

francés está presente en las grandes ciudades donde se encuentra la mayoría de las escuelas privadas, de forma que los berberófonos se ven más afectados por la política de arabización, llevada a cabo en las escuelas públicas, que los arabófonos; que las mujeres emplean más el francés que los hombres y que éstos usan más el árabe que aquéllas.

El libro se cierra con la bibliografía y con dos anexos. En el primero de ellos aparecen el cuestionario empleado y en el segundo los comentarios de los encuestados sobre el árabe estándar y el dialectal.

Concluyendo, debemos decir que el trabajo de De Ruiter supone una aportación importante para conocer mejor la realidad lingüística de Marruecos y contribuir con ello a una mejora de la enseñanza en lo que respecta al uso de la lengua árabe. La muestra de los jóvenes encuestados en la que ha basado su análisis es bastante representativa del país y los cuestionarios empleados han sabido reflejar los aspectos más relevantes a tener en cuenta para abordar la discusión y llegar a las conclusiones. De ello dan fe las numerosas tablas estadísticas con las que se complementa el estudio.

Francisco Moscoso García
Universidad de Cádiz

DÍAZ-MAS, Paloma & DE LA PUENTE, Cristina, *Judaísmo e Islam*, Barcelona: Ed. Ares y Mares, 2007, 493 pp.

Es ésta una obra que mucha gente esperaba desde hace mucho tiempo. Con claridad y concisión, Paloma Díaz-Mas y Cristina de la Puente han acercado el entendimiento del judaísmo y del islam al gran colectivo de lectores. Los principios básicos de cada una de estas dos religiones, sus textos sagrados, prácticas e instituciones y su historia desde el nacimiento hasta la actualidad son algunos de los temas tratados en esta obra. A partir de hoy, el conocimiento del judaísmo y del islam estará al alcance de todo el mundo.

Haré, sin embargo, algunas observaciones dirigidas principalmente a la parte dedicada al islam. De La Puente hizo bien al señalar desde el inicio que el islam presentado en la obra es tal y como lo sostienen los propios musulmanes, y que ella se limita a poner su grano de arena en pocos casos para presentar algunas opiniones de historiadores no musulmanes (p. 198). No obstante,

algunas ideas expuestas en la obra no reflejan la opinión de los musulmanes para con su religión. Más bien, evocan ideas de la polémica antiislámica medieval repetidas por muchos estudiosos occidentales modernos que parecen estar convencidos de que Dios es patrimonio único de ciertos pueblos.

Por ejemplo, la autora describe así el origen de la misión del Profeta del islam “En ese momento le acogió su tío paterno, Abu Talib, al que acompañó desde muy pronto en las caravanas que éste emprendía como comerciante a Siria. A estos viajes les han otorgado los estudiosos no musulmanes una gran importancia, porque en ellos tuvo oportunidad de conocer, aunque muy superficialmente, las religiones monoteístas, que luego estarán muy presentes en la revelación coránica. Mientras que en Arabia la mayoría de la población era politeísta, a excepción de algunas pequeñas tribus de judíos y cristianos, al norte de la Península Arábiga la población cristiana era abundante y resultaba sencillo entrar en contacto con monjes y anacoretas” (p. 204). Obviamente, los musulmanes no sostienen que su Profeta era un plaguario. Hubiera preferido, para no confundir al lector, que la autora dejase claro, como ella misma se comprometió, que éstas son opiniones de investigadores no musulmanes.

Otro ejemplo es el de considerar los ataques de los primeros musulmanes a caravanas de Qurayš como saqueos, y el de señalar que algunos de estos ataques tuvieron lugar en el mes de *rayāb* en el cual se observaba una tregua (p. 209). Aunque la Hégira significa literalmente “inmigración”, fue en realidad una fuga o expulsión (Corán 23:39 y 4:75). Los mecanos estaban decididos a acabar con los seguidores de la nueva religión y éstos inmigraron a Medina, dejando atrás todos sus bienes, que fueron confiscados, para preservar su fe. Los ataques de los inmigrantes a caravanas de Qurayš eran un medio para recuperar parte de sus posesiones confiscadas e intimidar al enemigo. Las fuentes islámicas normalmente enfatizan este hecho al señalar que sólo los *muhāŷirīn*, inmigrantes de La Meca, participaron en estos ataques, sin ninguno de los *anṣār*, musulmanes originarios de Medina (Véase la *Sīra* de Ibn Hišām, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, Beirut, 1984, pp. 147-150). Las circunstancias acerca de la llamada campaña de ‘Abd Allāh Ibn Ŷahš, que tuvo lugar en el último día del mes de *rayāb*, y la reacción del Profeta sobre este incidente están bien explicadas en las fuentes islámicas (Véase la *Sīra*, *op. cit.*, pp. 149-152 y el *Tafsīr* de Ibn Katīr del versículo 2:217 que habla de este hecho, Beirut, 1992, vol. I, pp. 296-300). Otra cosa es lo que nos dan sobre este incidente, y sobre el islam en su totalidad, algunos estudiosos occidentales que consideran al Profeta

del islam un “impostor” como el arabista sueco Tor Andrae (Véase sobre este incidente su obra *Mahoma*, Madrid, 1966, pp. 193ss).

Los musulmanes tampoco consideran la peregrinación a La Meca reminiscencia de ritos paganos de la Arabia pre-islámica adaptadas por el islam, como afirma De La Puente (p. 255). Parece que hay consenso general entre muchos estudiosos occidentales modernos sobre este tema, aunque no especifican cuales son esos rituales de origen pagano. En el islam, todos y cada uno de los rituales de la peregrinación están cargados de simbología y significados. Dado que hablar detallamente sobre estos significados está fuera del ámbito de la presente reseña, me limito a hablar sólo sobre el significado de dos rituales, a saber: la circunvalación y la piedra negra, ya que muestran semejanzas con escrituras judeocristianas. Según la tradición islámica, los ángeles rodean constantemente el trono de Dios en el cielo y los fieles imitan este acto en la tierra al rodear la Ka‘ba, la casa de Dios en La Meca. La circunvalación es un culto alrededor de una piedra y no el culto a esa piedra. Así habla el libro de los Salmos 25 (26): 6-8 sobre la circunvalación de David: “Mis manos lavo en la inocencia y en torno de tu altar voy caminando para entonar tus alabanzas y cantar largamente tus proezas. Amo, Señor, la casa donde moras, y el lugar de reposo de tu gloria”. Los apócrifos conservan también detalles sobre este tipo de culto. El *Libro de los Jubileos* habla también de la circunvalación de Abrahán: “Abrahán cogió ramos de palmera y frutos de buenos árboles; y cada uno de los días ceñía el altar con ramas, siete veces por la mañana, alabando y dando gracias a su Dios en este regocijo” (Véase la traducción de F. Corriente y A. Piñero del “Libro de los Jubileos” en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, obra dirigida por Alejandro Diez Macho, Madrid, 1982, pp. 122-23). Este ritual estaba todavía en vigor en vísperas del nacimiento de Jesús (Véase Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, edición crítica y bilingüe, Madrid, 2003, pp. 198-200). En el islam se cree que la piedra negra da testimonio de todos los fieles que acuden a La Meca para peregrinar en obediencia a la orden divina. En la Biblia hay muchas referencias donde se dice también que las piedras sirven como testigos como ésta de Josué 24:27: “Y dijo a todo el pueblo: Ved aquí esta piedra, que dará testimonio contra vosotros de que oyó todas las palabras que os habló el Señor; ella será un testigo contra vosotros que os impedirá renegar de vuestro Dios” (Véase también Gén. 31:45-48, I Sam. 6:18, Gén. 35:14, etc.). Aunque visitar la tumba del Profeta en Medina, su ciudad de acogida, no forma parte de la peregrinación como observa

la autora (p. 261), todos los musulmanes lo hacen. Un hadiz lo deja claro: *man hayyâ wa lam yazurnî faqad yâfâni*, “quien peregrina y no me visita se aparta de mí”.

El islam se considera el heredero natural de las religiones monoteístas anteriores. Según este principio, todos los profetas eran también musulmanes, es decir, sumisos a Dios (Noé 10:72, Abrahán 6:163, Jacob 2:133, Moisés 10:84, José 12:101, Jesús y los apóstoles 3:52, etc.). Así el Corán (2:136) ordena a los fieles: “Decid: creemos en Dios y en lo que se nos ha revelado, en lo que se reveló a Abrahán, Ismael, Isaac, Jacob y las tribus, en lo que Moisés, Jesús y los Profetas recibieron de su Señor. No distinguimos a ninguno de ellos y nos sometemos a Él”. Díaz-Mas observa que el Corán alaba a los judíos en algunas azoras y les ataca en otras, y lo achaca a las relaciones del Profeta con los judíos de su entorno (p. 37 y 368). Es en el mencionado contexto como se debe entender los elogios del Corán a los patriarcas, musulmanes según el mismo, y los ataques contra los judíos contemporáneos al Profeta por rehusar aceptarle. De hecho, el Corán dice que los judíos sabían que Muhammad era el profeta esperado por ellos pero aún así no creyeron en él (2:89).

Es por ello también por lo que el Profeta cuando emigró a Medina y observó que los judíos ayunaban el *Yom Kippur*, como forma de agradecimiento a Dios por dar la victoria a Moisés sobre el Faraón, ordenó a los suyos ayunar ese día y dijo: “¡somos (los musulmanes) mas cercanos a Moisés que ellos (los judíos)!” (Véase Sudqî Muhammâd Ŷamîl al-‘Aṭṭâr (ed.), *Sahîh Muslim*, Beirut, 2000, vol. VIII, p. 9). Este es el único hadiz que relaciona el ayuno del día de ‘âšûrâ’ en el calendario islámico con el *Yom Kippur* del calendario judío. Me parece ilógica la afirmación de De La Puente de achacar el ayuno en el islam, que se extiende por un mes y es uno de los cinco pilares del islam, a costumbres judías, y aun por boca de los “propios musulmanes” (p. 254). También Díaz-Mas opina que el islam recoge el ayuno de la tradición judeocristiana (p. 72). Ya hemos visto que algunos rituales de la peregrinación islámica tienen paralelos en la tradición judeocristiana. Desde siempre los musulmanes rezan con posternación al igual que se rezaba en tiempos bíblicos y de la misma manera que los ángeles del cielo también rezan (Véase Gén. 17:3, Éx. 34:8, Núm. 20:6, Jos. 5:15, Neh. 8:6, Sal. (94) 95:6, Mt. 26:39, Ap. 7:11-12, etc). ¿Esto también lo habría recogido el islam de la tradición judeocristiana? ¿Es posible que lo “copiado” sea más genuino que el propio original!? No es cierto que el ayuno de ‘âšûrâ’ dure veinticuatro horas, como afirma De La Puente (p. 267). Este tipo

de ayuno llamado *wiṣāl* está incluso prohibido en el islam. Tampoco es cierto que se deba abstenerse durante el ayuno del mes de Ramadān del uso de maquillaje, joyas y perfumes (p. 253), a menos que se intente arbitrariamente establecer parentesco entre el ayuno islámico y su equivalente judío.

Como otros investigadores (por ejemplo, Juan Vernet y Julio Cortés), De La Puente se equivoca en su lectura del versículo coránico 2:187, que habla de la hora que da principio al ayuno donde los fieles se deben abstener de comida, bebida y comercio carnal (p. 253). No se trata de distinguir con la vista, en la alborada, un hilo blanco de un hilo negro, sino de diferenciar la blancura del día de la oscuridad de la noche. Y como es casi costumbre entre muchos arabistas e islamólogos hablar de influencias judeocristianas sobre el islam, algunos remontan este versículo a un pasaje talmúdico (Véase, por ejemplo, Mordechai Nisan “Note on a possible Jewish source for Muhammad’s night journey”, *Arabica*, XLVII, Leiden, 2000, p. 275 y también la nota 187 del versículo en cuestión en las traducciones del Corán de Vernet y Cortés). El Talmud dice que la hora de la oración de la mañana llega cuando la luz permite al fiel distinguir entre un hilo azul y uno blanco. Con lo anteriormente expuesto, queda descartada la posibilidad de achacar este versículo coránico al pasaje talmúdico.

Cuando De La Puente aborda el tema de la oración en el islam dice: “a pesar de la presencia constante de la oración entre los deberes que Dios le impone al creyente, en el Corán no se hace explícita la forma en que el musulmán pueda o deba rezar a Dios. El rito, aunque muy antiguo, no es, por tanto, de origen coránico, sino que nace de la sunna, es decir, de la tradición de los dichos y hechos de Mahoma. Como en otros casos, esta costumbre se construye a través del ejemplo de la conducta irreprochable del profeta del islam, sin que esto convierta a la oración en un precepto islámico menos válido, a los ojos de los fieles” (p. 242). La relación entre el Corán y la *sunna* merece un breve comentario. El Corán es el dicho y se ocupa de las líneas generales. En cambio, la *sunna* es el hecho y se ocupa de los detalles. En el caso de la oración, como en muchos otros casos, el Corán se limita a dar la orden: “Di a mis servidores creyentes que hagan la azalá y que den limosna”, “¡Observad las azalás –sobre todo– la azalá intermedia y estad con devoción ante Dios!”, “La azalá se ha prescrito a los creyentes en tiempos determinados” (Véase 14:31, 2:238, 4:103 respectivamente. También 98:5, 11:114, 17:78, 23:9, 24:56, 73:20, etc.). A su vez, el Profeta se encarga de poner la teoría en práctica y de explicar a los fieles la manera de rezar. No por ello la oración deja de ser de origen

coránico, pues el papel del Profeta es solo complementario. Hay que señalar, ya que hablamos de la oración, que la *fātiha*, la primera azora del Corán, es indispensable en todas las *rak‘as* y no sólo en la primera, como afirma la autora (p. 244-5). Un hadiz dice: “*lā ṣalāta liman lam yaqra’u bi fātiḥati l-Kitābi*”, o sea, la oración de aquél que no lee la *fātiha* es inválida. En el mismo contexto, hay que llamar la atención acerca de que la manera de presentar la ablución, un requisito para la oración, y el orden del lavado de los miembros durante la misma son incorrectos. Lavar las piernas hasta las rodillas no figura en la ablución, basta con lavar los pies (p. 225-6). Véase sobre el concepto de la pureza en el islam, incluida la ablución, Félix M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, Madrid 1975, p. 51 ss.

La descripción que hace la autora del repudio en el islam es algo confusa (p. 279). El repudio está legislado por mandato coránico: “Sólo dos veces se permite el repudio. Y, o se guarda a la mujer tratándola como se debe o se la deja marchar de buena manera ... Si el marido repudia a su mujer, ésta ya no le será permitida sino después de haber estado casada con otro. Si este último la repudia, no hay inconveniente en que aquéllos vuelvan a reunirse... No os burléis de las leyes de Dios” (2:229 ss). Según esta ley, un hombre musulmán puede volver a casarse con su repudiada, si así ella también lo desea, sólo en las primeras dos veces después de repudiarla. Si la repudia nuevamente, no tendría derecho a volver a casarse con ella a menos que ella se case con otro hombre y este último la repudie voluntariamente. Los juristas opinan que esta ley viene, como indica el último versículo claramente, para mostrar que el repudio (y el matrimonio) es algo que se debe tomar en serio. El Corán, 4:21, se refiere al matrimonio como “un pacto solemne”. Esta expresión está utilizada únicamente en este contexto y también cuando se refiere al pacto con los profetas y la obligación suya de cumplir con sus deberes y divulgar sus mensajes (33:7 y 4:154).

No es cierto que el delito de *zinā al-mahārim*, fornicación o adulterio con mujeres ilícitas (mencionadas en 4:22-24), se castigue con una pena más leve comparada con la fornicación o adulterio con mujeres lícitas (con quienes se puede contraer matrimonio) que se castiga con azotamiento o lapidación. Algo, según la autora, que “puede parecer contradictorio desde una perspectiva legal ajena al islam” (p. 283-4). El Corán se abstuvo de mencionar el castigo de *zinā al-mahārim* quizás porque es un delito que no suele ocurrir o es infrecuente comparado con el delito de *zinā* normal. Sin embargo, el hadiz, la segunda

fuente de la jurisprudencia islámica, lo toma en consideración. El Profeta dice: “*man waqa ‘a ‘alà dàti muhramin fa-qtulûhu*”, o sea, “a quien se acueste con (lit. *caiga sobre*) una mujer ilícita mátenlo”.

De La Puente observa que el islam condena la homosexualidad, como las demás religiones monoteístas, y añade: “aunque es necesario distinguir entre el amor entre hombres –que en el islam no se considera contra natura– y las relaciones sexuales entre ellos, que quedan absolutamente prohibidas” (p. 285). No sé de dónde la autora ha sacado esta información, para apoyar la cual debería haber citado fuentes islámicas. A mi entender el islam no se ha pronunciado sobre este tema a no ser que por “amor” en la frase citada arriba se quiera entender el *hubb fi Allâh*, el cariño y el afecto entre dos hombres musulmanes basado siempre en motivos religiosos. En la tradición profética hay una serie de hadices que tratan el tema, como este: “Dios dará cobijo a siete individuos cuando no haya cobijo más que el Suyo (en el día del Juicio Final): Un dirigente justo, un joven que se hace mayor en obediencia a Dios, (...) dos hombres que se aman por (la causa de) Dios, se reunen por Él y se separan por Él, etc. [wa-rajûlâni taḥâbbâ fi Allâhi iŷtama ‘â ‘alay-hi wa-tafarraqâ ‘alay-hi]. (Véanse hadices en este sentido en la obra de al-Imâm al-Nawawî, *Riyâd al-Šâlihîn*, (El Jardín de los Justos), Beirut, 1999, pp. 98-100). Pero, en cualquier caso, lo cierto es que el islam no inspecciona el fuero interno de las personas y no los juzga por sus pensamientos o emociones, sino por los actos que llevan a cabo con cualquiera de sus miembros.

Estas son las observaciones más importantes sobre la segunda parte de la obra. Resta sólo hacer unas observaciones relámpago y llamar la atención sobre algún que otro error de palabras árabes citadas en la obra: Es incorrecto que el islam atribuya el poder de hacer milagros sólo a Jesús (p. 208), ya que el Corán habla también de los milagros de otros profetas como, por ejemplo, los de Moisés (7:104-126, 26:30-51, etc.). La saliva no es causa de impureza física (p. 225). La afirmación de la autora de que el pago de intereses por crédito, prohibido en el Corán, “ha sido practicado siempre en el mundo islámico” (p. 229) es una generalización. En la página 237 el equivalente árabe de “estás cansado” se escribe así *anta ta ‘bân*. La dote en árabe se llama *mahr* o *ṣidâq* y no *sadaqa*, ésta última significa limosna (p. 276). El equivalente árabe de la palabra “zalmedina” (p. 301) es *ṣâhib al-madîna* y el equivalente de la palabra “lloradores” es *bakkâ ‘ûn* (p. 322 y 353).

Por último, tengo dos comentarios breves que hacer sobre la primera parte

de la obra dedicada al judaísmo. El primero está relacionado con la revuelta musulmana en Granada contra los judíos en 1066, atribuida por Díaz-Mas a razones políticas y no religiosas (p. 388). Como se sabe, los judíos en al-Andalus, sobre todo durante los reinos de taifas, gozaban de tolerancia por el poder político. Algunos intelectuales frecuentaban los círculos literarios de la clase alta y escribían obras en árabe o en el propio hebreo. Otros trabajaban en la corte como traductores, médicos, embajadores e, incluso, ministros como era el caso de Ibn Hasday en el reino de Zaragoza y de Ibn Nagrella en el reino Zirí de Granada. Aunque el hecho de que los ziríes emplearan a Yūsuf b. Nagrella (y anteriormente a su padre Samuel) como visir, parece ser que causó contrariedad e insatisfacción entre la población musulmana local, algunas fuentes árabes resaltan que la gota que colmó el vaso fue la implicación de Yūsuf Ibn Nagrella en una polémica religiosa antiislámica. (Para el tratado antiislámico de Ibn Nagrella véase Emilio García Gómez, "Polémica religiosa entre Ibn Hazm e Ibn al-Nagrila", *Al-Andalus*, 4, Madrid y Granada, 1936, pp. 1-28).

Y el segundo comentario está relacionado con la ya conocida acusación contra al-Ḥāŷŷ Amīn al-Ḥusaynī, muftí de Jerusalén y líder del levantamiento popular durante el mandato inglés de Palestina. En la página 413 la autora dice: "Al inicio de la segunda guerra mundial, árabes y judíos de Palestina –que vivían en un territorio administrado por una de las potencias aliadas contra Alemania– tuvieron que tomar posiciones. Algunos líderes árabes mostraron sus simpatías por el nazismo; tal fue el caso del muftí de Jerusalén, Muhammad Amin al-Husayni (1893-1974), quien se convirtió en promotor de la ideología nazi en Oriente Medio y en 1941 visitó Berlín, donde fue recibido por Hitler con todos los honores". Me parece un juicio apresurado afirmar que el muftí era "promotor de la ideología nazi". Ningún musulmán, por no hablar de un muftí, puede creer en la supremacía de unas razas sobre otras. El Corán (49:13) lo pone claro: "¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus, para que os conozcáis unos a otros. Para Dios, el más noble de entre vosotros es el que más Le teme". La alianza del muftí con la Alemania nazi hay que verla a modo de "el enemigo de mi enemigo es mi amigo". Aunque esta acusación contra el muftí, con el fin de difamarle, está más que "masticada" por muchos círculos de tendencias conocidas, el dato no deja de ser falso, a menos que demos por sentado que la historia la escriben siempre los más fuertes.

A pesar de estas pocas observaciones, que ofrecemos por si alguna puede

tenerse presente en futuras ediciones, estamos ante uno de los mejores trabajos escritos en español sobre este tema. Las dos autoras han hecho un trabajo magnífico y bajo todos los aspectos es muy digna de recomendarse esta obra para los lectores.

Omar Khattab Salawdeh

GONZALO DE PADILLA. *Historia de Xerez de la Frontera (Siglos XIII-XVI)*. Introducción, edición e índices de Juan Abellán Pérez, Cádiz: Agrija Ediciones, 2008, 152 págs.

La edición anotada con unos índices onomástico y toponímico (págs.133-146) de la obra de Gonzalo de Padilla viene a enriquecer el volumen de fuentes y documentos capaces de ayudarnos a historiar mejor todo lo que aconteció entre los siglos XIII y XVI en torno a la ciudad de Jerez de la Frontera. En su “Introducción” (págs.7-16), Juan Abellán Pérez trata de explicar el contexto historiográfico de la época de Gonzalo de Padilla con el fin de esclarecer los problemas relacionados con las fuentes que fueron utilizadas para escribir dicha historia jerezana. Además de lo dicho, cabe resaltar que la obra ya era conocida por la historiografía jerezana desde el siglo XVIII. De hecho, Joseph Ángelo Dávila, cronista local, reproduce parcialmente la obra en su historia sobre Jerez de la Frontera que fue transcrita y publicada por Carlos Valenzuela bajo el título de *Apuntes para la Historia de Jerez de la Frontera sacada por D. José Angelo Dávila de los Libros Capitulares y otros documentos de la ciudad que se conservan y custodian en su Archivo* (Jerez de la Frontera: Imprenta del Diario de Jerez, 1908).

Gracias a algunas anotaciones escritas por el propio Gonzalo de Padilla, sabemos algunos detalles sobre la ciudad de Jerez de la Frontera y su contexto histórico. El propio autor indica de manera clara que empezó a redactar su libro en 1606, a los setenta y dos años. Varias son las referencias personales como por ejemplo su intervención en el cabildo del año 1594. La obra, divida en cuarenta capítulos (págs.17-129), abarca un periodo que va desde la conquista de la ciudad por Alfonso X El Sabio hasta finales del siglo XVI, con menciones a la participación de algunos linajes importantes de Jerez de la Frontera en acontecimientos político-militares. Gonzalo de Padilla proporciona algunas

AAM, 15 (2008) 331-343