the Qur'an. (Among others, he copied the *Corpus Toletanum* from a manuscript of his friend and adversary Nicholas of Cusa, but for some time he also had an Arabic version at hand.) During the Council he wrote down a list of "Errors of Muhammad's Law" (*Errores legis Mahumeti*) and developed the idea that only peaceful treatment would reach the goal of convincing non-Christians. As a consequence, after the fall of Constantinople he did not engage in preparations of another Crusade as, among others, Nicholas of Cusa did, but he started to write *De Gladio*. Because of Pope Nicholas V's plans for a Crusade against the Muslims of Granada John stopped to continue writing the treatise. Not only the political situation, but also theological and philological reasons caused further delays in finishing the oeuvre. John doubted the reliability of Ketton's Quranic translation and engaged the Muslim scholar Yça Gidelli with whom he translated the Quran from Arabic via Castilian romance into Latin. In 1457 he finally finished the dedication of *De gladio*, although the work itself was not finished.

In the third chapter the editor gives a survey of the manuscripts of *De Gladio* and related texts. *De Gladio* itself is preserved only in one complete manuscript in Seville, while several fragments are extant in Basle and Salamanca. The manuscripts in Seville and Salamanca show John's marginalia. Interestingly, the manuscript from Seville does not seem to be the final version, which possibly was in Salamanca or Valladolid and is now lost. In addition, there are some passages copied by Martín Vázquez Siruela and Alfonso de Espina.

The fourth chapter gives a survey of John of Segovia's sources, starting with Robert of Ketton's twelfth-century translation of the Qur'an, together

¹ The editor in one instance gives 25 November 1453 as the day of his death (cf. p. XXIV), but some pages later he refers to a letter from 1456, and p. LI he refers to John's last letter dated May 1458.

with his own collection of *Errores* and Nicholas of Lyra's *Postilla super Psalterium*. Further writings consulted are from Bernard of Clairvaux, Peter the Lombard, pseudo-Al-Kindi, Peter the Venerable, Riccoldo da Monte di Croce, Vincent of Beauvais, several Fathers (most prominent Augustine and Jerome), but also Aristotle and Cicero.

The fifth chapter introduces the different titles John of Segovia gave to his treatise. The title chosen by the editor is a reminiscence to Matthew 10:34. This section is followed by a detailed survey of the contents of the *Praefatio* and the 38 *Considerationes*. The main ideas are the necessity of peaceful interactions, the impossibility of a crusade, the similarities between Islam and Christianity, but also the errors of Islam, the main Christian dogmas of Trinity and Incarnation, and the need to convert the Muslims to save their souls. These rather theoretical considerations are followed by explanations of the different facets of natural and biblical law and the understanding of prophecy. The aim of the latter is to show the "wrong" prophetic office of Mohamed. The final chapters repeat the necessity of peaceful interaction and practical considerations of how to conduct religious disputations.

The sixth chapter deals with the importance of John's treatise in his times and today. Its main aim seems to have been to prepare the grounds for religious disputations as an alternative to any kind of war.

The introduction is completed with practical information concerning the edition and the translation. The introduction, despite being of great value, gives the impression that the editor was overwhelmed by his subject and every now and then lost distance to it. This is understandable, but it makes it difficult to follow the study unprejudiced. The same is true for the nearly 900 pages of the synoptic edition and translation. As to be expected, the translation is reliable and fluently written. The volume concludes with appendices that contain additional editions of the *tituli* and the second preface, a bibliography and indices.

Görge K. HASSELHOFF
TU Dortmund

MIURA, Toru (ed.), *Comparative Study of Waqf from the East: Dynamism of Norm and Practices in Religious and Familial Donations*, Toyo Bunko Research Library 19, Tokyo, The Toyo Bunko, 2018, 278 pp.

The study of *waqf* in the Islamic world has blossomed over the past two decades or so. Properly speaking, *waqf* is a legal instrument by which an individual or individuals donate property to form an inalienable endowment or trust. Some endowments supported religious and charitable institutions, while others were established as family trusts. Many *waqfs* combined both features, and even in the case of family trusts, the donor usually designated a pious or

charitable beneficiary in the event his or her descendants failed to produce children. In recent years, scholars have studied these endowments from a number of different approaches, including legal history, social history, family history, the study of poverty and charity, the history of education, history of science, the history of Sufism, and so on. A number of studies have been devoted to the fate of *waqfs* under European colonial regimes and in Muslim-majority nation states. Although *waqf* is an Islamic legal instrument, it has also been used by Jews and Christians living under Islamic rule.

The volume under review enters this crowded field of *waqf* studies. The essays contained in it were written over a number of years by scholars addressing a wide variety of issues. The geographical focus is on Asia in the broadest sense. There are essays on Palestine, Iran, Central Asia the Indian Ocean world, Southeast Asia, and even Algeria and the British Empire in the Atlantic world. These are published alongside essays on similar institutions in China, Japan, and Western Europe, specifically Spain. The volume concludes with two comparative essays, from East Asian and European perspectives. The time periods covered range from the Middle Ages to the early twentieth century.

As one would expect, this variety of perspectives does not constitute a coherent project, although this is not to say that the individual contributions are not valuable in their respective fields. In addition to providing an articulate summary of the field of endowment studies as it pertains to Ancient Regime Europe, Jean-Pierre Dedieu notes many similarities in the way in which Christian religious foundations were established in the West with the way in which Islamic religious foundations were founded in the Middle East and elsewhere. In particular, there are interesting similarities in the economies of prayer. This is not a new discovery, and it would have been helpful if the authors of the essays in this volume had made a greater effort to engage the existing secondary literature. A similar comment pertains to Ouddène Boughoufala's study on woman's *waqf* in Ottoman Algeria, which demonstrates that many women excluded their daughters from being beneficiaries in their *waqfs*, or else limited their access. Here it would have been useful to consult Beshara Doumani's work on family trusts in Ottoman Nablus and Tripoli, in which Doumani shows that differing economies and ecologies encouraged *waqf* donors to pursue very different family strategies. One might further add, drawing on the work of Pascale Ghazaleh on eighteenth and nineteenth century Egypt, that *waqf* was merely one instrument among many for dividing up one's resources between kin, household members (including slaves and freed persons), and other beneficiaries. *Waqf* must be considered alongside gifts, inheritance, emancipation and a number of other ways to transfer property.

A number of the studies contained in this volume provide useful empirical information about *waqf* in specific places and times. Nobuaki Kondo's study of the Shah 'Abd al-Azim shrine under the Qajars shows how an endowment that was founded in the Safavid period and suffered significant damage in the political turmoil in Iran in eighteenth century was rejuvenated when the family

of *sayyids* who administered the *waqf* were deposed and the *waqf* came under the purview of the governor of Tehran. Other studies, however, decry the baleful influence of British and French imperial rule on Muslims endowments and trusts. Again, these are not new arguments, and it must be pointed out that many independent Muslim states in the twentieth century either seized or dissolved many or all of the *waqfs* in their territory. They did so to reduce the political and economic influence of the families who controlled these *waqfs* and because the economic orthodoxy of the time treated *waqfs* as mortmain, and therefore economically stagnant.

The view that *waqf* was an economically backward institution used to dominate modern scholarship as well. Increasingly, however, scholars have come to question the accuracy of this judgment. They point to the market in *waqf* lands that suggests that *waqfs* acted much more like firms than was previously thought. Reading Joseph P. McDermott's contribution to this volume on the financial role played by ancestral halls in late Imperial China, one cannot help but notice the parallels with cash *waqfs* in the Ottoman Empire, which offered microloans at regulated rates of interest. Unfortunately, some of the authors in this volume continue to promote the view that *waqf* was an economically unproductive institution without giving proper consideration to the relevant context.

Given the enormous variety of types of *waqf* and contexts in which *waqfs* have functioned over time, one might conclude that it is no longer useful to speak of "*waqf* studies." This is not to suggest that one should cease studying *waqfs*, of course. The varied sources and documentation on *waqf* provide rich material for the study of many different aspects of Islamic and related societies. Perhaps it would be best, however, to focus on the thematic areas where the study of *waqf* can make a contribution, rather than treat such a complex set of institutions and legal acts as a single subject of inquiry. A thematic approach would also encourage more profound comparisons across Islamic societies and between them and non-Islamic societies.

Adam SABRA
University of California

OSSWALD, Rainer, *Das islamische Sklavenrecht*. Würzburg: Ergon Verlag (Mitteilungen zur Sozial- und Kultur Geschichte der islamischen Welt, Band 40), 2017, 313 pp.

El pasado año se publicó la primera síntesis sobre la esclavitud en el Derecho Islámico, tal y como anuncia el título de esta obra: "El derecho islámico de esclavos". En realidad, su autor señala en la primera página de su introducción que su interés reside en trazar la teoría legal de la escuela jurídica malikí acerca de la esclavitud a partir del s. IX, período de consolidación de

esta doctrina, en adelante. El autor no explica por qué escoge un título tan general para la obra, a pesar de que excluye la doctrina de las otras escuelas o, al menos, no la recoge de forma sistemática. En la p. 17 menciona que, aunque sólo ha manejado fuentes malikíes, dos de ellas, la *Bidāya* de Averroes y la *Dhakhīra* de al-Qaraṭī, resumen cuáles son los principios de las otras escuelas legales en relación a la esclavitud y estas son dos de las fuentes principales en las que fundamenta su estudio. En cualquier caso, Oßwald se centra en la escuela legal malikí y no hace una comparación entre escuelas en todos los apartados, pues sólo ocasionalmente señala esas diferencias, por ejemplo, en relación al derecho penal (capítulo 11.5).

Se trata de un trabajo original en su planteamiento general, porque hasta la fecha no se había publicado una obra de conjunto que recoja la información que los textos legales proporcionan sobre los esclavos, aunque no lo es en los distintos aspectos que trata, sobre la mayoría de los cuales ya hay publicaciones. A pesar de que las fuentes legales malikíes de *furūʿ al-fiqh* han sido ya prolíficamente utilizadas para estudiar la esclavitud, no se había llevado a cabo una obra que resumiese todos los aspectos jurídicos en los que interviene el esclavo. Cabe señalar que además del capítulo dedicado a la manumisión, los juristas se refieren al esclavo en prácticamente todas las materias legales, especialmente al esclavo doméstico. Son muchas las fuentes malikíes conservadas y mucha la información sobre esclavitud que contienen.

Oßwald no sigue el orden temático tradicional de las obras jurídicas musulmanas, sino que establece el suyo propio. Tras una breve introducción – capítulo 1 – en la que expone cuáles son sus fuentes fundamentales, estructura su síntesis del siguiente modo: 2) Historia y justificación de la esclavitud (en la Antigüedad Clásica y cuál es la postura islámica); 3) Del botín a la esclavitud; 4) Otras posibilidades de esclavizar; 5) Los prisioneros de guerra musulmanes y el derecho comunitario; 6) Los esclavos como propiedad (se ocupa del derecho mercantil y del trato de los esclavos como objeto); 7) La propiedad (*peculium*) de los esclavos; 8) Los trabajos forzados (*sic*) de los esclavos (servicio, sueldo, alquiler de esclavos y la posición especial de las concubinas en relación al trabajo); 9) La incapacidad legal de los esclavos y las limitaciones de la libertad (la tutela, límites en el matrimonio, para testificar, etc.); 10) Consideraciones analógicas en derecho de esclavos (*zinā*, calumnia y robo, divorcio); 11) Asesinatos y heridas, es decir, aquellos puntos relacionados con el derecho penal; 12) Matrimonio, relaciones e igualdad entre los cónyuges (*kafāʿa*); 13) Los derechos legales de los esclavos (no separar madre e hijo, buenos tratos, cumplimiento de la promesa de manumisión, manumisiones forzosas, etc.); 14) Manumisión, donde recoge el procedimiento, así como los derechos y obligaciones de las partes; 15) Variantes de la falta de libertad y la terminología específica para designar a los esclavos, cuyo estatus se halla entre la libertad y la esclavitud y que Oßwald llama “híbridos”; 16) Disposiciones relacionadas con los esclavos “híbridos”; 17) Resistencia a la esclavitud, donde se refiere a la fuga y las medidas de presión para obligar al trabajo;

y 18) Breves conclusiones. A estos capítulos le siguen un glosario de términos jurídicos y términos sobre esclavitud de gran utilidad.

Me gustaría ante todo destacar la valentía del autor para llevar a cabo una monografía sobre un tema tan complejo y en el que la cantidad de fuentes, temas y aspectos legales y sociales que entran en juego hacen verdaderamente difícil elaborar una síntesis. Él lo ha hecho y el resultado permitirá a sus lectores introducirse en la cuestión y adquirir una visión global básica del asunto. A pesar de esto, en mi opinión, la obra padece dos problemas metodológicos serios, que explicaré con más detalle: el primero es que Oßwald no ha delimitado su trabajo ni cronológica ni temáticamente, es decir, a través de la elección de un género legal; el segundo, es que no utiliza la literatura secundaria existente sobre derecho malikí ni sobre esclavitud, que es mucha y que le habría permitido profundizar en las cuestiones tratadas. Por otro lado, ha de señalarse que el autor en ningún momento pretende dar a entender lo contrario ni parece preocupado por ofrecer un estado de la cuestión o dejar testimonio de los trabajos que han antecedido a su investigación o le han inspirado.

Oßwald afirma en la introducción que va a emplear las fuentes clásicas de derecho malikí y su desarrollo posterior. Entre estas obras se incluyen textos tan distintos, como obras doctrinales, de derecho comparado, colecciones de opiniones legales o formularios notariales y él los utiliza sin seguir una diacronía del pensamiento jurisprudencial malikí. Selecciona las fuentes arbitrariamente, pues salta de una época a otra y emplea un género o un autor indistintamente para ilustrar un tema sin que hallemos una justificación de ese método, ni en la introducción ni a lo largo de la obra. Los apartados de su libro suelen titularse con el tema que se quiere estudiar y la utilización de fuentes es diversa y cambiante, pero, en alguna ocasión el apartado se construye sobre lo que dice una fuente concreta (por ejemplo, su aportación a la esclavitud en derecho penal, se basa en un resumen del s. XVIII de una fuente del X, p. 146). Consecuentemente, no sólo no hay un uso exhaustivo o delimitado de fuentes, sino que no hay un criterio de selección definido de las mismas. Algunas fuentes fundamentales en la doctrina sobre la esclavitud, como la *Mudawwana* de Saḥnūn, están infrautilizadas, mientras que otras se omiten directamente. Por ejemplo, el autor no justifica por qué emplea solamente el formulario notarial de Ibn 'Aṭṭār e ignora el resto de obras andalusíes del mismo género, por ejemplo el de Ibn Mughīth, que ha sido precisamente estudiado por Aguirre Sádaba en relación con la esclavitud.

Considero que si hubiese construido su obra sobre las fuentes doctrinales, por ejemplo, y luego hubiese ilustrado con otros géneros sus argumentos, el resultado habría sido mucho más riguroso, pues habría permitido contextualizar los pasajes históricamente, así como definir más claramente las diferencias sobre entre la información acerca de la esclavitud de las fuentes doctrinales (*ummahāt*) y las de derecho aplicado. Los formularios notariales, ya se ha indicado que sólo emplea uno aunque lo hace muy prolíficamente, reflejan en numerosas ocasiones costumbres regionales o locales.

Este problema metodológico está relacionado estrechamente con el segundo: la ausencia de obras de literatura secundaria fundamentales, que no se citan y no se utilizan. Da la impresión de que Oßwald ha optado por ignorar cuanto se ha publicado previamente sobre el tema y comenzar la lectura de las fuentes desde cero, lo cual, aunque sorprendente, habría sido legítimo si se hubiera advertido de ello en la introducción del libro.

La lectura de la literatura secundaria existente, que ha ido creciendo en los últimos años significativamente, habría sido esencial para no repetir cosas que ya se han dicho antes, así como para poder profundizar y reflexionar sobre las cuestiones expuestas. Basta echar un vistazo a la anotación a pie de página para ver que sólo en rarísimas ocasiones cita literatura secundaria a partir del capítulo 3. La bibliografía general, que incluye también las fuentes, consta de siete páginas y omite obras sobre esclavitud, incluso sobre esclavitud en derecho malikí, publicadas en revistas de fácil acceso, así como capítulos de libro y obras monográficas básicas:

Acerca de la esclavitud en el islam omite importantes trabajos, por ejemplo, Gilli-Elwiy, *Der Islam* 77 (2000); Forand, *IJMES* 2 (1971); De Carolis, *Africa* 41.1 (1986); Bresc (dir.), *Figures de l'esclave au Moyen-Âge et dans le monde moderne* (Paris, 1996); Meouak, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne Umayyade (Ile-IVe-VIIIe-Xe siècles)* (Helsinki, 1999); D. Little, entre otros *Arabica* 29 (1982); Benkheira, *Der Islam* 84 (2008). Se podrían citar otras muchas obras, pero cabe mencionar que se refiere extensamente a la maldición de Cam (p. 20 y ss.), pero no cita el conocido artículo sobre el tema de Benjamin Braude, *Annales HSS* (2002), ni tampoco la obra monográfica de Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in early Judaism, Christianity and Islam* (Princeton, 2003).

Sobre esclavitud en derecho malikí omite los trabajos de Aguirre Sádaba, ya mencionados (por ejemplo, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 50 (2001); y todo lo que he publicado sobre esclavitud en derecho malikí, con excepción de *Al-Qanṭara* 16 (1995), pero ignora, entre otros, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 86 (Leuven, 1998), *Mélanges de la Casa de Velázquez* 34-2 (2004), *Al-Qanṭara* 28 (2007), *Annales Islamologiques* 42 (2008), *Espacio, tiempo y forma* (UNED), 23 (2010), *Imago Temporis Aevum* 7 (2013)). A los artículos de estos autores y otros muchos, fáciles de encontrar en el *Index Islamicus*, han de sumarse numerosos capítulos de libro y referencias en obras específicas sobre derecho o esclavitud.

Tampoco se mencionan estudios de derecho malikí que le habrían proporcionado importante información sobre esclavitud o que le habrían servido para ilustrar las cuestiones legales en las que los esclavos son sujetos activos o pasivos. Sin salir de Alemania, trabajos tan interesantes sobre la familia o sobre el derecho islámico como los de Degand, Lohlker o Scholz le habrían aportado importante información para enriquecer sus argumentaciones.

No he pretendido ser exhaustiva en esta reseña con las omisiones, sino ofrecer unos ejemplos de la metodología seguida por Oßwald, como tampoco he ofrecido los detalles de su peculiar uso de fuentes árabes, sino que tan sólo

he querido ilustrar con algunos ejemplos los problemas de que adolece su obra. No se trata de omisiones anecdóticas, sino de la omisión de la literatura primordial, a veces única, sobre la esclavitud en las distintas materias de derecho. Todo lo que Oßwald recoge, por ejemplo, sobre el matrimonio (pp. 155-180) está desarrollado más extensa y ordenadamente en algunos de los artículos citados. Asimismo, el capítulo 16 dedicado a las situaciones intermedias de esclavos que han de ser liberados –él los denomina “híbridos”– ha sido ya previamente tratado en distintos artículos y su presentación del tema por Oßwald no sólo no es original, sino que tenía que haber precedido a todo el estudio, pues en cada uno de los apartados se deberían haber tenido en cuenta las diferentes categorías de esclavos también de manera sistemática. Esto es extensivo a su exposición sobre los límites legales del esclavo. Al omitir la anotación crítica necesaria, el lector tendrá siempre la impresión de que nadie antes de Oßwald ha revisado o estudiado las fuentes malikíes en búsqueda de información sobre esclavos y esclavitud.

En definitiva, la obra carece de algunos rasgos necesarios en un trabajo filológico científico: el establecimiento de una delimitación cronológica; el uso ordenado y sistemático de las fuentes disponibles; el empleo meditado de la literatura secundaria publicada, tanto para seguirla como para discutirla o rebatirla; y la estructuración de temas similares en cada apartado, por ejemplo, especificar qué se sabe de la actuación de los esclavos –según sus diferentes categorías– como parte del acto legal, tanto de una manera activa como pasiva e indicarlo cuando no hay información al respecto.

A pesar de todo lo expuesto, mientras no se publique otro trabajo de síntesis sobre la esclavitud en derecho islámico, u otro estudio específico sobre la esclavitud según la escuela malikí, éste es el único libro que ofrece una visión de conjunto sobre el tema. Deberá ser, sin embargo, manejado con suma cautela porque sus resultados deben ser contrastados y complementados con lo ya existente y se deberá prestar suma atención a qué fuentes primarias se han manejado en cada caso y cuáles se han excluido.

Cristina DE LA PUENTE
ILC, CSIC

REMIE CONSTABLE, Olivia, *To Live Like a Moor: Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain*, Robin Vose (ed.). Foreword by David Nirenberg, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018, 226 pp.

El libro póstumo de Olivia Remie Constable, *To Live Like a Moor: Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain*, cuyo manuscrito quedó sin terminar a la muerte de su autora en 2014, ha sido editado y publicado en 2018 por el profesor Robin Vose. Aunque en *To Live*

Like a Moor, como en anteriores trabajos, la profesora Constable también pretende retratar la naturaleza de las relaciones medievales entre musulmanes y cristianos en el Mediterráneo poniendo especial énfasis en los cambios en la identidad cultural de unos y otros, este estudio entraña una serie de diferencias con respecto a publicaciones previas. Por un lado, este libro abarca un periodo temporal más amplio que incluye los comienzos de la época moderna, y no se centra en las instituciones comerciales y las relaciones económicas, que normalmente se han caracterizado por facilitar e incluso propiciar los contactos interconfesionales sino que, como David Nirenberg hace notar en el prefacio, el estudio de las percepciones que los cristianos tenían del islam y los musulmanes y de cómo éstas fueron cambiando a lo largo del tiempo se asocia, no tanto a las relaciones interreligiosas, sino en mayor medida a los impedimentos para dichos intercambios, a las barreras, los prejuicios, etc. Ambos aspectos, sin embargo, derivan del contacto mutuo y son caras de la misma moneda.

En el prefacio del editor, Vose especifica su papel en relación a la presente publicación. En primer lugar, su intención ha sido la de intervenir lo menos posible en el contenido, intentando ceñirse a las notas de la profesora Constable y dedicándose a cuestiones de revisión, estandarización del formato, etc. Aun así, las adiciones concretas añadidas por Vose están especificadas, como el uso de la *henna*, el impacto de la sífilis en las cuestiones relacionadas con la higiene o el uso del tenedor.

La autora comienza enfocando el tema a través de un memorándum escrito por el morisco Núñez Muley acerca de las costumbres relacionadas con el baño, el vestido, el lenguaje, la música y la nomenclatura que las autoridades cristianas prohibieron en 1567. El editor señala la complejidad metodológica que entraña la decisión de Constable de trasladar el foco continuamente desde esta fuente textual concreta, hacia las evidencias aportadas por otro tipo de fuentes; desde objetos materiales como textiles, cerámicas etc., pasando por restos arquitectónicos, archivos documentales, crónicas históricas, tratados religiosos, relatos de viaje, libros de cocina, poesía y, en definitiva, todo aquello de donde la autora ha podido recabar información acerca de las percepciones cristianas sobre los musulmanes a lo largo de más de cinco siglos.

El libro está organizado en cuatro capítulos; un primer capítulo introductorio que lleva por título “Being Muslim in Christian Spain” (“Ser musulmán en la España cristiana”) y tres capítulos más, dos de los cuales están basados en el contenido del memorándum de Núñez Muley, que son los correspondientes al vestido (capítulo 2), y al baño y la higiene (capítulo 3). Otro aspecto que se trata en el memorándum es el uso de las formas tradicionales de comunicación en árabe, incluyendo la nomenclatura y la música y, de hecho, Constable también planeaba incluir un capítulo relacionado con esto que, sin embargo, ha quedado fuera de la edición por encontrarse más incompleto que los demás. El cuarto capítulo versa sobre consumo y preparación de alimentos y, aunque no aparece en el mencionado memorándum, si es un tema recurrente

en otras fuentes como un aspecto en torno al cual se marcan diferencias identitarias y culturales. El mismo morisco Núñez Muley trata este tema en otros escritos.

El primer capítulo, por tanto, comienza hablando de Núñez Muley quien, nacido alrededor de 1490 en el seno de una familia de la élite musulmana, se convirtió al cristianismo siendo joven y estuvo al servicio del arzobispo de Granada. El escrito que este morisco realiza siendo ya una persona de edad avanzada, está dirigido a la administración como respuesta ante las restricciones y prohibiciones de las costumbres de los nuevos cristianos en 1567. En su memorándum, Núñez Muley intenta desligar estas tradiciones del factor religioso con el fin de justificar el hecho de que se sigan realizando tras las conversiones y les atribuye un carácter meramente cultural y alejado del islam.

A partir de este texto, la autora hace un interesante recorrido histórico por los más de cinco siglos en los que los musulmanes y nuevos cristianos vivieron bajo dominio cristiano en la Península Ibérica, del siglo XI al XVII y lo que he encontrado más interesante es que las distintas actitudes tomadas por parte de las autoridades cristianas no difieren de lo que sucedió en ámbito musulmán en determinados momentos con las minorías cristiana y judía. Por un lado, tenemos las épocas en las que se ha permitido a las minorías mantener su religión y rituales, permisividad que suele ir de la mano de la segregación social y las restricciones legales y, en contraposición, encontramos conversiones forzadas que buscan la asimilación tanto en época Almohade (que por otro lado constituye un caso excepcional dentro de la historia del islam), como bajo el reinado de los Reyes Católicos. En ambos entornos, sin embargo, estas conversiones forzadas fueron inevitablemente sospechosas ante las autoridades cristianas y ante el fracaso de la asimilación, ambos procesos acabaron con la expulsión. Es en este contexto de sospecha en el que se fiscalizan las costumbres cotidianas para tratar de averiguar si las conversiones son sinceras. Las percepciones respecto a los musulmanes y moriscos, sin embargo, no son las mismas entre todos cristianos como es obvio, sino que varían de unos a otros, como evidencian las diferentes actitudes demostradas por el arzobispo Hernando de Talavera y el cardenal Cisneros, por poner un ejemplo mencionado en el texto.

En el segundo capítulo, dedicado al aspecto externo, se aprecia precisamente cómo la conversión y pretendida asimilación lleva a la prohibición de las vestimentas moriscas, mientras que en las sociedades multirreligiosas donde la conversión no se forzaba, se buscaba justamente lo contrario, que las minorías se distinguiesen por su aspecto. Pese a que el pacto de ‘Umar (donde se establecía una serie de normas y restricciones para los no musulmanes viviendo en territorio musulmán) es anterior al cuarto concilio Laterano, que tuvo lugar en 1215, la versión más famosa del pacto, difundida por el andalusí al-Turtushī (m. 1265) es más o menos de la misma época, y ambas establecen que no debe haber confusión entre los seguidores de distintas religiones en el aspecto. Siguiendo la misma lógica, los cristianos nuevos no debían distin-

guirse en el aspecto de los cristianos viejos, pero esto implicaba una serie de problemas, empezando por el económico, que Núñez Muley expone como problema principal; esta renovación del vestuario no solo afectaría a la población morisca, sino también a los comerciantes y sastres y, como consecuencia, habría más dificultad en pagar los impuestos a la Corona. Otro argumento que el anciano morisco expone (y que se aplica también a los demás aspectos) es que la moda de los moriscos respondía a las características de un determinado reino y región, y no a cuestiones religiosas, lo cual fue demostrado cuando, al llegar al Norte de África tras la expulsión, los moriscos eran fácilmente distinguibles de la población local por su característica vestimenta “ibérica”.

El capítulo tres trata sobre las prohibiciones que se llevaron a cabo en relación a los baños, cuya clausura inmediata fue impuesta en 1567. En los años previos, los sentimientos de los cristianos contra los baños se habían ido incrementando paulatinamente y eso se reflejó en crecientes restricciones que se basaban en la creencia por parte de las autoridades cristianas de que eran lugares donde se practicaban ritos musulmanes (en relación a las abluciones) y también relaciones sexuales ilícitas, enlazando en esta cuestión con la desnudez y el destape de la mujer como algo peligroso para la sociedad. Los nuevos cristianos no podían bañarse ni dentro ni fuera de sus propias casas bajo penas de cárcel, sanciones económicas e incluso cinco años de galeras para los reincidentes, además de la expropiación de sus propiedades. En el siglo XVII los baños públicos habían dejado de formar parte de la vida cotidiana en España.

El cuarto y último capítulo tiene que ver, no solo con los alimentos que se asociaban a los musulmanes, sino también con la forma de comerlos. Como en el caso de las vestimentas, peinados y costumbres higiénicas, las percepciones respecto a la comida también fueron variando a lo largo de los siglos, y lo que en el siglo XIII se había visto como aceptable e incluso lujoso y delicioso, como la autora señala, tres siglos después se consideraba asqueroso, contrario al cristianismo, incivilizado e inaceptable. Según Constable, por tanto, las percepciones cristianas a este respecto en el siglo XVI combinaban dos líneas de pensamiento; que las comidas y formas de comer de los moriscos tenían tintes islámicos y, por otro lado, que sus costumbres eran bestiales y repugnantes. El consumo de carne en general (los animales debían ser sacrificados ante un clérigo cristiano) y especialmente el consumo de la carne de cerdo, era uno de los asuntos centrales como era de esperar, así como la cuestión de que comieran en el suelo sin sillas ni mesa. Pese a que muchos de los platos que consumían los moriscos fueron adoptados por los cristianos, algunas de las costumbres alimenticias que tenían, como el ayuno de ramadán, difícilmente podían desligarse de la práctica religiosa, y los intentos cristianos por “domesticar” (como se recoge en las fuentes) a los moriscos no triunfaron. Esto les llevó a pensar que nunca podrían “civilizarles” o “cristianizarles” en sus hábitos alimenticios y que, por este y otros motivos, debían ser considerados como enemigos y ser expulsados.

La autora del libro nos dejó sin haber escrito unas conclusiones y, pese a que el editor, Robin Vose, ha preferido dejarlo así, sí termina con un epílogo en el que analiza la evolución de las percepciones cristianas del islam desde una cierta tolerancia al principio del periodo analizado (aunque no en el sentido actual del término) hacia una actitud más cerrada y restrictiva, advirtiendo de la complejidad que esta descripción simplificada esconde. Así, la Inquisición, consciente de lo fácil que es disimular las creencias, se fijó en indicadores externos que hacían de alguien amigo o enemigo y esas mismas actitudes son comparadas por Vose con ciertas prácticas colonialistas.

En resumidas cuentas, este libro nos ofrece detalles minuciosos a la vez que sitúa los hechos e ideas en un contexto global que nos permite entender por qué sucedían tales cosas, dando pie a posibles estudios comparativos entre diversas épocas y emplazamientos. Como los trabajos previos de Olivia Remie Constable, *To Live Like a Moor* tiene los ingredientes necesarios para convertirse en una obra de referencia en el estudio de las relaciones entre las religiones monoteístas en el Mediterráneo.

Adday HERNÁNDEZ LÓPEZ
ILC, CSIC