

LA FAMILIA EN EL ISLAM. SU DOCTRINA Y EVOLUCIÓN EN LA SOCIEDAD MUSULMANA

ROBERTO MARÍN-GUZMÁN
Universidad de Costa Rica

EL ESTUDIO de la familia en el islam, como en cualquier otra religión, es difícil y ha significado un gran reto para los investigadores desde tiempo atrás. Al analizar los orígenes y el desarrollo de la familia en el islam, encontramos varios principios básicos que son comunes a diferentes tiempos históricos y que aparecen en los numerosos grupos étnicos y en las diferentes regiones que comprende el islam. Este conjunto general de reglas, que se aplican básicamente a todas las sociedades musulmanas, emanan del Corán y de la tradición *sunna* (el *habidth*).¹ Por otro lado, aparte de los valores básicos y generales, un estudio detenido de la familia en el islam muestra que se trataba de una institución social dinámica, sancionada por la religión. Sin embargo, no era monolítica y cambió con el tiempo, así como de región a región, en un proceso de adaptación a nuevos retos y a nuevas épocas. La complejidad de su estudio aumenta debido a que hay que tener presentes las diferentes interpretaciones sobre determinados asuntos que tienen que ver con la familia según las diferentes sectas, las escuelas de la

¹ Es estudio del Corán y de la tradición *sunna* es esencial para entender cualquier aspecto de la sociedad y de la cultura islámicas. Para varias reglas sobre la familia, el matrimonio, la posición de la mujer en la sociedad, los hijos y otros asuntos acerca de la familia nuclear y aspectos básicos de la sociedad musulmana véase en el Corán, principalmente la azora número II (*al-Baqara*) y la azora número IV (*al-Nisa'*). Para explicaciones de carácter general véase Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Londres, 1966, pp. 93-120. Véase también más información acerca de los jades en Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Londres, 1971, II, *passim*, en especial pp. 17-251; Roberto Marín-Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, San José, Costa Rica, 1986, pp. 100-103 y p. 183.

ley y los teólogos. Tomando en cuenta estas dificultades, este artículo intenta describir los principios generales de la familia musulmana y su evolución en esa sociedad.

Semejante estudio no se puede realizar en términos abstractos, sino que debe verse en estrecha relación con la sociedad, la economía, la política y la religión, todo lo cual produce un impacto directo en la familia. A medida que se desarrolla la sociedad, así lo hace la familia. Este ensayo explicará también en detalle los valores de la familia y su evolución desde los primeros tiempos del islam hasta el siglo XX, y se enfocará especialmente en el Medio Oriente, África del Norte y *al-Andalus*, con el fin de establecer una clara noción de la familia en el islam, sus ideales y realidades. Sus valores —entendidos también como comportamiento social— abarcan: 1) el matrimonio; 2) los hijos; 3) el divorcio; 4) la herencia; 5) la muerte y los funerales.

Principios básicos de la familia islámica y su evolución en la sociedad musulmana

El matrimonio

El término islámico para la familia es *'a'ila*. En tiempos más recientes, el término árabe *usra* ha adquirido popularidad. En el islam, la familia es el resultado de un contrato matrimonial. El significado de *'a'ila* como familia es de origen preislámico.² El islam no cambió o le añadió mucho a la familia patriarcal en la que vivían los árabes en el tiempo de la *jabiliyya*. Entre los árabes, la sociedad estaba dominada por los hombres, quienes se habían convertido también en el centro de la familia. Esto era común en las ciudades y entre los habitantes sedentarios

² Más acerca de esto en J. Lecerf, "A'ila", en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1960, vol. I, pp. 305-306. Véase también Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, pp. 110-111; Jean Lecerf, "Note sur la famille dans le monde arabe et islamique", en *Arabica. Revue d'études arabes*, tomo III, fase. 1, 1956, pp. 31-60; Al-Shaykn Nadim Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, 'Amman, 1928, *passim*, en particular pp. 8-15; Al-Haj Mohamed Ullah, *The Muslim Law of Marriage*, Nueva Delhi, 1986, pp. i-xvii.

del medio rural en la Arabia preislámica. Sin embargo, en las fuentes hay indicios de que los beduinos de la antigüedad tenían un sistema de familia matriarcal. Por varias razones, que no están claras en las fuentes, el sistema patriarcal fue remplazando las relaciones matriarcales y terminó imponiéndose. Cuando el profeta Muhammad predicó el islam en la Meca y después en Medina, en el Hijaz —el centro del territorio árabe— su mensaje ponía énfasis en la familia patriarcal. A pesar de que El Corán (azora VI, 137, 141, 152; azora XVII, 33; azora LXXXI, 8) le prohibía a los árabes que enterraran al nacer a las hijas no deseadas, esto no se tradujo en un fortalecimiento del sistema patriarcal. Los hombres fueron desde entonces el centro de la familia, a pesar de las afirmaciones mencionadas en investigaciones anteriores de que en los tiempos del profeta Muhammad hubo varios ejemplos de organización matriarcal entre los beduinos. Estos ejemplos del sistema matriarcal en Arabia tienen orígenes preislámicos. La idea de que la esposa no estaba totalmente sometida al marido al comienzo de la prédica de Muhammad, sigue siendo cuestionable.³

Antes del contrato matrimonial, el hombre le prometía a su futura esposa una dote (*mahr*) (Corán, azora IV, 3), una suma considerable de dinero, propiedades u otros bienes, según la riqueza de la persona.⁴ La dote era un regalo especial para la esposa, quien siempre lo conservaba para sí. En general, consistía en una promesa de que el hombre le pagaría cierta cantidad a su esposa en los próximos años, o en el momento

³ Véase un claro examen de estos ejemplos en Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1957, pp. 91-95; consúltese también Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885, *passim*, en especial pp. 100 y ss., pp. 142 y 279 y ss.; Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law of Islam*, Lahore, s.f., *passim*, en particular pp. 12-14.

⁴ J. Schacht, "Nikah", *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1993, vol. VIII, pp. 26-9, en especial p. 27; Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp. 13-14; Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 19-22. Véase también 'Ali Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, s. 1, 1971, pp. 155-181; Muhammad Sallam Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, El Cairo, 1968, pp. 86-87; Ullah, *Muslim Law*, pp. 28-32; 'Abd al-Ghani 'Abbud, *Al-Usra al-Muslima wa al-Usra al-Mu'asira*, El Cairo, 1979, pp. 74-100.

del divorcio; en caso de la muerte del esposo, se tomaría ese dinero de sus propiedades. Rara vez la *mahr* se pagaba completa de inmediato. El Corán establecía que sólo si la esposa renunciaba voluntariamente a una parte de la dote, el esposo tendría derecho a ella. El hombre no debería quitársela jamás a su esposa (Corán, azora IV, 3). En caso de la desaparición del esposo, la viuda recibía la dote. Y lo mismo valía para la esposa en caso de divorcio.⁵

Según la costumbre, la familia de la mujer podía establecer montos mínimos para la dote, lo que hacía mediante el *wali* (tutor), antes de dar a la mujer en matrimonio al hombre que la hubiera pedido (*khitba*) para casarse. La dote solicitada significaba una gran presión para el lado masculino, en su intento por cumplir con la cantidad pedida. Era frecuente que el hombre no pudiera juntar la dote esperada y que, por lo tanto, no lograra casarse con la mujer que había pedido. Hay que recordar que en el islam medieval, y en las sociedades musulmanas premodernas, no había cortejo. Los matrimonios se arreglaban entre las familias, sin que los novios siquiera se vieran o conocieran. El consentimiento de la novia no era necesario, aunque a este respecto hay algunas diferencias de una escuela de la ley a otra en el islam *sunna*.⁶

Una forma de mejorar el estatus social de las familias pobres era mediante el matrimonio con alguien de nivel social superior. Para un hombre de origen humilde resultaba muy difícil cumplir con el monto de la dote pedida por la familia de la mujer, y esto con frecuencia se veía como un medio para evitar un matrimonio por debajo de la clase de la mujer. El movimiento social ascendente mediante el matrimonio era común en el *Dar al-Islam* (el Imperio musulmán), y lo usual era que las mujeres se casaran con alguien más rico, más influyente, con mejor educación, más abolengo y con más contactos sociales, en lugar de que sucediera al revés. A menudo una

⁵ Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, pp. 166-168.

⁶ Para más información véase Schacht, "Nikah", p. 26-27. También Rachel Arié, *España musulmana*, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Barcelona, 1987, p. 271; Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, El Cairo, 1968, pp. 55-89.

mujer de origen humilde se casaba con algún soberano, como Umm Quraysh, hermana de Najda, el comandante de los ejércitos reales, quien se casó con ‘Abd al-Rahmān III en *al-Andalus*, como explica Ibn Hazm en su *Nagt al-‘Arus*.⁷

Una vez aceptada la dote, ambas familias se ponían de acuerdo sobre el contrato de matrimonio, junto el *wali* (tutor de la mujer, por lo general su padre o el familiar varón más cercano) y el novio. Enseguida el contrato se sellaba en presencia de dos testigos (*‘udul*), y las ceremonias del matrimonio daban comienzo. La fecha del matrimonio se programaba normalmente según el horóscopo, para lo cual eran necesarios los servicios de los astrólogos. En la Edad Media, las festividades duraban una semana entera en la mayor parte de las regiones del *Dar al-Islam*. La mujer se preparaba para la ceremonia y, vestida con sus mejores galas, era conducida de la casa de sus padres a la del esposo, donde era presentada a los invitados. Alexander Russell, un médico inglés que vivía en Alepo, describió las celebraciones matrimoniales del Medio Oriente premoderno: “No hay ninguna otra ocasión en la que los pueblos del Oriente desplieguen un espíritu tan festivo y un gasto tan pródigo, como en el matrimonio de sus hijos, en especial el del primogénito”.⁸

El papel del hombre en la familia es de la mayor importancia. Es el hombre quien tiene a su cargo el sostenimiento de su esposa e hijos. El Corán (azora IV, 38) establecía que el hombre era superior a la mujer y que ésta debía estar subordinada a aquél. Este principio fue seguido por los soberanos de la comunidad musulmana desde el nacimiento del islam. ‘Ali Ibn

⁷ Véase ‘Ali Ibn Ahmad Ibn Sa’id Ibn Hazm, *Kitab Nagt al-‘Arus fi Tawarikh al-Khulafa’ bi al-Andalus*, edición de C. F. Seybold, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, núm. 3, 1911, pp. 160-180; núm. 4, 1911, pp. 237-248 (reimpresión: Valencia, 1974), pp. 160-161 de la edición valenciana. También Roberto Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, *Islamic Studies*, vol. xxx, núms. 1-2, pp. 35-66, en especial pp. 51 y ss.; Joaquín Vallvé, “Sobre demografía y sociedad en al-Andalus (siglos VIII-XI)”, en *al-Andalus*, vol. XLII, 1977, pp. 323-324, en particular p. 327.

⁸ Alexander Russell, *The Natural History of Aleppo*, Londres, 1794, vol. I, p. 289, citado por Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, Nueva York, 1989, pp. 202-203. Véase también Mallah, *Huquq al-Mar’a al-Muslima*, pp. 19-22.

Abi Talib, primo y yerno del profeta Muhammad, es un ejemplo.⁹ Si un hombre no puede proporcionar el sostenimiento adecuado de su familia, su esposa puede exigir la disolución del matrimonio. El esposo también es responsable de la protección de su esposa y de sus hijos en caso de guerras, ataques o cualquier otro peligro. En tiempos modernos, debido a las premuras económicas, entre los pobres del Cairo, por ejemplo, un esposo podía gritarle a su esposa y afirmar que a lo único que ésta tiene derecho y lo único que puede exigir es su comida (o sea, sustento básico). También puede añadir que él es libre, tal y como se expresa en el dialecto coloquial egipcio: *Ana hurr, liki takli bass*.¹⁰ Tal como sucede actualmente, también puede esto haber sido común en el pasado, ya que la mujer estaba sometida a la autoridad irrestricta del marido. Incluso en tiempos más recientes, el hombre proclama su superioridad, sus privilegios y su libertad total, e incluso el derecho de maltratar a su esposa, como lo revela un trabajo de campo realizado en El Cairo.¹¹

La esposa, por su parte, era responsable del quehacer doméstico y del cuidado de los hijos. El destete de los niños, por ejemplo, según El Corán (azora xxxi, 13) debía realizarse cuando éstos alcanzaran los dos años.¹² Otras actividades de la mujer era coser y tejer. Desde los primeros tiempos de la historia del islam, las mujeres tenían que acatar su posición subordinada respecto de sus maridos y obedecerlos siempre. El mismo profeta Muhammad recibió una revelación que ordenaba que sus esposas mantuvieran la voz baja en su presencia, y que sirvieran a su esposo y no le hablaran antes de que éste les dirigiera la palabra. Esto se incluye en un revelador pasaje del Corán, que sentó las bases de las costumbres sociales y la clara posición de mujeres y hombres en la familia.

⁹ Las opiniones del cuarto califa *Rashidun*, y sus explicaciones de que las mujeres padecen tres grandes deficiencias: la fe, la inteligencia y la herencia, se encuentran en *Nahj al-Balaqha*, Elmhurst, s. f., p. 47. Para más detalles véase también Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp. 34-39.

¹⁰ Véase Unni Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, Nueva York, 1980, p. 99.

¹¹ Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, *passim*, en particular pp. 96-98.

¹² Más acerca de esto en Levy, *Social Structure of Islam*, p. 135; Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 81 y ss.

Según la tradición, las mujeres siempre tenían que usar el velo frente a cualquier hombre extraño, otro ejemplo de subordinación. Sin embargo, el uso del velo data de los tiempos de la *jahiliyya*, y posteriormente fue adoptado por el islam. El Corán estableció el uso del velo y el aislamiento de las mujeres (azora XXXIII, 53-59). No obstante, el desarrollo subsecuente y la institucionalización de esta práctica se debió más a las elaboraciones de los juristas que a los preceptos del Corán. En diferentes lugares y épocas el uso del velo no fue observado escrupulosamente. Tal parece haber sido el caso de muchas mujeres en *al-Andalus*, durante la Edad Media, pues éstas a menudo aparecían sin velo en presencia de hombres extraños.¹³

En la familia, como en la sociedad, había una clara separación de los sexos, sus actividades y ocupaciones. Entonces se consideraba que los hombres y las mujeres no eran iguales. El islam no ve a los sexos compitiendo sino complementándose mutuamente, como reza el dicho popular: *Li-anna al-iltidhadha bihinna akthara, wa al-istinassu bihinna atammu* (una mujer es el complemento del hombre y, al revés, un hombre lo es de la mujer).¹⁴ Según la tradición musulmana, hay una bipolaridad en el mundo que se refleja en la estricta separación de los sexos: las dos esferas, lo masculino y lo femenino, al mismo tiempo están separadas y son complementarias. La *nikah* (boda) le da la unidad a la separación prevaleciente y crea la armonía. Hasta tal punto es importante el matrimonio en el islam que se condena el celibato, porque éste interrumpe el logro de esa armonía, y lo mismo sucede con aquellas otras actividades sexuales que no conducen a la realización de la armonía universal. La *nikah*, por lo tanto fue la institución mediante la cual el individuo se integraba a la sociedad y la sociedad al individuo.

La separación de los sexos también está representada por medio de innumerables restricciones para los hombres o las

¹³ Arié, *España musulmana*, p. 272.

¹⁴ Citado por Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, París, 1986, p. 109. Para más detalles acerca de la idea de que el hombre y la mujer se complementan uno al otro, véase Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, p. 112.

mujeres en la vida cotidiana.¹⁵ Por ejemplo, algunos colores eran apropiados para hombres y otros para mujeres. El uso de alhajas era un privilegio exclusivo de las mujeres, como lo era vestirse de seda. Estas reglas están contenidas en el *hadith: al-harir li-al-nisa'* (la seda es para las mujeres), y *al-khatam li-al-nisa'* (las joyas son para las mujeres).¹⁶ Ciertas ocupaciones eran exclusivas de los hombres y otras de las mujeres. No era socialmente aceptable que un hombre hiciera el trabajo de la mujer y viceversa.

Esta división del trabajo según el sexo aparece en incontables ejemplos en la ley, las crónicas y la literatura. Por ejemplo, el famoso escritor del siglo IX, Abu 'Uthman 'Amr Ibn al-Jahiz, en su *Kitab al-Bukhala'*, cuenta la historia de una mujer que recibió de regalo un animal muerto listo para ser preparado y aprovechado por completo.¹⁷ La mujer señala que sabe el uso que se le da a cada parte del animal: la carne, la piel, los huesos, etcétera, pero deplora el hecho de no poder realizar ese trabajo, porque es una mujer y no sabe cómo hacerlo. Ella perdió a su marido y a sus hijos. Se lamenta de que si no obtiene la ayuda de un hombre, la carne se echará a perder y todo el animal se desperdiciará.¹⁸

Estas divisiones de las ocupaciones por sexo dieron como resultado que los hombres pasaran la mayoría del tiempo en compañía de otros hombres desempeñando sus labores religiosas, políticas, administrativas, y de negocios, ya que compartían los mismos intereses y actividades. Las mujeres pasaban la mayor parte de su tiempo con otras mujeres, incluso después del matrimonio. Hasta en su tiempo libre, los hom-

¹⁵ Muhammad 'Abdul Rauf, *The Islamic View of Women and the Family*, Nueva York, 1977, pp. 31-38. Véase también Muhammad Ibn al-Sharif, *Al-Islam wa al-Haya al-Jinsiyya*, Beirut, 1983, *passim*.

¹⁶ Véase Muhammad Ibn Isma'il Abu 'Abd Allah al-Ju'fi al-Bukhari, *Al-Sahih*, El Cairo, 1312 de la hégira, vol. VII, p. 166 y vol. VII, p. 170; Roberto Marín-Guzmán, "La literatura árabe como fuente para la historia social. El caso del *Kitab-al-Bukhala'* de al-Jahiz", *Estudios de Asia y África*, vol. XXVIII, núm. 1, 1993, pp. 32-83, en particular p. 64; Bouhdiba, *Sexualité en Islam*, pp. 46-48.

¹⁷ Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, edición de Taha al-Hajiri, El Cairo, s.f., pp. 103-4. Véase también Marín-Guzmán, "La literatura árabe", pp. 64-65.

¹⁸ Marín-Guzmán, "La literatura árabe", pp. 64-65.

bres convivían con hombres y las mujeres con mujeres.¹⁹ En las sociedades musulmanas, rurales o urbanas, la mayoría de los hombres trabajaba fuera de la casa. Algunos eran gobernantes, líderes religiosos, eruditos, maestros, soldados, mercaderes, artesanos, tenderos de las ciudades o campesinos, a lo largo y ancho del *Dar al-Islam*. Los pasatiempos de los hombres variaban según su nivel económico y su riqueza.²⁰ Para los ricos lo común eran las carreras de caballos, los banquetes, las fiestas, escuchar a cantantes, a poetas y ver a las bailarinas. Para los pobres, en cambio, los pasatiempos más socorridos eran visitar a los amigos, contar cuentos, escuchar a los músicos, etcétera. En épocas más recientes, en Egipto (y esto puede hacerse extensivo a otros lugares del mundo árabe) los hombres musulmanes van a los cafés, donde pasan horas y horas platicando con sus amigos y fumando en narguile.²¹

Las mujeres, por su parte, tenían pasatiempos más limitados, pues permanecían encerradas en la casa casi todo el tiempo. Se podían reunir con otras amigas, platicar, comer, reír y hasta chismear, tal como se refleja a menudo en la literatura. Estas actividades variaban según la posición social de las mujeres. Las que estaban casadas con hombres influyentes, ricos o en puestos dirigentes disfrutaban de algunas otras diversiones, entre ellas —si la mujer estaba casada con un soberano—, la de una lucha constante por hacer que su hijo fuera el heredero al trono convirtiéndose así en *umm walad*. Un pasatiempo común entre las mujeres era ir a los baños (*hammam*) con otras amigas, en los días en que éstos estaban reservados para las mujeres, pues los demás días se reservaban para los hombres,²² lo que confirma la separación de los sexos. En los baños las

¹⁹ Marín-Guzmán, "Marginados y discriminados en el islam medieval", de próxima aparición, *passim*; Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes", p. 55.

²⁰ Estos asuntos están claramente representados en la literatura, por ejemplo en el *Kitab al-Bukhala'* de Al-Jahiz. Véase Marín-Guzmán, "La literatura árabe", pp. 66-76.

²¹ Véase Wilkan, *Life Among the Poor in Cairo*, pp. 96-122, donde la autora también examina a partir de su trabajo de campo las limitaciones de los pobres de El Cairo y su impacto en las relaciones sociales, principalmente en la familia. Véase asimismo Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle, 1985, *passim*.

²² Bouhdiba, *Sexualité en Islam*, *passim*.

mujeres podían socializar por largo rato. En repetidas ocasiones los *'ulama'*, en diferentes partes del *Dar al-Islam*, se quejaban de que las mujeres pasaban demasiado tiempo en los baños. A menudo las mujeres podían ir a los cementerios para llevar flores a las tumbas de familiares o amigos muertos.²³ Éste era otro pasatiempo común, y con frecuencia las visitas a los cementerios terminaban en días de campo. Algunos tratados medievales prohibían la difundida costumbre, por ejemplo en la España musulmana, de que los hombres fueran a los cementerios a beber, ya que podían ver allí a las mujeres con la cara descubierta.²⁴ Obviamente, todas estas actividades quedaban más o menos restringidas por limitaciones económicas y por otros factores. Es de imaginar que también se producían muchas transgresiones y, como se señala de la España musulmana, algunas mujeres con frecuencia se enfrascaban en el chismorreo, las risotadas y el excesivo consumo de vino a las orillas de los ríos.²⁵

Para el islam, probablemente como una forma de evitar el adulterio y garantizar la seguridad y la protección de las mujeres, al hombre se le permite tener hasta cuatro esposas al mismo tiempo. El profeta Muhammad mismo practicaba la poligamia. Sin embargo, mientras vivió Khadija, su primera mujer, Muhammad sólo tuvo una esposa. Tras su muerte, tuvo más de una a la vez por el resto de su vida.²⁶

Si un hombre tenía más de una esposa, era su obligación mantenerlas y tratarlas exactamente de la misma manera. Como puede suponerse, sólo los pudientes podían tener más de una esposa. La mayoría de la gente, en particular los pobres, practicaban la monogamia. Había restricciones acerca de las muje-

²³ Arié, *España musulmana*, p. 272.

²⁴ Más acerca de estas costumbres y los tratados *hisba*, por ejemplo el escrito por Muhammad Ibn 'Abdun en Sevilla, citado por John Alden Williams, *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1971, p. 157.

²⁵ Arié, *España musulmana*, p. 272. Se pueden encontrar más detalles en la descripción de estos asuntos en el tratado *hisba* de Muhammad Ibn 'Abdun de Sevilla, citado por Williams, *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1971, p. 158.

²⁶ Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 26-35; véase también Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 74-76.

res con las que un hombre se podía casar. Como lo estableció El Corán (azora IV, 27), estaba prohibido (*tabrim*) que un hombre se casara con su madre, sus hermanas, tías, hijas, las hijas de sus hermanos y las de sus hermanas.²⁷ Algunas otras prohibiciones también fueron interpretadas por los juristas (*'ulama'*) a través de los siglos. El Corán permite el matrimonio de los musulmanes con *Ahl al-Kitab*, o sea la Gente del Libro, esto es judíos y cristianos, quienes también tenían una religión revelada.²⁸ Posteriormente, los zoroástricos también fueron aceptados como *Ahl al-Kitab*. Las restricciones permitían que un musulmán se casara con una mujer cristiana o judía, pero una musulmana tenía restricciones para contraer matrimonio fuera de su religión.²⁹ Hay una razón fundamental que sustenta esta costumbre: los hijos deben seguir la religión del padre. Una musulmana casada con un miembro del *Ahl al-Kitab* ten-

²⁷ Más acerca de esto en El Corán: II, 220; XXXIII, 49; V, 7; XXIV, 3, 26, 32; XXX, 20. Véase también el análisis específico de casos en el rito malikita del islam *sunna* en Muhammad Tabiu, "Unlawful Marriages and Their Effect in Islamic Law of the Maliki School", *Islamic Studies*, vol. XXXI, núm. 3, 1992, pp. 319-337, en especial pp. 334-335. Consúltese asimismo Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 23-26; Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, *passim*, en particular pp. 17-22.

²⁸ Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, p. 211. También véase Madkur, *Al-Islam wa al-Usva wa al-Mujtama'*, pp. 14-15; 'Abbud, *Al-Usva al-Muslima*, pp. 87-95.

²⁹ El papa Adriano I (772-795) envió una carta a los obispos de la península ibérica en la que les recordaba la prohibición para los cristianos de casarse con gente de otras religiones; es decir, los que no habían sido bautizados. La carta es importante como prueba de la situación existente y probablemente testimonia también el creciente interés entre los dirigentes religiosos cristianos por los peligros para los católicos si persistía dicha situación. Más acerca de estos sucesos, los cuales pueden ser vistos como sintomáticos de la cada vez más extendida mezcla religiosa, se encuentra en Thomas Arnold, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Islamic Faith*, Nueva York, 1974, p. 136. Véase también Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, 1903, *passim*. Con numerosos ejemplos, Simonet explica la naturaleza de estos matrimonios mixtos y el papel de algunos de sus hijos, así como su participación en el movimiento religioso de los *Mártires de Córdoba*. Sobre esto último véase Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes", p. 56; Évariste Lévi-Provençal, *España musulmana (711-1013)*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, 1950, vol. IV, pp. 153-156; Edward P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*, Washington, D. C., 1962, *passim*; Kenneth Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1980, *passim*; Jessica A. Coope, "Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Córdoba", *Journal of World History*, vol. IV, núm. 1, 1993, pp. 47-68.

dría hijos no musulmanes. Los hijos nacidos de tales uniones serían así considerados ilegítimos.³⁰

El matrimonio temporal también se acostumbraba en el islam (*mut'a*).³¹ Al parecer, esto fue interpretado a partir de El Corán (azora IV, 28) y significaba que un hombre y una mujer podían acordar vivir juntos en forma temporal durante un periodo de tiempo fijo.³² Esto era común en el caso de hombres que pasaban largas temporadas fuera de casa, dedicados a las actividades mercantiles o a campañas militares. De acuerdo con ciertas tradiciones, el profeta mismo le permitió a algunos de sus seguidores que practicaran el matrimonio temporal mientras estaban de campaña. Poco después, el califa 'Umar (634-644) prohibió el *mut'a*, lo que derivó en su completa abolición en el islam *sunna*. No obstante, se practica hasta nuestros días entre los musulmanes *shi'itas*. Ésta es otra importante diferencia entre las sectas por lo que toca a la familia, las instituciones relacionadas con ella y la sociedad en el islam.

Estrechamente ligados al matrimonio están las prácticas sexuales, el embarazo resultante y el nacimiento de los hijos. En la mayor parte de las regiones islámicas, durante la Edad Media y aun en la actualidad, los nacimientos eran numerosos, en particular entre la clase acomodada; últimamente lo son también entre los pobres. Actualmente en El Cairo, por ejemplo, a pesar de las restricciones económicas, la mayoría de los hombres quiere tener muchos hijos. Para ellos esto es una forma de demostrar su virilidad.³³ En el pasado existían muchos métodos anticonceptivos que eran usados por la gente común, y que las fuentes señalaban como reservados para las parejas casadas. Hay que pensar que cualquier nacimiento nuevo añadía una carga al presupuesto familiar.³⁴ Muchas de estas

³⁰ Levy, *Social Structure of Islam*, p. 138.

³¹ Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, p. 50.

³² Más información en Hasab Allan, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, pp. 50-68, en especial pp. 50-55.

³³ Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, *passim*, en particular pp. 110-115.

³⁴ Más detalles sobre las diferentes prácticas contraceptivas, que van desde el uso de ciertas hierbas y plantas, hasta tampones y otros productos naturales y artificiales, así como la práctica común del *coitus interruptus*, se encuentran en B. F. Musallam, *Sex and Society in Islam*, Cambridge, 1983, *passim*, en particular pp. 30-33 y pp. 61-68.

prácticas eran discutidas e incluso aceptadas como métodos válidos por los *'ulama'*, con excepción de Ibn Hazm (m. 1064), durante la Edad Media. Sin embargo, estas prácticas ya no se consideran apropiadas y han sido rechazadas.³⁵

En el islam, el acto sexual (*nikah*) sólo era válido entre el esposo y la esposa, por lo tanto la palabra *nikah* pasó a significar matrimonio, y fue usada en El Corán como contrato matrimonial.³⁶ Cualquier otra forma de práctica sexual se consideraba ilegal, y en muchos casos originaba severos castigos. Los fornicadores eran castigados según El Corán (azora XXIV, 1-4) con cien latigazos. Para un hombre o una mujer casados, el sexo extramarital era castigable con la muerte. El adulterio era una falta capital en El Corán (azora, IV, 18-19) y el en *hadith*.³⁷ El Corán contiene las reglas acerca de cómo castigar el adulterio, que surgieron tras el famoso incidente de los rumores acerca de la infidelidad de 'A'isha, quien era la esposa favorita del profeta. Éste recibió una revelación acerca de la inocencia de su esposa y fue instruido de que cualquier acusación de adulterio requería ser corroborada por cuatro testigos, El Corán, (azora XXIV, 3-4).³⁸ El Corán añadía incluso que cualquier acusador que no pudiera presentar los cuatro testigos (interpretados en la jurisprudencia como los que realmente habían sorprendido a la pareja en el acto), sería severamente castigado. Según El Corán (azora XXIV, 4) el castigo consistía en ochenta azotes.

A pesar de las numerosas prohibiciones sobre relaciones sexuales extramaritales, se producían muchos casos de estos encuentros, tal como lo revela la literatura. Por supuesto que hay que ser escépticos en esto, dadas las frecuentes exageraciones de las obras literarias. Los libros eróticos se volvieron muy

³⁵ Más acerca de estas cuestiones en Musallam, *Sex and Society in Islam, passim*, en particular pp. 105-121, y acerca de la oposición a la anticoncepción en el islam medieval, principalmente promovida por Ibn Hazm, véase pp. 18-19.

³⁶ Véase J. Schacht, "Nikah", pp. 26-29. También Mallah, *Huquq al Mar'a al-Muslima, passim*.

³⁷ En un *hadith*, el profeta dijo que no era lícito derramar sangre de los musulmanes, excepto en tres casos: el del asesino, el del adúltero y el del apóstata. Más detalles en Williams, *Themes of Islamic Civilization*, p. 10.

³⁸ Véase El Corán (azora XXIV, 1-5).

populares en *Dar al-Islam*.³⁹ Por otra parte, los tratados legales, los libros y los escritos médicos tienen incontables ejemplos de encuentros sexuales fuera del tálamo, entre un hombre y una mujer, entre dos hombres o entre un hombre y un animal, y también dan cuenta de muchas otras formas como la necrofilia. La homosexualidad (*liwat*), por ejemplo, fue condenada en El Corán (azora XI, 84), y se castigaba severamente porque era considerada antinatural. Cabe recordar las descripciones que se hallan en la literatura, por ejemplo en *Tarwq al-Hamama* de Ibn Hazm, de algunos de los castigos que el califa Abu Bakr al-Siddiq ordenó contra los homosexuales. Malik Ibn Anas, fundador de la escuela legal malikita del islam, también ordenó castigos semejantes. Asimismo, hay numerosos ejemplos en los tratados legales.⁴⁰

Los hijos

Según El Corán (azora XVII, 44) los hijos eran el adorno de este mundo. En el islam medieval, las familias acomodadas tenían muchos hijos, mientras que las familias pobres se veían obligadas a practicar la anticoncepción. En promedio, las familias de la España musulmana, por ejemplo, tenían cuando mucho seis miembros, lo que era probablemente similar en otras áreas del *Dar al-Islam*.⁴¹

En el islam existe una complicada legislación para determinar si el niño nacido en un hogar es legítimo o no. Las diferentes escuelas legales tenían diversas interpretaciones basadas en el momento en que el niño nacía luego de la unión de los

³⁹ Véase Musallam, *Sex and Society in Islam, passim*, en especial pp. 89-95.

⁴⁰ Más información en 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, *Tarwq al-Hamama. El collar de la paloma*, traducido al español por Emilio García Gómez, Madrid, 1952, pp. 291-292. Véase también Roberto Marín Guzmán, "Marginados y discriminados en el Islam medieval", de próxima aparición; Bouhdiba, *La sexualité en Islam, passim*. Consúltese también el artículo "Liwat", en la *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1983, vol. v, pp. 776-779.

⁴¹ Véase Leopoldo Torres Balbás, "Extensión y demografía de las ciudades Hispanomusulmanas", en *Studia Islamica*, vol. III, 1955, pp. 35-59, en particular pp. 52-53; Joaquín Vallvé, *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, 1986, pp. 173-174; Arié, *España musulmana*, pp. 206-208.

esposos. El principio general es que “el niño sigue a la cama”. Esto fue complementado por el *hadith* que dice: “nada obtiene el adúltero”, lo que condujo a la gente a interpretar que el niño pertenece al marido de la madre al momento del nacimiento, aunque él no sea el padre.⁴² Las cuatro escuelas *sunni* y las diferentes sectas también proporcionan explicaciones contradictorias y maneras diferentes de tratar el asunto de la legitimidad.

En general, en el islam es suficiente que el hombre reconozca haber cohabitado con su esposa o con su esclava, para reclamar la legitimidad del niño. En el caso de la madre, se requiere de su testimonio y del de la partera, o de cualquier otra mujer musulmana respetable que haya presenciado el nacimiento.⁴³ Como los niños son considerados valiosísimos, en el islam no era común que los padres los repudiaran. Sin embargo, según la legislación musulmana, un hombre puede negar la paternidad de una criatura nacida de su esposa, pero debe hacerlo inmediatamente después del nacimiento del niño y tras esto presentar una acusación de adulterio contra su esposa. Ningún hombre puede rechazar un niño basándose sólo en que éste no se le parece. En esto la legislación musulmana sigue claramente el *hadith*.⁴⁴ Según la legislación, en todas las escuelas de la ley (*madhabib*), el hijo que era rechazado por el esposo de su madre en el momento del nacimiento, seguirá solamente el linaje o ascendencia de su madre, no el del que era el esposo de su madre en el momento de su nacimiento.

Si los padres vivían juntos no había problema en cuanto a la manutención de los hijos; los problemas empezaban cuan-

⁴² Levy, *Social Structure of Islam*, p. 136. Algunos casos en particular, principalmente del rito malikita, son examinados en Tabiu, “Unlawful Marriages”, pp. 333-334. Acerca del papel de las mujeres como madres y sus actividades respecto de sus hijos, véase Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 89-111.

⁴³ Más detalles acerca de estas cuestiones y las difíciles ramificaciones legales que provocan, se encuentran en el detenido estudio de Levy, *Social Structure of Islam*, pp. 136 y ss. Las consecuencias de estas cuestiones en la perspectiva malikita son examinadas en Tabiu, “Unlawful Marriages”, pp. 331-333.

⁴⁴ Más acerca de estos *ahadith* en Abu Husayn Ibn al-Hajjaj Muslim, *Sahih*, Estambul, 1331 de la hégira, vol. IV, p. 211, citado por Levy, *Social Structure of Islam*, p. 137.

do los padres se divorciaban. Según El Corán, el periodo de lactancia del infante debería ser de dos años, por lo que para algunos juristas del islam, la mujer divorciada tenía esa obligación con su hijo. Según otros 'ulama' no existía obligación alguna, pues la mujer ya estaba divorciada. Según esta interpretación, la madre debía recibir un pago por los servicios prestados al bebé, como cualquier nodriza. Estas diferentes interpretaciones de la ley son sintomáticas de las dificultades que enfrentó la legislación musulmana desde los primeros años del *ijtihad* (el uso de la razón en la interpretación de la ley revelada),⁴⁵ así como la evolución de la familia y otras instituciones sociales de la sociedad musulmana. Sin embargo, tanto el islam *shi'ita* como las cuatro diferentes escuelas de interpretación del islam *sunna*, concuerdan en que la lactancia de los infantes por parte de la madre debe prolongarse hasta que los niños cumplan dos años, como lo estableció El Corán, se le pague o no a la madre.

Para complicar aún más el asunto de los hijos de padres divorciados, los juristas musulmanes no coinciden respecto de la extensión del periodo en que un niño o niña deben permanecer bajo la custodia de su madre, antes de que el padre asuma la custodia total. En el islam *shi'ita*, por ejemplo, la custodia de un niño al momento del destete (a los dos años) debe ser entregada a su padre. Las niñas deben permanecer bajo la custodia de sus madres hasta que tengan siete años de edad. En la escuela *shaf'ita*, por ejemplo —sólo para mencionar algunos casos específicos como evidencia de las variaciones y diferencias en las escuelas de la ley—, en caso de conflic-

⁴⁵ Más información acerca de los orígenes, desarrollo e importancia del *ijtihad* en el islam se encuentra en: Hamilton Gibb, *Mahometismo*, México, 1966, *passim*, en especial el capítulo sobre la *shari'a*; Claude Cahen, *El Islam*, Madrid, 1972, *passim*, en particular pp. 68-76; Philip Hitti, *El Islam, modo de vida*, Madrid, 1973, *passim*, especialmente pp. 77-94; Gustav von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago, 1953, pp. 144-146. Explicaciones recientes de estas cuestiones entre los eruditos musulmanes se pueden consultar en 'Abd al-Rahman 'Azzam, *The Eternal Message of Muhammad*, Londres, 1979, *passim*, particularmente pp. 119-120; véase también Marín-Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, *passim*, especialmente pp. 101 y ss.; Marín-Guzmán, "Algunas notas sobre el origen, expansión y desarrollo del Islam", *Tiempo Actual*, vol. VIII, núm. 32, 1984, pp. 71-79; Marín-Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, San José, Costa Rica, 1983, *passim*.

to, la custodia de niños y niñas por igual debía confiarse a sus madres, hasta que aquéllos tuvieran siete años de edad. La madre debe ser una buena musulmana. Por el contrario, según la escuela de la ley malikita, la custodia materna de un niño continúa hasta la pubertad (comúnmente establecida en la legislación musulmana a los quince años de edad), y la de una niña hasta la consumación de su matrimonio. La mujer podía incluso ser una infiel, opinión en la que difieren bastante las varias interpretaciones.⁴⁶

En el hogar ideal, niños y niñas eran criados juntos hasta los doce años. Después eran mantenidos separados con el fin de proteger su intimidad. Para mantener la pureza y la virginidad de la niña, el *hadith* pide: “Que el aliento de hombres y mujeres sea separado”.⁴⁷ A partir de ese momento a los niños había que enseñarles ocupaciones de niños y a las niñas las que eran apropiadas para ellas. El propósito global de esto era que niñas y niños tuvieran privacidad, pero ésta se veía limitada por las restricciones económicas. A menudo en la historia de la sociedad islámica, ni niños ni niñas tenían privacidad, sino que debían compartir la misma habitación, como se ha demostrado para diferentes regiones y épocas de la historia islámica.⁴⁸

Desde temprana edad se circuncidaba a los niños y este evento se celebraba con una fiesta especial, tan pródiga como lo permitiera la riqueza familiar. En todas partes del imperio musulmán durante la Edad Media, un acto que se considera piadoso y que solía ocurrir con frecuencia era que un aristócrata reuniera niños de clase social inferior, pero cercanos en edad a su hijo, y los hiciera circuncidar al mismo tiempo. El aristócrata pagaba todos los gastos y la fiesta de celebración del importante evento, el primero en la vida de un varón musulmán.

⁴⁶ Acerca de las diferentes interpretaciones de la ley, los asuntos sobre la custodia de los hijos, su manutención y el papel de los padres divorciados, véase Levy, *Social Structure of Islam*, pp. 138-141.

⁴⁷ *Hadith* citado por Ibn Hazm en su *Tawq al-Hamama*, p. 275.

⁴⁸ Véase por ejemplo Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, *passim*; Marcus, *The Middle East*, pp. 196-199; Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, *passim*.

Según la tradición musulmana, la madre debía educar, enseñar buenos modales y criar a los hijos siguiendo la religión y las costumbres tradicionales.⁴⁹ El papel de las mujeres como madres a cargo de los hijos, y sus educadoras a lo largo de varios años, significaba un trabajo de la mayor importancia para las mujeres en la sociedad musulmana, en lo demás tan dominada por los hombres. Los musulmanes repiten todo el tiempo que la mujer que mece la cuna con una mano sostiene el mundo con la otra. El futuro de la sociedad y del mundo dependían de la educación y buena influencia que una madre pudiera darle a sus hijos, de ahí la santificación del papel de las mujeres como madres en el islam. Los hijos, por su parte, tenían la obligación, como lo establecía El Corán (azora XVII, 20-6; XXIX, 7; XXXI, 13) de obedecer a sus padres y siempre mostrarles gran respeto.

El divorcio

Como el matrimonio era más un contrato que un sacramento religioso, el divorcio (*talaq*) era posible. El *talaq*, en el islam, al ser una decisión unilateral es un privilegio exclusivo de los hombres. Había, sin embargo, restricciones específicas para los hombres inclinados al divorcio, así como para las mujeres que querían divorciarse. El islam introdujo algunos cambios en las prácticas preislámicas de divorcio. La primera parece haber sido la prohibición de servirse del *talaq* para obtener dinero o propiedades de la mujer, como se describe en El Corán (azora IV, 24).⁵⁰ En teoría, cualquier hombre en cualquier

⁴⁹ 'Abdul Rauf, *The Islamic View of Women*, pp. 71-100. También véase 'Abd al-Nasir Tawfiq 'Attar, *Ahkam al-Uhra*, s. l., s. f., pp. 300 y ss.

⁵⁰ Para más detalles véase también J. Schacht, "Talaq", *Encyclopaedia of Islam*, 1933, vol. IV, pp. 636-640, en especial p. 636; Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp. 17-32; Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 47-89; Madkur, *Al-Islam wa al-Uhra wa al-Mujtama'*, pp. 90-136; Muhammad Tulba Zayid, *Diwan al-Talaq*, El Cairo, 1980, *passim*; Ahmad Muhammad Shakir, *Nizam al-Talaq fi al-Islam*, El Cairo, 1389 de la hégira, *passim*; 'Abd al-'Azis Muhammad 'Azzam, *Al-Talaq fi al-Shari'a al-Islamiyya, Bayna al-Nazariya wa al-Tatbiq*, El Cairo, 1978, *passim*; 'Attar, *Ahkam al-Uhra*, *passim*, en particular pp. 205-212; 'Abbud, *Al-Uhra al-Muslima*, *passim*, especialmente pp. 149 y ss.

caso tenía derecho a repudiar a su esposa, bastaba con decir *anti taliq*, ir luego con el *qadi* (juez) y proceder con el divorcio. Sin embargo, esta costumbre, que parece tan fácil, tenía más complicaciones y existían limitaciones legales, sociales y familiares. Al parecer en la historia del islam el divorcio era común, pero nunca fue un problema importante en la sociedad musulmana, ya que la ley que le otorgaba a los hombres el derecho al divorcio también protegía a las mujeres y a los niños. Además, como ya se dijo, nunca fue fácil acusar a alguien de adulterio. Hay muchísimas descripciones de cómo los jueces y los familiares del esposo, por ejemplo, trataban de convencer a los esposos de avenirse e intentaban reconciliar a las partes en disputa, a menudo recordándoles el *hadith* que dice “Entre las cosas lícitas el *talaq* es la que más odia Alá”.⁵¹

El Corán también proporciona los fundamentos del divorcio. La legislación musulmana contempla los casos específicos de divorcio permitido. Asimismo, El Corán también estableció un periodo de espera de tres meses (*‘idda*) (azora II, 228), antes de que la mujer pudiera volverse a casar con otro hombre. El *‘idda* tenía el propósito de establecer con claridad la paternidad del hijo siguiente en caso de que la mujer se embarazara, pero también dejaba abierta la posibilidad de que un hombre pudiera serenarse, reconsiderara su decisión y recibiera de nuevo a la esposa. Un hombre podía retomar a la mujer que había repudiado en cualquier momento del periodo de espera, incluso sin consentimiento de ella. El Corán (azora II, 229-230) también regulaba el número de veces y las condiciones especiales de un segundo o tercer *talaq* iniciado por un esposo en contra de la misma esposa, con el propósito de evitar los abusos que podrían surgir cuando el hombre esperaba hasta el último momento del *‘idda*, aceptaba de nuevo a su esposa, la rechazaba de inmediato y así una y otra vez, de manera que la mujer permaneciera en un periodo de espera constante. De este modo, el marido podía orillar

⁵¹ *Hadith* citado por J. Schacht, *Talaq*, p. 637. Véase también Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp. 57-59; Mallah, *Huquq al-Mar’at al-Muslima*, pp. 47-54; Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama’*, pp. 103-108; Shakir, *Nizam al-Talaq fi al-Islam*, pp. 30-31.

a la mujer a que comprara su libertad devolviéndole el *mahr* (dote).⁵² Como es de esperarse, las descripciones y las nociones del *talaq* en el islam se volvieron una preocupación central del debate en todas las escuelas de la ley. Había algunas variaciones en cuanto a los razonamientos sobre el *talaq*, en cuanto a sus causas, y en cuanto a si el esposo debería proporcionarle o no a la esposa alguna explicación acerca de su decisión de divorciarse de ella. Para los hanafis, por ejemplo, el *talaq* bajo presión es válido, pero no sucede así en las otras tres escuelas de la ley *sunni*.

Para las mujeres era más difícil obtener el divorcio que para los hombres, pero esto fue también posible durante la Edad Media y en las sociedades islámicas premodernas.⁵³ Las mujeres necesitaban demostrar que su esposo no sostenía el hogar apropiadamente o —y esto era más importante— que el esposo no era igualmente justo con sus esposas. La acusación de trato injusto de una esposa era una de las razones más importantes para el *talaq*. Otra causa era si el esposo permanecía lejos durante largos periodos por negocios o guerras. Sin embargo, las diferentes escuelas de la ley interpretaron este principio de diferentes maneras. Los jueces, según cada escuela en particular, asignaban diferente número de años a la esposa para que esperara el regreso de su marido. La mujer podía ir a divorciarse voluntariamente con el juez de la escuela que requiriera el menor número de años de espera. En diferentes regiones había algunos dirigentes religiosos estrictos, como el mahdi Muhammad Ahmad en Sudán (1881-1885), quien encabezó un movimiento mahdista fundamentalista y estableció una legislación de “emergencia”, que se ocupaba del matrimonio, del divorcio y de otros asuntos relacionados con esto. Ahmad puso fin a algunas uniones irregulares y a otros matrimonios

⁵² El Corán (azora, II, 23) también señala que el hombre tiene derecho a recibir de nuevo a la esposa que hubiera rechazado en cualquier momento antes que expire la *'idda*, pero sólo si no tuviese la intención de hacerle daño; es decir, forzarla a pagar su libertad. Véase más información sobre el *'idda* y el debate legal en Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 83-88 también Madkur, *Al-Islam wa al-Uhra wa al-Mujtama'*, pp. 97-98 y p. 134; 'Azzam, *Al-Talaq fi al-Shari'a al-Islamiyya*, pp. 228-229; 'Abbud, *Al-Uhra al-Muslima*, pp. 144-149.

⁵³ Madkur, *Al-Islam wa al-Uhra wa al-Mujtama'*, pp. 116-119.

ilícitos, y también estableció dos circunstancias para finiquitar los matrimonios: 1) el abandono de la esposa para ir a apoyar a los turcos (enemigos de Muhammad Ahmad); 2) la ausencia del esposo durante largos periodos calculados en seis o siete años, además de falta de manutención de la esposa. En este caso la esposa tenía derecho a exigir el divorcio y casarse con otro hombre.⁵⁴ En general los musulmanes de la tradición *sunna* del islam se movían con libertad de una escuela a otra; sin embargo, surgían problemas cuando en ciertas regiones del *Dar al-Islam* y durante periodos específicos, una escuela de la ley prevalecía con la casi total exclusión de las demás escuelas. Tal fue el caso de la España musulmana y de África del Norte, en donde durante la Edad Media sólo existió el rito malikita.⁵⁵ En época más reciente, los wahhabitas de Arabia adoptaron, a partir del siglo XVIII, el rito hanbalita y excluyeron todos los demás.⁵⁶ En el territorio otomano, por ejemplo, las escuelas shafi'ita y hanafita predominaron sobre las otras.

El islam shi'a también sigue los principios *sunni* de *talaq*, con sólo pequeñas diferencias. Por ejemplo, en el shi'ismo es necesario tener dos testigos para que el *talaq* sea válido, lo que no se requiere en el islam *sunna*.

⁵⁴ En general, en todo el territorio del islam a través de los siglos, la ausencia del esposo ha sido una de las razones más importantes de la esposa para exigir el divorcio. Uno de tantos ejemplos fue el caso del movimiento mahdista en Sudán, encabezado por Muhammad Ahmad al-Mahdi (1881-1885, cuyo estado mahdista fue continuado por su califa 'Abdallahi hasta 1898). Véase Roberto Marín-Guzmán, *El Islam: religión y política. Interpretación mesiánica del movimiento mahdista sudanés*, San José, Costa Rica, 1986, pp. 130-132. Véase también Roberto Marín-Guzmán, "La escatología musulmana: análisis del mahdismo", en *Cuadernos de Historia*, núm. 44, San José, 1982, *passim*; Roberto Marín-Guzmán, "Mahdyzm-Muzulmanski Mesjanizm", en *Collectanea Theologica*, LIX, fase. 4, 1989, pp. 137-144; Peter Holt, *The Mahdist State in the Sudan. 1881-1898*, Oxford, 1958, *passim*, en particular pp. 103 y ss.

⁵⁵ Más información acerca del rito malikita en la España musulmana y de la exclusión de los demás *madhabib* de la península ibérica se encuentra en Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes", p. 54; también en Muhammad Khalid Masud, "A History of Islamic Law in Spain", *Islamic Studies*, vol. xxx, núm. 1-2, 1991, pp. 7-35.

⁵⁶ Véase más detalles sobre la importancia y el desarrollo histórico del movimiento wahhabita en Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1977, pp. 41-44; Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, 1979, pp. 196-201; Marín-Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 104-105; Marín-Guzmán, "Algunas notas", pp. 71-79.

La herencia

La herencia también está establecida en El Corán (azora IV, 8-12; 15; 175) y, por lo tanto, es parte de la *shari'a* (la ley revelada). De las propiedades o bienes del difunto los hijos heredan el doble de lo que le corresponde a las hijas. Hay una razón clara para dividir la propiedad de esta manera: los hombres tendrán que pagar una dote cuando se casen, mientras que las mujeres la recibirán de sus maridos. En la sociedad musulmana este sistema de reparto de la propiedad entre los hijos y las hijas contribuyó a la rápida fragmentación del patrimonio familiar. En el curso de unos cuantos años, tres generaciones, por ejemplo, un gran pedazo de tierra quedaba dividido en numerosas parcelas pequeñas.

El Corán (azora IV, 175) también estableció la manera de dividir la propiedad en el caso de que el difunto no tuviera hijos y sí una o más hijas.⁵⁷ En la meticulosa legislación islámica, se encuentra también información sobre los hijos adoptivos, los cuales en el islam no tienen derecho a heredar. A este respecto el islam se diferencia del periodo de la *jahiliyya*, durante el cual los hijos adoptivos podían recibir parte de la herencia, participar en ataques e incluso recibir parte del botín de guerra. El cambio del estatus legal de los hijos adoptivos, que de ser llamados "hijos de los padres adoptivos" pasaron a denominarse "hijos de sus verdaderos padres", así como la condición que les impedía tener derechos de herencia, probablemente surgieron tras el incidente entre Muhammad y su hijo adoptivo Zayd. Los cambios se incluyen en El Corán (azora XXXIII, 40 y azora XXX, 4), y por ende son órdenes incontestables. Las diversas escuelas de la ley han interpretado estos pasajes del Corán de diferentes maneras, pero todas señalan claramente que la idea principal es excluir a los hijos adoptivos de la herencia.

⁵⁷ Estas costumbres de repartir las partes (*fara'id*) del patrimonio entre la esposa (o el esposo, dependiendo de quien falleciera), los hijos, las hijas, hermanos, hermanas y los otros familiares del difunto o difunta son llamadas en general *'ilm al-Fara'id*, o sea, la "Ciencia de las partes a recibir obligatoriamente". Véase Levy, *Social Structure of Islam*, pp. 145-146.

También relacionadas con la herencia están las donaciones pías, *waqf* (plural *awaqf*), otorgadas de por vida a una mezquita la mayoría de las veces con propósitos caritativos, incluyendo la caridad con los huérfanos, quienes según El Corán (azora LXXVI, 8) debían recibir la ayuda de la comunidad entera en todas las formas posibles. El Corán (IV, 10-12) también prohíbe que cualquiera se haga dueño de la propiedad o de la riqueza de los huérfanos. El castigo será el fuego en la otra vida.

La muerte y los funerales

Un último tema por analizar dentro de la familia islámica es el de la muerte, el respeto hacia los muertos y el papel y las consecuencias sociales de los cementerios. En todo el *Dar al-Islam* el funeral era una ceremonia muy sencilla; la tradición recomendaba ceremonias serenas y en paz. El *imam* llamaba a la gente para el funeral, pero sólo hasta la entrada de la mezquita. El gran teólogo, filósofo y sufi Abu al-Hamid al-Ghazali (m. 1111) en su *Ihya' 'Ulum al-Din* afirmó que los musulmanes debían ser considerados con los otros musulmanes en todo momento. Una de sus obligaciones más importantes era asistir a los funerales, en apoyo de lo cual al-Ghazali citaba un *hadith* del profeta Muhammad.⁵⁸ También era importante mostrar consideración durante una visita de condolencia, comportarse con humildad, evitar las conversaciones, no sonreír y observar el debido aprecio por el muerto. Sin embargo, algunas de estas costumbres no eran seguidas en todas las partes del *Dar al-Islam*. A menudo las mujeres lloraban ruidosamente durante los funerales y con frecuencia se laceraban las mejillas y los pechos, tal como fue consignado para la España musulmana y otras muchas partes del mundo musulmán. Incluso en épocas más recientes, esto ocurre en el movimiento mahdista de Sudán, por ejemplo. El mahdi Muhammad Ahmad prohibió los lamentos estentóreos de las mujeres en los funerales, lo que prueba que ésta era una costumbre popular que fue co-

⁵⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, "The Duties of a Muslim to a Muslim", en Williams, *Themes of Islamic Civilization*, pp. 26-27.

mún hasta ese entonces.⁵⁹ Otra obligación del musulmán es visitar los cementerios y rezar por los muertos con gran respeto, costumbre que apoyan otros jades, así como las tradiciones del califa ‘Umar.⁶⁰

La ceremonia del funeral en las tierras musulmanas ha tenido variaciones durante la Edad Media, en la época premoderna y en los tiempos presentes, pero siempre ha dependido de la riqueza e importancia del difunto en la sociedad y en la política. Una vez más, la diferencia entre ricos y pobres es clara. Los gobernantes eran sepultados en sus propios palacios, a menudo en los jardines reales, como lo revelaron los hallazgos realizados en *al-Hambra*, por ejemplo,⁶¹ e incluso si morían lejos de sus palacios durante las campañas militares eran llevados al *al-qasar* [alcázar] para el funeral oficial, como sucedió en el caso del califa Umayyad al Walid (705-715), quien murió en la ciudad de Ramalla, según Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida’.⁶² Lo mismo sucedió con el *amir* al-Mundhir, en la España musulmana, quien murió en 888 durante el sitio a la fortaleza de Bobastro. Su hermano, ‘Abd Allah (888-912), quien lo sucedió como *amir* de *al-Andalus*, llevó su cadáver a Córdoba, al parecer a lomo de camello, para el funeral oficial.⁶³ A lo

⁵⁹ Véase, sobre la España musulmana, Arié, *España musulmana*, p. 275. En cuanto al caso del movimiento mahdista en Sudán y los preceptos establecidos por el mahdi Muhammad Ahmad, en particular su prohibición de los lamentos ruidosos de las mujeres durante los funerales, véase Marín-Guzmán, *El Islam: religión y política*, p. 131.

⁶⁰ Véase Ghazali, *Inya’ ‘Ulum al-Din*, en Williams, *Themes of Islamic Civilization*, p. 26.

⁶¹ Más detalles en Arié, *España musulmana*, p. 227.

⁶² Véase Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida’, *Mukhtasar min Ta’rikh al-Bashr*, ms. núm. 1641, Real Biblioteca de El Escorial, p. 123. También Al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuti, *Ta-rikh al-Khulafa’*, Beirut, s. f., pp. 207-209; Marín-Guzmán, “Social and Ethnic Tensions in al-Andalus. The Cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914, Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The Role of ‘Umar Ibn Hafsun”, *Islamic Studies*, vol. xxxii, núm. 3, 1993, pp. 279-318, especialmente p. 311; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts, 1990, *passim*, en especial pp. 28-29.

⁶³ Véase más detalles en Ibn ‘Idhari al-Marrakushi, *Al-Bayan al-Muqhrif fi Akhbar al-Andalus wa al-Maqhrif*, editado por Reinhart Dozy, G. S. Colin y É. Lévi-Provençal, Beirut, s.f., vol. II, p. 119; Abu Marwan Ibn Hayyan, *Kitab al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus*, editado por Melchor Antuña Martínez, París, 1937, vol. III, pp. 2-3; Joaquín Vallvé, “De nuevo sobre Bobastro”, *Al-Andalus*, vol. xxx, fase. 1, 1965, pp. 139-174.

largo de la historia del islam algunos personajes importantes, líderes influyentes y algunos 'ulama' fueron sepultados en algunas de las mezquitas de las diversas partes del territorio musulmán. Salah al-Din (Saladino), por ejemplo, el gran comandante musulmán de origen kurdo que en 1187 reconquistó de manos de los cruzados la ciudad de Jerusalén para la causa musulmana, fue enterrado en la mezquita umayyad en Damasco. Algunos sufis (místicos musulmanes) eran considerados santos y, por lo tanto, los enterraban dentro de las mezquitas, como símbolos de gran respeto, Jalal al-Din Rumi (m. 1273), por ejemplo, fue sepultado en la mezquita de Konya.⁶⁴ Las diferencias de riqueza y de clase social también resultaban evidentes en los cementerios comunes (*maqabir*) de las diferentes ciudades, sobre todo en cuanto al tamaño de las tumbas y capillas que los familiares de los ricos construían para los difuntos. Los pobres tenían solamente una lápida rectangular sin inscripciones.

Una práctica común era perfumar el cadáver antes del funeral. El color que denotaba el luto por la muerte de un familiar o amigo cercano varió con el tiempo y de región a región en el *Dar al-Islam*. A veces era blanco, otras azul, según la región o en ciertas ocasiones y a veces era negro. Para la España musulmana, por ejemplo, el negro fue el color predominante a partir del siglo XI.⁶⁵

En el islam, la fundación de un cementerio (*maqbara*, plural *maqabir*) se consideraba un acto piadoso. Los cementerios estaban ubicados fuera de las murallas de las ciudades durante la Edad Media y algunas de las grandes ciudades tenían incluso dos o tres de ellos. Con frecuencia éstos cubrían extensas áreas y tenían plantas y árboles, lo que da una clara idea de su im-

⁶⁴ Marín-Guzmán, *El Islam: ideología e historia* pp. 200-202. Véase también Marín-Guzmán, "Razón y revelación en el Islam", *Revista de Filosofía*, vol. XXII, núms. 55-56, 1984, pp. 133-150; Marín-Guzmán, "Sufizm-mistycyzm islamu", *Collectanea Theologica*, vol. LX, fasc. 1, 1990, pp. 113-118. Consúltese también Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1978, *passim*, especialmente pp. 77-142; Reynold A. Nicholson, *Los místicos del Islam*, México, 1975, pp. 100 y ss. Más sobre Rumi, su *sufi tariqa* y su veneración como santo en Konya, en Hitti, *Islam*, pp. 110-117.

⁶⁵ Arié, *España musulmana*, p. 276.

portancia para esa sociedad. A pesar del tamaño de los cementerios, en general las tumbas eran sencillas y los muertos eran enterrados en fosas estrechas, con el cuerpo de costado y con la cara dirigida hacia la Meca. Solía haber cementerios para grupos particulares de gente como en Badajoz, por ejemplo, donde había un cementerio para quienes morían de lepra (*maqbarat al-marda*).⁶⁶

Una de las peores vejaciones que se podía infligir a los enemigos era violar sus tumbas y exhumar sus restos para escarnecerlos. Esto sucedió repetidas veces en la historia del imperio musulmán. Un ejemplo de ello fue el caso de los 'Abbasids, quienes profanaron las tumbas de los Umayyads en Damasco, salvo la del califa 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz, después de que la nueva dinastía del islam derrotó exitosamente a los Umayyads y tomó el control del imperio musulmán en el año 750.⁶⁷ Lo mismo sucedió en otras partes del *Dar al-Islam*, como en la España musulmana, donde el *amir* 'Abd al-Rahman III (que más tarde se convertiría en califa), exhumó los restos de 'Umar ibn Hafsun, el enemigo de la dinastía umayyad en *al-Andalus*, quien perseveró en su rebeldía desde 880 hasta su muerte en 918 (sus hijos mantuvieron viva la rebelión hasta 928). La razón por la que el amir exhumó los restos de 'Umar ibn Hafsun y los de Ja'far, hijo del rebelde, fue principalmente para verificar si habían sido sepultados o no como cristianos tras haber apostatado del islam para regresar al cristianismo, la religión de sus ancestros. Los restos de estos antiguos rebeldes se enviaron a Córdoba donde fueron crucificados para que todos volcaran su desprecio sobre los enemigos de la religión, la dinastía y el Estado.⁶⁸

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ Más información acerca de la derrota de los umayyads a manos de los 'Abbasid, del establecimiento de la segunda dinastía del islam y en particular de la exhumación de los restos de los califas umayyads se encuentra en Marín-Guzmán, *Popular*, pp. 100-101. Véase también Sabatino Moscati, "La masacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques", *Archiv Orientalní*, vol. XVIII, núm. 4, 1950, pp. 88-115; G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, *passim*. Para una visión general de la Revolución 'Abbasid véase M. A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970, *passim*.

⁶⁸ Véase más acerca de esto en Marín-Guzmán, "The Revolt of 'Umar Ibn

Cambios en la legislación de la familia en el Medio Oriente islámico del siglo xx

Numerosos cambios —una nueva legislación y una reinterpretación de las leyes de la familia— han tenido lugar en muchos países musulmanes durante el siglo xx: en el Imperio Otomano y en la moderna Turquía, en Líbano, Siria, Jordania, Egipto, Iraq, Yemen, Kuwait, Sudán y en otros países.⁶⁹ Estas reformas se ocupan, por ejemplo, del papel del *wali* o del tutor, de los impedimentos para el matrimonio, de la igualdad en el matrimonio y de la edad para casarse. Según la *sabri'a*, la edad del matrimonio se estableció en nueve años para las niñas y doce para los varones. Actualmente, la mayoría de los países del Medio Oriente siguen la ley otomana de la familia que estableció la edad del matrimonio en diecisiete para las mujeres y dieciocho para los hombres, aunque en algunos otros países tales edades son un poco inferiores a éstas, lo que es una diferencia más entre los diversos países. El matrimonio a menor edad se permite si los contrayentes han alcanzado la madurez sexual, lo que no es un requisito para la *shari'a*.⁷⁰ Las nuevas disposiciones que también buscan proteger a la mujer,

Hafsun in al-Andalus: A Challenge to the Structure of the State (880-928)", tesis doctoral, Departamento de Historia, The University of Texas at Austin, Austin, 1994, original. Véase también Marín-Guzmán, "Social and Ethnic Tensions in al-Andalus", pp. 279-318.

⁶⁹ Existe una vasta bibliografía sobre las reformas legales efectuadas en los países musulmanes en el siglo xx. Véase J. N. D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, Londres, 1976; J. N. D. Anderson, *Islamic Law in Africa*, Londres, 1954; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edimburgo, 1964; Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, París y La Haya, 1965; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Londres, 1966; J. J. Nasir, *The Status of Women under Islamic Law*, Londres, 1990; Muhammad abu Zahra, *Al-Ahwal al-Shakhsiya*, El Cairo, 1957; Muhammad Mustafa Shalabi, *Ahkam al-Usra fi al-Islam. Dirasa Muqarirna Bayna Fiqh al-Madhabih al-Sunniyya wa al-Madhab al-Ja'fari wa al-Qanun*, Beirut, 1973; Shahla Haeri, *Law of Desire. Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse, 1989. Para un panorama general de estos cambios en la moderna sociedad islámica véase John Esposito, *Islam and Development. Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, 1980, *passim*.

⁷⁰ Más acerca de esto en A. Layish y R. Shaham, "Nikah in the Modern Islamic World. The Arab, Persian and Turkish Lands of the Middle East", *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1993, vol. VIII, pp. 29-32.

prohíben el matrimonio si hay una gran diferencia de edad; esto es, si el hombre le lleva veinte años o más a la mujer, salvo que ella acepte, pero esto está prohibido en otros países si la mujer tiene menos de dieciocho años. Algunas disposiciones de los contratos de matrimonio sirven como medio para proteger a la mujer y proporcionarle mayores oportunidades de igualdad. Recientemente ha surgido la posibilidad de que en los contratos matrimoniales ambas partes se pongan de acuerdo sobre varios asuntos: primero, que la esposa no será llevada a otro pueblo que no sea el que ambos escogieron para vivir; segundo, que el esposo no se casará con una co-esposa; tercero, que la esposa podrá trabajar fuera de la casa; y, por último, que la esposa podrá finalizar sus estudios. Estas reformas son sintomáticas de la evolución y las rápidas transformaciones de la sociedad musulmana en el siglo xx.

Otra importante reforma ocurrida en siglo xx respecto de la familia es la restricción y casi completa abolición de la poligamia. Como se desprende de las anteriores explicaciones dadas en este ensayo, a través de los siglos la mayoría de los musulmanes experimentaron serias restricciones económicas que eventualmente los obligaron a practicar la monogamia, la cual estaba, pues, ya en vías de consolidarse. Sin embargo, la poligamia sólo fue abolida en Turquía, cuando en 1926 dicho país adoptó el código civil suizo, mientras que en otros países sólo se redujo a una prohibición.⁷¹ En Siria e Irán la poligamia es posible sólo si el hombre demuestra que es capaz de mantener a más de una esposa y que las tratará de igual manera; asimismo, la primera esposa tiene que estar de acuerdo en que su marido tenga una segunda esposa. Además, el hombre tiene que demostrar que no ha sido sentenciado a la cárcel, que no es adicto al alcohol, a las drogas o al juego, que no está loco y que no tiene ninguna enfermedad incurable.⁷² En tiempos más recientes, una mujer tiene derecho a divorciarse si no puede

⁷¹ Véase Levy, *Social Structure of Islam*, p. 101. Acerca del código civil suizo en Turquía, véase también Marin-Guzman, *El Islam: ideología e historia, passim*; Manuel Ruiz Figueroa, *El Islam responde*, México, 1974, *passim*.

⁷² Más detalles, Layish y Shaham, "Nikah in the Modern Islamic World", p. 30.

soportar que su esposo tenga otra esposa, incluso si previamente había dado su consentimiento para que el esposo practicara la poligamia, pues tiene la posibilidad de argumentar que no es tratada con igualdad, uno de los principales argumentos para el divorcio. La disolución del matrimonio podría también derivarse de la falta de pago de la dote antes de la consumación del matrimonio.

Otra reforma importante es la reinterpretación de la *shari'a* respecto de la manutención. La definición de manutención no sólo incluía los conceptos "tradicionales", o de la *shari'a*, sino que durante el siglo XX —en países como Siria, Egipto, Iraq, Kuwait y Jordania— se extendió para incluir los servicios médicos. La reforma más impactante de las últimas décadas se produjo en Yemen, en 1974, cuando se aprobó una nueva ley en franca contradicción con la *sabri'a*. Dicha ley dice que al ser el matrimonio un contrato entre dos partes con los mismos derechos y obligaciones, los gastos que se derivan de él, así como la manutención de los hijos, deberían repartirse entre el esposo y la esposa según sus medios y capacidades.⁷³ Para garantizar la seguridad económica de una mujer que fuera totalmente dependiente del esposo, algunas de las reformas legales realizadas en Egipto (1920) y en Iraq (1959), por ejemplo, estipulan que el esposo contrae una deuda con su esposa, que tiene que pagar desde el primer momento en que no pueda mantenerla. En algunos otros países (Siria, Kuwait, Iraq, Egipto), antes de dar su veredicto en una disputa, los jueces (*qadis*) incluso obligan al esposo a proporcionarle una manutención temporal a la esposa. En ocasiones, si el esposo está ausente, el juez puede ordenar que de su propiedad se tomen los gastos de manutención, como sucede actualmente en algunos países del Medio Oriente, como Jordania e Iraq.⁷⁴ Para hacer el asunto aún más complicado, diferentes países cuentan con una legislación distinta para los casos particulares. Por ejemplo en Siria, Iraq y Jordania, la legislación explícitamente niega que el ma-

⁷³ Véase Layish y Shaham, "Nikah in the Modern Islamic World", p. 31.

⁷⁴ Más detalles en *idem*.

rido tenga la obligación de mantener a su esposa si ésta trabaja fuera de la casa. Sobre bases similares, algunos países han aprobado legislaciones nuevas en cuanto a la obediencia de la esposa hacia su marido. Por ejemplo, en Egipto (1967) y en Sudán (1969) se abolió la institución del *bayt al-ta'a* que obligaba a regresar a casa a las mujeres que habían dejado a sus maridos.⁷⁵ Hoy en día, en esos países los jueces (*qadis*) hacen el intento de reconciliar a los esposos y de no lograrlo le conceden el divorcio (*talaq*) a la mujer.

Digamos como conclusión que al estudiar la familia en el islam nos topamos con numerosas dificultades debidas a las diferentes interpretaciones que hacen los juristas (*'ulama'*) de la ley revelada (*shari'a*), y debidas a las diferentes maneras de entender e interpretar que tienen las sectas religiosas, los teólogos y las escuelas de la ley (*madhabib*). A esto hay que añadir las diferencias de tiempo y lugar. No es posible ocuparse en abstracto de la doctrina de la familia en el islam hay que entenderla como una institución dinámica en una sociedad cambiante que está en constante evolución. A medida que la sociedad evoluciona y cambia, también cambia la familia y las otras instituciones relacionadas como el matrimonio, el divorcio, la herencia, los derechos y deberes de los esposos, las ocupaciones, la manutención, el papel de las mujeres y su educación, el trabajo fuera del hogar, el papel de los hijos, etcétera. El siglo XX ha sufrido muchos cambios y en muchos países se han aprobado nuevas legislaciones y nuevos códigos para la familia a fin de adaptar la sociedad y la familia a los nuevos tiempos. En algunos aspectos se ha seguido la *shari'a* tradicional, pero muy a menudo las nuevas legislaciones que han sido aprobadas entran en una franca contradicción con la *shari'a*.

Traducción del inglés:
GERMÁN FRANCO TORIZ

⁷⁵ Más acerca de esto en Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 81-83.