

EL CONSUMO DE ALIMENTOS DE LOS *DIMMÍES* EN EL ISLAM MEDIEVAL: PRESCRIPCIONES JURÍDICAS Y PRÁCTICA SOCIAL

ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN
Universidad de Huelva

1. INTRODUCCIÓN

Históricamente, la existencia de tabúes alimenticios es una constante que aparece en todas las sociedades humanas, en buena parte de los casos en directa relación con preceptos religiosos determinados. El Islam no escapa a esta regla e impone a sus fieles una serie de normas sobre la alimentación¹, que incluyen algunas prohibiciones, la más importante de las cuales es la relativa a tres productos cuyo consumo está explícitamente prescrito en el Corán: el cerdo², la sangre y la carroña, entendiendo como tal el animal que no ha sido sacrificado de acuerdo con los requisitos estipulados en el propio texto coránico. A ello se añaden otro tipo de prescripciones en materia alimenticia y determinadas prohibiciones, por ejemplo la del consumo de vino, a la que aluden varias aleyas coránicas (Corán: II, 219; IV, 43; V, 90-91).

Un apartado especial dentro de la cuestión de los preceptos alimentarios islámicos es el relativo al de los productos procedentes de la gente del Libro (*ahl al-kitāb*), es decir, judíos y cristianos, con quienes los musulmanes coexistieron a lo largo de los siglos medievales en amplias zonas del territorio islámico, dado que su presencia era tolerada bajo el estatuto jurídico de la “protección” (*dimma*) del Estado musulmán. La cuestión que me propongo abordar se refiere a la legalidad del consumo por parte de los musulmanes de los alimentos procedentes de judíos y cristianos, en la que hay que distinguir varios aspectos en función de diversas circunstancias, tales como el tipo de alimentos de que se trate o, siendo carne, la forma en que se haya procedido al sacrificio de los animales.

El punto de partida en cualquier cuestión jurídica dentro del derecho musulmán es el Corán, que se auto-define como “guía para los piadosos” (*hudā li-l-muttaqīn*) (Corán: II, 2) y se completa con la sunna profética. Para llegar a convertirse en

1. Como señala BENKHEIRA, M. H.: *Islam et interdits alimentaires*, París, 2000, en el más reciente estudio publicado sobre las prescripciones alimentarias islámicas, no existe una bibliografía muy abundante sobre el mismo. Dicho trabajo, por otro lado, apenas aborda de forma muy somera la cuestión tratada en este artículo, concretamente páginas 54-55. Tampoco lo hace el antiguo trabajo de BOUSQUET, G. H.: “Des animaux et de leur traitement selon le judaïsme, le christianisme et l’Islam”, *Studia Islamica*, 1958, 31-48.

2. Sobre la prohibición del consumo de cerdo, cf. HARRIS, M.: *Bueno para comer*, Madrid, 1989, 82-110, no citado por el autor anterior.

normativa legal aplicable en la práctica, esta base textual requiere de precisiones y especificaciones que son el objeto de la actuación de los alfaquifes. En la elaboración del presente trabajo me he basado en un corpus documental de carácter eminentemente jurídico, en el que hay que distinguir tres tipos de obras. En primer lugar y dado que se trata de una cuestión que, en gran medida, se deriva de la interpretación de los preceptos coránicos, he manejado los comentarios del texto sagrado islámico realizados por el cadí sevillano Abū Bakr b. al-^cArabī (468-543 H/1076-1148) y el cordobés Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtubī³, en los que se realiza una interpretación del significado y aplicación jurídica de sus aleyas.

A ello habría que añadir los tratados jurídicos de naturaleza teórica, caso de los manuales de derecho, como la célebre *Risāla* de Ibn Abī Zayd (s. X)⁴ o la no menos conocida *Bidāya* del cordobés Ibn Rušd “el nieto”, nuestro Averroes (520-590 H/1126-1198), quien de una forma sistemática y con su habitual minuciosidad y claridad expositiva desarrolla los elementos básicos que conforman la casuística relacionada con el sacrificio de animales realizado por los protegidos y las divergencias de opinión existentes entre los juristas respecto a la licitud de su consumo por parte de los musulmanes⁵. Un carácter muy similar a la *Bidāya* presenta el tratado de Ibn Qayyim (691-751 H/1291-1351) sobre el estatuto jurídico de los protegidos, titulado *Aḥkām ahl al-ḍimma*, que incluye un extenso capítulo dedicado a los sacrificios de la gente del Libro (*fi aḥkām ḍabā’ihī-him*) en el que expone, de forma aún más exhaustiva que Averroes, una amplia casuística sobre dicha cuestión⁶. No obstante y debido a su carácter tardío, dicho tratado se limita prácticamente a una recopilación de opiniones de célebres juristas, señalando sus discrepancias y divergencias sobre cada apartado de la cuestión, pero sin realizar una aportación original ni basada en la exposición de casos concretos.

Una dimensión más práctica presentan las fetuas o dictámenes jurídicos emitidos por alfaquifes muftíes de distintas épocas y que, en respuesta a las consultas que se les plantearon, expresan opiniones diversas sobre la licitud del consumo de alimentos procedentes de los cristianos y judíos. Entre estas fetuas, la mayor parte incluídas en la gran recopilación del magrebí al-Wanṣarīṣī (m. 914 H/1508)⁷, disponemos de algunas de juristas andalusíes, tales como los cordobeses Ibn Lubāba e Ibn Rušd

3. IBN AL-^cARABĪ; *Aḥkām al-Qur’ān*, ed. ^cAbd al-Razzāq AL-MAHDĪ, Beirut, 2000, 4 vols.; AL-QURTUBĪ; *al-Īmān li-aḥkām al-Qur’ān*, 8 vols.

4. IBN ABĪZAYD; *Risāla fi-l-fiqh*, ed. Casablanca, 1992; trad. RIOSALIDO, J.: *Compendio de derecho islámico*, Madrid, 1993.

5. AVERROES; *Bidāyat al-muṭṭahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, ed. ^cAlī MUHAMMAD MU^cAWWAD y ^cĀdil AḤMAD ^cABD AL-MAWYŪD, Beirut, 1997, 2 vols.; trad. NYAZEE, A. I. K.: *The Distinguished Jurist’s Primer*, Doha (Qatar), 1994, 2 vols.

6. IBN QAYYIM; *Aḥkām ahl al-ḍimma*, ed. Ṣubḥī TAL-ṢĀLIḤ, Beirut, 1983, 3^a ed., 2 vols., I, 244-269; ed. Yūsuf B. AḤMAD AL-BAKRĪ y Ṣākīr B. TAWFĪQ AL-^cĀRŪRĪ, Beirut, 1997, 3 vols., I, 502-531.

7. AL-WANṢARĪSĪ; *al-Miṣyār al-muṣṭarib*, ed. Muḥammad HAYYĪ et alii, Rabat-Beirut, 1981, 13 vols.; trad. parcial AMAR, E.: “La pierre de touche des fétwas de Aḥmed al-Wancharīṣī”, *Archives Marocaines*, XII (1908) y XIII (1909) [números monográficos] y LAGARDÈRE, V.: *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Miṣyār d’al-Wanṣarīṣī*, Madrid, 1995.

“el abuelo” y los nazaríes Abū ‘Abd Allāh al-Ḥaffār y Abū ‘Abd Allāh b. al-Azraq, y de otras emitidas por alfaquíes ifríquies, como al-Suyūrī e Ibn ‘Aqqāb. Asimismo, hay algunos testimonios de interés en dos manuales de *ḥisba* andalusíes, los de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf⁸ e Ibn ‘Abdūn⁹, en los que, dada su dedicación temática preferente al mercado y el control de los alimentos, se encuentran diversas prescripciones respecto a esta cuestión. Al final del artículo he incluido un apéndice con la traducción de algunos de los textos manejados a lo largo del mismo.

Es bien sabido que el principal inconveniente de la utilización de las obras jurídicas islámicas como fuentes documentales es el de su carácter muy técnico y habitualmente descontextualizado. No obstante, estos textos no son puramente teóricos, sino que presentan también una dimensión práctica, relativa a la realidad del contexto social en el que surgen, de manera que, a través de ellos podemos, a veces, detectar realidades y situaciones propias de las sociedades en las que se elaboran. Así sucede, por ejemplo cuando los tratados de *ḥisba* tratan de erradicar o prohibir determinadas prácticas, por considerarlas contrarias a la normativa islámica. También ocurre con algunas fetuas en las que, por referencias indirectas, se alude a ciertas situaciones que se han producido en la realidad. En este sentido, dentro de las fetuas que he manejado para elaborar este trabajo se aprecian diferencias entre unas que podemos considerar más puramente teóricas y otras que claramente constituyen respuestas a casos prácticos sucedidos en la realidad, por más que no dispongamos de las referencias necesarias para poder contextualizar de forma plena los hechos sucedidos. Ejemplo del primer tipo de fetua sería la emitida por Ibn Ruṣd en respuesta a una consulta remitida desde Niebla, planteada con toda probabilidad por estudiantes o alfaquíes que deseaban conocer la opinión del reputado jurista cordobés. En cambio, la de Ibn Lubāba contiene elementos suficientes para concluir que se trata de una fetua emitida en respuesta a un suceso ocurrido en la realidad.

2. LAS BASES CORÁNICAS

Al igual que respecto a cualquier otra cuestión relacionada con la normativa islámica, el punto de partida en el análisis de la licitud del consumo por parte de los musulmanes de alimentos procedentes de la gente del Libro ha de ser el texto coránico. A este respecto, aunque el Corán contiene un buen número de aleyas que se refieren, de una u otra forma, a la cuestión de la alimentación, sólo una de ellas está específica

8. LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Trois traités hispaniques d'hisba*, El Cairo, 1955, 69-116; trad. ARIÉ, R.: "Traduction française annotée et commentée des traités de hisba d'Ibn ‘Abd al-Ra’ūf et de ‘Umar al-Garstīf", *Hesperis-Tamuda* I/1 (1960), 5-38, I/2 (1960), 199-214 y I/3 (1960), 349-386. Es el único de los cuatro grandes tratados de *ḥisba* andalusíes del que no existe traducción al castellano.

9. LÉVI-PROVENÇAL, E.: "Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers de Seville au debut du XII^e siècle: le traité d'Ibn ‘Abdūn", *Journal Asiatique*, CCXXIV (1934), 177-299; trad. GARCÍA GÓMEZ, E. y LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdun*, Sevilla 1992, 3^a ed.

y explícitamente relacionada con los alimentos de judíos y cristianos. Dicha aleya estipula de manera abierta la licitud del consumo recíproco de alimentos entre musulmanes y gente del Libro (Corán: V, 5)¹⁰. El término árabe empleado en esta aleya para designar los alimentos es *ṭaʿām*, que designa, en general, todo tipo de productos, lo cual le otorga un sentido muy amplio. Ello será la causa de algunos de los problemas de interpretación que se susciten en torno a la cuestión del consumo de alimentos de los protegidos, debido a la existencia de otras aleyas que, en principio, plantean sentidos contradictorios respecto a lo expresado en esta. Se trata de uno de los problemas más recurrentes dentro de la tarea de exégesis coránica: los sentidos respectivos de distintas aleyas coránicas y la preeminencia de unas sobre otras en caso de que se entienda la existencia de contradicciones entre ellas.

Este problema tiene plena vigencia respecto a la cuestión de los alimentos de los protegidos, ya que dichas aleyas son citadas y, en ciertos casos, discutidas en algunos de los textos jurídicos que conforman el corpus documental en el que nos hemos basado. Así sucede con una de las fetuas emitidas por Ibn Rušd, que responde a una consulta planteada desde Niebla para aclarar el significado de algunas de estas aleyas coránicas. También en la del alfaquí ifrīqī Ibn ʿAqqāb. Esta circunstancia permite afirmar la alta calidad intelectual de la discusión jurídica en dichos casos, pues la misma se remite de manera directa al material jurídico primario del que se nutre el derecho islámico, el Corán y la tradición profética, lo que exige un alto grado de preparación y un notable volumen de conocimientos por parte de los alfaquíes.

Como comprobaremos a lo largo del trabajo, la cuestión más profusamente tratada por los juristas musulmanes en relación con el problema de la licitud de los alimentos de los protegidos es, sin duda, el relativo al consumo de carne, en realidad casi el único que suscita divergencias de opinión, pues no existe ninguna clase de reserva en torno al consumo de otro tipo de productos. Ello obedece a lo excepcional de este alimento desde el punto de vista islámico, ya que para que su consumo sea lícito la normativa jurídica exige que el animal sea ritualmente sacrificado, lo que implica una serie de requisitos. El primero de ellos consiste en la forma de dar muerte al animal, prohibiendo el Corán específicamente el consumo de animales muertos por ciertos procedimientos, tales como apaleamiento, asfixia, caída o cornada (Corán: V, 3). El segundo requisito se refiere a la mención del nombre de Dios en el momento de la inmolación, de manera que resulta ilícito el consumo de la carne procedente de animales sobre los que, al ser sacrificados, no se haya invocado el nombre de Dios (Corán: VI, 121) o se haya invocado un nombre diferente al de Dios (Corán: V, 3; II, 173 y VI, 145).

Partiendo de la base de que la carne es casi el único producto alimenticio cuyo consumo suscita controversia entre los juristas, es preciso tener en cuenta que, al abordar este problema, los alfaquíes se refieren a cuestiones diversas, íntimamente relacionadas entre sí pero que debemos tratar de forma separada. En primer lugar,

10. A lo largo del trabajo citaré siempre la traducción del texto coránico de J. Cortés, Barcelona, 1992, 4ª ed.

el aspecto más profusamente discutido es el de la licitud del consumo de animales que han sido sacrificados por los protegidos. También se plantean problemas en torno al consumo de ciertas partes o productos del animal, en directa relación con determinadas prohibiciones alimentarias que el Corán atribuye a los judíos. Un tercer apartado lo constituye la carne de caza y, por último, resulta también polémico el consumo de carne y otros productos preparados por los protegidos con ocasión de sus fiestas y celebraciones de índole religiosa.

Al igual que respecto a otras cuestiones de índole jurídica, es patente la inexistencia de unanimidad completa entre los alfaquíes, cuyas opiniones a veces pueden resultar abiertamente opuestas, oscilando entre una abierta permisividad y una intransigencia cerrada. No obstante, dentro de esta situación de divergencias, es posible observar la existencia de tendencias predominantes. Por otro lado, se constata, en general, una mayor prevención hacia los productos cárnicos de los judíos que respecto a los de los cristianos.

3. LA CARNE PROCEDENTE DE ANIMALES SACRIFICADOS POR LOS PROTEGIDOS

Casi toda la controversia jurídica sobre la licitud de los alimentos de los del Libro se concentra sobre la carne, no existiendo discrepancias respecto a la licitud para el musulmán del consumo de otros alimentos, en base a Corán: V, 5. Así lo afirma al-Qurṭubī, para quien no hay discrepancias entre los ulemas respecto a la licitud de los alimentos sobre los que no ha mediado transformación (*muḥāwala*), tales como la fruta (*fāqiha*) o el trigo (*burr*). En este sentido, los alimentos de la gente del Libro se equiparan a los de cualquier otra comunidad, al menos para el citado autor, quien opina que no hay mal en consumir alimentos de quienes carecen de escrituras reveladas, como los politeístas o los adoradores de ídolos, siempre que no se trate de animales inmolados (*dabā'ih*)¹¹ ni que exijan realizar degüello (*dakā*). En cuanto a los alimentos que sí han sido manipulados, al-Qurṭubī distingue dos clases. Primero los que han sido objeto de alguna transformación artesanal pero que no tienen relación con la religión, como el pan, el aceite y otros. La ley no prohíbe el consumo de estos alimentos procedentes del *ḍimmī*, de modo que quien evite su consumo lo hará sólo por repugnancia (*taqazzuz*). El segundo grupo son los animales sacrificados (*taḍkiya*)¹².

La cuestión más genérica y ampliamente tratada por los juristas en torno al consumo de la carne procedente de los protegidos es la relativa a la licitud de sus sacrificios. Como ya he indicado, el Corán establece determinadas normas sobre el sacrificio ritual de los animales. Esta exigencia coránica plantea a los juristas el problema de su relación con la premisa que autoriza el consumo mutuo de alimentos

11. El árabe dispone del término *ḍabīḥa* (pl. *ḍabā'ih*) para definir tanto el acto del sacrificio como al animal sacrificado y la carne de dicho animal, cf. E.I.², II, 219-220, s.v. *ḍabīḥa* (G.-H. BOUSQUET).

12. AL-QURṬUBÍ: *al-ʿYāmīʿ*, III, 2074 y 2074-2075.

(*ṭaʿām*) entre musulmanes y gente del Libro, dado que su forma de sacrificar los animales no coincide con los preceptos coránicos. En términos generales, la postura predominante entre los alfaquíes será la de dar preeminencia al sentido genérico de Corán V: 5 respecto a otras consideraciones, con ciertas excepciones relativas a determinados casos concretos. No obstante, podemos decir que, junto a esta tendencia predominante, siempre hubo otra, de carácter más restrictivo, partidaria de evitar el consumo de carne procedente de animales sacrificados por los protegidos. De esta forma, algunos juristas musulmanes manifiestan reservas a este respecto e incluso cuestionan, con diversos grados de rechazo, el consumo de dicha carne, considerando que ello supone un incumplimiento de la normativa islámica.

La tendencia predominante entre los alfaquíes, especialmente los *mālikíes*, fue siempre la de considerar que la autorización coránica de consumir los alimentos de la gente del Libro incluye todo tipo de productos y, por lo tanto, se extiende también a la carne. Así lo indica Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī cuando afirma que no hay mal en comer los alimentos (*ṭaʿām*) de la gente del Libro, incluyendo la carne de los animales que sacrifican (*dabāʾiḥi-him*)¹³. De manera similar, Ibn al-ʿArabī señala que Mālik consideraba lícita la carne de sus animales salvo los que sacrificaban con motivo de sus fiestas o para sus ídolos¹⁴.

Asimismo, la mayor parte de las fetuas consultadas manifiestan la misma tendencia, caracterizada por una actitud de permisividad a la hora de autorizar el consumo de la carne de animales sacrificados por cristianos y judíos. Tal es el sentido de la respuesta del jurista *mālikí* egipcio Aṣḥab b. al-Faraṣ¹⁵ a una consulta en la que se le plantea un caso relacionado con unos comerciantes no musulmanes, cuya procedencia no se indica, aunque sin duda se trata de cristianos, pues se los califica genéricamente como “enemigos” (*ahl al-ḥarb*). Dichos comerciantes llegan a Trípoli y no proceden al sacrificio ritual de ovejas y vacas, sino que simplemente les dan muerte (*yaqtulūnahā qatlan*), a lo que el alfaquí responde que no hay mal en comprar dicha carne (*mā arā bi-hi baʿsan*)¹⁶. La misma opinión expresa el alfaquí tunecino Ibn ʿAqqāb en una fetua emitida en relación a la cuestión de la licitud del consumo de la carne procedente de piezas de caza abatidas por los protegidos. Si bien Ibn ʿAqqāb rechaza el consumo de esta carne, sin embargo considera lícita la de los animales que sacrifican, aunque a título meramente excepcional, en base al hadiz en el que Mahoma aparece consumiendo una oveja regalada por una judía, que comentaremos más adelante¹⁷.

13. IBN ABĪ ZAYD: *Risāla*, 50; trad. RIOSALIDO, J.: *Compendio*, 104.

14. IBN AL-ʿARABĪ: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, 32.

15. Aṣḥab b. al-Faraṣ (m. 225 H/839-840), *mālikí* egipcio, discípulo de Ibn Wabb, Ibn al-Qāsim y Aṣḥab, cf. AL-ḌAHABĪ: *Taḍkirat al-ḥuffāz*, Beirut, 1998, 3 vols., II, 34-35; IBN FARHŪN: *al-Dibāʾ al-muḍaḥḥab*, ed. Muḥammad AL-AḤMADĪ ABŪ-L-NŪR, El Cairo, 1974, 2 vols., I, 299-301.

16. AL-ŠAʿBĪ: *Al-Aḥkām*, 305, n° 592.

17. AL-WANŠARISĪ: *Mīʾyār*, II, 18-19; trad. AMAR, E.: “La pierre de touche”, 1908, 165-168. La traducción de AMAR presenta ciertas diferencias respecto al texto árabe, por lo que es probable que en este caso la versión de esta fetua en la edición litográfica del *Mīʾyār* (realizada en Fez a finales del siglo XIX) sea algo distinta a la de la edición moderna, utilizada en este trabajo.

Otro jurista que manifiesta una resuelta y argumentada opinión sobre la licitud del consumo de animales sacrificados por la gente del Libro es Ibn Qayyim, quien comienza el capítulo que dedica a esta cuestión estableciendo la plena legalidad del consumo de animales sacrificados por los protegidos, en base a Corán: V, 5, dado que la tradición impuesta por los antepasados (*al-salaf*) es unánime respecto a que el sentido de dicha aleya incluye también a los animales sacrificados (*al-murād bi-dālik al-dabā'ih*). A continuación, Ibn Qayyim cita como argumento de autoridad las opiniones de numerosos juristas para justificar dicha aseveración y se dedica con especial énfasis a rebatir la opinión de los chiíes, quienes, a diferencia de los sunníes, consideran ilícito el consumo de animales sacrificados por judíos y cristianos¹⁸.

Junto a estas opiniones favorables al consumo de la carne procedente de los protegidos, es preciso tener en cuenta la existencia de una corriente restrictiva, que consideraba ilícitos dichos alimentos, aunque más bien en el sentido de un simple rechazo moral que de una prohibición taxativa. Esta tendencia restrictiva se manifiesta a través de algunos manuales de *ḥisba*, por lo que, a pesar de su carácter minoritario, no deja de ser significativa ya que, por su propia naturaleza y la autoría de quienes los compusieron, estos tratados de mercado están más apegados a la práctica de la vida cotidiana que los manuales de derecho. Uno de los autores que expresan esta opinión es Ibn ʿAbd al-Raʿūf, en cuyo tratado, fechado en la Córdoba del siglo X, afirma que debe prohibirse a los musulmanes comprar en las carnicerías de los protegidos (*ahl al-dimma*), algo que Mālik consideraba reprobable. Asimismo, citando en este caso al célebre jurista andalusí ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238 H/853)¹⁹, Ibn ʿAbd al-Raʿūf señala que, si bien se puede permitir a los protegidos tener sus carnicerías en lugares apartados, debe prohibírseles vender a los musulmanes, y que aunque el musulmán que les compre carne no verá anulada su adquisición, será tenido por una mala persona (*raʾyul sūʾ*)²⁰. La misma tendencia expresa el tratado de Ibn ʿAbdūn, fechado en la Sevilla almorávide de principios del siglo XII, obra en la que, en general, se aprecia un claro sentimiento de menosprecio y rechazo hacia judíos y cristianos, sobre los que manifiesta una visión muy peyorativa, dedicándoles duras invectivas. Ibn ʿAbdūn sólo alude en una ocasión al tema del consumo de carne y se refiere en exclusiva a los judíos, afirmando que no han de sacrificar reses para los musulmanes y deben tener sus propias tablas de carnicería (*awḍām*)²¹. Podríamos apreciar aquí por parte de Ibn ʿAbdūn una prevención anti-judía, ya que nada semejante señala respecto a los cristianos.

Estas admoniciones de los tratados de *ḥisba* permiten realizar dos observaciones, íntimamente ligadas entre sí. Por un lado, el hecho de que las observaciones de ambos autores presenten, más bien, un rechazo moral que de carácter legal, como queda

18. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 244-245; ed. 1997, I, 502-505.

19. Cf. MARÍN, M.: "Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)" en MARÍN, M. (ed.): *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus I*, Madrid, 1988, nº 861.

20. LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Trois traités*, 94; trad. ARIÉ, R.: "Traduction", 206.

21. LÉVI-PROVENÇAL, E.: "Un document", 239; GARCÍA GÓMEZ, E. y LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Sevilla*, nº 157.

de manifiesto, por ejemplo, en el hecho de que Ibn ʿAbd al-Raʿūf no contemple la anulación de la venta y, menos aún, la aplicación de castigo alguno para el musulmán que acuda a comprar a las carnicerías de judíos o cristianos. Es decir, más que estipularse la sanción de algo prohibido, bajo la amenaza de un castigo cierto, simplemente se intenta prevenir al musulmán contra una práctica considerada reprobable desde el punto de vista moral. De ello se desprende que dicha práctica era considerada lícita y que, con toda probabilidad, era realizada de manera habitual por la población de la Córdoba del siglo X y la Sevilla del XII.

La actitud contraria al consumo de carne procedente de judíos y cristianos que manifiestan Ibn ʿAbd al-Raʿūf e Ibn ʿAbdūn es la expresión de una tendencia más general, que postulaba una separación entre los musulmanes y los protegidos respecto a todos los ámbitos, rechazando el contacto a través del comercio y del consumo de productos por ellos elaborados. De esta forma, observamos que algunos alfaquíes extendían las prohibiciones y restricciones a otros productos alimentarios distintos a la carne, como se aprecia en una fetua anónima en la que se afirma que debe prohibirse a los cristianos que fabriquen y vendan pan, que vendan aceite, vinagre y otros productos líquidos y que laven la ropa de los musulmanes. No obstante, se trata de un testimonio aislado que, a pesar de su dureza y del rechazo que implica al contacto de los musulmanes con los protegidos, nos permite constatar que las prácticas sociales no solían regirse por este tipo de actitudes, ya que el propio alfaquí afirma en su respuesta haber visto en Alejandría a médicos judíos vendiendo jarabes, señalando la necesidad que tiene la gente de ellos en este oficio, lo mismo que respecto a la orfebrería²².

Algo distinto al tratamiento relativo a la gente del Libro es el que afecta a los zoroastrianos (*maʿyūs*), respecto a quienes se constata una mayor prevención sobre el consumo de sus alimentos, que se verifica de distintas formas. Así, aunque, como veíamos antes, Ibn Abī Zayd autoriza la carne sacrificada por los del Libro, en cambio, prohíbe la de los zoroastrianos (*mā dakkā-hu al-maʿyūs*), si bien considera lícitos el resto de sus alimentos (*taʿām*). También el cadí Ibn al-ʿArabī y al-Qurṭubī señalan la ilicitud de su carne²³. Por su parte, Averroes afirma que la mayoría de los juristas consideran ilícitos los animales sacrificados por los *maʿyūs* debido a que son politeístas (*mušrikūn*), aunque otros los autorizan en base al sentido general del hadiz que afirma: “seguid con ellos la misma tradición que respecto a la gente del Libro”²⁴. En efecto, el problema radica en la propia definición jurídica de los zoroastrianos dentro del derecho islámico, pues, aunque habitualmente eran clasificados dentro de los protegidos, sin embargo su consideración fue siempre diferente a la de la gente del Libro, lo cual se refleja en las prohibiciones alimentarias.

22. AL-WANŠARĪSĪ: *Miʿyār*, VI, 68; AMAR, E.: “La pierre de touche”, 1909, 30; LAGARDÈRE, V.: *Histoire et société*, 138-139, n° 110.

23. IBN ABĪ ZAYD: *Risāla*, 50; trad. RIOSALIDO, J.: *Compendio*, 104; IBN AL-ʿARABĪ: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, 32; AL-QURṬUBĪ: *al-Īmāʾ*, III, 2074.

24. AVERROES: *Bidāya*, I, 682; trad. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 546. Hadiz que sólo transmite MĀLIK: *al-Muwattaʾ*, ed. M. FUʾĀD ʿABD AL-BĀQĪ, El Cairo, 1993, 2ª ed., I, 233, n° 42.

Por otro lado, la mayor prevención hacia los alimentos de los *ma'yūs* queda de manifiesto, asimismo, respecto a la utilización de los cacharros de cocina, pues Ibn al-^cArabī afirma que el lavado de la vasija del *ma'yūs* es una obligación (*fard*), mientras que respecto a la de alguien de la gente del Libro es sólo una acción meritoria recomendable (*fadl wa-nadb*)²⁵. Asimismo, esa mayor prevención hacia los zoroastrianos se constata en que la única prohibición alimentaria relativa a un producto no cárnico se refiere a ellos. En efecto, varias referencias nos informan de la ilicitud para los musulmanes del queso elaborado por los zoroastrianos, a pesar de que, como acabamos de ver, Ibn Abī Zayd consideraba lícitos todos sus productos excepto la carne²⁶. Tanto al-Qurṭubī como Ibn 'Abd al-Ra'ūf, quien la toma del célebre jurista cordobés Ibn Ḥabīb, mencionan la prohibición de su consumo, justificada por el empleo en su fabricación de un producto designado como *infaḥa* (pl. *anāfiḥ*)²⁷. La naturaleza de este producto es definida por los lexicógrafos árabes medievales, el más famoso de ellos, Ibn Manẓūr, señala que *infaḥa* designa las tripas del camello o el cabrito cuando no se comen. Asimismo, dicho autor recoge una cita del célebre lexicógrafo murciano Ibn Sīdah (398-458 H/1007-1066), quien define la *infaḥa* del cabrito (*ḡadī*) como "cosa amarilla que se extrae del estómago y, tras macerar en un trozo de lana empapado de leche, se espesa como el queso"²⁸.

Al margen de las consideraciones relativas a los *ma'yūs* y a pesar del predominio de la tendencia permisiva entre los alfaquies a la hora de admitir el consumo de los animales sacrificados por la gente del Libro, parece excesivo afirmar una completa unanimidad sobre este aspecto, como apunta algún autor²⁹. En efecto, es preciso tener en cuenta la existencia de determinados casos puntuales que, en opinión de algunos alfaquies, hacían ilícito dicho consumo. La más sistemática y ordenada exposición de dicha casuística la encontramos en la *Bidāya* de Averroes, quien dedica el quinto y último apartado del capítulo sobre *ḡabā'ih* a la licitud del sacrificio en función de la persona encargada de realizarlo. Averroes indica que, mientras existe unanimidad en la prohibición sobre el consumo de la *ḡabīḥa* de los politeístas (*mušrikūn*), en cambio hay divergencias de opinión respecto a la de la gente del Libro, cuyo sacrificio se equipara al de otras nueve categorías de individuos sobre las que, asimismo, existen tales discrepancias entre los juristas: *ma'yūs*, sabeos, mujeres, jóvenes, dementes, ebrios, los que no realizan la oración, ladrones y usurpadores. Así pues, aunque los ulemas aceptan, en términos generales, el consumo de animales sacrificados por los del

25. IBN AL-^cARABĪ: *Aḥkām al-Qur'ān*, II, 32.

26. Sobre esta cuestión, cf. COOK, M.: "Magian cheese: an archaic problem in Islamic Law", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 (1984), 449-458; AGUADÉ, J.: "¿Hubo quesos normandos en al-Andalus? Nota a un pasaje de la *Histoire de l'Espagne musulmane* de E. Lévi-Provençal", *Al-Qanṭara*, VII (1986), 471-473.

27. LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Trois traités*, 101; ARIÉ, R.: "Traduction", 349; AL-QURṬUBĪ: *al-Īmān*, III, 2075.

28. IBN MANẒŪR: *Lisān al-^carab*, Beirut, sf, 15 vols., II, 624. Otros lexicógrafos modernos lo definen como el cuajo sacado del estómago del cordero, cf. CORRIENTE, F.: *Diccionario árabe-español*, Madrid, 1986, 773; CORTÉS, J.: *Diccionario de árabe culto moderno*, Madrid, 1996, 1156.

29. MASUD, M. K.: "Food and the notion of purity in the *fatāwā* literature", *La alimentación en las culturas islámicas*, Madrid, 1994, 99.

Libro (*al-ʿulamāʾ muʿymaʿūn ʿalā ʾyawāz dabāʾihi-him*), sin embargo discrepan en relación a ciertos detalles (*muʿjtalifūn fī-l-tafṣīl*). Averroes señala la existencia de seis casos que suscitan divergencias de opinión y que, para algunos juristas, convierten en lícito el sacrificio del protegido: que se trate de cristianos árabes de los Banū Taglib, de apóstatas, que no hayan sacrificado los animales para ellos mismos, que no hayan mencionado el nombre de Dios en el momento del sacrificio y el animal sacrificado sea de los que les está prohibido por la Tora o de los que ellos se prohíben a sí mismos³⁰.

4. LA FORMA DE REALIZACIÓN DEL SACRIFICIO

Uno de los requisitos básicos estipulado por la normativa coránica para que el consumo del animal sea lícito es la forma de proceder al sacrificio, que debe obedecer a unas reglas determinadas, pues de lo contrario el animal se asimilaría a la carroña (*mayta*). La metodología del sacrificio varía en función del tipo de animal de que se trate, aunque la forma más habitual es el *dabḥ*, que consiste en seccionar la garganta, incluyendo la traquearteria y el esófago, con el animal colocado en dirección a la alquibla³¹. Teniendo en cuenta estos elementos, el consumo de carne de animales sacrificados por los del Libro plantea dos problemas: la forma de dar muerte al animal y la invocación del nombre de Dios en el momento del sacrificio. De ellos, será el segundo el que suscite mayor controversia entre los alfaquíes.

Por lo que se refiere al primero de ambos aspectos, la forma de dar muerte al animal, uno de los textos más importantes procede del conocido cadí sevillano Abū Bakr b. al-ʿArabī, quien al hilo de Corán: V, 5 señala la licitud del consumo de animales inmolados por la gente del Libro, señalando que dicha aleya constituye un argumento determinante (*dalīl qāṭiʿ*) respecto al hecho de que la caza y los alimentos de los del Libro forman parte de las “cosas buenas” (*ṭayyibāt*) que Dios ha declarado lícitas a los musulmanes en esa aleya, lo que equivale a una autorización completa (*al-ḥalāl al-muṭlaq*). Esa licitud se mantiene incluso si el animal no ha sido sacrificado de acuerdo a las prescripciones coránicas. Ibn al-ʿArabī menciona al respecto que, en cierta ocasión, fue interrogado sobre el caso de una gallina sacrificada por un cristiano mediante estrangulamiento, procedimiento específicamente prohibido en Corán: V, 3. A pesar de ello, Ibn al-ʿArabī considera lícita dicha carne, porque forma parte de sus alimentos (*ṭaʿām*) y de los de sus curas y monjes, y Dios ha autorizado a los musulmanes sus alimentos sin restricciones (*muṭlaqan*). En segundo lugar, debido a que, aunque el estrangulamiento es un sistema de sacrificio prohibido para los musulmanes, sin embargo es lícito para los cristianos, y “cualquier práctica que realicen de acuerdo a su religión es lícito para nosotros”³².

Este segundo argumento de Ibn al-ʿArabī enlaza con otro de los problemas relacionados con la cuestión del consumo de los alimentos de los protegidos. En efecto,

30. AVERROES: *Bidāya*, I, 679-680; trad. I. A. K. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 542.

31. E.I.², II, 220, s.v. *dhabīḥa* (G.-H. BOUSQUET).

32. IBN AL-ʿARABĪ: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, 34.

una de los aspectos objeto de discusión entre los alfaquíes es la de si a la hora de estipular cuáles son “sus alimentos” es preciso tener en cuenta sus propias normas alimentarias al respecto o, por el contrario, el criterio definitorio debe ser la propia religión islámica, partiendo de la base de que el Islam abroga todas las creencias anteriores. Este tema será objeto de discusión de forma específica en relación a ciertas prescripciones alimentarias de los judíos y su incidencia sobre los musulmanes.

La opinión de Ibn al-^cArabī suscitó controversias entre los juristas musulmanes, dada la existencia de opiniones contrarias al punto de vista expresado por el cadí sevillano. Así queda de manifiesto en el hecho de que, varios siglos después, se plantearse una consulta relacionada con dicha opinión dirigida al alfaquí granadino Abū ^cAbd Allāh Muḥammad al-Ḥaffār (m. 811 H/1408)³³. En su fetua, al-Ḥaffār comienza señalando que estudiantes (*ṭalabā*) y maestros (*šuyūḥ*) siguen considerando el asunto como dudoso, lo que ratifica la existencia de las comentadas divergencias de opinión y la resistencia por parte de ciertos alfaquíes a admitir la legalidad de dicha práctica. Sin embargo, al-Ḥaffār ratifica plenamente en su fetua la opinión del cadí Ibn al-^cArabī.

Al-Ḥaffār Inicia su argumentación indicando que no existe al respecto ninguna ambigüedad (*iškāl*), en base a la autorización establecida en Corán: V, 5, no siendo requisito legal necesario que la forma de practicar el sacrificio (*ḡakā*) por parte de los protegidos sea acorde a la normativa islámica. La única excepción radica en los animales que Dios ha prohibido a los musulmanes de forma explícita, como el cerdo y la carroña (*al-mayta*). Salvo dichos casos, lo que no ha sido declarado ilícito de forma expresa es lícito, lo que incluye los restantes alimentos de los del Libro y todos los animales por ellos sacrificados, siempre que el sacrificio haya sido realizado de acuerdo a las normas de su religión y no siendo requisito necesario que su forma de hacerlo coincida con lo estipulado en el Islam. No obstante, al-Ḥaffār deja muy claro que la opinión de Ibn al-^cArabī se refiere al caso del musulmán que está en compañía de un protegido, no que sea el musulmán quien directamente sacrifique al animal estrangulándolo. De esta forma, al-Ḥaffār concluye su exposición afirmando que se trata de una cuestión sobre la que no hay divergencias entre los mālikíes y que todas fetuas se emiten en dicho sentido³⁴.

Junto a la forma de dar muerte al animal, el segundo elemento esencial en el rito del sacrificio es la invocación del nombre de Dios en el momento de proceder a la inmolación. A este respecto, el Corán prohíbe al musulmán consumir la carne del animal tanto si no se ha invocado el nombre de Dios como si se ha invocado un nombre distinto al de Dios. Este es otro de los casos contemplados por Averroes como generador de discrepancias en relación a la gente del Libro, pudiendo plantearse al respecto cuatro posibilidades: que efectivamente se invocase el nombre de Dios, que

33. Sobre este alfaquí, cf. IBN AL-QĀDĪ, *Durrat al-ḡiṭāl*, ed. Muḥammad AL-AḤMADĪ ABŪ-L-NŪR, El Cairo-Túnez, 1970, 3 vols., II, 284, n° 798; DE LA PUENTE, C.: “Biografías de andalusíes en *Nayl al-ibtihāṭ bi-taṭrīṭ al-dībāṭ* de Aḥmad Bābā, *Azhār al-riyāḡ fī ajbār al-qāḡīṭ* de al-Maḡqarī y *Šaṡarat al-nŭr al-zakiyya fī ṭabaḡāt al-mālikiyya* de Majlūf”, *EOBA* VII, Madrid, 1995, 473, n° 385.

34. AL-WANŠARISĪ: *Miṡyār*, II, 9-10; trad. AMAR, E.: “La pierre de touche”, 1908, 158-160

no se invocase, que se ignore si se hizo o no y que se invocase un nombre distinto al de Dios.

Respecto al caso de que no se hubiese procedido a la invocación, Ibn Qayyim señala la existencia de dos grupos de opinión. De una parte, los juristas que consideraban lícita la omisión de la invocación por parte del musulmán y, por otra, los que condenaban dicha actitud. Dentro de ambos grupos se daban, a su vez, divergencias. En el primero había juristas que aprobaban el consumo de carne sacrificada por protegidos aunque no se hubiese invocado el nombre de Dios, pues si dicha invocación no era requisito para el musulmán tampoco debía serlo para el protegido. Otros en cambio, aunque lo autorizaban respecto al musulmán lo tenían por ilícito en el protegido, ya que entendían que el nombre de Dios estaba en el corazón del musulmán aunque hubiese omitido su invocación (*ism Allāh fī qalb al-muslim wa-in taraka dikru-hu bi-lisāni-hi*). También los que condenaban la omisión de la invocación en el musulmán estaban divididos respecto al caso de un protegido, aunque Ibn Qayyim no señala los argumentos respectivos en cada uno de ellos³⁵.

Cuestión distinta es si, en efecto, el nombre de Dios fue invocado al realizase el sacrificio. Ibn Qayyim alude a esta posibilidad implícitamente al rebatir los argumentos de los chiíes, quienes opinaban que, aunque pronuncien el nombre de Dios, la invocación de los protegidos no es válida, pues en realidad ellos ignoran a Dios (*law sammū lam yusammū fī-l-ḥaqīqa li-anna-hum gayr ʿārifīn bi-llāh*). Para Ibn Qayyim este argumento resulta reprochable, llegando a calificarlo de “absolutamente escandaloso” (*ḥuʿyā fī gāyat al-fasād*). En efecto, continúa, la gente del Libro sabe que Dios es quien los ha creado y les ha dado el sustento, quien les ha dado la vida y quien se la arrebatará, de tal forma que, aunque ignoren ciertos atributos de Dios o incluso la mayor parte de ellos, poseen la base fundamental del conocimiento de Dios (*aṣl al-maʿrifa maʿa-hum*)³⁶. Esta disgresión acerca del consumo de alimentos sirve para poner de manifiesto, por un lado, el carácter extremo de las concepciones chiíes y, por otro, la clara concepción, al menos entre los musulmanes sunníes, de que el Dios del Islam y el de la gente del Libro es el mismo.

Por su parte, Averroes afirma que la mayoría de los juristas (*al-ʿumhūr*) opina que se puede consumir la carne del animal aunque se ignore si se ha invocado a Dios al hacer el sacrificio, indicando que no recuerda ninguna discrepancia al respecto (*lastu aḍkur fī-hi fī ḥādā-l-waqt jilāfan*). No obstante, concluye señalando que es probable que se diga que el principio es que sus animales no se consuman salvo si fueron sacrificados de acuerdo a las normas islámicas, de manera que si, en base a ello, se estipula que la invocación (*tasmiyya*) es un requisito del sacrificio, la duda implicaría la prohibición de su consumo³⁷.

En cuanto a la invocación de un nombre distinto al de Dios, se relaciona, sobre todo, con el consumo por parte de los musulmanes de alimentos preparados por judíos

35. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 248-249; ed. 1997, I, 514-515.

36. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 247; ed. 1997, I, 512.

37. AVERROES: *Bidāya*, I, 680; trad. A. I. K. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 544.

y cristianos con ocasión de sus fiestas y celebraciones, aspecto que trataré más adelante de forma pormenorizada.

Otra faceta en la cuestión relativa al consumo por los musulmanes de carne procedente de los protegidos es la relativa a la caza, donde de nuevo el problema radica en la cuestión de la forma de dar muerte al animal. Aunque Averroes dedica un capítulo completo a la caza en su *Bidāya*, sin embargo no aborda la cuestión de la licitud de la de los tributarios³⁸. Ibn al-^cArabī interpreta que Corán: V, 5 constituye un argumento determinante respecto al hecho de que tanto la caza como alimentos de la gente del Libro forman parte de las “cosas buenas” que Dios autoriza a los musulmanes³⁹. Asimismo, disponemos de dos textos, consistentes en sendas fetuas, la primera emitida por el cadí cordobés Ibn Rušd, “el abuelo”, en respuesta a una cuestión sobre este asunto remitida desde la ciudad onubense de Niebla. La consulta se compone, en realidad, de dos partes. La primera plantea el sentido preciso de Corán: V, 94⁴⁰, relacionada con la peregrinación a La Meca, y la segunda se refiere a la licitud del consumo de los animales cazados por la gente del libro.

Sobre este último punto, que es el que nos interesa, Ibn Rušd se muestra contrario, señalando que dicha carne es ilícita (*ḥarām*) para los musulmanes. Aunque reconoce que algunos discípulos de Mālik la autorizaban, entre ellos Ašhab⁴¹, Ibn Wahb⁴² y ^cAlī b. Ziyād, al igual que Saḥnūn⁴³, mientras otros, como el andalusí Ibn Ḥabīb, la rechazaban, argumento que el propio alfaquí cordobés considera superior debido a dos argumentos. Primero, en base al hadiz que reza: “lo lícito está claro y lo ilícito también y entre ambos hay cosas ambiguas; quien evita caer en las ambigüedades, pone a salvo su fe y su honor”. Segundo, porque respecto a la caza hay ciertas normas, de manera que si la realizada por el musulmán que no las respeta es reprochable, con más razón lo será la efectuada por un protegido. A continuación se refiere a la cuestión del sacrificio, señalando que quienes autorizan el consumo de la caza de la gente de las Escrituras no exigen como requisito la invocación del nombre de Dios (*tasmiya*), o que contraviene Corán: VI, 121, aunque reconoce la existencia de divergencias de opinión sobre este aspecto⁴⁴.

38. AVERROES: *Bidāya*, I, 685-697; A. I. K. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 548-559.

39. IBN AL-^cARABĪ: *Aḥkām al-Qurʾān*, II, 34.

40. ¡Creyentes! Dios ha de probaros con alguna caza obtenida con vuestras manos o con vuestras lanzas, para saber quien Le teme en secreto. Quien, después de esto, viole la ley, tendrá un castigo doloroso.

41. Ašhab b. ^cAbd al-^cAzīz (m. 204 H/819), jurista egipcio, cabeza de la escuela mālikí tras la muerte de Ibn al-Qāsim, cf. IBN FARḤŪN: *al-Dībāʾ al-muḍaḥḥab*, I, 307-308.

42. ^cAbd Allāh b. Wahb (m. 197 H/812), jurista egipcio, discípulo de Mālik, cf. AL-ḌAHABĪ: *Taḍkirat al-ḥuffāz*, I, 222-223.

43. ^cAbd al-Salām b. Saʿīd b. Ḥabīb al-Tanūjī (m. 240 H/854), conocido como Saḥnūn, celebrísimo alfaquí ifríqī, discípulo de Ibn al-Qāsim, cf. IBN FARḤŪN: *al-Dībāʾ al-muḍaḥḥab*, II, 30-40; E.I.², VIII, 843-845 (M. Talbi).

44. IBN RUŠD: *Fatāwā*, ed. al-Muḥtār B. AL-TĀHIR AL-TALĪLĪ, Beirut, 1987, 3 vols., I, 561-567; *Masāʾil Abī-l-Walīd b. Rušd*, ed. Muḥammad AL-ḤABĪB AL-TAĠKĀNĪ, Casablanca, 1992, 2 vols., I, 493-498.

Asimismo disponemos sobre este tema de la fetua emitida por el alfaquí tunecino Ibn ʿAqqāb, anteriormente comentada. En ella autoriza el consumo de animales sacrificados por los protegidos, aunque a título de excepción y en virtud del hadiz en el que Mahoma aparece comiendo el cordero que le dio una judía. En cambio, considera que este caso no es aplicable al consumo de carne de caza, que considera ilícito, en base al precepto jurídico la imposibilidad de aplicar el principio de analogía tomando como referencia un caso excepcional (*imtināʿ al-qiyās ʿalā-l-rajs*)⁴⁵.

5. RESTRICCIONES RELATIVAS A PRODUCTOS PROCEDENTES DE LOS JUDÍOS: ŠAHM Y TARĪF

Un apartado específico dentro del consumo de alimentos de la gente del Libro se refiere a los judíos, comunidad respecto a la que es bien conocido el elevado número de prescripciones alimenticias. Para los alfaquíes, el problema que planteaba dicha normativa radica en si es lícito para el musulmán el consumo de ciertos animales o de partes de otros que los propios judíos consideraban ilícitos para sí mismos. Al margen de las consabidas divergencias de opinión existentes, las opciones de los juristas musulmanes sobre esta cuestión oscilan entre dos planteamientos. Para unos, el problema radica nuevamente en la cuestión del sacrificio, es decir, si el consumo de un animal considerado ilícito por quien lo sacrifica puede ser lícito para el musulmán. Para otros alfaquíes, los menos, el problema está en la vigencia de las creencias judías y de las prescripciones de la Tora tras la llegada del Islam y en si los musulmanes deben o no respetar dichas normas.

Ibn Qayyim señala que los juristas Šāfiʿes, Ḥanafíes y Ḥanbalíes consideraban lícita la carne de los animales que los judíos rechazaban. Por su parte, según Averroes, entre los alfaquíes mālikíes unos, como Ibn al-Qāsim⁴⁶, lo prohibían, Ibn Wahb e Ibn ʿAbd al-Ḥakam⁴⁷ lo permitían y, finalmente, Ašhab distinguía entre las prohibiciones alimentarias presentes en la Tora y las que los judíos establecieron a través de sus propias normas jurídicas, considerando ilícitas para los musulmanes las primeras y autorizando las segundas. Se trata, por lo tanto, del segundo de los planteamientos que comentaba anteriormente, el de la vigencia de las creencias pre-islámicas, en este caso judías, contra el cual se manifestó Ibn Rušd “el abuelo” (m. 520 H/1126), en un texto citado por su nieto Averroes en la *Bidāya*. En él opina que dicha distinción no es válida, ya que la llegada del Islam supuso la abrogación de todas las leyes anteriores, por lo que sus creencias respecto al sacrificio de los animales no han de tenerse en cuenta ni tampoco debe estipularse que coincidan con las de los musulmanes, pues de esa forma nunca serían lícitos los animales que sacrifican. Por lo tanto,

45. AL-WANŠARĪSĪ: *Mīyār*, II, 19.

46. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Qāsim (m. 191 H/806), discípulo de Mālik, jefe de la escuela mālikí en Egipto, cf. AL-ḌAHABĪ: *Taḍkirat al-ḥuffāz*, I, 260-261; IBN FARHŪN: *al-Dibāʾ al-muḍaḥḥab*, I, 465-469.

47. Debe tratarse de ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Ḥakam (m. 214 H/829), mālikí egipcio, miembro de una célebre familia de juristas, cf. E.I.², III, 696 (F. ROSENTHAL).

concluye Ibn Rušd, “los animales sacrificados por ellos nos son completamente lícitos” (*ḡabā’ iḡu-hum ḡā’iza la-nā ‘alā-l-iḡlāq*)⁴⁸.

Pero, como decía antes, la mayor parte de los alfaquíes relacionan el problema con la cuestión del sacrificio. Así lo indica Averroes, para quien las divergencias sobre la licitud del consumo de animales que los judíos consideraban ilícitos se basan en la contradicción (*mu‘ārada*) existente entre Corán: V, 5 y el requisito de la intención del que practica el sacrificio, de manera que los juristas que estipulaban dicho requisito consideraban ilícitos los animales así sacrificados. En cambio, los que no estimaban que la intención fuese un requisito para la validez del sacrificio y se atenían al sentido general de dicha aleya consideraban lícitos los animales así inmolados⁴⁹. Entre los primeros, Ibn Qayyim cita al jurista ḡanbalī Ibn Abī Mūsā (m. 428 H/1036-1037), para quien el camello sacrificado por un judío es ilícito para el musulmán, porque se trata de un animal prohibido por la religión judía y “las creencias del que practica el sacrificio inciden sobre la ilicitud o ilicitud del animal sacrificado” (*li-‘iḡtiqād al-ḡābiḡ aḡran fī ḡall al-ḡabīḡa wa-taḡrīmi-hi*). Asimismo, según Ibn Qayyim, los mālikíes eran de la opinión de que la intención influye sobre el sacrificio, al igual que sobre el culto (*al-qasḡd yu’tar fī-l-taḡkiya kamā yu’tar fī-l-‘ibāda*), de manera que dicha prohibición era también preceptiva para los musulmanes⁵⁰.

El argumento jurídico de estas prohibiciones se apoya en ciertas prescripciones alimentarias impuestas a los judíos en Corán: VI, 146, aleya que contiene dos tipos de restricción, una de carácter absoluto y otra sólo parcial. La primera se refiere al consumo de *ḡī ḡufur*, expresión que, literalmente, significa “aquellos que tienen una sola uña”, y que designa, según Ibn al-‘Arabī e Ibn Qayyim, a todos los animales que no tienen dedos separados (*mā laysa bi-munḡariḡ al-aḡābi’*), entre los que citan el camello, el avestruz, el ganso y el pato. Ibn al-‘Arabī añade que, según Ibn ‘Abbās y Sa‘īd b. Ÿubayr, se incluyen en dicha categoría, además, los animales que usan sus garras para cazar, como las aves de presa y los perros⁵¹. La segunda prohibición de dicha aleya se refiere a la grasa (*ḡaḡm*, pl. *ḡuḡūm*) procedente de dos grupos de animales, bovinos (*baḡar*) y ganado menor (*ganam*), especialmente los ovinos. La única grasa lícita de estas dos clases de animales sería la situada en tres partes: la del lomo, los intestinos y la adherida a los huesos.

Esta aleya introduce un nuevo elemento en la cuestión de la licitud del consumo de animales prohibidos a los judíos, ya que, aunque se trata del recordatorio de una norma no dirigida a los creyentes, su presencia en el Corán obliga a los juristas musulmanes a plantearse su relación con las creencias islámicas. Según Ibn al-‘Arabī, entre los mālikíes, tanto Aḡbag como Ibn al-Qāsim y Aḡḡab consideraban ilícito el

48. AVERROES: *Bidāya*, I, 682; trad. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 546.

49. AVERROES: *Bidāya*, I, 681; trad. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 545.

50. IBN QAYYIM: *Aḡkām*, ed. 1983, I, 256; ed. 1997, I, 529-530

51. IBN AL-ARABĪ: *Aḡkām al-Qur’ān*, II, 225; IBN QAYYIM: *Aḡkām*, ed. 1983, I, 256; ed. 1997, I, 529. Por lo tanto, la traducción de esta expresión como “ungulados”, que propone J. Cortés, resulta incompleta.

consumo de esa carne, mientras que Ibn Wahb lo aprobaba, adhiriéndose el cadí sevillano a la primera opinión, “porque el sacrificio de dichos animales por ellos no constituye una inmolación ritual” (*li-anna ḍabḥi-hi min-hum laysa bi-dakā*)⁵². Asimismo, para Ibn Qayyim el hecho de que esta aleya establezca el carácter prohibido (*ḥarām*) de dichos productos para los judíos invalida su consumo para el musulmán, ya que no se podrán considerar como ritualmente sacrificados (*ḍakā*), de la misma forma que el sacrificio ritual (*ḍabḥ*) de un cerdo no lo convierte en animal legalmente inmolado (*ḍakā*). Este precepto, según dicho autor, se basa en tres premisas (*muqaddimāt*). Primero, que se trata de productos prohibidos para ellos, como establece el texto coránico. Segundo, que dicha prohibición sigue vigente, dado que su causa es la hostilidad (*‘udwān*) de los judíos, como indica el final de la propia aleya: “así les retribuimos por su rebeldía”. Dicha rebeldía (*bagy*) no sólo no cesó tras la llegada del Profeta Mahoma, sino que se incrementó, de manera que la prohibición se perpetúa por su obstinación en esa actitud (*fa-l-taḥrīm tagallaḥa bi-tagalluḥ al-bagy*), no habiendo sido liberados de las cargas y cadenas que pesaban sobre ellos, como estipula Corán: VII, 157⁵³. En tercer lugar, que tratándose de un animal considerado prohibido por ellos mismos ni siquiera su sacrificio ritual lo convierte en un producto de consumo lícito para los musulmanes⁵⁴.

La mayor parte de las disgresiones de los alfaquíes se centran en la segunda parte de la aleya, relativa a la prohibición del consumo de la grasa (*ṣaḥm*) procedente de bovinos (*baqar*) y ganado menor (*ganam*), especialmente los ovinos, de forma que la única grasa lícita de estas dos clases de animales sería la del lomo, los intestinos y la adherida a los huesos. Según Ibn Qayyim, Mālik consideraba reprobable (*karāha*) dicha grasa⁵⁵. Averroes, sin embargo, señala la existencia de divergencias de opinión entre los mālikíes, de forma que mientras Aṣḥab lo conceptuaba como ilícito (*muḥarrama*), otros lo tenían sólo por reprobable (*makrūha*) e incluso algunos lo consideraban lícito (*mubāḥa*)⁵⁶. El mālikí Ibn Abī Zayd, admite que no hay al respecto prohibición expresa (*taḥrīm*)⁵⁷. En cambio, Ibn ‘Abd al-Ra’ūf señala, de nuevo citando a Ibn Ḥabīb, que Muṭarrif⁵⁸ e Ibn al-Māyīšūn⁵⁹ opinaban que si el musulmán compra a los judíos carne que ellos no comen o grasa (*ṣaḥm*), la venta debe anularse, lo que

52. IBN AL-‘ARABĪ: *Aḥkām al-Qur’ān*, II, 226.

53. “A quienes sigan al Enviado, el Profeta de los gentiles, a quien ven mencionado en sus textos: en la *Tora* y en el *Evangelio*, que les ordena lo que está bien y les prohíbe lo que está mal, les declara lícitas las cosas buenas e ilícitas las impuras, y les libera de sus cargas y de las cadenas que sobre ellos pesaban. Los que crean en él, le sostengan y auxilien, los que sigan la Luz enviada abajo con él, éstos prosperaran”.

54. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 256-257; ed. 1997, 530-531.

55. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 258; ed. 1997, I, 533.

56. AVERROES: *Bidāya*, I, 681; trad. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 545.

57. IBN ABĪ ZAYD: *Risāla*, 50; trad. RIOSALIDO, J.: *Compendio*, 105.

58. Muṭarrif b. ‘Abd Allāh al-Hilālī al-Madanī (m. 220 H/835), discípulo y sobrino de Mālik, cf. IBN FARḤŪN: *al-Dibā’ al-muḍaḥḥab*, II, 340.

59. ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-‘Azīz al-Madanī (m. 212 H/827), discípulo de Mālik, cf. IBN FARḤŪN: *al-Dibā’ al-muḍaḥḥab*, II, 6-8.

equivale a una prohibición. Interpretando el sentido de la aleya, Ibn ʿAbd al-Raʿūf señala que la prohibición se refiere a la grasa pura (*al-ṣuḥūm al-muḥammala al-jāliṣa*), como el *turūb*⁶⁰, la grasa de los riñones, la que está pegada al estómago y otras similares⁶¹.

Nuevamente es Ibn Qayyim el autor que ofrece una exposición más pormenorizada sobre la cuestión, a la que dedica un amplio espacio, más que a ninguna otra, partiendo de la distinción entre los alfaquies que autorizaban el consumo de *ṣaḥm* y los que lo tenían por ilícito. Respecto a los primeros, Ibn Qayyim señala tres argumentos: el Corán, la sunna y la lógica o el sentido común (*maʿqūl*). El argumento coránico es la ya conocida aleya que estipula la licitud del consumo recíproco de alimentos entre musulmanes y gente de la Escritura (Corán: V, 5), interpretando que su sentido es el de autorizar los animales que sacrifican ritualmente, pero no todo lo que comen, ya que consumen cosas prohibidas por el Islam, como el cerdo, la sangre y la carroña. Por otro lado, según señalaba antes Ibn Ruṣd, el Islam abroga todas las anteriores creencias y religiones, de forma que, a partir de ese momento, el que sigue la Tora o los Evangelios es un infiel (*kāfir*) y las únicas prohibiciones y obligaciones válidas son las establecidas por el Islam (*lā ḥarām illā mā ḥarrama-hu al-Islām wa-lā fard illā mā awyāba-hu al-Islām*)⁶². Así pues, dada la prescripción de los preceptos de la Tora, las prohibiciones alimentarias de los judíos carecen de vigencia para los musulmanes.

La sunna suministra a estos alfaquies dos hadices que permiten justificar la licitud del consumo del *ṣaḥm*. Primero el de ʿAbd Allāh b. Mugaffal, procedente de al-Bujārī⁶³ y que citan tanto el propio Ibn Qayyim como Averroes, quienes coinciden en su sentido, aunque no en su literalidad, siendo así que en ambos el Profeta aparece aprobando la actitud de Ibn Mugaffal en relación al *ṣaḥm*⁶⁴. El segundo hadiz señala que una judía regaló a Mahoma una oveja (*ṣā*) que este comió, sin rechazar la grasa de su vientre ni de ninguna otra parte⁶⁵.

El tercer conjunto de argumentos esgrimidos por los autores que consideran lícito el consumo de *ṣaḥm* radica en la pura lógica. En primer lugar, porque es imposible que se admita el sacrificio respecto a la grasa de ciertas partes de la oveja y no de otras. Asimismo, esgrimen la existencia de tradiciones en las que numerosos compañeros (*ṣaḥāba*) del Profeta y algunos seguidores (*tābiʿūn*) autorizaban el

60. Singular *tarb*, término que IBN MANZŪR: *Lisān al-ʿarab*, I, 234, define como “grasa fina que recubre la tripa y el intestino” (*ṣaḥm raqīq yaḡṣā al-kariṣ wa-l-amʿā*). ARIÉ, R.: “Traduction”, lo vierte como “saindoux” (?).

61. LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Trois traités*, 94; ARIÉ, R.: “Traduction”, 207.

62. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 259; ed. 1997, I, 533.

63. AL-BUJĀRĪ: *Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad ʿALĪ AL-QUTB y Hišām AL-BUJĀRĪ, Beirut, 1999, 5 vols., II, 971, n° 3153; trad. HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *Les traditions islamiques*, París, 1903-1914, 4 vols., II, 406.

64. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 259; ed. 1997, I, 533; AVERROES: *Bidāya*, I, 594.

65. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 259; ed. 1997, I, 534. Hadiz transmitido por Abū Dāwud y Aḥmad b. Ḥanbal, cf. *Mawsūʿat al-ḥadīṯ al-ṣarīf*, ed. CD-ROM, n° 3910 y 2648 respectivamente.

consumo de animales sacrificados por los del Libro sin hacer ninguna excepción respecto a los considerados ilícitos por ellos⁶⁶.

Estos argumentos esgrimidos por los alfaquíes favorables a la licitud del consumo de *šahm* son puntualmente rebatidos por los que se oponen a tales alimentos. El punto de partida del razonamiento de estos juristas es que, aunque Dios autorizó a los musulmanes el consumo de los alimentos de la gente del Libro en Corán: V, 5, ello no incluye las grasas que les están prohibidas, pues no forman parte de sus alimentos (*al-šuhūm al-muḥarrama ‘alay-him laysat min ta‘āmi-him*). A este respecto, dos de los argumentos defendidos por estos alfaquíes son los ya mencionados con anterioridad, que Ibn Qayyim vuelve a desarrollar de nuevo: primero, la intención del que sacrifica como requisito de la licitud del sacrificio y, segundo, la plena vigencia de la prohibición impuesta por Dios en Corán: VI, 146, salvo para aquellos que siguieron la ley islámica (*al-tahrīm bāqin lam yunsaj illā ‘amman iltazama al-šarī‘a al-islāmiyya*). A ello se añade un tercer testimonio jurídico, extraído de la sunna y consistente en el hadiz que dice: “Dios maldiga a los judíos, a quienes, habiéndoseles declarado ilícita la grasa, la disuelven y la venden”⁶⁷.

Junto a estos argumentos que sustentan su opinión, estos alfaquíes niegan la validez de los argumentos empleados por los que autorizan el consumo de *šahm*. En primer lugar, por lo que se refiere al hadiz de Ibn Mugaffal, cuya interpretación en favor de la licitud del consumo de grasa cuestionan en base a cinco argumentos. Primero, el hadiz no afirma explícitamente que comiese lo que había en el zurrón, sino sólo que lo cogió, lo cual pudo hacer con algún otro fin. Segundo, que tal vez la alarma de Ibn Mugaffal viniese causada por el envoltorio y no por su contenido. En tercer lugar, aunque tal vez su intención inicial fuese comerlo, puede que finalmente no lo hiciera. En cuarto lugar, tal vez ese *šahm* procediese de un sacrificio realizado por un musulmán. Este es calificado como el más débil de todos los argumentos (*afṣad al-a‘yūba*), dada su inverosimilitud, por el contexto en el que se produjo el hadiz, durante el asedio por los musulmanes de la fortaleza de Jaybar, de manera que es muy improbable que hubiese musulmanes dentro de ella. El quinto y último argumento, considerado como el más correcto de todos (*aṣaḥḥ al-a‘yūba*), es que no hay testimonios de que se tratase de grasa prohibida, sino que lo más probable es que fuese de alguna de las tres clases que Corán: VI, 146 señala como lícitas, la del lomo, de las entrañas o la adherida a los huesos, en cuyo caso su consumo es lícito para los musulmanes. Asimismo, estos juristas cuestionan la interpretación del hadiz que describe al Mahoma consumiendo una oveja regalada por una judía como justificación de la licitud del consumo de su grasa. Al respecto argumentan dos motivos. Primero que se trataba de carne asada (*šā mašwiyya*) y que para asar una oveja se le quita

66. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 259-260; ed. 1997, I, 534-536.

67. AL-BUJĀRĪ: *Šaḥīḥ*, II, 1075, n° 3460; trad. HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *Les traditions islamiques*, II, 521-522; IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, 260-261; ed. 1997, I, 537-538.

primero la grasa. Segundo que la parte que comió fue la pierna (*ḡirāʿ*), respecto a la que no existe prohibición alguna⁶⁸.

En cuanto a los argumentos esgrimidos por los alfaquíes favorables al consumo de *ṣahm* en base a la mera lógica (*maʿqūl*), los juristas contrarios al mismo no admiten que sea imposible que el sacrificio haga ilícito o reprobable el consumo de ciertas partes de la oveja y no el de otras, pues la ley islámica está llena de casos similares, de especificaciones a través de las cuales una misma norma se divide en partes distintas, lo cual constituye en realidad el propósito del derecho (*al-ṣarīʿa tāfiḥa min tabaʿuḡ al-ahkām wa-huwa mahadd al-fiqh*). A este respecto Ibn Qayyim ilustra su opinión con dos ejemplos, uno el de la hija de leche (*bint al-raḡāʿ*), la cual es equiparada a las hijas naturales en cuanto a la prohibición de contraer matrimonio con ella por motivos de consanguinidad (*fi-l-ḡurma wa-l-maḡrama*), pero no así respecto a la herencia y la manutención; de manera similar, la hija ilegítima (*bint al-zinā*) es como cualquiera otra respecto a la prohibición del matrimonio, pero no en cuanto a la herencia. Así pues, en base a dichos ejemplos, estos alfaquíes no consideran imposible que una misma oveja sea sacrificada de forma válida respecto a su carne y la grasa lícita y al contrario respecto a la grasa ilícita⁶⁹.

Junto al *ṣahm*, la segunda categoría de productos alimentarios relacionados con los judíos se refiere a los que ellos se prohibieron a sí mismos a través de su normativa jurídica. En relación a esta cuestión, la jurisprudencia islámica alude al *ṭarīf*, término sobre el que la única definición que he encontrado es la que ofrece Ibn Qayyim, quien señala que se refiere a la carne adherida al pulmón (*mā ḡabbahū fa-jaraŷā lāṣiq al-riʿa wa-yusammūna-hu al-ṭarīfā*)⁷⁰. El propio Ibn Qayyim afirma que la mayoría de los juristas no considera ilícito su consumo y que tal es la opinión correcta (*al-ŷumhūr lā yuḡarrimūna-hu wa-hāḡā huwa al-ṣawāb qaʿan*). El motivo radica en la justificación de la prohibición, que no procede de la Tora, sino de la jurisprudencia judía, lo cual no es preceptivo para los musulmanes, a diferencia de lo relativo a la grasa, estipulado en Corán: VI, 146. Asimismo, Ibn Qayyim añade que los discípulos de Mālik prohíben su consumo, aunque, en su opinión, ello es incorrecto, pues tal opinión no es atribuible a su maestro (*hāḡā laysa bi-mansūṣ ʿan Mālik*)⁷¹.

La única fetua que he podido consultar sobre la cuestión de la licitud del consumo del *ṭarīf*, emitida por el jurista cordobés Ibn Lubāba (225-314 H/839-926)⁷², da la razón a lo apuntado por Ibn Qayyim⁷³. Aunque por desgracia la versión del texto que nos transmite al-Wanṣarīsī no explica el origen de la consulta, pues se limita

68. IBN QAYYIM: *Ahkām*, ed. 1983, I, 263-264; ed. 1997, I, 543-544.

69. IBN QAYYIM: *Ahkām*, ed. 1983, I, 264-265; ed. 1997, I, 544-545. AVERROES: *Bidāya*, I, 681; trad. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 545, también alude a la cuestión del degüello por partes (*tatabaʿuḡ al-taḡkiya*), aunque sin profundizar en el asunto y limitándose a señalar que quienes creen válido considerar el sacrificio en función de las distintas partes del animal prohíben el consumo de *ṣahm*, mientras que los juristas que no contemplan dicha posibilidad estiman lícito su consumo.

70. IBN QAYYIM: *Ahkām*, ed. 1983, I, 248; ed. 1997, I, 514.

71. IBN QAYYIM: *Ahkām*, ed. 1983, I, 267-269; ed. 1997, I, 550.

72. Cf. MARÍN, M.: "Nómina", n.º 1283.

73. AL-WANŠARÍSÍ: *Miʿyār*, V, 250; AMAR, E.: "La pierre de touche", 1909, 34-36.

a enunciar la pregunta sin ofrecer ningún planteamiento general sobre el caso, por el tenor de la respuesta del propio Ibn Lubāba resulta patente que su fetua vino como producto de otra emitida anteriormente por cierto alfaquí en la que se pronunciaba en contra de la venta de este tipo de producto a los musulmanes, fetua que supuso la imposición de una condena judicial a algún judío consistente en el pago de diez dinares de multa y la aplicación de un castigo corporal. En su fetua, que denota un fuerte malestar, Ibn Lubāba manifiesta su profundo desacuerdo con este procedimiento, señalando que aunque los judíos consideren el *ṭarīf* como producto impuro (*ʿayb*), sin embargo su venta a los musulmanes es lícita, ya que no está prohibido en el Corán. Dicho esto, dedica el resto de su respuesta a descalificar en un tono indignado al alfaquí autor de la fetua y al cadí que, basándose en ella, aplicó la correspondiente sentencia contra el judío, refiriéndose a ambos en términos muy duros. Considera que la fetua del desconocido alfaquí constituye un error (*jaṭaʿ*) y alude a su autor en términos muy despectivos, designándolo, de manera muy elocuente, como *al-daʿīf al-ʿaql*, expresión que podemos traducir como “corto de entendederas” o “de pocas luces”. Asimismo, tomando como referencia Corán: VII, 33⁷⁴, recuerda al hilo de estas descalificaciones que es un pecado grave emitir fetuas sin poseer la calificación y preparación necesarias (*al-futyā bi-l-ṣāhl ḥarām*). En el mismo sentido y respecto al magistrado (*ḥākim*) que condenó al judío, califica sin ambages su sentencia de injusticia (*yāwr*). Así pues, esta fetua, que podemos contextualizar en la Córdoba del siglo IX o principios del X, nos deja entrever, por un lado, una realidad social marcada por la existencia de relaciones entre judíos y musulmanes, quienes compraban a aquéllos productos cárnicos y, entre ellos, el *ṭarīf*. De otra parte, el contenido jurídico de la fetua muestra la existencia de dos tendencias opuestas a la hora de dictaminar sobre la licitud o ilicitud del consumo de dicho producto, una restrictiva y otra permisiva, siendo la fetua de Ibn Lubāba buena muestra de ésta última.

Frente a la rotundidad de esta fetua sobre la absoluta licitud del consumo del *ṭarīf* por los musulmanes, otros juristas, en cambio, coinciden en señalar la prohibición de consumir carnes que los judíos no toman. Así se observa en el tratado de Ibn ʿAbd al-Raʿūf donde, entre los productos considerados ilícitos para el musulmán, se menciona explícitamente el *ṭarīf* u otros similares, debiendo anularse la venta⁷⁵. En el mismo sentido se pronuncia el jurista de Qayrawān al-Suyūrī (m. 460 H/1067), cuya fetua constituye otro testimonio más sobre la práctica habitual de que los musulmanes acudiesen a las carnicerías judías, como se afirma de manera explícita en el texto de la consulta. En ella se emplea otro concepto en relación a los productos cárnicos, cuya relación con el *ṭarīf* no he podido establecer, aunque desde el punto de vista islámico suscitaba los mismos problemas. Se trata de *ṭāhūr*, producto que, al igual que el *ṭarīf*, los judíos no consumían, señalando el autor de la consulta que lo venden a los musulmanes sin advertirles del tipo de producto que se trata. En su

74. Di: “Mi Señor prohíbe sólo las deshonestidades, tanto las públicas como las ocultas, el pecado, la opresión injusta, que asociéis a Dios algo a lo que Él no ha conferido autoridad y digáis contra Dios lo que no sabéis”.

75. LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Trois traités*, 94; ARIÉ, R.: “Traduction”, 1960: 207.

respuesta, al-Suyūrī señala que si realizan tal práctica debe impedírseles vender en los mercados e incluso en los lugares donde compran los vendedores del zoco (*ahl al-aswāq*)⁷⁶.

6. LOS ALIMENTOS PREPARADOS POR LOS DEL LIBRO PARA SUS CELEBRACIONES RELIGIOSAS

Un último aspecto que debemos abordar es el relativo al consumo por los musulmanes de alimentos preparados por los protegidos con fines rituales o con ocasión de sus festividades, de naturaleza siempre religiosa. A este respecto y al margen de noticias de otro tipo, conviene recordar la existencia de referencias que nos informan sobre una cierta convivencia natural entre musulmanes y protegidos en al-Andalus durante la Edad Media, por ejemplo en relación con la participación de musulmanes en celebraciones festivas junto a los cristianos⁷⁷, o la presencia, incluso, de mujeres musulmanas en las iglesias, como denotan las admoniciones al respecto de Ibn ʿAbdūn sobre la necesidad de prohibir tales prácticas, lo que implica, obviamente, que así sucedía⁷⁸.

En este sentido, el consumo por parte de los musulmanes de alimentos preparados por judíos y cristianos con motivo de sus fiestas y celebraciones sería otro síntoma de esa convivencia natural, que debemos contrastar con las opiniones y dictámenes de los alfaquíes, quienes vuelven a manifestar discrepancias sobre la licitud o prohibición del consumo de tales alimentos. Técnicamente, el problema a este respecto radica, de nuevo, en la cuestión del sacrificio del animal y, sobre todo, en la invocación del nombre de Dios en el momento de su inmolación, con el agravante, en este caso, de que, al tratarse de alimentos preparados específicamente con motivo de festividades de índole religiosa, su consumo por los musulmanes podía considerarse como una forma de participación de los mismos en tales celebraciones.

Según indica Averroes, había tres posturas jurídicas entre los ulemas respecto al consumo de los alimentos preparados “para sus fiestas y lugares de culto” (*li-ʿaʿyādi-him wa-kanāʿisi-him*), que iban desde la licitud del mālikī Ašhab a la ilicitud de al-Šāfiʿī, pasando por la reprobación del propio Mālik⁷⁹. Por su parte, Ibn Qayyim, que de nuevo es quien aporta un desarrollo más profundo de la cuestión, considera que tanto al-Šāfiʿī como Mālik y Abū Ḥanīfa rechazaban el consumo de los animales en cuyo sacrificio se hubiese pronunciado el nombre de Jesús. No obstante, más adelante añade, citando a través del cadí Ismāʿīl, que Mālik era partidario de la reprobación, pero

76. AL-WANŠARISĪ: *Mfʿyār*, II, 29; AMAR, E.: “La pierre de touche”, 1908, 163-164; LAGARDÈRE, V.: *Histoire et société*, 27-28, n° 53. Según E. Amar, puede que el *tāhūr* sea la forma árabe de un término hebreo que designaría al animal sacrificado contrariamente a los ritos o enfermo.

77. DELA GRANJA, F.: “Fiestas cristianas en al-Andalus. Materiales para su estudio (I)”, *Al-Andalus*, XXXIV/1 (1969), 6-15; ídem: “Fiestas cristianas en al-Andalus. Materiales para su estudio (II)”, *Al-Andalus*, XXXV/1 (1970), 211-222.

78. LÉVI-PROVENÇAL, E.: “Un document...”, 239; trad. GARCÍA GÓMEZ, E. y LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Sevilla*, n° 154.

79. AVERROES: *Bidāya*, I, 680-681; trad. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 544.

no de la ilicitud de dicha práctica (*kāna Mālik yakruh dālik min gayr an yū'yab fī-hi tahrīm*)⁸⁰.

Como pone de manifiesto Averroes, la causa de la divergencia radica de nuevo en la interpretación del Corán y en la contradicción del sentido general de dos aleyas que tratan sobre este asunto, de manera que la cuestión se reduce a dar prioridad a una frente a otra. Por un lado están las aleyas que proscriben el consumo de carne procedente de animales sobre los que en el momento del sacrificio se haya invocado un nombre distinto al de Dios, concretamente Corán: II, 173 y XVI, 115, cuyo tenor es idéntico. De otra parte está la autorización general de consumir los alimentos de los protegidos. Quienes entienden que esas dos aleyas restringen la aplicación de Corán: V, 5 consideran ilícito el consumo de los animales sacrificados para sus templos y fiestas, mientras que quienes opinan lo contrario lo consideran lícito⁸¹.

Ibn Qayyim sitúa la cuestión bajo los mismos parámetros jurídicos que Averroes, aunque aporta un desarrollo más completo de los argumentos esgrimidos por unos y otros. Quienes tenían por lícito su consumo consideraban que en Corán: V, 5, Dios había autorizado sin restricciones (*min gayr tajrīs*) los alimentos de la gente del Libro, aún sabiendo que invocan nombres distintos al suyo. De esta forma, en la prohibición del consumo de animales sobre los que se haya invocado un nombre distinto al de Dios se exceptúa el animal sacrificado por la gente del libro (*jaṣṣa min-hu dābīhat al-kitābī*). Por el contrario, quienes se oponía al consumo de tales alimentos consideraban que la autorización de Corán: V, 5, aún siendo absoluta (*mutlaqa*), estaba restringida (*muqayyada*) por la prohibición del consumo de animales sobre los que se hubiese invocado un nombre distinto al de Dios⁸². Ibn Qayyim resume los planteamientos de estos alfaquíes en ocho argumentos⁸³:

- En primer lugar, Dios prohibió el consumo de aquello sobre lo que no se invocase su nombre, declarándolo pecado (*fisq*). Por lo tanto, la invocación de un nombre distinto al de Dios es algo todavía peor, debiendo considerarse aún más prohibido y pecaminoso (*aṣadd tahrīm wa-ūlā bi-an yakūn fisq*).
- Segundo, el sentido de Corán: V, 5, ha sido especificado a través del consenso de los juristas (*jaṣṣa bi-l-īymā*), mientras que la prohibición de consumir aquello que se haya sacrificado invocando un nombre distinto al de Dios no. De esta forma, tiene prioridad una norma general sobre cuyo sentido específico no se ha requerido el consenso frente a otra para cuya concreción sí ha sido necesario recurrir a ello.
- En tercer lugar, Corán: II, 173 estipula cuatro prohibiciones alimentarias por el siguiente orden: carroña, sangre, cerdo y aquello sobre lo que se haya invocado un nombre distinto al de Dios. Dicho orden no es casual o producto del capricho, sino que marca una gradación en el nivel de prohibición de cada uno de ellos,

80. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, I, ed. 1983, I, 250 y 253; ed. 1997, I, 516-517 y 526; AL-QURTUBĪ: *al-Yāmiʿ*, III, 2073.

81. AVERROES: *Bidāya*, I, 680-681; trad. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 544.

82. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 253-254; ed. 1997, I, 526.

83. IBN QAYYIM: *Aḥkām*, ed. 1983, I, 254-256; ed. 1997, I, 527-529.

de manera que el último, el consumo de aquello sobre lo que se haya invocado un nombre distinto al de Dios, es lo peor de los cuatro (*ajbaṭ al-arbaʿa*). Este argumento se justifica en Corán: VII, 33⁸⁴, que asimismo se considera un ejemplo de prohibición múltiple en gradación ascendente.

- En cuarto lugar, sacrificar un animal invocando un nombre distinto al de Dios equivale a adorar a otras divinidades (*bi-manzilat ʿibāda gayr Allāh*), lo cual va en contra de lo estipulado en Corán: VI, 162-163⁸⁵.
- Quinto, sacrificar pronunciando un nombre distinto al de Dios equivale a caer en el politeísmo (*min bāb taḥrīm al-širk*), mientras que la prohibición de consumir carroña, sangre y cerdo sólo constituye una acción perversa y pecaminosa (*min bāb al-jabāʿiṭ wa-l-maʿāṣi*).
- Sexto, si de la autorización general de consumir los alimentos de los protegidos que contiene Corán: V, 5 se exceptúan la carroña, la sangre y la carne de cerdo, también debe haberse respecto a los animales que sacrifican invocando un nombre distinto al de Dios, máxime cuando esas cuatro prohibiciones aparecen juntas en el Corán.
- De acuerdo con los argumentos anteriormente expuestos, aunque Corán: V, 5 autoriza a los musulmanes “sus alimentos”, dicha autorización se refiere, en realidad, a lo que Dios les ha permitido, no a lo que ellos consideran lícito aún habiéndoseles prohibido (*taʿāmi-him mā ubḥāla-hum lā mā yastahillūna-hu mimma ḥurrima ʿalay-him*).
- En octavo y último lugar, el sacrificio ritual de los animales se rige por el principio de lo prohibido (*bāb al-ḡabāʾiḥ ʿalā-l-taḥrīm*), salvo lo explícitamente autorizado por Dios y su Enviado. De esta forma, si se aprecia una contradicción entre la aleya que prohíbe y la que autoriza, debe darse prioridad a la primera (*kāna al-ʿamal bi-dalīl al-ḥaṣr ūlā*) por tres motivos: primero porque la cuestión se basa en el principio de prohibición (*al-aṣl al-ḥāṣir*); segundo porque es más prudente (*ahwaṭ*) y tercero porque si dos aleyas se contradicen se anulan mutuamente, con lo cual se vuelve al principio de la prohibición (*aṣl al-taḥrīm*).

En consonancia con lo apuntado tanto por Averroes como por Ibn Qayyim, la jurisprudencia *mālikí* andalusí se manifestaba de forma mayoritaria en contra del consumo por parte del musulmán de este tipo de alimentos. Así lo expresa el tratado de Ibn ʿAbd al-Raʿūf, quien nuevamente vuelve a hacerse eco de la opinión de Ibn Ḥabīb, el cual consideraba reprochable el consumo por parte del musulmán de los animales sacrificados (*ḡabāʾiḥ*) por los cristianos para sus iglesias, en nombre de Jesús, de la cruz o por motivo similar, basándose en la prohibición estipulada en Corán: II, 173. No obstante, señala que su consumo es sólo reprochable, pero no ilícito (*makrūh*

84. Di: “Mi Señor prohíbe sólo las deshonestidades, tanto las públicas como las ocultas, el pecado, la opresión injusta, que asociéis a Dios algo algo a lo que Él no ha conferido autoridad y que digáis contra Dios lo que no sabéis”.

85. Di: “Mi azalá, mis prácticas de piedad, mi vida y mi muerte pertenecen a Dios, Señor del universo. No tiene asociado. Se me ha ordenado esto y soy el primero en someterse a Él”.

gayr muḥarram), ya que Dios declaró lícita a los musulmanes la carne de los animales que los protegidos sacrifican, en clara alusión a Corán: V, 5. De esta forma, Ibn ʿAbd al-Raʿūf está, implícitamente, dando preferencia al sentido de dicha aleya sobre otras restricciones coránicas en materia alimenticia. En el mismo sentido, considera preferible (*afḍal*) no consumir los animales que sacrifican “para sus fiestas y extravíos” (*li-ʿaʿyādi-him wa-dalāli-him*), recordando que Mālik y sus discípulos insisten en su carácter reprobable (*karāhiyya*) para el musulmán. Asimismo, señala la reprobación de Mālik respecto a los alimentos (*taʿām*) preparados con ocasión de los funerales y que eran repartidos como limosna, aunque de nuevo la terminología empleada (*lā yanbagī*) nos remite a una actitud de reprobación, no ante un pecado o un delito, siendo así que en este caso no se trata específicamente de la carne, sino de todo tipo de alimentos⁸⁶.

Sobre este tema la única fetua que he podido espigar es la del malagueño Abū ʿAbd Allāh b. al-Azraq, último cadí supremo de la Granada nazarí⁸⁷, cuyo interés radica, principalmente, en que se refiere a un producto distinto a la carne. En concreto, este jurista fue interrogado sobre la licitud de que los musulmanes consumiesen la hogazas de pan (*ragāʾif*) preparadas por los judíos con motivo de la fiesta de Pascua, que el anónimo autor de la consulta designa como la ruptura del ayuno (*ʿīd al-fitr*). Esta fetua denota de forma expresa la importancia que en el mantenimiento de la propia identidad de los musulmanes frente a las comunidades judía y cristiana. En su argumentación, Ibn al-Azraq cita la opinión del alfaquí tunecino Ibn al-Qābisī, quien señala que consumir los productos de los no musulmanes (*aʿāyim*) constituye una forma de asimilarse o equipararse a ellos (*tašbīh bi-him*), lo que implica una anulación de la propia identidad del musulmán⁸⁸.

7. TRADUCCIÓN DE TEXTOS

En este apéndice documental se incluye la traducción de algunos de los textos manejados a lo largo del presente trabajo, tanto las aleyas coránicas como los textos jurídicos. Salvo las citadas aleyas, ninguno de ellos se ha trasladado al castellano con anterioridad, aunque algunos lo han sido al francés, concretamente las fetuas de al-Suyūrī, al-Ḥaffār e Ibn Lubāba, traducidas por E. Amar, y los párrafos del tratado de Ibn ʿAbd al-Raʿūf, trasladado en su integridad por R. Arié. He ordenado los textos siguiendo un orden cronológico, desde el más antiguo hasta el más reciente, comenzando por las aleyas coránicas.

86. LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Trois traités*, 95; trad. ARIÉ, R.: “Traduction”, 207.

87. Cf. SECO DE LUCENA, L.: “La escuela de juristas granadinos en el siglo XV”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VIII (1959), 24-25; CALERO SECALL, M. I.: “Cadíes supremos de la Granada nazarí”, *Actas del XII Congreso de la UEA* (Málaga, 1984), Madrid, 1986, 144.

88. AL-WANŠARISĪ: *Mīyār*, XI, 111-112; LAGARDÈRE, V.: *Histoire et société*, 482.

Aleyas coránicas

Os ha prohibido sólo la carne mortecina, la sangre, la carne de cerdo y la de todo animal sobre el que se haya invocado un nombre diferente del de Dios. Pero si alguien se ve compelido por la necesidad -no por deseo ni por afán de contravenir- no peca. Dios es indulgente, misericordioso

Corán: II, 173, y XVI, 115

Os está vedada la carne mortecina, la sangre, la carne de cerdo, la de animal sobre el que se haya invocado un nombre diferente del de Dios, la de animal asfixiado o muerto a palos, de una caída, de una cornada, la del devorado parcialmente por las fieras -excepto si aún lo sacrificáis vosotros- la del inmolado en piedras erectas (...)

Corán, V, 3

Te preguntan qué les está permitido. Di: "Os están permitidas las cosas buenas. Podéis comer de lo que os cojan los animales de presa que habéis adiestrado para la caza, tal como Dios os ha enseñado. Y mencionad el nombre de Dios sobre ello. ¡Y temed a Dios!". Dios es rápido en ajustar cuentas.

Corán: V, 4

Hoy se os permiten las cosas buenas. Se os permite el alimento de quienes han recibido la *Escritura*, así como también se les permite a ellos vuestro alimento (...).

Corán: V, 5

No comáis de aquello sobre lo que no hayáis mencionado el nombre de Dios, pues sería una perversidad. Sí, los demonios inspiran a sus amigos que discutan con vosotros. Si les obedecéis, sois asociadores.

Corán: VI, 122

Di: "En lo que se me ha revelado no encuentro nada que se prohíba comer, excepto carne mortecina, sangre derramada o carne de cerdo -que es una suciedad- o aquello sobre lo que, por perversidad, se haya invocado un nombre diferente del de Dios. Pero, si alguien se ve compelido por la necesidad -no por deseo ni por afán de contravenir- Tu señor es indulgente, misericordioso".

Corán: VI, 145

A los judíos les prohibimos toda bestia ungulada y la grasa de ganado bovino y ganado menor, excepto la que tengan en los lomos o en las entrañas o la mezclada con los huesos.

Corán: VI, 146

Fetua de Aṣḥab b. al-Farāy

Se preguntó a Aṣḥab sobre unos comerciantes extranjeros llegados a Trípolis, los cuales no proceden al sacrificio ritual de los animales, sino que les dan muerte, ¿pueden comprárseles las ovejas y vacas? Respondió: no veo mal en ello.

Al-Šaʿbī: *Aḥkām*, 305, n° 592

Fetua de Ibn Lubāba sobre el consumo de *ṭarīf*

Se le preguntó sobre la venta por los judíos de *ṭarīf*.

Respondió: aunque ellos la consideren como un vicio redhibitorio, la venta de *ṭarīf* no nos está prohibida, porque Dios no lo ha declarado ilícito. La fetua emitida por el de pocas luces es un error, que además ha acarreado graves consecuencias. Asimismo, la sentencia del magistrado constituye una injusticia y si hubiese en este caso algún castigo que aplicar recaería en primer lugar sobre él, porque imponer diez dinares de multa al judío es una injusticia, y castigarlo además a recibir golpes basándose en la fetua de un ignorante constituye un error. Si hubiese habido entre ellos un magistrado justo, que emitiese sentencias de acuerdo a la verdad, habría impedido a semejante ignorante darle fetuas a la gente sobre asuntos que no conoce, porque emitir una fetua sobre aquello que se ignora es un pecado, ya que Dios todopoderoso dijo: “Di: mi Señor prohíbe sólo las deshonestidades, tanto las públicas como las ocultas”, hasta “y que digáis contra Dios lo que no sabéis”⁸⁹. Ibn al-Qāsim consideraba reproable el *ṭarfān* y comprar carne a judíos y cristianos, pero Ibn Wahb, Aṣḥab e Ibn Nāfiʿ lo tenían por lícito y no lo reprobaban, siendo así que Ibn Wahb es el más sabio y perito de todos ellos en las tradiciones relativas a esta cuestión, mientras que Ibn al-Qāsim carece de más apoyos en su reprobación que su propia repugnancia hacia ellos, pero no porque fuese algo prohibido.

Al-Wanšārī: *Miʿyār*, V, 250

89. Corán: VII, 33.

Tratado de *ḡisba* de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf

Prohíbese a los musulmanes comprar intencionadamente carne en las carnicerías de los protegidos, hecho que Mālik consideraba reprobable. ‘Umar⁹⁰ ordenó que se les expulsara de los zocos de los musulmanes. Ibn Ḥabīb señaló que no hay mal en que tengan una carnicería en lugar aparte, pero debe prohibírseles que vendan a los musulmanes; aunque el musulmán que les compre no verá anulada la venta, será tenido por una mala persona.

Según *al-Wāḡiḡa*, Muṭarrif e Ibn al-Māyīšūn opinaban que si la carne que el musulmán les compra es de la que ellos no comen, como el *ṭarīf* y otros productos similares, la venta debe anularse, y también si se trata de grasa (*ṣaḡm*). Dijo Dios todopoderoso: “A los judíos les prohibimos toda bestia unglada y la grasa de ganado bovino y ganado menor”⁹¹. Ello se refiere a la grasa pura, como el *ṭurūb*, la grasa de los riñones, la que está pegada al estómago y otras similares. Dijo Dios todopoderoso: “excepto la que tengan en los lomos o en las entrañas o la mezclada con los huesos”⁹², de manera que esta grasa está incluida en la excepción. No nos es lícito consumir ni comprar los distintos tipos de grasa que les han sido prohibidas, mientras que resulta reprobable consumir y comprar las carnes (*ḡabā’ih*) que no les han sido declaradas ilícitas en la Revelación, sino que han sido ellos a través de su propia jurisprudencia los que lo han decretado así, por ejemplo el *ṭarīf* y productos similares, porque ellos no las comen. Esa es la opinión de Mālik y algunos de sus discípulos.

Dice en *al-Wāḡiḡa*: los animales sacrificados por los cristianos para sus iglesias, en nombre del Mesías, de la cruz o por motivo similar quedan incluidos en lo que dijo Dios todopoderoso: “y todo animal sobre el que se haya invocado un nombre diferente del de Dios”⁹³, por lo que su consumo es reprobable para los musulmanes, aunque no ilícito, ya que Dios todopoderoso nos declaró lícita la carne de los animales que sacrifican (*ḡabā’ih*), pues Él sabe lo que piensan y dicen al sacrificarlos. Es preferible no consumir los animales que sacrifican para sus fiestas y extravíos, porque ello sería como glorificar su idolatría, y por eso Mālik y sus discípulos insisten en considerarlo reprobable. Se preguntó a Mālik sobre los alimentos (*ṭa’ām*) que preparan con ocasión de los funerales y los reparten como limosna, a lo que respondió: “el musulmán no debe tomarlos ni comerlos, pues los han preparado para glorificar su idolatría”. Sobre el caso de un cristiano que estipuló en su testamento que parte de sus bienes se vendiesen en favor de la iglesia, Ibn al-Qāsim señaló que es ilícito para el musulmán comprarlos y que el que lo hiciese sería un mal musulmán.

E. Lévi-Provençal: *Trois traités*, 94-95

90. ‘Umar b. al-Jaṭṭāb (634-644), segundo califa del Islam.

91. Corán: VI, 146.

92. Corán: VI, 146.

93. Corán: II, 173.

Ibn Habīb afirma que no se coma el queso de los *ma'yūs*, porque en su elaboración emplean el cuajo sacado del estómago del cordero (*anāfiḥ*), cuyo consumo no es lícito para los musulmanes. No hay mal en comer queso elaborado por los cristianos que viven entre nosotros. Algunos compañeros del Profeta comían queso sin conocer su procedencia, mientras que otros se abstendían de hacerlo salvo si tenían la seguridad de que había sido elaborado por musulmanes.

E. Lévi-Provençal: *Trois traités*, 101

Fetua de Ibn Rušd sobre la licitud del consumo de carne procedente de caza

Cuestión en torno al significado de la aleya: “¡Creyentes! Dios ha de probaros con alguna caza”⁹⁴ y en torno a si es lícito el consumo de las carne procedente de animales cazados por la gente de las Escrituras, y también sobre el significado de la aleya: “No comáis de aquello sobre lo que no hayáis mencionado el nombre de Dios”⁹⁵.

Se le remitió, Dios lo ayude, desde la ciudad de Niebla la cuestión cuyo texto es el siguiente. Pedimos vuestra respuesta respecto al sentido de la palabra de Dios todopoderoso: “¡Creyentes! Dios ha de probaros con alguna caza obtenida con vuestras manos o con vuestras lanzas, para saber quién Le teme en secreto. Quien, después de esto, viole la ley, tendrá un castigo doloroso”. ¿Esta aleya se dirige a los creyentes en relación a lo que le está prohibido al peregrino o bien se refiere a ellos cuando no están de peregrinación? y ¿cuál es el argumento en cada uno de los casos? Resulta que hay un hombre que sostiene que quien dice que esta aleya se refiere a la peregrinación no conoce el Corán ni lo entiende. Igualmente sostiene que la aleya que se refiere al caso del peregrino es “¡Creyentes! No matéis la caza mientras estéis sacralizados”⁹⁶. Además, afirma que el peregrino no recibe un castigo doloroso, sino una simple reprobación, mientras que aquél, transgrediendo las normas divinas, consume carroña o encuentre animales cazados ya muertos y los coma o los venda diciendo a la gente que fue él quien los cazó, sí recibe un castigo doloroso. Este es el sentido que atribuye al fragmento de la aleya “quien, después de esto, viole la ley, tendrá un castigo doloroso”.

Del mismo modo, basandose en la misma aleya, llega a sostener que el consumo de la carne de caza de la gente de las Escrituras, no sólo reprochable, sino ilícito, igual que el de la carne del cerdo y la carroña. En su opinión no hay diferencia entre la carne que procede de la caza de la gente de las Escrituras y la del cerdo, la carroña o la sangre. Os rogamos nos aclaréis, si Dios quiere, la verdad y lo que es correcto, cuáles son los ulemas que lo autorizan sin tenerlo por reprochable y en base a qué

94. Corán: V, 94.

95. Corán: VI, 121.

96. Corán: V, 95. El texto árabe coránico emplea el mismo verbo de “comer” al referirse a la usura: “No comáis los alimentos que proceden de la usura”, por lo que la comparación es lógica y queda clara, mientras que la traducción, al referirse sólo a la usura, introduce un elemento de ambigüedad.

argumentos y, asimismo, cuáles son los que lo reprueban y por qué motivos no lo tienen por lícito pero tampoco por absolutamente prohibido. ¿Hay algún ulema que sostenga, como hace el citado individuo, que la carne de caza de la gente de las Escrituras es ilícita al igual que la carroña? Por mi parte no he escuchado nunca nada semejante. ¿Hay quienes consideran lícito consumir la caza de la gente de las Escrituras, aún a sabiendas de que sobre ella no se ha mencionado el nombre de Dios, teniendo en cuenta Sus palabras: “No comáis de aquello sobre lo que no hayáis mencionado el nombre de Dios”⁹⁷, ya que es lícito comer de sus alimentos, a pesar de que practican la usura, aún cuando Dios, ensalzado sea, dijo: “¡Creyentes! No usureéis doblando”⁹⁸? Asimismo, respecto a los animales no procedentes de la caza que sacrifican ritualmente, ¿cuáles son los argumentos de quienes autorizan su consumo y los de quienes no lo consideran lícito? Dios, ensalzado sea, te recompense y te lo reconozca.

Respondió — Dios lo guíe y lo ilumine: he leído atentamente tu pregunta y he reflexionado sobre ella. La interpretación del sentido correcto de la aleya obliga a relacionarla con los peregrinos, pues fue revelada respecto a ellos, según indican numerosos ulemas, exégetas del Corán y otros, como Ibn Ḥabīb en su obra *al-Wāḍiḥa*. Según Ibn ‘Abbās, esta aleya fue revelada durante la jornada de al-Ḥudaybiyya⁹⁹, en la que Dios los sometió a prueba en el desierto, donde sus monturas se desvanecían a menudo. El sentido de someterlos a prueba era comprobar cuál sería la elección de cada uno, pues Dios quería saber quiénes lo temían por su propia fe y evitaban practicar la caza que les había sido prohibida, a pesar de que la tenían a su alcance. El sentido de “saber” se refiere a comprobar quiénes eran obedientes y quiénes desobedecían, recompensando a los primeros y castigando a los segundos, o perdonando a estos, pues Él sabe desde la eternidad quien le obedece y quien le desobedece, no hay dios sino Él.

En cuanto al sentido de “quien, después de esto, viole la ley, tendrá un castigo doloroso” se refiere a aquél que practique la caza conociendo la prohibición existente. La expresión “un castigo doloroso”, en opinión de quienes consideran merecedores del reproche a quienes practiquen la caza deliberadamente, consiste en un golpe doloroso, mientras que los que opinan que el reproche sólo tiene cabida para los que lo hagan por error u olvidando su condición de peregrinos, consiste en un castigo doloroso en la otra vida. Otros opinan que se refiere a la transgresión reincidente, de manera que quien vuelva a cazar por segunda vez no caerá sobre él el reproche, sino que se hará merecedor de una venganza, en base a Sus palabras: “Dios se vengará del reincidente”¹⁰⁰. Este es el sentido del castigo en esta aleya, tal y como señalan numerosos ulemas.

En cuanto al consumo de la caza de la gente de las Escrituras, la escuela mālikí la considera ilícita, permitiéndose sólo el consumo de los animales que matan mediante

97. Corán: VI, 121.

98. Corán: III, 130.

99. Nombre de un paraje cercano a La Meca donde tuvo lugar el célebre pacto entre Mahoma y los Qurayšís.

100. Corán: V, 95.

el degüello, que en este caso se asimila al realizado por aquél que ha olvidado aplicar las normas rituales. El argumento a este respecto consiste en que todas las aleyas coránicas que autorizan el consumo de caza a los musulmanes exceptúan la de los infieles (*kuffār*). Algunos ulemas la autorizan en base a la aleya “se os permite el alimento de quienes han recibido la escritura”, siendo esta la opinión de Ašhab, Ibn Wahb y ‘Alī b. Ziyād, entre los partidarios de la escuela mālikí, y es la opción de Saḥnūn, mientras que otros lo consideran reproable, entre ellos Ibn Ḥabīb. La preeminencia de los que reprueban esta conducta frente a quienes la aprueban resulta clara en base a dos argumentos:

Primero, por contemplar la distinción establecida en el dicho profético: “lo lícito está claro y lo ilícito también y entre ambos hay cosas ambiguas; quien evita caer en las ambigüedades, pone a salvo su fe y su honor”.

Segundo, debido a que respecto a la caza hay ciertas normas que deben ser conocidas, de tal forma que si la realizada por quien las ignora y no toma las precauciones necesarias no puede evitar que sea considerada reproable, con más razón lo será la caza efectuada por un protegido.

Quienes autorizan el consumo de la caza de la gente de las Escrituras no exigen como requisito la invocación del nombre de Dios, pues dicha invocación no es lícita en su boca, y Dios dijo “no comáis de aquello sobre lo que no hayáis mencionado el nombre de Dios”¹⁰¹. Algunos interpretan que esta aleya se refiere al sacrificio, no a la invocación. Otros creen que aunque alude a la invocación, la aleya queda abrogada por “se os permite el alimento de quienes han recibido la escritura”, pues con esta aleya Dios autorizó el consumo de los animales que sacrifican sin invocar Su nombre. Hay quienes opinan que esta aleya no abroga a la anterior, sino que constituye una especificación de la misma, de forma que en base a ella la invocación es un requisito para la validez del sacrificio realizado por el musulmán. Otros creen que ambas interpretaciones son correctas. ¡Que Dios todopoderoso me ayude!

Ibn Rušd: *Fatāwā*, I, 561-567, n° 117; *Masā’il*, 493-498, n° 113

Capítulo de la *Bidāya* de Averroes sobre los sacrificios lícitos e ilícitos

Capítulo V. De aquéllos cuyo sacrificio se considera lícito y de aquéllos sobre los que se considera ilícito

La ley contempla tres categorías: aquéllos sobre los que hay acuerdo respecto a la licitud de sus sacrificios, aquéllos sobre los que hay acuerdo respecto a la ilicitud de sus sacrificios y aquéllos sobre los que existen discrepancias.

101. Corán: VI, 121.

De aquéllos respecto a quienes hay acuerdo sobre la licitud de sus sacrificios

La categoría sobre la que hay unanimidad en la licitud de sus sacrificios la forman aquellos que reúnen cinco condiciones: ser musulmán, varón, adulto, mentalmente sano y no descuidar el cumplimiento de la oración.

De aquéllos respecto a quienes hay acuerdo sobre la ilicitud de sus sacrificios

La categoría de aquellos sobre quienes hay unanimidad respecto a la ilicitud de sus sacrificios la forman los politeístas que adoran ídolos, en base a la palabra de Dios todopoderoso “la del inmolado en piedras erectas” y “aquello sobre lo que se haya invocado un nombre diferente del de Dios”¹⁰²

Sobre aquéllos respecto a cuyos sacrificios no hay acuerdo

La categoría de aquéllos sobre cuyos sacrificios no hay unanimidad es muy numerosa, pero los más conocidos son diez: la gente del Libro, los *ma'yūs*, los sabeos, las mujeres, los menores, los dementes, los ebrios, los que no cumplen la oración, los ladrones y los que se apoderan indebidamente de la propiedad ajena.

Opiniones sobre los sacrificios realizados por la gente del Libro

Los ulemas están de acuerdo sobre la licitud de los animales sacrificados por la gente del Libro, en base a la palabra de Dios todopoderoso: “Se os permite el alimento de quienes han recibido la Escritura, así como también se les permite a ellos vuestro alimento”¹⁰³. Sin embargo, discrepan respecto a los detalles.

Hay acuerdo en que, si no son cristianos de los Banū Taglib, ni apóstatas, han sacrificado los animales para ellos mismos, se sabe que han mencionado el nombre de Dios todopoderoso en el momento del sacrificio y el animal sacrificado no es de los que les está prohibido por la Tora, ni tampoco de los que ellos se prohíben a sí mismos, entonces los animales así sacrificados son lícitos, excepto su grasa (*šahm*).

Discrepan en el caso de darse las circunstancias contrarias, es decir, si hacen el sacrificio para un musulmán que les ha autorizado a ello, si son cristianos de los Banū Taglib o apóstatas, si se ignora si han mencionado el nombre de Dios todopoderoso o la intención del sacrificio, si se sabe que han mencionado un nombre distinto al de Dios todopoderoso en lo que sacrifican para sus templos y fiestas, si el animal es de los que están prohibidos en la Tora, como dijo Dios todopoderoso: “A los judíos les prohibimos toda bestia unglada”¹⁰⁴, o es un animal que se han prohibido ellos a sí mismos, como los animales que los judíos consideran impuros porque así los creó Dios. Asimismo discrepan acerca de la grasa (*šahm*).

102. Corán: V, 3.

103. Corán: V, 5.

104. Corán: VI, 146.

Sobre el sacrificio realizado con autorización de un musulmán

Cuando el sacrificio ha sido realizado bajo la autorización de un musulmán, dentro de la escuela de Mālik hay quien lo considera lícito mientras que otros lo estiman ilícito. La causa de la divergencia radica en si la creencia en la licitud del sacrificio según los preceptos del Islam es uno de los requisitos del realizado por el musulmán. Los que opinan que la intención es un requisito consideran ilícito el sacrificio realizado por un protegido para un musulmán, porque no es posible que tenga dicha intención. En cambio lo consideran lícito los que opinan que no constituye un requisito y dan preferencia al sentido general del Libro, es decir, la palabra de Dios todopoderoso: “Se os permite el alimento de quienes han recibido la Escritura, así como también se les permite a ellos vuestro alimento”. También lo consideran lícito quienes creen que la intención de la persona que autoriza es suficiente, siendo esta la base de la opinión de Ibn Wāḥb.

Sobre el sacrificio realizado por los cristianos de Banū Taglib

La segunda cuestión radica en el sacrificio realizado por los cristianos de Banū Taglib y los apóstatas. La mayoría opina que respecto al sacrificio realizado por los árabes cristianos se aplica la misma norma que al de la gente del Libro. Tal es la opinión de Ibn ʿAbbās. Otros no consideran lícito sus sacrificios, siendo una de las opiniones de al-Šāfiʿī, que también se atribuye a ʿAlī [b. Abī Ṭālib], que Dios tenga en su gloria.

La causa de la divergencia radica en si los árabes cristianos y judíos están incluidos dentro del concepto de gente del Libro, tal y como se atribuye a las naciones que se caracterizan por tener un libro revelado, como los israelíes o los bizantinos (*rūm*).

Sobre el sacrificio realizado por un apóstata

La mayoría opina que los animales sacrificados por un apóstata no se comen. Ishāq lo considera lícito y al-Ṭawrī reprobable. La causa de la divergencia radica en si se considera al apóstata dentro del concepto de gente del Libro o no, por no merecer el mismo respeto.

Cuando se ignora si la gente del Libro ha pronunciado el nombre de Dios al hacer el sacrificio

La tercera cuestión consiste en si se ignora si la gente del Libro ha mencionado el nombre de Dios todopoderoso al realizar el sacrificio. La mayoría opina que se puede consumir, opinión que se atribuye a ʿAlī, y no recuerdo en este momento ninguna discrepancia al respecto. Es probable que se diga que el principio es que sus animales no se consuman salvo los sacrificados de acuerdo a las normas islámicas y si en base a ello se afirma que la invocación de Dios es un requisito del sacrificio, la duda implica que no deben consumirse los animales sacrificados por ellos.

En cuanto al caso de que se sepa que los animales fueron sacrificados para sus fiestas y templos, algunos ulemas consideran reprobable su consumo, entre ellos Mālik, y otros lo estiman indiferente, como Aṣḥab, mientras que otros como al-Šāfiʿī lo prohíben. La causa de la divergencia radica en la contradicción en el sentido general

de dos aleyas que tratan sobre este asunto. Así, puede considerarse que el sentido de “se os permite el alimento de quienes han recibido la Escritura”¹⁰⁵ restringe el de “aquello sobre lo que se haya invocado un nombre diferente del de Dios”¹⁰⁶, o por el contrario puede entenderse que el sentido de “aquello sobre lo que se haya invocado un nombre diferente del de Dios” limita el de “se os permite el alimento de quienes han recibido la Escritura”, pues cada una de ambas aleyas puede considerarse una excepción de la otra. De esta manera, quienes consideran que “aquello sobre lo que se haya invocado un nombre diferente del de Dios” restringe la aplicación de “se os permite el alimento de quienes han recibido la Escritura” consideran ilícito el consumo de los animales sacrificados para sus templos y fiestas, mientras que quienes opinan lo contrario lo consideran lícito.

Cuando el animal sacrificado por los del Libro es uno de los que les están prohibidos

Si se trata de un animal que les está prohibido unos autorizan su consumo y otros lo prohíben. Se dice que es distinto si la prohibición procede de la Tora o la han establecido ellos mismos, en el sentido de que se considera lícito el consumo de lo declarado ilícito por ellos mismos e ilícito cuando se trata de una prohibición establecida por Dios. También se dice que es reprobable pero no debe prohibirse. Las cuatro opiniones se dan dentro de la escuela mālikí: Ibn al-Qāsim lo prohíbe, Ibn Wahb e Ibn ʿAbd al-Ḥakam lo autorizan y Aṣḥab es partidario de la comentada diferenciación.

La base de la divergencia radica en la contradicción entre el sentido general de la aleya y la estipulación de la intención como requisito en el sacrificio, es decir la creencia en la licitud del sacrificio mediante el degüello. Quienes opinan que ello constituye un requisito consideran ilícitos los animales así sacrificados, porque ellos no creen que el degüello los convierta en lícitos. En cambio, quienes no creen que ello constituya un requisito, agarrándose al sentido general de la aleya, opinan que los animales así sacrificados son lícitos.

Sobre el consumo de las grasas de los animales sacrificados por la gente del Libro

La anteriormente mencionada es en sí misma la causa de las divergencias sobre el consumo de las grasas de los animales sacrificados por ellos, siendo Mālik y sus discípulos los únicos que discrepan al respecto. Unos opinan que las grasas están prohibidas, caso de Aṣḥab, y otros que su consumo es reprobable, basándose ambas opiniones en Mālik. Algunos lo consideran indiferente.

105. Corán: V, 5.

106. Corán: II, 173 y XVI, 115.

¿Puede considerarse por partes el degüello?

En el caso de las grasas intervienen otros motivos de divergencia aparte de la contradicción entre el sentido general de la aleya y el requisito de la creencia de la licitud del sacrificio mediante el degüello. Se trata de si el degüello puede ser considerado por partes o no.

Quienes opinan que puede ser considerado por partes creen que las grasas de esos animales no deben consumirse y quienes opinan lo contrario creen que sí puede. La licitud del consumo de la grasa de los animales sacrificados por ellos va implícita en el hadiz de °Abd Allāh b. Mugaffal, que fue citado anteriormente en el capítulo del *yihād*¹⁰⁷.

Quienes distinguen entre lo que la ley prohíbe a la gente del Libro y lo que ellos prohíben

Quienes distinguen entre lo que la ley prohíbe a la gente del libro y lo que ellos mismos se prohíben opinan que lo que se les ha prohibido es correcto y el degüello no tiene validez, mientras que lo que ellos se han prohibido es nulo y el degüello es válido.

El cadí¹⁰⁸ afirma: lo cierto es que tanto lo que les fue prohibido como lo que ellos se prohibieron a sí mismos queda anulado en el momento de la proclamación de la ley islámica, por cuanto ésta abroga todas las demás leyes, de manera que no hay que prestar atención a sus creencias sobre este aspecto ni estipular como condición que sus creencias o principios legales sobre la licitud del sacrificio sean las mismas que las de los musulmanes, pues si se estipulara así no sería lícito de ninguna manera el consumo de los animales que sacrifican, al estar abrogados los principios de su ley a este respecto y dado que su creencia en nuestra ley no es válida. Se trata de un principio con el que Dios los distinguió, ya que los animales que sacrifican, y Dios es el más sabio, nos son completamente lícitos, pues de lo contrario decaería en su totalidad la norma de la aleya que lo estipula. Piensa sobre esto y verás que resulta obvio. Dios es el más sabio.

Sobre la licitud de los animales sacrificados por los mayūs

La mayoría considera ilícitos los animales sacrificados por los *mayūs*, porque son politeístas, aunque algunos lo autorizan en base al sentido general del hadiz que afirma: "seguid con ellos la misma tradición que respecto a la gente del Libro".

Averroes: *Bidāya*, I, 679-682

107. AVERROES: *Bidāya*, I, 594; trad. NYAZEE: *The Distinguished*, I, 472-473.

108. Se refiere a su abuelo, el célebre cadí Abū-I-Walīd b. Rušd (m. 520 H/1126).

Fetua de al-Suyūrī sobre el consumo de *tāhūr*

Se le planteó una cuestión relativa a ciertos judíos que, cuando practican el sacrificio del ganado para su propio consumo y les aparece lo que llaman *tāhūr*, venden esto sin la correspondiente advertencia, pues no tenemos noticia de ninguno de ellos que lo haya hecho. Algunos de estos judíos que sacrifican animales son carniceros de profesión y venden a los musulmanes. ¿Debe impedírseles tal cosa de forma taxativa y ordenarse a los judíos de la localidad (*balad*) que cuando les aparezca el *tāhūr* lo digan, siendo advertidos al respecto y prohibiéndoseles severamente, de manera que al que se descubra se le castigue? Acláranos esto.

Respondió: si al realizar sus sacrificios les aparece algo cuyo consumo no considere lícito y lo venden a los musulmanes sin advertirles de ello, prohíbaseles vender en los zocos e incluso en los lugares donde acuden a comprar los vendedores del zoco.

Al-Wanšārīsī: *Mi'yār*, II, 29

Fetua de Abū 'Abd Allāh al-Haffār sobre el comentario de Ibn al-'Arabī

Se le preguntó sobre el comentario de Ibn al-'Arabī respecto a las palabras de Dios todopoderoso "se os permite el alimento de quienes han recibido la Escritura"¹⁰⁹ cuando, al ser interrogado sobre si es lícito que, tras haber un cristiano retorcido el cuello de una gallina y después de cocinarla, se coma con él o se tome su comida, respondió favorablemente, pues en efecto se trata de un alimento suyo. Acláranos esto y dínos si tal es la opinión de la escuela [*mālikī*], en base a la cual resulta lícito emitir fetuas, o si es lícito para cada individuo desde el punto de vista personal seguirla y aplicarla. Después de eso, Ibn al-'Arabī dijo que todo lo que ellos consideran lícito desde el punto de vista de su religión lo es para nosotros, excepto lo que ha sido declarado falso por Dios: ¿qué es lo que Dios declaró falso?

Respondió. He leído atentamente la pregunta formulada antes de esta respuesta respecto a la cuestión de si es lícito para un musulmán comer con un cristiano que ha retorcido el cuello de una gallina, con la consiguiente fetua afirmativa del cadí Ibn al-'Arabī autorizándolo. Aunque estudiantes y maestros lo siguen considerando un asunto dudoso, en realidad no cabe ninguna duda cuando se reflexiona sobre el tema, porque Dios todopoderoso nos ha permitido el consumo de los alimentos que su religión les declara lícitos siguiendo la forma del sacrificio que les ha sido autorizada, según sus propias normas legales al respecto, no siendo requisito necesario que su forma de practicar el degüello sea acorde a la nuestra respecto al animal sacrificado. La única excepción radica en los animales que Dios nos ha prohibido de forma explícita, como el cerdo, a pesar de que sea uno de sus alimentos y de que lo sacrifiquen de acuerdo a las normas que siguen respecto a los demás animales, y la carroña (*al-mayta*).

109. Corán: V, 5.

En cuanto a lo que no nos ha sido declarado ilícito de forma expresa, nos es lícito, es decir, todos sus otros alimentos y todos los animales por ellos sacrificados. Si hacen el degüello de acuerdo a las normas de su religión entonces es lícito para nosotros su consumo, no siendo requisito necesario que su forma de hacer el sacrificio coincida con la nuestra, lo cual constituye una gracia otorgada por Dios y una forma de facilitarnos las cosas. Existen según nuestra ley distintas maneras de proceder al sacrificio, según el animal del que se trate, para algunos el degüello (*dabḥ*), para otros el desjarrete (*nahr*), en otros casos se les golpea (*ʿaqr*), a algunos se les corta un miembro, por ejemplo la cabeza o algún otro, como se hace al sacrificar al saltamontes, o meterlos en agua caliente, como al caracol. Y si existen estas diferencias en función de los distintos animales, de la misma manera es legal en otras religiones retorcer el cuello del animal como forma de sacrificio. Por lo tanto, si desde su punto de vista el protegido ha actuado conforme a la ley, podemos tomar su comida, tal y como nuestro Señor nos ha autorizado, no siéndonos necesario indagar acerca de su ley al respecto. Más aún, si vemos que sus gentes de religión lo consideran lícito podemos comerlo, como afirmó el cadí, pues constituye el alimento de sus curas y monjes. La ambigüedad en esta cuestión radica en el hecho de que entre nosotros retorcer el cuello del animal no sólo no nos permite comerlo, sino que lo convierte en un cadáver, perdiendo el animal así sacrificado su naturaleza. Al autorizar el cadí eso sobre los alimentos de la gente del Libro surge la duda al respecto, pero no la hay de acuerdo con mi exposición y en base a los argumentos que he desarrollado sustentan su opinión algunos de nuestros maestros más recientes.

Respecto a lo que Dios ha declara falso está, por ejemplo, la usura, pues los judíos la practican y consideran lícita, comiendo de ella, mientras que nosotros no la practicamos ni nos alimentamos de ella. Dios todopoderoso ha declarado falso lo que pretenden, descubriendo, según su palabra: “por usurear, a pesar de habérseles prohibido”¹¹⁰. Esta es la respuesta a las palabras del cadí respecto a las dos cuestiones.

En cuanto a la pregunta de si es esa la opinión de la escuela [mālikí] y si es lícito emitir fetuas en base a ella, se trata de una cuestión ardua y ambigua. El sentido aparente es que quien autorice esto al musulmán emita sus fetuas en ese sentido y no hay discrepancias respecto al hecho de que si un musulmán retuerce el cuello de una gallina u otro animal éste deviene cadáver. Pero la opinión del cadí se refiere al caso del musulmán que está en compañía de un protegido que hace eso, autorizándolo a comer de ese animal, no que sea el musulmán el que haga eso al animal. De esta forma, tu pregunta de si esto constituye la opinión de la escuela y es lícito emitir fetuas en base a ella no está bien planteada, pues, de hecho, todos los mālikíes opinan, y así emiten sus fetuas, que el consumo de los alimentos de la gente del Libro nos es lícita a los musulmanes, salvo lo explícitamente prohibido, según se dijo antes. Se trata de una cuestión sobre la que no hay divergencias y se emiten continuamente fetuas en este sentido. La ambigüedad radica en las palabras del cadí, pero aún esas dudas quedan aclaradas si reflexionas en el sentido que he apuntado.

Al-Wanṣārīṣī: *Miʿyār*, II, 9-10

110. Corán: IV, 161.

Fetua de Abū ‘Abd Allāh b. al-Azraq sobre el consumo de las hogazas de pan de los judíos

Se preguntó al cadí Abū ‘Abd Allāh b. al-Azraq acerca de las hogazas de pan (*ragā’if*) que preparan los judíos con motivo de una fiesta suya que denominan de la ruptura del ayuno (*‘īd al-fitr*)¹¹¹ y en la que dan de dichas hogazas a sus vecinos musulmanes ¿Es lícito aceptarlas y consumirlas?

Respondió: la aceptación de regalos de los infieles está taxativamente prohibida. Ibn Ruṣd señaló que ello se debe a que la intención de los regalos es la expresión del afecto, pues el Profeta dijo: “hacerse hacédos regalos y amaos, así ahuyentaréis el rencor” y ciertamente nos ha sido prohibida su amistad y el buscar su afecto, en base a las palabras de Dios: “¡Creyentes! ¡No toméis como amigos a los enemigos Míos y vuestros!”¹¹². Desarrollando las palabras del maestro Abū-l-Ḥasan al-Qābisī sobre la prohibición de que el musulmán acepte regalos de lo que los bárbaros (*a‘āyim*) preparan para sus fiestas, equiparándose a ellos, el maestro e imán Abū ‘Abd Allāh b. ‘Arafa señala que, en base a dicha opinión, no es lícito que los musulmanes acepten regalos de los cristianos en sus fiestas, y tampoco de los judíos, aunque muchos musulmanes ignorantes los aceptan en la fiesta de la ruptura (*‘īd al-faṭra*).

Ibn al-Ḥāyḡ, autor de *al-Madjal*, desaprueba en términos muy duros y elocuentes la actitud de quienes aceptan regalos de parte de ellos, en especial si se trata de algún musulmán señalado y distinguido por su superior rango. No cabe duda de que, quien por su honor y religión está exento y evita los ataques que puedan implicar cualquier clase de asimilación, estando por encima del vicio de la ignorancia y de la bajeza de aceptar el regalo de un enemigo de la religión en semejante lugar, es el primero que debe actuar de acuerdo a lo estipulado por estos dos excelsos maestros. Que Dios todopoderoso, que es más sabio, me ayude.

Al-Wanṣarīsī: *Mi‘yār*, XI, 111-112

Fetua anónima sobre consumo de productos elaborados por los cristianos

Se preguntó a uno de ellos si debe prohibirse a los cristianos fabricar pan y venderlo, así como la venta en los zocos de aceite, vinagre y otros productos líquidos, y también si se les debe prohibir que laven la ropa de la gente, en función de lo

111. Para los musulmanes, segunda festividad canónica del año islámico, por detrás de la fiesta grande, la del sacrificio (*‘īd al-aḡḡā*). El *‘īd al-fitr* o fiesta de la ruptura del ayuno marca el final del ramadán.

112. Corán: LX, 1. La aleya completa es: “¡Creyentes! ¡No toméis como amigos a los enemigos Míos y vuestros, dándoles muestras de afecto, siendo así que no creen en la Verdad venida a vosotros! Expulsan al enviado y os expulsan a vosotros porque creéis en Dios vuestro Señor. Si salís para luchar por Mi causa y por deseo de agradarme, ¿les tendréis un afecto secreto? Yo sé bien lo que ocultáis y lo que manifestáis. Quien de vosotros obra así, se extravía del camino recto”.

señalado por Mālik: “no se harán las abluciones con el resto de agua dejado por un cristiano o donde éste haya metido su mano”.

Respondió: ha de prohibírseles eso en base al sentido general de las palabras de Mālik: “opino que debe echárseles de todos nuestros zocos debido a que no observan ninguna precaución respecto a los productos líquidos”. Yo he visto en Alejandría médicos judíos vendiendo jarabes, siendo así que son necesarios a la gente en este oficio, lo mismo que pasa en el zoco de los orfebres, motivo por el cual, y Dios es más sabio, los cadíes no actúan contra ellos.

Al-Wanšarīṣī: *Mi^cyār*, VI, 68