

حقوق المرأة في الإسلام الأحوال الشخصية بدول المغرب (المغرب، الجزائر، تونس) أ.د. الحاتري

LOS DERECHOS DE LA MUJER EN EL ISLAM Y SU ESTATUTO PERSONAL EN EL MAGREB

(Marruecos, Argelia y Túnez)

Souad El Hadri



PROVINCIA DE ARAGÓN
COMPAÑÍA DE JESÚS



GENERALITAT VALENCIANA
CONSSELLERIA DE SOSTENIBILITAT I CIUTADANIA

Autora

Souad El Hadri

Diseño

Carolina Romero

Corrección y maquetación

Integral Comunicación

Fundación CeiMigra 2009

G. V. Fernando El Católico · 78 · 46008 Valencia

Tel.: 963 152 220 · Fax: 963 914 353

www.ceimigra.net

ISBN: 978-84-9876-554-0

D.L.: V-3846-2009

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	15
CAPÍTULO I.....	29
1.1. La mujer en las civilizaciones antiguas	30
1.1.1. La mujer en la civilización griega	30
1.1.2. La mujer en la civilización romana	32
1.1.3. La mujer en la antigua civilización egipcia	33
1.1.4. La mujer en la civilización mesopotámica	34
1.1.5. La mujer en la civilización persa	34
1.1.6. La mujer en la civilización china	35
1.1.7. La mujer maniquea en la India	35
1.1.8. La situación de la mujer en la península arábiga preislámica	36
1.2. La mujer en las religiones monoteístas.....	39
1.2.1. La mujer en el judaísmo	39
1.2.2. La mujer en el cristianismo	44
CAPÍTULO II.....	49
2.1. La mujer como miembro de la comunidad musulmana	50
2.1.1. La igualdad en la calidad humana y en la fe	50
2.1.2. Liberación de la mujer de la maldición del pecado	51
2.1.3. Unidad del origen y la creación	52
2.1.4. La igualdad en la fe, obligaciones legales y recompensa	53
2.2. Los derechos políticos	55
2.2.1. Jefatura del Estado	55
2.2.2. La designación de las autoridades políticas	59
2.2.3. El derecho a la shura (consulta)	60
2.2.4. El derecho de la mujer a las responsabilidades ejecutivas y judiciales	63
2.3. El velo y el derecho a salir libremente de casa para participar en la vida pública	64
2.3.1. El <i>hiyab</i> exclusivo de las mujeres del Profeta	65
2.3.2. El velo de las musulmanas libres	67
2.3.2.1. La primera corriente	69
2.3.2.2. La segunda corriente	70
2.3.2.3. La tercera corriente	71
2.4. Los derechos a la educación y al trabajo	77
2.4.1. El derecho a la educación	77
2.4.2. El derecho al trabajo	80
2.5. Los derechos civiles	81
2.5.1. El tiempo de adquisición de la capacidad civil	82

2.5.2. La celebración de actas de matrimonio y trabajo.....	82
---	----

CAPÍTULO III.....87

3.1. La mujer como miembro de la familia88

3.1.1. La mujer musulmana como madre	89
--	----

3.2. La mujer musulmana en calidad de hija92

3.2.1. El derecho a elegir esposo	94
3.2.2. El derecho de sucesión	95

3.3. La mujer musulmana como esposa96

3.3.1. El matrimonio y cómo el islam anima a contraerlo	97
3.3.2. Las esposas del Profeta	99
3.3.3. La biografía del Profeta en relación con sus esposas	101
3.3.4. Las recomendaciones y los consejos del Profeta acerca del matrimonio	106
3.3.4.1. Antes del matrimonio	106
3.3.4.2. Durante el matrimonio	108
3.3.4.3. Antes y después de un divorcio	120
3.3.4.3.1. Resolver un conflicto	120
3.3.4.3.2. <i>Nushuz</i> (rebelión) de la esposa	120
3.3.4.3.3. <i>Nushuz</i> (rebelión) del marido	123

CAPÍTULO IV.....125

4.1. El matrimonio en el *fiqh* y en los Códigos de Estatuto Personal de tres

países del Magreb.126

4.1.1. El noviazgo	126
4.1.1.1. Las costumbres y el noviazgo	127
4.1.1.2. Condiciones obligatorias del noviazgo.....	128
4.1.1.3. ¿Cómo consideramos legalmente un matrimonio proveniente de un noviazgo prohibido?	130
4.1.1.4. Condiciones del noviazgo recomendadas	130
4.1.1.5. La ruptura del noviazgo y sus efectos	131

4.2. La definición de la acta matrimonial132

4.3. Normas del matrimonio133

4.3.1. Las dos normas del matrimonio: La afirmación y la aceptación	134
4.3.1.1. La forma de la acta matrimonial	135
4.3.1.2. Apoderamiento en la afirmación y la aceptación	135
4.3.1.3. Designar una sola persona que represente a ambos contrayentes	136

4.4. Condiciones de la acta matrimonial137

4.4.1. Condiciones que deben cumplir los esposos	138
4.4.1.1. Primera condición: Facultades mentales	138
4.4.1.2. Segunda condición: La madurez	138

4.4.1.3. Tercera condición: La carencia de prohibiciones legales	140
4.4.1.3.1. Prohibiciones para el matrimonio	140
4.4.1.3.1.1. Las prohibiciones permanentes	140
4.4.1.3.1.2. Las prohibiciones temporales	144
4.4.2. La testificación de dos personas ante notario religioso	156
4.4.2.1. Posición de la legislación islámica	156
4.4.2.1.1. Condiciones formales	157
4.4.2.1.2. Condiciones objetivas	157
4.4.2.2. La posición de los Estatutos Personales en el Magreb	158
4.4.3. La tutela en el matrimonio (<i>wilaya</i>)	158
4.4.3.1. La posición de los Estatutos Personales de los países del Magreb respecto de la tutela en el matrimonio	160
4.4.4. La dote islámica	162
4.4.4.1. La contradicción entre jurisprudencia y valores islámicos respecto de la dote	163
4.4.5. Efectos de la acta matrimonial	166
4.4.5.1. Los efectos legales de la acta matrimonial en el derecho musulmán	166
4.4.5.1.1. Los derechos y las obligaciones comunes entre el marido y la mujer ..	166
4.4.5.1.2. Los derechos de la mujer sobre el marido	167
4.4.5.1.2.1. Los derechos económicos de la mujer	167
4.4.5.1.2.2. Los derechos no económicos de la mujer	172
4.4.5.1.3. Derechos del marido sobre la mujer	175
4.4.5.2. Los efectos jurídicos y legales de la acta de matrimonio en las Leyes de Familia de los países del Magreb	181
4.4.5.2.1. Derechos y obligaciones de los cónyuges en la legislación marroquí (antes de la última reforma) y en Argelia	181
4.4.5.2.1.1. Derechos recíprocos entre los cónyuges	181
4.4.5.2.1.2. Derechos de la mujer sobre el marido	182
4.4.5.2.1.3. Los derechos del marido sobre la mujer	183
4.4.5.2.2. Derecho y deberes de los cónyuges en la legislación tunecina y en la marroquí (después de la reforma)	186

CAPÍTULO V..... 189

5.1. La disolución del matrimonio en el *fiqh* y en los Códigos de Estatuto Personal de Marruecos, Argelia y Túnez 190

5.1.1. La disolución del matrimonio	190
5.1.1.1. La disolución del matrimonio por la voluntad unilateral del esposo o <i>attalak</i> (repudio)	191
5.1.1.1.1. Requisitos que debe reunir la persona que efectúa el repudio	192
5.1.1.2. Derechos o medios de la mujer musulmana para separarse de su marido	195
5.1.1.2.1. El repudio mediante compensación económica acordada (<i>al jul'a</i>).....	195
5.1.1.2.2. <i>Al in'aba</i> o el derecho al repudio delegado en otra persona	196
5.1.1.2.3. La disolución del matrimonio mediante <i>ashurut</i> (las condiciones en el contrato de matrimonio)	197
5.1.1.2.4. <i>Tatliq</i> (divorcio)	198

5.1.2. Los efectos de la disolución del matrimonio	200
5.1.2.1. La <i>idda</i> (período de espera)	200
5.1.2.1.1. Los diferentes tipos de <i>idda</i>	201
5.1.2.1.1.1. La <i>idda</i> contada por meses	201
5.1.2.1.1.2. La <i>idda</i> contada por tres menstruaciones (<i>quroua</i>)	202
5.1.2.1.1.3. La <i>idda</i> que se acaba al dar a luz	202
5.1.2.2. La consolación (<i>mut'a</i>) para la mujer repudiada	203
5.1.2.2.1. La <i>mut'a</i> en el derecho musulmán	203
5.1.2.2.2. La <i>mut'a</i> en los Códigos de Familia magrebí	203
5.1.2.2.2.1. La <i>mut'a</i> y la vivienda en la Mudawana marroquí	203
5.1.2.2.2.2. La <i>mut'a</i> y la vivienda en el Código de Familia argelino	204
5.1.2.2.2.3. La <i>mut'a</i> y la vivienda en el <i>Mayala</i> del Estatuto Personal tunecino	204
5.1.2.3. El derecho de custodia (<i>hadana</i>)	205
5.1.2.3.1. La custodia en el derecho musulmán	205
5.1.2.3.1.1. La duración de la custodia de los hijos varones	205
5.1.2.3.1.2. La duración de la custodia de las hijas	206
5.1.2.3.2. La custodia en los Estatutos Personales magrebíes	206
5.1.2.3.2.1. La custodia en el Estatuto Personal marroquí	206
5.1.2.3.2.2. La custodia en el Código de Familia argelino	207
5.1.2.3.2.3. La custodia en el Boletín de Familia tunecino	207
5.1.3. La situación actual y algunas ideas para el cambio	208

CAPÍTULO VI..... 213

6.1. La supremacía del esposo y la inferioridad de la mujer para las Leyes de la Familia del Magreb	214
6.1.1. El derecho a fundar una familia	214
6.1.1.1. La edad del matrimonio	214
6.1.1.2. Tutela de la esposa	215
6.1.1.3. Religión del esposo cuando éste sea extranjero no musulmán	215
6.1.2. El esposo asume las cargas económicas a cambio de la supremacía	216
6.1.2.1. La dote	216
6.1.2.2. La pensión alimenticia	217
6.1.2.3. El repudio por la voluntad unilateral del esposo	219
6.1.3. Algunas ideas para el cambio	219
6.1.3.1. Ámbito político	222
6.1.3.2. Ámbito laboral	223
6.1.3.3. Ámbito de la educación	224
6.1.3.4. Violencia de género	226

GLOSARIO 229

BIBLIOGRAFÍA..... 233

“Una historia sin la mitad del género humano es
menos que media historia: pues sin las mujeres esa
historia no haría justicia ni siquiera a los hombres
(y viceversa)”

Gisela Bock

La mujer en la historia de Europa, 2001

La polémica sobre la influencia de la religión islámica en la vida de las mujeres aparece con cierta frecuencia, tanto en los países en los que el islamismo forma parte de su tradición, como en aquellos estados en los que viven personas que siguen sus preceptos. Lo que en unos casos es considerado como un atentado a la libertad e igualdad de las mujeres, en otros son las propias mujeres las que defienden los símbolos externos (por ejemplo, el *hiyab*¹) como parte de su identidad² e, incluso, como expresión de una creencia que se reclama liberadora frente a los gobiernos despóticos³, hasta en los estados en los que se ha recrudecido la vigencia de las tradiciones islámicas, las mujeres las han asumido para recuperar un espacio de libertad que les negaba el integrismo y acceder, así, a una cierta modernidad protegida por los símbolos externos. De esta forma, en nombre de la religión, muchas mujeres luchan contra la hegemonía masculina y por la igualdad de derechos.

La diferencia de criterios expresada en relación a los símbolos religiosos muestra no sólo la complejidad del análisis sino también la influencia que la religión tiene sobre la vida de las mujeres que pueden reafirmar sus derechos o verse privadas de ellos en función, en este caso, de la interpretación del islam que hagan los líderes religiosos.

Hablar del islam y de los derechos de las mujeres significa analizar con perspectiva de género el origen y las consecuencias que, para las mujeres, ha tenido la doctrina inspirada en las enseñanzas de Mahoma transcritas en el Corán. Al igual que ocurre con la religión cristiana, Mahoma no escribió sus propias reflexiones, sino que éstas fueron relatadas por hombres que fueron testigos de sus palabras. Este liderazgo masculino, presente en el ámbito religioso, era reflejo del estatus que tenían hombres y mujeres en una sociedad y en una época en que la religión era un componente importante del poder, tanto religioso como profano, y en donde no sólo los detentadores del poder eran hombres, sino que la propia interpretación de los textos sagrados, cuyo origen se remite a la divinidad, también estaba monopolizada por el género masculino⁴.

Por ello, la posición de las mujeres en las religiones ha sido determinada por la lectura que se ha hecho de los textos sagrados, con independencia, incluso, de lo que en un principio pudieran significar. En la mayor parte de los casos, esta interpretación ha sido acorde con el rol secundario y

¹ La problemática que ha suscitado el uso del *hiyab* en algunos países de la Unión Europea ha sido abordado por Catalá i Bas: *La (in)tolerancia en el estado de derecho*, Ediciones Revista General de Derecho, Valencia, 2002, págs. 205 y ss.

² En Túnez, el Gobierno está aplicando en contra de las mujeres que han optado por el *hiyab* un Decreto de 1981 que prohibía su uso en lugares públicos.

³ Estas posiciones podemos extenderlas a las actitudes de los emigrantes creyentes de estos países que viven en Francia o España, donde se han construido mezquitas o importado costumbres y adquiere el rango de noticia, por ejemplo el inicio del ramadán.

⁴ La igualdad de derechos de mujeres y hombres no fue proclamada de forma oficial hasta mediados del siglo XX (Carta de Naciones Unidas, 1945), lo que, de alguna forma, ponía de relieve su ausencia de los textos internacionales y nacionales, que reconocían los derechos de los hombres como declaraciones de derechos y constituciones. Posteriormente, se prohibiría la discriminación, entre otras cosas, por razón de sexo, dando nombre a la situación que han vivido las mujeres en la historia de la humanidad.

restringido que se le adjudica a las mujeres en la sociedad, con el agravante añadido de autoridad indiscutible que les confiere el pertenecer al ámbito de las creencias, cuyos mandatos tienen como base la fe, que lleva a aceptarlos con convicción, no como algo impuesto sino como consecuencia de haberlos asumido como principios que rigen la vida de las personas que los comparten.

Esta característica del mandato religioso la han utilizado, con mucha frecuencia a lo largo de los siglos, los hombres para imponer y reforzar sus criterios sobre lo que las mujeres podían o no hacer, sobre el lugar que debían ocupar en la sociedad y en la familia, en lo público y en lo privado⁵. Pero, insistimos, como hace la autora del trabajo, el lugar que ocupan las mujeres en las religiones no se deriva tanto de los propios textos religiosos, sino de los primeros comentaristas (o intérpretes), que han pretendido mantener las tradiciones y costumbres vigentes en las sociedades patriarcales de origen, pese a los cambios que se han ido produciendo con el paso del tiempo. Este hecho es tanto más importante cuanto que el mensaje inicial no tenía connotaciones sexistas, sino que, por el contrario, se dirigía a todas las personas por igual y defendía la dignidad de la mujer⁶.

Cuando existe confusión entre la esfera civil y religiosa, ambos espacios de poder se han reforzado con el mayor grado de *potestas* del uno y la *auctoritas* del otro. Desde su aparición, ambos han pretendido detentar la primacía, inclinándose en muchas ocasiones la balanza hacia el poder religioso del que provenía la legitimación para el ejercicio de cualquier poder. Recordemos, en este sentido, en la historia de la cristiandad la cuestión de las investiduras, las guerras entre el Pontificado y el Imperio, las definiciones del Padre Vitoria sobre la guerra justa e injusta, las guerras de conquista en las que se unía lo temporal y lo religioso (como las Cruzadas o la Reconquista en España), las consecuencias de la excomunión papal de los monarcas sobre la obediencia de los súbditos, etc.

En la mayor parte de los estados democráticos, aunque se puedan mantener ciertos aspectos formales (juramento de los cargos o asistencia a oficios religiosos en los que se mantiene el protocolo de autoridad), existe una separación entre la Iglesia y el Estado de tal forma que el estatus de las mujeres, al igual que el de los hombres, proviene de su condición de ciudadanas y se rige por la Constitución y las leyes.

En cambio, la evolución ha sido más compleja en los países en los que se mantiene una relación más estrecha entre lo civil y lo religioso, como es el caso de los países islámicos. En Marruecos, la Constitución reconoce el islam como la religión del Estado que garantiza, a todos, el libre ejercicio de los cultos, y el monarca, cuya persona es sagrada e inviolable, tiene encomendada, entre sus funciones, velar por el respeto al islam. Por su parte, la Constitución de Argelia también declara el islam como religión del Estado y, a la vez, forma parte de los tres componentes fundamentales, junto a la arabidad y berberidad, de la identidad del pueblo argelino, pero prohíbe los partidos políticos que se basen, entre otras, en la religión. Y la Constitución de Túnez se inicia con la invocación a Dios ("En el nombre de Dios, clemente y misericordioso") y proclama en el preámbulo, entre otros principios, "mantenerse fieles a las enseñanzas del islam". También se invoca a Dios como referente oficial "se

⁵ En 1486, Gionanni Pico della Mirandola se atrevió a decir que sólo Adán fue el destinatario de la palabra de Dios, de ahí que el hombre defina según su libre albedrío su propia naturaleza y la forma en la que desea vivir (*De dignitate hominis*).

⁶ Episodio de la mujer adúltera. Evangelio de San Juan, 8: "Los escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adulterio, la ponen en medio y le dicen: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?" Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra. Pero, como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: "Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra". E inclinándose de nuevo, escribía en la tierra. Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos; y se quedó solo Jesús con la mujer, que seguía en medio. Incorporándose, Jesús le dijo: "Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado?" Ella respondió: "Nadie, Señor". Jesús le dijo: "Tampoco yo te condeno. Vete y, en adelante, no peques más".

aprueba por la gracia de Dios”, es la religión que debe profesar el presidente de la república y, como en Argelia, se prohíbe que los partidos políticos se “basen fundamentalmente en una religión”.

El contexto internacional, en la actualidad, está marcado por el retorno con fuerza del islam político, que ha situado en la escena mundial el debate sobre el islam y, especialmente, sobre la posición de la mujer, que había permanecido en el interior de los países musulmanes.

A ello se añade que, hasta finales del siglo XIX, la problemática sobre el lugar de las mujeres en las sociedades islámicas no ha sido cuestionado. Fue el contacto con Occidente el que motivó la reflexión sobre las relaciones hombre-mujer y la redefinición de los roles, de los derechos y deberes de cada uno que provocaron una confrontación entre modernistas y conservadores. Aún se mantiene esta disputa entre los que se aferran a las corrientes tradicionalistas e islamistas y los que reivindican la aplicación de una legislación moderna, respetuosa con la igualdad de sexos y favorable a la emancipación de las mujeres, tanto en el espacio conyugal, matrimonial y familiar como en el socioprofesional (Aicha Abounai, 2008).

Ante este panorama, Souad El Hadri se ha servido de la presentación de las fuentes y de las diferentes visiones teniendo en cuenta la diversidad de situaciones que nos encontramos en los países donde se profesa el islam, entre las categorías sociales e, incluso, en el seno de las familias. La autora ha sabido evitar, en un tema tan polémico, las pasiones ligadas al debate político y la instrumentalización que se teje alrededor de estos temas. Es incuestionable que la igualdad de mujeres y hombres, pero también el paso a una democracia social y política, forman parte de los debates políticos y son objeto de estudio por aquellos que tratan de conciliar la riqueza de su civilización con los ideales de progreso y libertad.

Por lo que respecta a España, en este tiempo, vuelven a existir mezquitas como lugares de culto y de referencia para la población inmigrante que profesa el islam y también se han planteado algunos debates en torno a costumbres que encuentran su anclaje en la doctrina del islam. Por ello, es del máximo interés un trabajo científico que combina la proximidad de la autora sobre el objeto, pero también desde la distancia que le aporta el rigor del método seguido en la investigación y que El Hadri ha mantenido en la realización del mismo. El debate se extiende a la vigencia de unas costumbres que establecen diferencias entre mujeres y hombres en países en los que uno de los principios base de la norma fundamental es la igualdad de las personas⁷ y en un espacio territorial, la Unión Europea, en el que tanto los organismos de la Unión como el Consejo de Europa han incidido en la igualdad de las mujeres como uno de los rasgos que definen la existencia de una democracia real. Si observamos los estados, tanto occidentales como islámicos, podemos observar el paralelismo entre la evolución de la situación de las mujeres y el progreso en democracia.

En este marco, la autora del trabajo profundiza en la posición que ocupa la mujer en la comunidad musulmana obteniendo la máxima fidelidad de su conocimiento, no sólo del idioma árabe sino al hecho de haber transcurrido la mayor parte de su vida en Marruecos, uno de los tres países del Magreb. Teniendo en cuenta las dificultades que hemos expuesto sucintamente y que la autora exploya en estas páginas, consideramos que la aproximación que realiza El Hadri, revelando toda la complejidad de la temática que se analiza, constituye un material muy valioso.

Julia Sevilla Merino

⁷ En el último tercio del siglo XX se han reformado las Constituciones de Francia, Alemania, Italia y Bélgica para incluir la igualdad de mujeres y hombres. En España se ha aprobado la Ley de igualdad en el estado y en casi todas las Comunidades Autónomas.

INTRODUCCIÓN

La *sharia*⁸ es la ley islámica y procede de dos fuentes principales: el Corán⁹, libro sagrado dictado por Dios, y la *sunna*¹⁰ (la Tradición del Profeta Muhammad)¹¹, además de otras fuentes consideradas secundarias, como es el caso del *ijma* (el consenso unánime de juristas), el *qiyas* (el razonamiento analógico-comparativo ante situaciones nuevas y reglas extraídas del Corán o de la *sunna*) y la *fatua* (juicio personal de un jurisconsulto), entre otras.

El *fiqh*¹² islámico (jurisprudencia) es la ciencia que estudia la *sharia* en general, los actos de adoración y las relaciones interhumanas en particular y dicha ciencia emana de la interpretación del Corán y la *sunna*.

La jurisprudencia islámica considera de una manera demasiado general los derechos y obligaciones de la mujer musulmana, concibiéndolos como si de un objeto sagrado se tratase, que no se puede tocar ni modificar bajo pretexto alguno.

El derecho musulmán cerró las puertas al debate sobre este asunto presumiendo tener la verdad absoluta desde hace muchos siglos. Así, todo intento de cambiar alguno de los derechos prescritos (en el supuesto caso que podamos hablar de ello) se considera, a la vez, una innovación y una conspiración contra el islam tramada por agentes de la cultura occidental.

Los jurisconsultos musulmanes basan sus juicios en un antiquísimo postulado, cuya importancia es aceptada sin cuestionamientos: “El islam es válido para cualquier tiempo y cualquier lugar”. Con cierta astucia, se valen de este postulado para dar legitimidad a las prescripciones, que sirven de norma para delimitar los derechos de la mujer, para que éstas no sean tema de discusión u objeto de cambio. De este modo, ponen fin al proceso de evolución y cambio que había experimentado la primera sociedad musulmana, eliminando el aspecto evolutivo y moderno que caracteriza al islam desde su aparición.

Aunque la sentencia “el islam es una religión válida para cualquier tiempo y lugar” se apoya en la inmovilidad de las prescripciones, los hechos reales demuestran que algunos de los mandatos sí cambian y evolucionan gracias al *yitihad* (reflexiones independientes), a fin de armonizar con los cambios sociales y vitales. Por ende, deberíamos entender que la jurisprudencia islámica es relativa y no absoluta como pretenden los jurisconsultos¹³: “No hay ninguna relación entre los que conciben el islam y sus prescripciones como base continua de la reflexión independiente (*yitihad*) para solucionar los problemas y las dificultades que se plantean, y los que consideran estas pres-

⁸ *Sharia* significa en árabe literalmente “el mejor camino a seguir”; técnicamente es la ley islámica.

⁹ El Corán fue revelado al Profeta Mohammad por medio de Yabril (ángel Gabriel). Estas revelaciones no fueran reunidas en un libro hasta después de la muerte del Profeta, en 632 dC. El Corán se compone de 114 suras (capítulos), divididas, a su vez, en versículos.

¹⁰ La *sunna* es todo lo que ha dicho, hecho o corroborado el Profeta.

¹¹ Es el único Profeta del islam y le fue conferida la profecía a los 40 años de edad. Se le suele llamar en castellano Mahoma. Nació en la Meca en 570 dC y murió en 632 dC.

¹² Ha sido elaborada y codificada en el segundo siglo después de la hégira para hacer frente a las nuevas situaciones que afrontaba el imperio islámico en plena expansión. El calendario musulmán es un calendario lunar que se inició con la hégira del Profeta (su huida de la Meca a la Medina); en el calendario cristiano (gregoriano) correspondería al 16 de julio de 622 dC.

¹³ “La insistencia sobre la relatividad de la legislación islámica no significa que todas sus prescripciones son inaplicables y no se pueden compaginar con las transformaciones que experimenta la humanidad, ni tampoco significa lo contrario. La ley islámica contiene, pues, cosas fundamentales y otras modificables cuya comprensión se hace en un marco global”. Abd Amajid Azzaruki: *Tauil ahkam Al fisl 88 min Majalat ahwal achajisia. Tesis de estudios profunizados en derecho privado*, Facultad de Derecho y Ciencias Humanas, Tunesia, junio de 1989. pág. 6.

cripciones como un punto final donde se había detenido la evolución de la humanidad, quedando anclada en lo que había hecho más de 15 siglos¹⁴”.

Se debe señalar aquí que aquello con lo que convive la mujer, cuando se violan sus derechos, es debido a un razonamiento jurídico arcaico y a la censura de una forma de libertad que contenga esta reflexión razonable y lógica que mencionamos. Así, al cerrársele esta puerta de la *sharia* desde la época del Imperio Abbasí (s. VIII-IX), se ha privado a las mujeres de un instrumento que garantiza la libertad de pensamiento del musulmán, la expresión y la crítica. Todo esto se pone en evidencia durante las épocas de decadencia atravesadas por el mundo islámico.

El derecho musulmán se inclinaba más hacia la imitación que hacia la reflexión independiente y prefería conservar los antiguos métodos de pensamiento en vez de buscar una metodología desarrollada y moderna: “Así no pudo perfeccionar sus instrumentos de saber, sea a nivel del pensamiento o a nivel de la interpretación¹⁵”. Por eso se oponía fuertemente a cualquier reflexión independiente (*yitiḥad*) que intentara modificar o abolir algunas prescripciones que habían caducado, sobre todo en lo que se refiere a los asuntos de la mujer.

Después de la decadencia que conoció la civilización musulmana durante siglos, aparecieron en el siglo XIX las primeras iniciativas reformistas a través del movimiento Annahda (renacimiento), cuyas preocupaciones principales eran dar un nuevo aire a la nación árabe de modo que pudiera evolucionar y estar a la altura de la civilización occidental. Así, el movimiento reclamaba reformas religiosas autorizando la innovación mediante una nueva lectura de los textos religiosos (Corán y sunna). A nivel político, reclamaba la abolición de todas las formas de dictadura especialmente la otomana¹⁶. En lo que concierne a los aspectos sociales, el movimiento llamaba a la liberación del individuo del yugo de las tradiciones, a la liberación de la mujer de la injusticia. Finalmente, a nivel científico, llamaba a la apertura a la civilización occidental y a aprovecharse de todas las fuentes de innovación intelectual en el ámbito científico. Es necesario tener en cuenta que el proyecto del movimiento Annahda no era de carácter religioso, sino de una reforma social basada en la convicción de que el islam sería capaz de adaptarse a las necesidades de la época contemporánea¹⁷.

En este contexto, los derechos de la mujer musulmana constituyen una de las más importantes polémicas que se debaten entre los liberales y los conservadores desde el siglo XIX.

Este conflicto se debe, por una parte, a la visión tradicional de los conservadores sobre la concepción del futuro basándose en la religión como fundamento del pasado de la nación musulmana y, por otra parte, a la insistencia de los liberales sobre la necesidad de un cambio que vaya en armonía con la modernización, sobre todo después del contacto con la cultura occidental.

El renacimiento árabe-musulmán¹⁸ constituye un conflicto sociocultural entre la postura laica y la postura religiosa, poniendo de manifiesto que la unión entre ambas es muy difícil y demostrando

¹⁴ Assadek Belid: *Al Koran wa attachri*, Centro de publicación universitaria, 1ª edición, Túnez, 1999, pág. 110.

¹⁵ Alyammar al Alami: *Al hurria wa attawasul wa al mara wa ichkaliat al ijtihad fi al islam*, Publicaciones Nacher, Al finik, febrero de 1998, pág. 107.

¹⁶ Abd Arrahman Al Kaouakibi, uno de los líderes del movimiento Annahda, llamó a la separación entre el estado y la religión, ya que las autoridades otomanas manipulaban la religión a favor de sus intereses políticos y económicos.

¹⁷ Sadia Sadi: *Difa'a an Hak al Annisa'ay (Defender los derechos feministas)*, revista Chira'a, n° 74, 1 de septiembre de 2000, pág. 26.

¹⁸ Aixa Bel Arbi: *Wuluy al mara ila marakis al karar, mandur al islam wa al muyadidin wa al islamiyin (El acceso de la mujer a los puestos de decisión, Punto de vista del islam, de los Innovadores y de los islamistas)*. Estudio publicado en la serie moqarabat Annisa'e wal islam (Las mujeres y el islam). Ed. Publicaciones Le Phénix, Editorial Najah Al Jadida, Casablanca, febrero de 1998, pág. 74.

la relación dialéctica de causa-efecto que existe entre la modernización¹⁹ y la reflexión independiente²⁰.

Cabe señalar que cada grupo dispone de sus propios instrumentos para esta guerra entre pensamientos y derechos. Pero aún así, ambas partes se basan en los principios de la *sharia* islámica. Sin embargo, aunque la base es algo que tienen en común, los resultados son totalmente diferentes, porque las concepciones y las aproximaciones son también diferentes, como también lo es la formación cultural e ideológica de los que pertenecen a uno u otro grupo. De hecho, muchas veces se llega a resultados diferentes incluso entre los pertenecientes a una misma corriente.

Los conservadores, sean moderados o fundamentalistas, ven que el islam liberó a la mujer y le reconoció los derechos que van en armonía con su naturaleza. Los hombres se ocupan de los asuntos generales y, las mujeres, de los de la casa. A cada sexo, las tareas que le corresponden en esta vida, y cualquier cambio en la situación de la mujer llevará a la discordia y a transgredir los límites fijados por Dios, consagrando así la inferioridad de la mujer y su dependencia del hombre.

Los conservadores toman como punto de partida los comentarios del Corán y la Tradición del Profeta, hechos por los antiguos líderes de la jurisprudencia islámica en los primeros siglos del islam. Dichas interpretaciones estaban a menudo impregnadas por las tradiciones y las costumbres vigentes en las sociedades patriarcales de aquel entonces²¹.

Después de haber cerrado la puerta del *yitihad* por razones políticas, se ha considerado la jurisprudencia islámica como una herencia cultural sagrada que se guarda fielmente de una generación a otra sin cambiar la metodología²². Por esta razón, la situación de la mujer en el siglo XXI, en muchos países musulmanes, no difiere de su situación en la Edad Media.

En cuanto a los innovadores, basan su lucha por los derechos de la mujer musulmana en los textos de la *sharia*, el Corán y la sunna, y se apoyan en la historia del islam, pero utilizan instrumentos y métodos totalmente diferentes de los usados por los conservadores para interpretar y comentar dichos textos.

Es importante indicar que este grupo, aunque sea diferente de los conservadores, engloba varias corrientes con disímiles concepciones sobre la igualdad. Sin embargo, y a pesar de la diversidad, puede dividirse en dos grandes corrientes.

Por un lado, la corriente moderada²³, que lucha por los derechos de la mujer musulmana garantizados por el islam y se opone a los jurisconsultos por haber interpretado injustamente los principios y los propósitos religiosos. Esta corriente queda siempre a favor de algunas prescripcio-

¹⁹ La modernización, como explica Hicham Chraïbi, "es una operación transitoria que consiste en el paso desde un modo del saber a otro radicalmente diferente. Es el abandono del método tradicional mítico y adoptar nuevos métodos de pensamiento más prácticos". *Annidam al abawi wa ichkaliaat tajaluf al muytamaa al arabi*, Ed. Markaz dirasat al wahda alarabia, Casablanca, 1988. Citado por la referencia anterior, pág. 26.

²⁰ En cuanto a la reflexión independiente (*yitihad*), dice Said Ben Sid Al Alawi que "es la opinión de la religión en las novedades sociales, económicas y políticas, y el dictamen de la ley islámica acerca de las exigencias de la evolución y las necesidades del cambio". *Al yitihad wa Attahdiz (La reflexión independiente y la modernización)*. "Una investigación sobre el pensamiento Salafita en el Magreb". Centro de los estudios del mundo islámico, Ed. Salsilat al Fiqr al Islami, tercera edición (1992), pág. 17.

²¹ Con respecto a esto, Mohamed Nasir señala que los jurisconsultos "tenían la costumbre de basarse en las tradiciones para interpretar los versículos coránicos y los fundamentos de la sunna". Revista Al Mnahil, artículo "El islam y la apariencia de la mujer", Publicaciones del Ministerio de Cultura Marroquí, número 43, marzo de 1996.

²² Excepto algunas *fatwas* (dictámenes religiosos) que se pronunciaban de vez en cuando, perjudicando los logros que había adquirido la mujer gracias a los esfuerzos de los movimientos feministas.

²³ Sobre todo los primeros renacentistas (como Mohamed Abdu y Rifaa Attahawi) y sus discípulos (como Rachid Rida y Kasem Amin) y algunos pensadores del siglo XX (como Attaher Haddad y Allal Al Fasi), entre otros.

nes que consolidan la inferioridad de la mujer: el velo, la poligamia, la herencia, el testimonio y la tutela matrimonial²⁴ son algunos de los hechos que ponen en evidencia que este grupo, o bien no está convencido sobre la necesidad de igualdad total con el hombre, o bien no asimila correctamente el principio de igualdad.

Contrariamente a la anterior, la corriente progresista o ultraprogresista aboga por la desaparición de cualquier tipo de discriminación contra la mujer, comenzando por el velo, la poligamia y el reparto injusto de la herencia. También llama a una ruptura categórica con las normas fijadas por los jurisconsultos, que corroboran la inferioridad de la mujer.

En cuanto al principio de la igualdad, algunos piensan que existe globalmente en el islam, pero que su defectuosa aplicación se debe a las decisiones erróneas de los alfaquíes en la interpretación de los textos de la *sharia*²⁵, mientras que otros luchan por la liberación de la mujer sin referirse a la existencia o no de dicho principio de igualdad.

Como hemos señalado antes, las primeras iniciativas reformistas en el mundo islámico llegaron de la mano del movimiento Annahda (renacimiento), cuyas preocupaciones principales eran dar un nuevo aire a la nación árabe de modo que pudiera evolucionar y estar a la altura de la civilización occidental.

La colonización²⁶ de la mayoría de los países musulmanes a finales del siglo XIX y principios del XX paralizó dichas reformas. La principal víctima de la colonización sería la mujer musulmana, ya que para enfrentarse a los colonizadores la sociedad musulmana tendió a defender ferozmente toda su herencia cultural, injusta hacia ella. Así, todo intento de los colonizadores para mejorar la condición de la mujer, fue considerado como una amenaza a la identidad islámica. La reacción de la sociedad fue encerrarse en la Tradición, con lo que la situación de la mujer empeoró enormemente.

Esta situación era la misma en todos los países musulmanes colonizados, incluidos los Países del Pequeño Magreb (Marruecos, Argelia, Túnez), y no evolucionó mucho desde la independencia, a pesar de la participación de las mujeres en la lucha anticolonial. Las constituciones actuales de los países del Magreb reconocen el principio de igualdad entre los dos sexos en ciertos campos, particularmente a nivel político.

Donde los derechos de la mujer siguen siendo teóricos, a pesar de todo, es en el ámbito privado, regulado después de la independencia por los Códigos del Estatuto Personal, equivalentes a los Códigos de Familia occidentales. En estos (donde se regulan las relaciones conyugales, herencia, filiación...) la situación de la mujer está claramente en contradicción con el principio de igualdad adaptado por las constituciones.

En efecto, uno puede observar que, en este siglo XXI, la mayoría de los países musulmanes siguen aún, con respecto al Estatuto Personal, las interpretaciones de las cuatro antiguas Escuelas Sunníes.

Cada país musulmán adopta las interpretaciones de la escuela más extendida en su territorio.

²⁴ En la segunda parte de la investigación explicaremos dichas cuestiones más detalladamente.

²⁵ Es decir, el Corán y la Tradición del Profeta.

²⁶ La colonización, según Zakya Daoud, fue especialmente criminal en el caso del Magreb, ya que "cortó la red de las reformas inevitables, que podrían haber comenzado y conducido a una ruptura entre la política y la religión, como ocurrió en Francia con la 'Iluminación' y después la revolución de 1789". Zakya Daoud: *Feminisme et Politique au Maghreb, Sept décennies de lutte (Feminismo y política en el Magreb, siete décadas de lucha)*, EDDIF, 1997.

Así, los Países del Magreb adoptan el rito malikí, que constituye una de las cuatro escuelas de interpretación de los textos coránicos y de la sunna. Pero eso se refiere solamente al ámbito privado, ya que los otros ámbitos fueron liberados del control religioso. En este sentido, las fuerzas de regresión persisten (aprovechando la complicidad o la debilidad del poder) en defender las normas, rebelándose contra cualquier tentativa de reforma del Estatuto Personal, incluso dentro del marco religioso. Por el contrario, los otros campos del derecho (constitucional, civil, penal...) se basan directamente en el derecho occidental.

En los Países del Magreb, esta dualidad entre la tradición islámica y el derecho occidental queda también patente a nivel social, donde el enfrentamiento entre los principios occidentales progresistas y los principios islámicos es aún más feroz. Se funde el enfrentamiento de clases derivado de la pobreza, la corrupción y la dependencia, con la lucha del individuo cuyos derechos políticos, económicos y sociales se ridiculizan.

Esta situación ha dado lugar a la aparición de dos corrientes reformistas opuestas: la laica y la islamista.

Los laicos reclaman más democracia, respeto a los derechos humanos recogidos en los convenios internacionales e, incluso, la reivindicación de la separación entre la religión y el Estado, tal y como ha pasado en Occidente. Los movimientos **islamistas** reclaman, por su parte, un regreso a la ley islámica y una ruptura total con la civilización occidental atea, siendo contrarios a la globalización que amenaza la identidad musulmana.

Este clima de confrontación que conoce el Magreb es resultado de las opciones políticas e ideológicas adoptadas por los regímenes posteriores a la independencia, particularmente la elección del rito malikí como oficial (más restrictivo respecto a los derechos de la mujer que los otros ritos) con el propósito de obtener una legitimidad religiosa ante sus pueblos, seguidores del rito malikí de forma mayoritaria²⁷.

La convivencia de una tradición restrictiva y una legislación más abierta ha provocado un debate permanente sobre la cuestión de los derechos de la mujer. Los partidos políticos del Magreb, ya sean de izquierdas, de derechas o islamistas, utilizan en el momento de las elecciones esta cuestión como forma de atraer votos femeninos para llegar al poder.

Como elemento central en este debate sobre los derechos de la mujer, cada uno de los tres estados del Pequeño Magreb ha conocido una evolución diferente en la redacción y sucesivas reformas de los diferentes Estatutos Personales. En ellas, a pesar de los puntos comunes que se pueden encontrar, se distinguen grandes diferencias entre cada uno de los países mencionados.

MARRUECOS

Tres años después de la independencia, se constituyó una comisión para la elaboración del Estatuto Personal, que se publicaría en cinco *dahírs* (Decretos Reales), el primero el 22 de noviembre y el último el 3 de abril de 1958, con la inclusión de libros sobre el matrimonio, el divorcio, el nacimiento y sus consecuencias; la mayoría de edad y la tutela, y el testamento y la herencia.

La comisión se componía de ulemas (hombres que tienen una formación y un conocimiento religioso), lo que explica el hecho de que el legislador se limitó al rito malikí como la fuente del Esta-

²⁷ "Las mujeres han sido las que han pagado cara la instalación de los regímenes autoritarios que, en los tres países (Argelia, Marruecos y Túnez), han utilizado su situación para reforzarse y perpetuarse". Daoud, op. cit., pág. 7.

tuto Personal y no permitió a las otras opiniones (como las de los juristas, sociólogos, economistas y de las ciencias sociales) participar en el debate y proponer soluciones. Además, la ausencia de la mujer en la comisión ayudó a la aprobación de un proyecto que le es desfavorable. Sin embargo, desde la promulgación del Estatuto Personal en 1958, esta ley no dejó de ser objeto de crítica y de debates por parte de los juristas marroquíes. Entre los más importantes estudios críticos del Estatuto Personal, figura el de Al Khamlichi Ahmed²⁸, que puede resumirse en dos aspectos:

- Los cortos plazos de la preparación y de estudio del proyecto por parte de la comisión.
- La reproducción fiel del proyecto a las lecturas desfasadas de los preceptos coránicos, sin tener en cuenta los cambios sociales que ocurrieron desde aquel entonces.

Las feministas marroquíes, los juristas y los intelectuales han reivindicado la abolición de la Mudawana (Estatuto Personal) o, al menos, su reforma. De hecho, diversas instituciones oficiales prepararon varios proyectos en los años 1961, 1965, 1970, 1979 y 1981, todos ellos rechazados.

A principios de los 90, estas reivindicaciones se multiplicaron con la campaña de un millón de firmas organizada por la Unión de la Acción Feminista. Esta campaña había abierto otra vez el debate sobre el tema de la mujer, centrado entre aquellos que estaban a favor de la reforma y los islamistas, que estaban en contra.

La UAF había aprovechado bien la campaña electoral de las elecciones legislativas para presionar al Gobierno y obligarle a reformar la Mudawana. Ante esta confrontación entre feministas, Gobierno y partidos políticos, el Rey Hassan II se ofreció como mediador para resolver este conflicto prometiendo personalmente a la mujer marroquí hacer justicia. Acto seguido, el Rey constituyó una comisión de ulemas y de juristas para reformar el Estatuto Personal, según las propuestas presentadas por los movimientos feministas. Efectivamente, al final se realizó la reforma por *Dahir* de 10 de septiembre de 1993.

En este mismo período, Marruecos había firmado numerosos convenios internacionales relacionados con los Derechos Humanos, sobre todo la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer de 1979 y la Convención de los Derechos de la Infancia, entre otras. De esta manera, la reforma de 1993 se inscribe dentro de un contexto nacional e internacional muy particular para Marruecos.

Los más valiosos logros de las feministas marroquíes han sido acabar, primero, con el aspecto sagrado de la Mudawana y demostrar que es un simple texto legislativo, ya que como cualquier otra ley puede ser modificado y reformado. Como segundo logro, la mujer consiguió poner en el plano de los derechos humanos la problemática femenina, que permanecía hasta aquel entonces en el plano de lo social.

Debemos señalar que la reforma en sí misma no ha aportado demasiado a la situación de la mujer, puesto que no ha podido acabar con los problemas reales de las mujeres marroquíes. Por ello, las feministas siguen en lucha para conseguir garantías legales capaces de proteger a la familia y a la infancia, una lucha que ha sido dirigida contra los movimientos islamistas (que defienden a ultranza la condición inferior de la mujer, tal como la ha definido el *fiqh* y los ritos) y contra el gobierno y las autoridades (que prefieren guardar silencio e incluso abortar proyectos por temor a la reacción de los grupos islamistas conservadores).

²⁸ Ahmed Khamlichi: *Oyhat Nadar (Punto de vista)*, Matbat Anaya Al Yadida, Casablanca, 1988, pág. 20.

Efectivamente, esto es lo que ocurrió con el Proyecto del Plan Nacional de Integración de la Mujer al Desarrollo en 1999. Este proyecto fue elaborado por la Secretaría de Estado encargada de los servicios sociales, la familia y la infancia, con la participación de intelectuales, ONGs que trabajan en el campo de los Derechos Humanos en general y los derechos de la mujer en particular, y representantes de varios ministerios, incluyendo el Ministerio de Asuntos Religiosos. El objetivo del proyecto era mejorar la situación de la mujer en la educación, la sanidad, el trabajo y, sobre todo, mejorar su condición jurídica y política.

Este plan fue rechazado por parte de los islamistas, que lo consideraron una conspiración contra el islam y utilizaron todos los medios para malograrlo llegando incluso a la amenaza, al insulto y a la agresión.

La confrontación nos demuestra que el conflicto entre estas dos corrientes es de naturaleza estratégica, ya que cada grupo responde a un tipo de proyecto social particular, donde la mujer es uno de los pilares principales.

El proyecto islamista es un plan tradicional y conservador, que mantiene más la visión textual, epidérmica, del Corán, que su sentido profundo, basándose en la imitación de los antiguos sin el uso de la reflexión. Por ello se considera que todo cambio en la situación de la mujer conducirá ciertamente a poner en jaque los fundamentos propios de la sociedad tradicional, construida sobre relaciones naturalmente desiguales. Esta desigualdad se manifiesta especialmente en la relación entre el hombre y la mujer, cuyo lugar central y estratégico garantiza la perpetuidad del sistema patriarcal.

Por su parte, el proyecto modernista, apoyándose de igual manera en el islam, pretende extraer la parte innovadora de sus prescripciones y sus textos.

El 12 de marzo de 2000, 300.000 personas se congregaron en una manifestación en Rabat encabezada por el entonces primer ministro, el socialista Abderrahman al Youssufi, partidos políticos y asociaciones de mujeres en defensa del Proyecto del Plan Nacional de Integración de la Mujer al Desarrollo reclamando la reforma de la Mudawana. Este mismo día, los islamistas habían convocado otra manifestación en Casablanca; un millón de manifestantes salieron a la calle denunciando el Plan como anti-musulmán y pro-occidental.

Después de los graves acontecimientos conocidos por Marruecos a raíz de la violencia de “las fuerzas de regresión”, el Gobierno congeló el Plan por temor al aumento del poder del movimiento islamista y por miedo a reproducir la tragedia argelina. Creemos que el Gobierno marroquí, en su decisión de ceder, sacrificó los derechos de la mujer, a fin de mantener una estabilidad política ilusoria en lugar de entablar un diálogo democrático responsable y que garantizara la libertad y la igualdad de todos.

En 2001, el Rey Mohammad VI encargó a una Comisión Real Consultiva, compuesta por expertos en la materia, arbitrar y elaborar un proyecto de reforma de la Mudawana conforme al espíritu tolerante de la religión Islámica. Posteriormente el 10 de octubre de 2003, el Rey anunció en un discurso dirigido al pueblo marroquí que conseguir la igualdad de derechos y deberes entre los dos sexos sería el objetivo de la próxima reforma, pero siempre bajo los mandamientos del islam.

El 16 de enero de 2004, la Cámara de Representantes del Parlamento marroquí aprobó el proyecto de Ley 7/ 2003 del nuevo Código de Familia por unanimidad a pesar de las críticas del partido Justicia y Desarrollo, el único partido islamista en el Parlamento. La Cámara de Consejeros lo aprobó el 23 de enero de 2004.

El nuevo texto de la Mudawana entró en vigor el 5 de febrero de 2004. Los islamistas, esta vez, no pudieron acabar con este proyecto por dos razones:

- El movimiento islamista ha sido debilitado y controlado después de los atentados de Casablanca. Muchos activistas han sido encarcelados y condenados, y los que han quedado en libertad siguen siendo vigilados por los servicios secretos marroquíes.
- La reforma de la Mudawana ha sido por iniciativa del Rey, que es el jefe de Estado y el comandante de los creyentes y no de un gobierno socialista pro-occidental.

La reforma en su conjunto ha sido positiva, pero aún así resulta incompleta y no responde totalmente a las aspiraciones de las feministas marroquíes.

ARGELIA

Cuando se habla de Argelia uno piensa, inicialmente, en las consecuencias del terrorismo y las desdichas de la guerra civil, que se cobró tantas víctimas inocentes, incluyendo a las mujeres, que son consideradas por los islamistas más radicales como responsables de la corrupción de la sociedad.

El largo debate alrededor del Código de Familia antes de su promulgación²⁹ en 1984 ilustra el peso de los movimientos islamistas en Argelia. ¿Cuáles son las condiciones y las etapas que han precedido a la promulgación de este Código?

Es necesario indicar que la colonización francesa decidió, mediante los decretos del 31 de diciembre de 1859 y del 17 de abril de 1889, que la ley islámica es el origen de todas las leyes relativas al Estatuto Personal de los musulmanes. Y es solamente en 1931 cuando el legislador francés modificó el Código del Estatuto Personal de la mujer *kabyle-bereber*. Tuvieron que pasar 28 años más para que en 1959 se hiciera una reforma en la institución del matrimonio, como un intento de conciliar la ley islámica y el Derecho Civil Francés. Esta reforma, por otra parte, evidenció la protesta del Frente de Liberación Nacional ante la comunidad internacional, condenando toda tentativa colonial encaminada a modificar las normas de la ley islámica sobre lo que atañe al matrimonio.

Si bien la cuestión de modificar el Código del Estatuto Personal era una de las cuestiones más importantes después de la independencia, el legislador argelino no se preocupó por esta cuestión hasta 20 años más tarde. Así, en 1984 promulgó el Código argelino de la Familia, después de largos años de discusión y ásperos debates entre los distintos componentes de la sociedad y las corrientes políticas y feministas. Este fin se logró después del fracaso de varias tentativas y proyectos de reforma y codificaciones del Estatuto Familiar.

En 1963, por ejemplo, una comisión de ulemas propuso la necesidad de aumentar el número de las mujeres con que un hombre puede casarse de 4 a 6, para encontrar una solución al aumento del número de viudas a consecuencia de la guerra de la liberación. Este proyecto fue enterrado por el gobierno debido al escándalo mediático que provocó.

Pero la discordia y la discusión en torno a los derechos de la mujer y la familia entre las fuerzas islamistas y las fuerzas progresistas seguían siendo vivas y continuas. Las primeras solicitaban

²⁹ Dada la escasez de las fuentes que tratan este tema, nos hemos basado en la información expuesta por Saadi Nouredine: *La Femme et La Loi en Algérie*, Colección dirigida por Fatima Mernissi, Ed. Le Fennec, 1991, págs. 43-48.

no codificar el Derecho de la Familia puesto que ya está codificado por el Corán y por los cuatro grandes ritos de interpretación mientras que las segundas reclamaban una Ley de Familia basada sobre el principio de igualdad entre los sexos.

Hacia finales de 1965, un proyecto de Ley de la Familia creó una gran inquietud entre los islamistas que sólo aquietó la declaración del Ministro de Justicia, el 26 de febrero de aquel año, afirmando que todo cuanto se decía sobre la Ley de Familia no eran más que rumores sin fundamento y que Argelia nunca renunciaría a la ley islámica al abordar un nuevo Código que tratase sobre el derecho de familia.

Tras esta tentativa hubo muchas otras, pero todas fracasaron, como el proyecto de la comisión creada el 8 de octubre de 1970 para la redacción de un Derecho de la Familia y, también, el caso del seminario, organizado en marzo de 1973, con la participación de distinguidos religiosos y altos funcionarios gubernamentales, así como las representantes de la Unión Nacional de las Mujeres argelinas. Pero sus esfuerzos fracasaron, dado que los participantes no pudieron llegar a un acuerdo, sobre todo en lo concerniente a las figuras, con rango de institución en el mundo islámico, que representan la dote, los tutores y la poligamia.

Ante esta dificultad, el legislador reforzó la crisis promulgando la ley de 5 de julio de 1975 que preconizaba la abolición de todas las leyes que precedían a la independencia de Argelia. Esto creó un vacío jurídico ante el cual se vieron enfrentados los jueces que intervenían en los asuntos relativos a la familia, quienes no tuvieron más remedio que retrotraerse al *fiqh* islámico y en concreto al rito malikí, oficial en el Magreb. Este difícil paso dio origen a una gran variedad de contradicciones en los juicios y sentencias anteriores a la promulgación del Derecho de la Familia, dado que el *fiqh* como doctrina legislativa es muy diverso, arcaico y presenta grandes divergencias interpretativas incluso dentro de una misma escuela.

Durante este período, el movimiento integrista se reforzó y las reivindicaciones islamistas se hicieron más urgentes en todos los ámbitos para una vuelta a las leyes islámicas, lo que condujo a retrasar aún más la promulgación del Código de Familia hasta el acceso de Chadli Ben Jdid a la Presidencia del Estado Argelino después de la muerte de Houari Boumediene en 1979.

En última instancia, el Gobierno presentó un proyecto de ley sobre el Derecho de Familia delante de la Asamblea Nacional el 28 de septiembre de 1981. Este proyecto fue criticado y encontró una gran oposición en las Argelinas Combatientes (*Mojahida*) y los movimientos feministas, que condujeron varias manifestaciones en la Capital y organizaron una sentada delante de la Asamblea Nacional produciendo la intervención de las fuerzas del orden que procedieron a la detención de varias militantes. Finalmente, y debido a la presión ejercida por los movimientos feministas, la Asamblea Nacional devolvió al Gobierno el proyecto de Ley de la Familia sin votarlo. En 1984 la Ley fue promulgada pese a todo. Los movimientos feministas se reunieron en una Coordinadora Nacional, fijando como objetivos la abolición de cualquier forma de discriminación; la ratificación y la aplicación de los convenios que garantizan los derechos de la mujer y el niño por parte del Estado; la defensa del derecho al trabajo para todas las mujeres y la seguridad en el empleo; la escolarización de todos los niños; y la no discriminación sexista en la escuela³⁰.

Los movimientos islamistas consideraron, por su parte, todas estas reivindicaciones, como ajenas a la sociedad islámica y a quienes la defendían como no creyentes, agentes de occidente y

³⁰ Op. cit., págs. 47-48.

sionistas. Para ellos, Argelia era y sigue siendo el objetivo de “fuerzas invisibles” que propagan el vicio utilizando a la mujer como agente involuntario, lo que justifica la *jihad* (deber de todo musulmán cuando el islam está en peligro) hacia las mujeres que abandonaron el islam. Esta posición explica las matanzas individuales y colectivas de las mujeres argelinas desde el principio de la crisis³¹, por la simple razón de reivindicar el derecho al trabajo y a la enseñanza y por negarse a llevar el velo o a aceptar “todas las formas de permisividades sexuales que quisieron imponerles en nombre del islam³²”.

El pensamiento integrista utilizó su ataque contra las mujeres para afirmar su presencia en la escena política. Su propaganda se basaba en la acusación a la mujer por su responsabilidad en la depravación de la sociedad y la decadencia de Argelia. A pesar del aspecto moral y espiritual del discurso islamista en sus orígenes, rápidamente esto se transformó en una guerra sexual declarada.

Estamos de acuerdo con Saadia Saadi cuando considera “el pensamiento de la regresión” es la producción más peligrosa del pensamiento integrista, ya que se caracteriza por “una tendencia de rechazo” de todo lo que difiere de los fundamentos de su propio pensamiento, como lo que conduce necesariamente a descartarse del otro sexo y destruirlo.

Conviene señalar que todos los movimientos islamistas tienen como fundamento de su pensamiento excluir a la mujer de la vida pública, ya que eso constituye uno de los pilares de su proyecto social tradicional. Eso aparece muy claramente en el programa político del Frente Islámico de la Salvación (FIS), que insistió en el tercer punto de aquel programa sobre la necesidad de “rehabilitar a la mujer en su posición islámica, que la proteja de la arbitrariedad, de la depravación y la plaga de la imitación (a occidente)³³”. Una lectura profunda de este texto demuestra que, más allá de la apariencia de las palabras que quieren expresar un deseo de protección hacia la mujer, existe un discurso soterrado que la considera un ser subordinado, débil, que no puede vivir sin la tutela y la protección del hombre.

Aunque este discurso pudo convencer a muchas personas en un principio, quedó en evidencia, rápidamente, a raíz de los crímenes de humanidad cometidos contra el pueblo argelino.

Argelia sólo podrá superar sus problemas políticos, económicos y sociales si consigue liberarse a la vez de los comerciantes de la religión y de los idólatras del poder y la fuerza tanto dentro de Argelia como a escala internacional.

En junio del 2004 se extendieron rumores sobre un posible proyecto de nuevo Código de Familia en sustitución del de 1984. Este proyecto fue obra de una Comisión formada por 52 miembros (todos hombres) y nombrada por el presidente Abdelaziz Butaflila. Cabe subrayar la falta de transparencia a la hora de la elaboración de dicho texto, ya que la Comisión trabajaba casi de forma clandestina.

³¹ “En 1993, más de 30 casos fueron reconocidos, de los cuales una mujer de 60 años resultó violada y asesinada en Boumerdes. A finales de 1994, las cifras presentadas por las feministas eran de 605 víctimas incluyendo 342 asesinadas, entre las cuales 102 lo fueron por sus opiniones, sus aspectos, sus actividades o sus comportamientos. En 1995, el movimiento islamista acelera tanto que en septiembre, en Pekín, las mujeres argelinas presentaron la cifra de 800 mujeres asesinadas, unas 605 sólo durante 1995, 340 secuestradas y violadas, 30.000 viudas y 150.000 huérfanos, sin contar las desaparecidas. Entre ellas, seis periodistas que trabajaban en el campo cultural; una feminista militante de Kabylie, Nabila Djahnine, presidenta de la asociación “Gritos de mujeres”; una asistente social, delante de sus dos niños; jovencitas degolladas; una cantante; mujeres de oficiales de policía y protectores comunales, una magistrado, etc. Zakia Daoud: *Feminismo y política en el Magreb, siete décadas de la lucha*, EDDIF, 1997.

³² Saadia Saadi, Op. cit., pág. 20.

³³ Op. cit., pág. 43.

En agosto de 2004, el Consejo de Gobierno estudió el proyecto de ley de reforma del Código de Familia argelino. La resolución sobre la modificación de la Ley de Familia fue adoptada el 14 de marzo de 2005 por el Parlamento argelino.

Las precarias reformas suscitaron la cólera de las feministas argelinas, que se sintieron “sacrificadas en el altar de la reconciliación nacional”, como afirma Nadia Ait-Zai, abogada feminista, en una alusión al proyecto de amnistía general que el presidente tenía intención de sacar adelante aquel mismo año para pasar página a la etapa de violencia. Boutaflika quería ganar el referéndum pero necesitaba el apoyo de los islamistas moderados, a los que hizo concesiones en detrimento de los derechos de la mujer³⁴; “concesiones” porque el texto del proyecto suprimía la tutela matrimonial pero el presidente la mantuvo.

Se puede decir que nada ha cambiado el nuevo Código de Familia, como afirma la socióloga feminista Dalila Lamarene³⁵. En efecto, casi todo se ha mantenido tal y como estaba en la Ley de Familia de 1984.

Las más significativas reformas son:

- La edad para contraer matrimonio (que era de 21 años para los hombres y 18 para mujeres) se fija en 19 años para ambos.
- Se abole categóricamente el nombramiento de un apoderador en la acta matrimonial.
- La poligamia no se abole pero ahora se exige una autorización del juez.
- Si la madre tiene la custodia de los hijos menores, el ex marido está obligado a proporcionarle un alojamiento decente.
- La disolución del matrimonio por compensación ya no depende del consentimiento del marido.

Dado que el antiguo texto legal prácticamente no se ha modificado, sobre todo en lo que atañe a los dos libros sobre el matrimonio y la disolución del mismo³⁶ (que será nuestro tema en la segunda parte) a excepción de estos puntos arriba expuestos³⁷, hemos preferido mantener en nuestro estudio comparativo el texto del Código de Familia argelino de 1984, salvo en los puntos que han sido reformados por el nuevo.

TÚNEZ

Poco tiempo después de su independencia, Túnez promulgó su Código de Estatuto Personal, el 31 de agosto de 1956. Intentó a través de sus textos realizar un equilibrio entre la ley islámica y las necesidades del desarrollo de la época. Pero a pesar de haber conseguido un gran progreso en este campo, comparado con los otros países musulmanes, sigue manteniéndose fiel a la ju-

³⁴ El País, 3 de marzo de 2004.

³⁵ Lamarene: *Le site national de la LDH, article de la rubrique les deux rives de la Méditerranée-l'Algérie aujourd'hui*. “Le Code de Famille maintient la femme algérienne sous tutelle”, 10 de marzo de 2005.

³⁶ Solamente han sido modificados 11 artículos, de los cuales cinco experimentaron “modificaciones de sinónimos”, como se puede observar en el artículo 4, que estipula que el matrimonio “es un contrato firmado entre un hombre y una mujer en las formas legales” y que, después, ha sido modificado de la forma siguiente: “El matrimonio es un contrato consensual firmado entre un hombre y una mujer en las formas legales”.

³⁷ Las modificaciones aportadas al Código de Familia argelina en su totalidad han reformado 42 artículos (8 agregados, 29 modificados y 5 derogados), ya que “no han aportado nada nuevo ni algo más a las mujeres”, como afirma Samir Rekik: *Code de la famille*, “¿Pourquoi a-t-il relégué la femme algérienne au statut de ‘deuxième sexe’?”, El Watan, 27 de marzo de 2007.

risprudencia islámica en muchos puntos de su derecho de la familia, lo que le condujo a guardar varias normas del *fiqh*, que refuerzan el estatus inferior de la mujer e impiden la igualdad entre los sexos.

Hay que señalar que, antes de la independencia, el sistema jurídico tunecino no estaba unificado. El derecho musulmán se aplicaba a los tunecinos musulmanes y el derecho hebreo a los tunecinos judíos, mientras que el derecho francés se aplicaba a los franceses por los tribunales franceses. Tras la independencia, se suprimieron todas las leyes francesas y el sistema legislativo y judicial se unificó. Con la promulgación del Código de Familia en 1956 los tribunales comenzaron a aplicarlo a todos los tunecinos, ya fueran judíos o musulmanes.

Anteriormente, el legislador tunecino ya había intervenido en el ámbito del derecho de familia, en particular en 1941, cuando promulgó un decreto *beylical* (*bey*: gobernador otomano) fijando un máximo en el importe de la dote y el ajuar de la novia debido a la exageración y el derroche de dinero que se había extendido en este ámbito. Otro intento de decreto, en 1949, trataba sobre el proyecto de codificación del Estatuto Personal, por iniciativa del *mufti* malikí Cheikh Abdelaziz Jaie, después de su nombramiento en el cargo de Ministro de Justicia. Abdelaziz Jaie creó con este fin una Comisión encargada de preparar un proyecto de Derecho de Familia que se inspiraba en los ritos malikí y hanafí, pero dicho proyecto no fue adoptado, ya que encontró una fuerte oposición.

El Código de Estatuto Personal encontró la misma oposición a la hora de su promulgación, expresada en particular en una *fatua* de numerosos miembros del Tribunal Superior de la *sharia*. Quienes firmaron esta *fatua* consideraban que algunos artículos del código “son religiosamente reprobables e incompatibles con el Corán, la tradición y el consenso (*ijmaa*)³⁸”.

A pesar de esta oposición, que criticaba sobre todo algunos artículos del Código de Estatuto Personal, como los referidos a la prohibición de la poligamia, el divorcio judicial, Bourguiba, que era en aquel entonces primer ministro, pudo hacer aprobar el nuevo Código con el apoyo de su partido, el Neodestour, el 13 de agosto de 1956³⁹. Declaró en respuesta a los opositores que este código constituía una innovación y una nueva lectura de las leyes islámicas y que sus artículos se ajustaban al sentido profundo del islam. Así, el Gobierno pudo resguardar su legitimidad religiosa respetando la voluntad del Estado para modernizar sus leyes y estructuras después de la independencia.

El Código de Estatuto Personal tunecino, como dice Zakia Daoud, “simboliza y concretiza el compromiso de progreso por el cual el país se define. Con determinación fundada sobre el *yitihad*, él trastorna profundamente la sociedad fundando una nueva norma ideológica. Es un nuevo contrato social y nacional⁴⁰”.

Desde el principio, Bourguiba era consciente de la importancia de la cuestión femenina en su nuevo proyecto social, el proyecto de crear un nuevo estado moderno. Para él no se trataba de una cuestión de principios o creencia en los derechos de la mujer, sino de una apuesta política. Bourguiba estaba, en efecto, consciente de la dificultad para el desarrollo del país a causa de su pequeña superficie y la debilidad de su economía. La única solución para él consistía en tener un proyecto moderno para que Túnez pudiera afirmar su existencia a nivel internacional. Dijo en

³⁸ Hafida Chekir, op. cit., pág. 168.

³⁹ Esta fecha se ha mantenido para celebrar el día de la mujer y la familia en Túnez.

⁴⁰ Zakia Daoud, op. cit., págs. 56-57.

este sentido: “Podemos creer grandes cosas y convertirnos así en un ejemplo para el pueblo más numeroso y al parecer más potente [...] podremos construir la sociedad ideal que los sociólogos vendrán a estudiar [...] esta sociedad ideal que los antiguos han sido impotentes para realizarla en este lugar⁴¹”. Para conseguirlo, utilizó la religión, la tradición y el *yitihad*: “Hemos realizado [dijo Bourguiba en 1956] una obra de razón basada en los principios del islam”. Allí reside todo el genio de Bourguiba, como señala Zakia Daoud⁴².

Este genio, según Daoud, se expresa seguramente en el hecho de que Bourguiba sabía cómo explotar la herencia del movimiento reformador Annahda en el sentido de brindar protección a la religión y a la sociedad en su conjunto por medio de la innovación y no del estancamiento y el repliegue en sí misma, lo que los nacionalistas en otros países islámicos no pudieron hacer. Su única preocupación fue combatir la colonización y la herencia cultural, intelectual y política colonial, protegiendo la identidad islámica y las tradiciones, sobre todo las relacionadas con la vida privada. En esta batalla contra la herencia cultural colonial, convirtió a la mujer en guardiana de los valores, las normas y las tradiciones, y así el estatuto inferior de la mujer se transformó en garantía de la estabilidad social.

Bourguiba había jugado efectivamente un papel importante en la atenuación de la discriminación que sufría la mujer tunecina, cualquiera que fueran las intenciones de su proyecto político donde la democracia brillaba por su ausencia, ya que los lemas de democracia progresista con los cuales encendió a la población sólo eran unas promesas que rápidamente se fundieron con la opresión afectando a todas las fuerzas políticas de la oposición. Centralizó todos los poderes y consolidó al partido que se convirtió en único partido desde 1963. Hizo lo mismo con los movimientos feministas, proclamándose el único defensor de la liberación de la mujer, descartando de la escena política a las militantes feministas, como Béchira Ben Mu'rad, y puso la acción femenina bajo el control del Estado, para lo cual creó en 1958 la Unión Nacional de Mujeres Tunecinas que se formó a partir de la unión de las células femeninas del partido Neo Destour y del UMFT de Béchira Ben Mu'rad.

Pero los movimientos feministas no cejaron en sus actividades a pesar de la opresión que prevalecía, conscientes de la necesidad de continuar la lucha y rechazando la utilización que hacía el poder de la cuestión de la mujer.

Es necesario indicar también que los movimientos islamistas no estaban ausentes de la escena política. Encontramos, por ejemplo, al Movimiento de la Tendencia Islámica militando desde 1970, que se convirtió en 1988 en el Movimiento del Renacimiento. Su programa no difería mucho de los otros movimientos islamistas y se resume en la defensa de la identidad musulmana y la vuelta a los textos coránicos y a las leyes de la *sharia*, así como la obligación de llevar el velo y la modificación del Código de Estatuto Personal o su derogación, permitiendo de nuevo la poligamia y el repudio, entre otras cuestiones.

Para hacer frente al peligro del crecimiento del islamismo, la cuestión de la mujer fue fuertemente utilizada como arma contra los extremistas. El poder concedió, pues, más libertades a los movimientos feministas e hizo realidad varias de sus reivindicaciones, como la modificación en 1993 de algunos artículos del Código de Estatuto Personal, otorgando a las tunecinas casadas con extranjeros, por ejemplo, el derecho de transmitir la nacionalidad a sus hijos.

⁴¹ Op. cit., pág. 54.

⁴² Ídem.

Pero después de haber debilitado al Movimiento islamista del Renacimiento y tras la victoria aplastante del presidente Zine el Abidine Ben Ali en las elecciones presidenciales y legislativas de 1994, la mayoría de los logros democráticos y feministas acusó un notorio retroceso. El Gobierno volvió a su práctica antidemocrática, a censurar la libertad de opinión, a combatir la oposición, imponiendo un control estricto sobre la vida pública y privada, además de perseguir a las y los militantes políticos deteniéndoles o prohibiéndoles a algunos de ellos viajar al exterior.

Se puede tener en cuenta que todos los gobiernos musulmanes explotan la cuestión femenina para proteger su propio poder y su legitimidad tanto en la guerra como la paz. Utilizan los lemas de democracia, libertad y progreso, así como los discursos de derechos humanos llamando “a la integración de la mujer”, pero en la actualidad no pueden convencer fácilmente a nadie, porque la realidad de la exclusión de la mujer y su estatuto inferior contradicen los discursos incendiarios.

Zineb Ben Said resume bien el lugar que ocupa la cuestión de la mujer en las sociedades arabo-musulmanas y la utilización que de ello se hace:

“La aprehensión general de las sociedades arabo-musulmanas se acompaña de una simbólica sexual subsidiaria. El orden de lo femenino adquiere una posición central en las distintas reformas sociales y políticas [...] La nueva ideología nacionalista, sus opciones liberales y su jurisdicción laica deben convertirse en opciones populares en nombre del espíritu nacional. La mujer es entonces su *hiçn* [fortaleza], su defensa, su fuerza de introyección y propagación... ella lleva el proyecto nacional [...] Adquiere el poder de asegurar la nación y de revitalizarla⁴³”.

Después de esta breve introducción podemos plantear una cuestión muy importante que abordamos a continuación: ¿Es verdad que el islam contiene un principio de igualdad entre ambos sexos o bien dicho principio no existe? Así, a partir de este interrogante comenzamos nuestra investigación sobre uno de los más polémicos asuntos del islam.

⁴³ Zineb Ben Said Cherni: *Tunisienne en devenir, la multiétière*, Túnez, 1992. Zakia Daoud, op. cit., p. 123.

CAPÍTULO I

1.1. La mujer en las civilizaciones antiguas

Antes de hablar de la mujer y de sus derechos en el islam, conviene esbozar el proceso evolutivo de la situación de la mujer a través de las etapas históricas de la humanidad⁴⁴. No cabe duda que la situación de inferioridad que vive la mujer hoy en día es el resultado de un largo desarrollo histórico, estigmatizado por ideas heterogéneas, que arraigaron una creencia sobre la inferioridad de la mujer y sobre la necesidad de privarla del ejercicio de sus derechos.

Si contemplamos las civilizaciones y religiones antiguas podemos vislumbrar el hábitat de la mujer y el rango social que ocupaba. Generalmente, su situación variaba de tener una existencia como un ser menospreciado, perseguido e inepto, cuyo destino estaba en manos del padre, el hermano o el esposo, a tener una existencia como ocupante de puestos sobresalientes, que la situaban en la categoría de divinidad o de reina. En este sentido, cabe señalar que “el poco reconocimiento que obtuvo en las épocas de opulencia y despilfarro de las grandes civilizaciones no era resultado del desarrollo de dichas civilizaciones, sino porque la consideraban un objeto de placer y un símbolo de prestigio social⁴⁵”.

Por ello, hemos visto oportuno (para un mejor entendimiento del estatuto de la mujer en el islam) tratar de una manera muy resumida, primero, la situación de la mujer en civilizaciones antiguas y, después, su situación en las religiones monoteístas, sobre todo en lo que atañe a conceptos como el pecado y la maldición.

1.1.1. La mujer en la civilización griega

En la Grecia clásica, la mujer era considerada una mercancía que se vendía y se compraba en los mercados, siendo éste un derecho exclusivo del esposo, quien lo ejercía siempre y cuando quisiera.

La historia nos cuenta que los antiguos griegos presentaban sus hijas como ofrendas a los dioses con el fin de evitar su furia. También, las grandes familias solían esconder a sus mujeres, encerrándolas en un cuarto alejado de la calle, con pocas ventanas y puertas vigiladas⁴⁶.

Las casas de citas eran numerosas en las ciudades griegas debido al abandono de las esposas y las amas de casa; rara vez se autorizaba a las mujeres que acompañaran a los hombres a las ceremonias y reuniones respetables. Así, el sexo femenino estaba ausente de los foros filosóficos⁴⁷. Ninguna mujer honesta llegó a ser célebre en disciplinas tales como humanidades o ciencias.

El menosprecio era tal que la consideraban una obra del mal y la situaban, incluso, entre las creaciones más despreciables, cuya función consistía en procrear y cuidar el hogar. La privaron también, por lo tanto, de sus derechos civiles y políticos, de forma que estaba desprovista del derecho de herencia y propiedad, lo que la situaba en el mismo estatus social que los esclavos⁴⁸.

⁴⁴ Dado que el tema principal es el “estatuto de la mujer en el islam”, no se profundizará en las diferentes culturas.

⁴⁵ Abbas Al Akkad: *Al mara fi al Koran*, Beirut, AlMaktaba Al Asria, pág. 47.

⁴⁶ Abbas Al Akkad, op. cit., pág. 49.

⁴⁷ Por esta razón la sociedad griega se conoce por el nombre de “el club de los hombres”. Op. cit., pág. 49.

⁴⁸ “Las mujeres, los esclavos y los extranjeros no son ciudadanos”, llegó a proclamar Pericles, político demócrata ateniense del siglo V aC y uno de los ciudadanos más brillantes de la civilización griega.

La cultura política ateniense era una cultura masculina adulta. A este respecto, David Held afirma que el derecho de ciudadanía era exclusivamente un derecho de hombres atenienses de más de 20 años de edad, porque la antigua democracia era una democracia patriarcal, que no reconoce los derechos políticos y civiles de las mujeres⁴⁹.

Según Aristóteles, “la naturaleza no dota a la mujer de ninguna predisposición mental o intelectual de importancia, y por eso tiene que ocuparse únicamente de los trabajos domésticos, de la maternidad y el cuidado de sus hijos⁵⁰”. Aristóteles no vacilaba en considerar a la mujer como alguien incapaz, a quien las leyes trataban como inepta para actuar. Al respecto afirma que “tres no son dueños de sí mismos: 1) el esclavo, porque no tiene voluntad; 2) el niño, porque tiene una voluntad incompleta; y 3) la mujer tiene voluntad pero es incapaz⁵¹”.

Sócrates también considera que “la existencia de la mujer es el mayor motivo de crisis y la fuente de decadencia del mundo. La mujer se parece a un árbol venenoso, hermoso por fuera, pero sus frutos matan a las aves en el acto⁵²”. En cuanto al estatus de la mujer espartana, si bien era mucho mejor que el de la mujer ateniense, ya que se le reconocían algunos derechos (como la herencia, la dote y la capacidad de disponer de sus bienes), en realidad esto no se debía a una prosperidad o ascensión cultural, ni reconocimiento de los derechos de la mujer, sino que era algo necesario a causa del carácter bélico de la ciudad. Los espartanos eran gente de guerra, de modo que dejaban a la mujer la responsabilidad de gestionar los asuntos del varón durante su ausencia.

Aristóteles reprochó a los espartanos la tolerancia con sus mujeres, ya que les concedían algunos derechos. El filósofo responsabilizaba a ésta del declive de la ciudad y consideraba dicho comportamiento como causa de la decadencia de Esparta⁵³. Mustafa Assibaaí analiza esta concepción en *Al Mara'a Baina Al fiqh wa Al kanun*⁵⁴.

“La situación de la mujer había cambiado en pleno auge de la civilización griega. De modo que la mujer podía acceder a los lugares de diversión igual que los hombres, lo que contribuyó a propagar el adulterio y el libertinaje a tal punto que se convirtió en algo normal. Las casas de citas se transformaron en espacios de política y literatura. Además, adoraron a las estatuas desnudas en nombre de la literatura y del arte. Por otra parte, sus religiones reconocían las relaciones ilícitas entre hombres y mujeres. Precisamente fue Afrodita quien practicó adulterio con tres dioses, cuando no tenía más que un solo esposo. Entre sus amigos íntimos también había un mortal, con quien dio a luz a Cupido, el dios del amor. A esto se le suma la defensa de las relaciones homosexuales⁵⁵ y la construcción de una estatua que representa a dos hombres en una relación ilícita.

⁴⁹ David Held: *Modelos de Democracia*, versión española de Teresa Alberó, Alianza Universidad, segunda edición de 1993, pág. 38.

⁵⁰ “La naturaleza sólo hace mujeres cuando no puede hacer hombres. La mujer es, por lo tanto, un hombre inferior”. Aristóteles, filósofo, guía intelectual y preceptor griego de Alejandro Magno (siglo IV aC).

⁵¹ Fitnat Masika Bar: *Hawaa wa al jatia fi attaurat wa al injil wa al Corán Al Karim* (Eva y el pecado en la Torá, la Biblia y el Corán), Instituto Al Marif, Beirut, Líbano, primera edición de 1996, pág. 35.

⁵² Abdalali Mohammed Yabri: *Al Mara'a fi Attasaur al islami*, pág. 137. Citado por Fitnat Masika, op. cit., pág. 34.

⁵³ “Para Aristóteles, la virtud de la mujer era el silencio, el cual va muy parejo con la sumisión, y el hombre determinará su ‘statu quo’ al no otorgarle voz a la mujer. A ésta se le niega su oportunidad de crear su propio discurso y, por tanto, carece de identidad. Si la mujer no tiene voz no puede considerársele como ciudadano, de igual forma la mujer no era sujeto de Derecho”. Platin, Hobbes y Stuart Mill: *La visión de la mujer vista por Aristóteles* (www.monografias.com).

⁵⁴ Moustafa Assebaí: *La mujer entre al fiqh y la Ley (Al maraabaina Al fiqh wa Al kanún)*, Ed. Al Maktab Al islami, Bayrout, sin fecha, págs. 16-17.

⁵⁵ “La homosexualidad masculina en Grecia empezó aproximadamente en el período presocrático, a finales del siglo VII aC. Según la historia, Pisistrato, un tirano que se apropió de Atenas por la fuerza, tenía por amante a Solón (uno de los siete sabios de Atenas y hombre del gobierno). Los hijos del tirano (Hamodios y Aristogiton) también eran homosexuales. Se cuenta que, tiempo después, dos poderosos de Atenas, Aristides y Temístocles, disputaron el amor de un hermoso joven llamado Stesileo. Otro importante personaje entregado a los placeres de la homosexualidad fue Platón. Se sabe

Así, a partir de este hecho, comienza el ocaso en la civilización de Esparta”.

De este modo, como la injusticia hacia la mujer fue algo corriente, no nos asombra el hecho de que fuera considerada como único responsable de la caída de dicha civilización. De ahí, que la maltrataran y la desposeyeran de todos sus derechos.

1.1.2. La mujer en la civilización romana

La situación de la mujer romana no superaba en mucho a la de la mujer griega, puesto que los romanos la consideraban un instrumento de tentación en manos del mal, quien la utilizaba para corromper las almas de los hombres, hasta el punto de que Cano, el famoso legislador Romano, dijo: “Las ataduras de la mujer no se pueden romper y la injusticia que sufre no puede ser levantada”.

Pero, en general, la ley romana concedía a la mujer más derechos que la griega. Si bien las mujeres romanas vivían recluidas en sus casas y comían con sus esposos, a la vez eran libres para abandonar el hogar y visitar no solo tiendas, sino también lugares públicos como teatros y juzgados. Contrariando estos mínimos privilegios, encontramos una profunda exageración por parte de los romanos en el menosprecio hacia la mujer. Así, en una de sus asambleas decretaron que la mujer no tenía alma, ni vida en el más allá, argumentando que era una inmundicia de las obras del mal. Resultado de estas palabras fueron la prohibición de comer carne, la imposibilidad de reír y la negación de su habla. Además, debería dedicar su vida a la adoración de los ídolos y al cuidado de su esposo.

La mujer romana no tenía el derecho a la propiedad, y cuando adquiría algún dinero se añadía a los bienes del cabeza de familia, fuera padre, hermano, esposo o tutor, ya que ella permanecía incapacitada durante toda su vida. No obstante, en las épocas tardías del imperio romano le fue reconocido un cierto derecho a la propiedad.

Cabe mencionar que las tradiciones romanas prohibían la poligamia. No obstante, el emperador romano Valentiniano II (¿-392) la reconoció sin determinar el número de las esposas y sin que el decreto real diera lugar a protestas de la Iglesia. Cuando Constantino quiso prohibir la poligamia, sus intentos fueron vanos, porque los romanos se habían acostumbrado a ello con el beneplácito de los eclesiásticos.

La mujer tampoco tenía derecho a pedir el divorcio ni la tutela sobre sus hijos, ni podía presentar demanda ante la justicia, sea cual fuera el delito perpetrado contra ella.

Al casarse una joven⁵⁶ se procedía a celebrar un acto denominado “contrato de soberanía”⁵⁷, en virtud del cual el esposo ejercía el dominio sobre ella. Esto se realizaba de tres formas:

- En una ceremonia religiosa presidida por un sacerdote
- Mediante la compra simbólica de la esposa
- A través de la cohabitación tras un año de convivencia

que personalidades como Fedro, Alepsis y Dionisio fueron amantes suyos.

⁵⁶ La mujer romana se casaba generalmente entre los 13 y los 17 años. Una vez dentro de su casa, la mujer ocupaba una posición bastante independiente, sobre todo en época imperial, cuando se consideró a la mujer como propietaria de los bienes que ella había aportado al matrimonio.

⁵⁷ Mostafa Assibaai: *Al maraabaina Al fiqh wa Al kanún*, op. cit., págs. 16-17.

De cualquiera de estas formas, el padre perdía la patria potestad sobre su hija en favor del esposo.

La autoridad ejercida sobre la mujer había cambiado en la época del esplendor legislativo romano, y dejó de ser autoridad de posesión para ser autoridad de protección.

Más tarde, en la época imperial, la mujer se vio liberada de la tutela. Las mujeres casadas ya no necesitaban el consentimiento de su tutor para redactar su testamento y los padres ya no podían obligar a sus hijas a casarse en contra de su voluntad. Cabe recordar que, en esta época, el divorcio por mutuo acuerdo o por voluntad de uno de los cónyuges era muy común⁵⁸. Sin embargo, y a pesar de los logros conseguidos, la mujer permaneció confinada al lugar de la incapacidad.

1.1.3. La mujer en la antigua civilización egipcia⁵⁹

La antigua civilización egipcia fue la primera en conceder a la mujer derechos legales semejantes a los del hombre, pues la mujer tenía derechos a la herencia y a la propiedad, y podía comprar, vender, emprender acciones legales y ocuparse de los asuntos de la familia en ausencia del esposo. Esta civilización reconoció incluso el derecho de la mujer a ejercer el poder y gestionar los asuntos del Estado⁶⁰.

En cuanto a la religión las mujeres podían tener una posición en el templo. Eran sacerdotisas del *neteru*. Muchas de ellas alcanzaron la posición de “mujeres sagradas” y algunas de esas “mujeres sagradas” tenían su especial santuario⁶¹.

En muchísimas ocasiones la patria potestad de los hijos se atribuía a la madre. En otros, cuando muere el esposo, la patria potestad pasa a manos de la esposa.

La mujer se ocupaba de tareas en varios dominios tanto dentro como fuera de la casa, pero a pesar de su especial situación en Egipto, debía convivir en una sociedad polígama, ya que la poligamia era legal y practicada por egipcios de diferentes capas sociales⁶², y padeció también las consecuencias de la maldición del pecado a la llegada del cristianismo, al ser considerada como socia del diablo y origen del mal⁶³.

Conviene señalar, además, que el código penal la condenaba a muerte si había dudas sobre su castidad, mientras que al hombre se le concedió el derecho de acostarse con sus parientes femeninos y casarse con sus hermanas para apoderarse, en general, de sus bienes⁶⁴.

⁵⁸ “Civilización romana. Historia universal. Imperio romano. Sociedad. Religión. Gobierno” (<http://rincondelvago.com/civilizacion-romana>).

⁵⁹ La mujer era nombrada como Nebt-Het, que literalmente significa “la dorada” (con el significado de “grandeza”, “nobleza”) o “señora de la casa”. No hay ni una sola referencia al hombre como “el señor de la casa”. “La mujer en el Antiguo Egipto” (en www.egypttutehuti.org).

⁶⁰ Las reinas de Egipto a veces ostentaban excepcionales influencias como consejeras de los faraones. Algunas reinas gobernaron Egipto durante largas épocas. Hatshepsut, en particular, es un buen ejemplo de mujer Faraón. “La mujer en el Antiguo Egipto”, op. cit.

⁶¹ Op. cit.

⁶² A los sacerdotes egipcios sólo se les permitía tener una esposa, mientras que el resto de la comunidad podía tener tantas como quisiera. Op. cit.

⁶³ Estas ideas se extendieron en Egipto con la extensión del judaísmo y luego con el cristianismo.

⁶⁴ Algunos historiadores, como el siciliano Diodoro, dicen que esos matrimonios, entre hermanos y hermanas, eran inspirados a causa de la leyenda de Auset (Isis) y Ausar (Osiris). Este malentendido pudo producirse como resultado del hecho de que en el Antiguo Egipto se empleaba la misma palabra para designar “hermano” y “esposo”, así como para “hermana” y “esposa”. Estas palabras se derivan del verbo “sin”, que significa “abrazar, besar”, “persona que es un familiar”. Por consiguiente, debemos ser cautos cuando encontremos “sn” y “sn.t” en algunos textos, y no sacar conclusiones como que se trata de relaciones incestuosas. Durante ciertos periodos de la historia antigua, contraer matrimonio con una hermana por parte de padre era legítimo para los antiguos egipcios, atenienses y hebreos, pero no con una hermana nacida de su propia madre. Muchos egipcios se casaban con su media hermanastra (por parte de padre) y sólo si ella era la heredera legal, con la idea de heredar el trono. Los ptolomeos no observaron las restricciones, pero los ptolomeos

Finalmente, la situación de la mujer variaba entre tiempos de paz y de guerra según las épocas históricas y las circunstancias políticas que atravesaba la familia gobernante y según las condiciones sociales de su propia familia. La mujer era respetada y honrada cuando pertenecía a una familia socialmente acomodada, pero cuando más humilde era la condición social de la familia, más humillaciones sufría.

1.1.4. La mujer en la civilización mesopotámica⁶⁵

En la civilización babilónica, la mujer era despreciada, perseguida y desprovista de muchos derechos. Su único oficio reconocido era el de ocuparse de su esposo y satisfacer los deseos de éste. Su situación era todavía peor en la época de Hamurabi, puesto que la consideraban un animal. Así, el que mataba a una mujer tenía que dar a sus padres lo que valía en dinero o dejarles su propia hija para matarla, apropiársela o indultarla.

Según el Código de Hamurabi, “cuando una mujer tenga conducta desordenada y deje de cumplir sus obligaciones del hogar, el esposo puede someterla a esclavitud. Este servicio puede, incluso, ser ejercitado en el hogar de un acreedor de su esposo y, durante el período en que dura, es lícito para él [el esposo] contraer un nuevo matrimonio”⁶⁶.

Por su parte, la mujer asiria vivía en condiciones aún más catastróficas que la mujer babilónica a causa del espíritu bélico que reinaba en aquel entonces. Así la mujer “era una propiedad del hombre que tenía el derecho de privarle de sus bienes y de divorciarse de ella cuando le apetecía considerándola como un animal. El hombre le daba ordenes y ella las ejecuta sin tener el derecho de contestar”⁶⁷.

1.1.5. La mujer en la civilización persa⁶⁸

En la civilización persa, la mujer vivía bajo la autoridad del esposo, quien tenía plena disposición sobre ella. Éste disponía de toda la libertad para tratarla como quisiera, incluso tenía el derecho de matarla como si fuese un animal. Las antiguas tradiciones permitían a los hombres humillar a las mujeres, ya que las consideraban un mal presagio, y concedían al hombre la posibilidad de tener varias esposas sin restricción alguna.

Los hombres del zoroastrismo (religión elaborada por Zoroastro a partir del mazdeísmo) despreciaban a la mujer creyendo que era el origen de todos los males y que causaba la maldición de Dios. Los sabios persas la llamaban “ramera” y creían que la mujer traicionó al dios Ohrmazd y se alió con su enemigo Ahriman (el diablo).

En su libro *Alba y crepúsculo del zoroastrismo*, señala Zahner: “La antigua religión persa trató a la mujer como una heroína del mal y un instrumento para corromper a los hombres [...] y conside-

no eran egipcios. Op. cit.

⁶⁵ En griego, Mesopotamia significa “tierra entre ríos”, y fue allí, entre los ríos Tigris y Éufrates, en Oriente Medio, donde se desarrolló la primera civilización de la historia.

⁶⁶ Código de Hamurabi (Constitución Nacional de Babilonia, otorgado por el rey Hamurabi, que lo concibió bajo inspiración divina, siglo XVII aC).

⁶⁷ Fitnat Masika Bar. Op. cit., pág 31.

⁶⁸ Es un hecho indisputable que en Persépolis, donde la piedra preserva las ideas e ideales de la antigua Persia, las mujeres están ausentes.

raba al hombre como la más suprema criatura divina que contribuyó a la destrucción de Ahriman, la mujer fue considerada como mero medio de procreación⁶⁹.

La mujer constituye un mal tanto para el hombre como para el dios omnipotente Ohrmazd, que dice por no poder prescindir de ella:

“A ti, la que comparan solamente con las ramera, te he creado yo. Viniste a este mundo con una sola palabra en la boca: “sexo”. El sexo para ti es aún más delicioso que cualquier comida en tu boca. Pero, aún así, me ayudas, porque eres tú quien da a luz. Sin embargo, si hubiera podido crear otra matriz que la tuya no te hubiera creado jamás⁷⁰”.

Bajo la dinastía aqueménida, las mujeres tenían un importante papel en la vida. Trabajaban junto a los hombres y recibían el mismo salario que ellos. Las mujeres de alta sociedad tenían, incluso, influencia en asuntos de estado. Las mujeres de la familia real de Aqueménida tuvieron, de hecho, sus propios estados, y documentos que aún existen muestran su rol activo en la organización de la vida pública⁷¹.

1.1.6. La mujer en la civilización china

La mujer china vivía humillada y desprovista de todos los derechos, incluso del derecho a la vida. El hombre la consideraba un mal y un peso sobre sus hombros, así tenía el poder para mantenerla viva, venderla, darla en matrimonio como sirvienta de su esposo, ahogarla en el agua para liberarse de ella o cometer actos de salvajismo, como arrojarla para que fuera comida por los puercos.

Confucio considera a la mujer un mueble que se vende y se compra, y opina que “la mujer es de lo más corrupto y corruptible que hay en el mundo⁷²”.

Esta dolorosa realidad siguió vigente hasta hace muy poco. En 1937 había alrededor de tres millones de esclavas en China, y a muchas de ellas (esclavas o no) se les vendaban los pies con el fin de reducir su crecimiento y satisfacer el imaginario masculino.

Para tener una idea clara de la situación inhumana en que vivía la mujer en aquel entonces, basta saber que los hombres la llamaban “aguas dolorosas”, pensando que ésta era causante de la fuga de la felicidad humana y de la escasez monetaria.

La China actual no es tan diferente de la antigua, ya que es conocida por practicar el infanticidio de las niñas, basándose en razones de población. Las parejas en China no pueden tener más de un hijo/a, por lo que, cuando el recién nacido es una niña, es práctica habitual matarla.

1.1.7. La mujer maniquea⁷³ en la India

En India, las mujeres de religión maniqueísta dependían de su padre, esposo o hijo, y en caso de

⁶⁹ Fitnat Masika Bar, op. cit., pág. 28.

⁷⁰ R.C. Zahner: *The dawn and the twilight of Zaratérianism*, G.P. Put Nam's Sons, Nueva York, 1961. pág. 232. Fitnat Masika Bar, op. cit., pág. 46.

⁷¹ Las mujeres jugaron un papel esencial en la vida cotidiana de la dinastía acaeménida. idem.

⁷² Confucio fue un importante filósofo chino del siglo V aC.

⁷³ Es la religión hindú brabranista en la civilización india, cuyas leyes fueron fijadas por el legislador Manes, considerado un dios por los indios.

la muerte de todos estos tenía que vivir dependiente de uno de los familiares del esposo o, en su defecto, su tutoría la desempeñaba el gobernador. De esta manera, su incapacidad se prolongaba toda la vida. No gozaba, asimismo, del derecho de disponer de sus bienes, y todo lo que ganaba se añadía a los bienes del padre, el esposo o el hijo. No podía tener propiedades porque ella misma era una propiedad del hombre y pasaba de mano en mano a través del matrimonio, la venta, el cautiverio o la herencia.

Lo más sorprendente en esta religión es la negación del derecho de la mujer a vivir después de la defunción de su esposo. La práctica del *satí* es una tradición con siglos de antigüedad por la cual las viudas deben inmolarsen en la pira de su marido. Según establece la creencia, cuando un hombre muere, fallece con él la mitad del espíritu de su esposa, y ésta debe reunirse con él. Originariamente las mujeres de los guerreros muertos se inmolaban para no ser secuestradas por los invasores, y posteriormente se conservó como muestra de devoción. Se ilegalizó en 1829, durante el dominio británico, a petición de las autoridades indias⁷⁴.

El viajero marroquí Ibn Battuta cuenta que en uno de sus viajes a la India vio a la gente llevando a tres mujeres bien vestidas para arrojarlas luego en el crematorio. El hecho de ser arrojada al fuego suponía para la mujer un gran honor, signo de fidelidad y devoción. En caso contrario, toda la familia se sentiría avergonzada. Así la mujer se convertiría en una mercancía que se vendía con los demás bienes del difunto esposo. Pero esta práctica no era más que un comportamiento bárbaro, que privaba a la mujer de su derecho a la vida después del fallecimiento del esposo. Incluso la presentaban como sacrificio a los dioses para ganar su bendición. La legislación de la religión hindú estipula que “la mujer es todavía peor que el destino, los vientos, la muerte, el infierno, el veneno, las víboras y el fuego”⁷⁵.

Cabe mencionar que el legislador Maner consideraba al hombre un semi-dios y al nacimiento de la mujer una maldición y un mal agüero⁷⁶. La mujer, una vez nacida, debía entrenarse para ser una esposa ejemplar al igual que Sita⁷⁷, olvidada de sí misma y sometida a la autoridad y a los deseos de su marido, esclava sin derechos ni decisiones, ni siquiera en los asuntos caseros.

“Aunque la conducta del esposo sea censurable, aunque éste se de a otros amores, la mujer virtuosa debe reverenciarlo como a un Dios. Durante la infancia, una mujer debe depender de su padre; al casarse de su esposo, si él mismo muere, de sus hijos; y si no lo tiene, de su soberano. Una mujer nunca debe gobernarse a sí misma”⁷⁸.

1.1.8. La situación de la mujer en la península árabe preislámica

A pesar de la escasez de fuentes históricas sobre la naturaleza de la sociedad y la situación de la mujer en aquella época, intentaremos arrojar luz sobre la sociedad de la península árabe, la cual se convirtió en el corazón latente del imperio islámico.

⁷⁴ La práctica del *satí* se sigue llevando a cabo en ocasiones en India, según informa la BBC: “Una mujer murió abrasada ayer en la pira funeraria de su esposo, supuestamente como parte de la práctica hindú ilegalizada del *satí*”. El sacrificio se produjo en Tulsipur, en la región central de Madhya Pradesh, el 8 de diciembre de 2006 (www.lukor.com).

⁷⁵ Op. cit.

⁷⁶ Citado por Fitnat Masika Bar, op. cit., pág. 26.

⁷⁷ Sita era la esposa de Rama, quien la expulsó de la casa, aunque ella le fue fiel durante su larga ausencia.

⁷⁸ Leyes de Manu (Libro Sagrado de la India).

Los habitantes de la península vivían concentrados alrededor de los oasis, donde practicaban la agricultura o eran beduinos nómadas, que basaban su economía en el pastoreo y los impuestos que los habitantes de la ciudad pagaban en contra partida para garantizar su propia seguridad y la de las caravanas mercantiles que atravesaban sus dominios.

Sus recursos estaban centrados en la agricultura y el comercio con los países fronterizos. La preislámica era una sociedad tribal determinada por la invasión y la venganza. Pero, según las referencias históricas, esta sociedad no pudo construir un estado que englobara a todas las tribus bajo su hegemonía, no dejando por esto de experimentar grandes cambios. El florecimiento social concedió el derecho de la propiedad exclusivamente a los hombres, mientras que las mujeres perdieron los pocos derechos que tenían.

Todo ello en referencia a las mujeres libres, pues las esclavas eran objeto de comercio y estaban obligadas a la prostitución. Otras eran conservadas para el concubinato, sin que, si tenían descendencia, los padres tuviesen el deber de reconocer a sus hijos, que más tarde eran considerados esclavos. Cabe señalar aquí que este avance económico que conoció la península árabe no fue general ni integral, por lo que el estatuto de la mujer conoció diversas contradicciones:

- Entre un sistema patriarcal y otro matriarcal.
- Entre una autoridad patriarcal estricta, que podía llegar hasta enterrar a las hijas vivas (*wa'fed*), y otra más laxa.
- Entre una clase de mujeres que ocupaban puestos claves gracias a su pertenencia social o cultural⁷⁹ y otra marginada en una sociedad basada en la esclavitud y las guerras, en la que la mujer formaba parte principal del botín como cautiva. En esta situación, la mujer se veía obligada a la prostitución y a los trabajos forzosos y agobiantes, tanto en el sector agrícola como en el sector doméstico. Además, corría el riesgo de ser vendida en cualquier momento. Todo ello llevaba a una gran dependencia de la mujer respecto al esposo en una sociedad que se basaba en la violencia.

El desarrollo que conoció la sociedad preislámica llevó a consolidar las bases de la autoridad patriarcal y de la propiedad privada. Así pues, la mujer fue desprovista de sus derechos por los hombres árabes y tratada como una mera mercancía.

Respecto al marido no poseía ningún derecho y él podía repudiarla o casarse un sinnúmero de veces. Más aún, se constituía en un bien propiedad del padre o del esposo, incluso en caso de muerte del marido, el hijo mayor de éste, su hijastro, podía manifestar el deseo de casarse con ella, o tenía la potestad de darle, o no, permiso para casarse con otro. Hasta tenía el derecho de pedirle dinero a cambio de su libertad. Además, si el hijastro todavía era niño, la mujer habría de esperar hasta que alcanzara la mayoría de edad. Entonces, si así lo deseaba, el hijastro se casaba con ella y, si no, la daba en matrimonio a otro esposo y él recibía la dote⁸⁰.

⁷⁹ Véase Ibn Jaouzi: *Ahkam annisafe, dar-al Kutub Al Ilmía*, Beirut, 1989. Entre las mujeres ricas que ocupaban altos cargos del poder, Jadiya Bint Juwaylid, que se casó con el Profeta, luego apoyó su misión; y Hind, esposa de Abu Sufran, uno de los notables de la Meca, entre otras.

⁸⁰ Mohamed Ali El Bar: *Amal al mar'a fi al miza*. Op. cit, pág. 24.

Es de notar que el despotismo y la crueldad en los árabes de la era preislámica llegaban hasta el punto de enterrar a sus hijas vivas (*wa'fed*⁸¹) como ya se ha dicho, por miedo a la indigencia o deshonra en caso de que las hicieran cautivas en las guerras entre tribus⁸².

El predicador islámico, excelentísimo ulema Mobachir Trazi Husseini, cuenta⁸³:

“Cuando la niña alcanzaba la edad de seis años [aunque no hay acuerdos sobre esta edad], un padre pedía a la madre que embelleciera a la hija de ambos con ropas adecuadas para visitar a familiares, engañando así a su mujer, ya que su objetivo real era acabar con la vida de la niña. Con antelación había preparado una tumba en el desierto. Al llegar a esta fosa con su hija inocente, le dice “mira este pozo” y, en el momento en que la hija cree que su padre la acaricia con cariño, éste la empuja al interior de dicho pozo sin compasión y luego la entierra”.

Las mujeres en la era preislámica enterraban a sus hijas inmediatamente después del parto para evitarles este destino.

Lo insólito es que, en contraste con esa obsesión con el honor y el miedo a la deshonra, se daba una gran laxitud en cuanto al tema del matrimonio. Así, la señora Aixa describe los tipos de matrimonio en la era preislámica. Según dice Al Bujari, en la era preislámica hubo cuatro tipos de matrimonio (o relaciones sexuales):

- El hombre pide la mano de una mujer a su tutor o padre, le da una dote y consume después el matrimonio.
- Cuando la mujer está en estado de pureza después de la menstruación, su esposo le dice: “Llama a Fulano y mantén relación sexual con él”. Luego su esposo se abstiene de mantener relación sexual con ella hasta que se confirma que está embarazada de este hombre.
- Se reúne un grupo de hombres, inferior a diez, y todos acceden carnalmente a una misma mujer; si queda embarazada, cuando da a luz y pasados algunos días, los llama a todos sin que se ausente ninguno de ellos y les dice: “Ya sabéis qué es lo que ha resultado de vuestras relaciones conmigo, he dado a luz, éste es el hijo de Fulano, ponle el nombre que quieras”. Entonces, éste debe dar su filiación al hijo sin cuestionarlo.
- Muchos hombres se reúnen para tener relaciones sexuales con una mujer. Estas son prostitutas que ponen una bandera en su puerta para que los hombres que lo deseen accedan a ellas. Cuando una de éstas queda embarazada y da a luz, las otras llaman a los hombres concernidos y se convoca a los fisonomistas, que atribuyen el recién nacido a aquel que consideran que es el padre.

No obstante, con la llegada del Profeta Mohammad, quedaron abolidos todos estos matrimonios, menos el primero de ellos, que es el matrimonio que persiste hasta hoy⁸⁴.

⁸¹ Esta costumbre no fue común para los árabes, sino en algunas tribus de las cuales se excluye a la tribu Quraich, que habitaba la Meca.

⁸² Según Miska: “A pesar de la crueldad que sufría la mujer en la sociedad preislámica, ésta pudo conseguir algunos privilegios... hasta tal punto que numerosos reyes del norte de la península árabe tomaron el nombre de sus madres, como Amrou Ben Hind, por ejemplo. Otros, el nombre de sus hijas por afecto a las mismas, como Nabigha Doubiani, que fue conocido por ‘Abu Omaña’. Además, estallaron guerras por amor y afección a la mujer, como las guerras Di Qar, Al Fijar II o Al Basu”. Op. cit., pág. 39.

⁸³ Moubachir Tarazi Housseini: *Al Mar'a wa Huququha fi al Islalm*, “Dar Al Kutub al-ilmya”, Beirut, Líbano, sin fecha, pág. 13.

⁸⁴ Al Bujari: *Kitab annikah (Libro de Matrimonio)*, vol. 9; *Kitab Fath Al Bari Fi Charh Sahih Al Bujari*, Ibn Hayar al Askalani, Ed. Mostafa Halaba, El Cairo, sin fecha, págs. 182-183.

El desarrollo económico en la península arábiga convirtió a la mujer en una simple esclava a causa del cautiverio, un simple mueble o propiedad a través de la poligamia.

De todo lo expuesto, podemos concluir que, a pesar de algunos puntos luminosos que se vivieron en ciertos períodos de la historia, cuando la diosa Afrodita, Venus o emperadores como Cleopatra y Balkis eran veneradas, la situación de la mujer permaneció trágica: se la trató con desprecio, se la torturó y algunos la consideraron un mal agüero, cuyo único destino posible era ser enterrada viva, quemada o ahogada; mientras que otros la consideraron una criatura del diablo y su aliada en las malas obras. Así, la mujer vivió a través de los tiempos víctima de la injusticia, menos valorada que un animal y sin servir más que para la servidumbre y la procreación.

1.2. La mujer en las religiones monoteístas⁸⁵

1.2.1. La mujer en el judaísmo

Tras varios siglos de sufrimiento la mujer tuvo una esperanza con la revelación de Moisés y el Antiguo Testamento, cuando Dios le habló igual que al hombre y la incitó a poblar y explotar la tierra. En el primer capítulo de Génesis (*Safar Ataquen*) se cita: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó⁸⁶”.

“Y los bendijo Dios con estas palabras: Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptas sobre la tierra”

Al pronunciar estas palabras en plural, se confirma la inclusión de ambos sexos en el dominio de la tierra. Ambos son seres humanos creados a imagen y semejanza de Dios. De esta manera, la mujer inició una nueva era en la que se le reconocían algunos derechos. De hecho, unas pocas llegaron incluso a tener más poder que los hombres y a gobernarlos⁸⁷.

A pesar de dicha mejora de la situación de la mujer judía, no se le reconocía todos los derechos: no tenía libertad individual para contraer matrimonio, ya que las costumbres concedían al padre la libertad absoluta de casar a sus hijas o prohibirles el matrimonio si así quisiera. Además, la mujer no tenía derecho a la herencia de su padre siempre que hubiese descendientes varones. El hermano solamente estaba obligado a asegurar su manutención y a darle la dote si la herencia constara de inmuebles, pero en el caso que fuesen tan sólo muebles, la mujer quedaba desposeída completamente sin manutención y sin dote. Un ejemplo lo encontramos en el Antiguo Testamento, donde se relata la historia de las hijas de Selofjad, que reclamaban que el nombre de su padre no fuese borrado y su derecho a la herencia.

⁸⁵ Nos gustaría resaltar que el presente análisis no pretende, en ningún momento, denigrar al judaísmo o al cristianismo. Los musulmanes creen en el origen divino de ambos.

⁸⁶ (Gn 1.27) Biblia de Jerusalén Desclee de Brouwer, Bilbao, 1999. Hay otro relato en el siguiente capítulo del Génesis en el que se dice que Dios creó a la mujer tomando una costilla de Adán (op. cit., cap. 2, vers. 27). En ambos textos se proporcionan bases suficientes para reconocer la igualdad esencial entre el hombre y la mujer desde el punto de vista de su humanidad. Los dos son personas a diferencia de los demás seres vivientes del mundo que los circunda.

⁸⁷ Como la reina Ester, que con su inteligencia pudo salvar a su pueblo de los persas. Ester (BLA) 12 (www.cristo.fm/biblia/ester).

“1. Entonces se acercaron las hijas de Selofjad, hijo de Jéfer, hijo de Galaad, hijo de Maquir, hijo de Manasés, de los clanes de Manasés, hijo de José. Se llamaban sus hijas Majla, Joglá, Milcá y Tirsá. 2. Se presentaron a Moisés y al sacerdote Eleazar a la entrada de la Tienda del Encuentro, y dijeron: 3. Nuestro padre murió en el desierto. No era de la facción que se motini contra Yahvé de la facción de Coré por sus propios pecados murió sin tener hijos, varones. 4. ¿Por qué ha de ser borrado de su clan el nombre de nuestro padre sólo por no haber tenido hijos varones. Danos alguna propiedad entre los hermanos de nuestro padre. 5. Moisés expuso su caso ante Yahvé. 6. Respondió Yahvé a Moisés. 7. “Han hablado bien las hijas de Selofjad Dales en propiedad una heredad entre los hermanos de su padre. 8. Y dirás a los israelitas: Si un hombre muere y no tiene ningún hijo varón, traspasará su herencia a su hija. 9. Si tampoco tiene hija, daréis la herencia a sus hermanos⁸⁸”.

En caso de no tener hermano varón, la mujer no podía casarse con un esposo ajeno a la familia para que la herencia no vaya a manos de terceros, tal y como indica el Antiguo Testamento:

“1. Los jefes de familia del clan de los hijos de Galaad (hijo de Maquir, hijo de Manasés, uno de los clanes de los hijos de José) se presentaron delante de Moisés y de los principales jefes de familia de Israel. 2. Y les dijeron: “El Señor mandó a Moisés que repartiera el país entre los israelitas mediante un sorteo, y Moisés también recibió del Señor la orden de entregar a sus hijas la herencia de nuestro hermano Selofjad”. 3. Ahora bien, si ellas se casan con un miembro de otra tribu de Israel, su parte será sustraída de la herencia de nuestros padres y se sumará a la herencia de la tribu a la que van a pertenecer. De esa manera, disminuirá la herencia que nos ha tocado en suerte. 4. Y cuando los israelitas celebren el año del jubileo, la herencia de ellas se sumará a la de la otra tribu y será sustraída del patrimonio de nuestra tribu. 5. Entonces Moisés, por orden del Señor, dio estas instrucciones a los israelitas: “La tribu de los descendientes de José tiene razón”. 6. Esto es lo que el Señor ha ordenado respecto de las hijas de Selofjad: “Ellas pueden casarse con quien les parezca mejor, con tal que lo hagan dentro de un clan perteneciente a la tribu de su padre”. 7. La parte hereditaria de los israelitas no pasará de una tribu a otra, sino que cada israelita deberá retener la herencia de su tribu paterna. 8. Por lo tanto, toda joven que posea una herencia en alguna tribu de los israelitas se casará dentro de un clan de su tribu paterna, de manera que los israelitas conserven cada uno la herencia de sus padres. 9. Así, ninguna herencia pasará de una tribu a otra, sino que cada una de las tribus de los israelitas retendrá su parte. 10. Las hijas de Selofjad procedieron como el Señor se lo había ordenado a Moisés. 11. Majlá, Tirsá, Joglá, Milcá y Noá, hijas de Selofjad, se casaron con hijos de sus tíos paternos. 12. Y como lo hicieron dentro de los clanes de los descendientes de Manasés, la herencia de ellas quedó en la tribu del clan de su padre⁸⁹”.

Cuando una mujer judía se casaba, todas sus propiedades y bienes pasaban a ser de la propiedad de su marido. Los rabinos judíos consolidaron el derecho del marido a las propiedades de su esposa, como corolario de la posesión ejercida sobre ella. Así, el matrimonio dejaba a la mujer más rica prácticamente sin dinero. El Talmud describe la situación financiera de una esposa:

⁸⁸ Cap. 27, vers. 1 al 9, op. cit.

⁸⁹ Cap. 36, vers. 1 al 12. Este capítulo nos habla de la herencia de la mujer casada. Op. cit.

“¿Cómo puede tener una mujer algo si cualquier cosa que tenga pertenece a su marido? Lo que es de él es suyo, y lo que es de ella también es suyo [...] Las ganancias de ella y lo que ella pueda encontrar en las calles también son de él. Los artículos de la casa, incluso las migas de pan en la mesa, son suyos. Si ella invita a alguien a su casa y lo alimenta, estaría robando a su marido...”⁹⁰.

También vemos cómo el judaísmo no trató con igualdad a los dos sexos, salvo en lo que respecta al adulterio⁹¹:

“Si se encuentra a un hombre yaciendo con la esposa de otro hombre, tanto el hombre que yació con ella como la mujer deben morir. Deben expiar el mal de Israel”⁹².

“Si un hombre comete adulterio con la esposa de otro hombre, tanto el adúltero como la adúltera deben ser ajusticiados”⁹³.

Después de este breve período de mejora en la era de los preceptos mesiánicos (*Shariat Mus’a*), volvió a sufrir la injusticia con la tergiversación del libro revelado, y se le volvió a achacar el pecado original eterno en el Antiguo Testamento:

“26. He descubierto que la mujer es mas amarga que la muerte, porque es como una red, su corazón como un lazo, sus brazos como cadenas: el que agrada a Dios se libra de ella, pero el pecador cae en su trampa... 27. Mira, esto he descubierto [dice Cohélet] tratando de razonar caso por caso. 28. Aunque he seguido buscando, nada he encontrado. Un hombre encontré entre mil, pero entre todas ellas no encontré una mujer”⁹⁴.

Sin embargo, el capítulo 9 especifica:

“Vive la vida con la mujer que amas, todo el tiempo de tu vana existencia que se te ha dado bajo el sol, ya que tal es tu parte en la vida...”

Los rabinos judíos declararon obligatorio para los hombres tener descendencia con el fin de pagar la raza. Al mismo tiempo, no ocultaron su clara preferencia por los hijos varones, sin duda por la esperanza de engendrar al Mesías⁹⁵:

“Es un bien para aquellos cuyos hijos sean varones pero un mal para aquellos cuyos hijos sean hembras [...] Durante el nacimiento de un muchacho, todos están contentos [...] En el nacimiento de una muchacha, todos están afligidos [...] Cuando un muchacho entra en el mundo, la paz entra en el mundo... Cuando una muchacha llega, nada trae”⁹⁶.

El desprecio era tan grande que algunos rabinos declararon con toda firmeza:

“Preferimos dejar que las palabras de la Torah se destruyan por el fuego a que se impar-

⁹⁰ San. 7, Git. 62 a. “La mujer entre la Biblia y el Corán” (www.islamenlinea.com).

⁹¹ Cf. Levítico, cap. 18. Ídem.

⁹² Deuteronomios 22:22. Ídem.

⁹³ Levítico 20:10. Ídem.

⁹⁴ Eclesiastés 7:26-28. Ídem.

⁹⁵ Sharif Abdul Adim. Traducción de Hashim I. Cabrera: *La mujer en el islam y en el Judeocristianismo: Mito y Realidad*, revista *Verde islam*, número 8, año 3, 1998. Publicación digital del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica. Arvind Sharma, ed. “Women in World Religions”, Albany: State University of New York Press, Albania, 1987. pág. 197.

⁹⁶ Leonard J. Swidler: *Women in Judaism: the Status of Women in Formative Judaism*, Scarecrow Press, Metuchen, N.J., 1976, pág. 140.

tan a las mujeres [...] Aquel que enseña a su hija la Torah es como si le enseñara obscenidades⁹⁷” de modo que volvieron a despreciarla, considerándola impura y el origen de todos los males. La historia del árbol prohibido, tal y como se ilustra en el Antiguo Testamento, constituye una manifestación del trato dado a la mujer, responsabilizándola de la maldición a la que fueron condenados Adán y sus descendientes”.

Del tema del “pecado” en el Antiguo Testamento

La concepción judeocristiana de la creación de Adán y Eva está narrada con detalle en el Libro del Génesis (2:4 y 3:24). Dios prohíbe a ambos comer los frutos del Árbol Prohibido, del árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. La serpiente induce a Eva hacia la prohibición, y ella propone a Adán comer los frutos juntos:

“1. La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que el Señor Dios había hecho, y dijo a la mujer: “¿Así que Dios les ordenó que no comieran de ningún árbol del jardín?”. 2. La mujer le respondió: “Podemos comer los frutos de todos los árboles del jardín”. 3. Pero respecto del árbol que está en medio del jardín, Dios nos ha dicho: “No coman de él ni lo toquen, porque de lo contrario quedarán sujetos a la muerte”. 4. La serpiente dijo a la mujer: “No, no morirán”. 5. Dios sabe muy bien que cuando ustedes coman de ese árbol, se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal. 6. Cuando la mujer vio que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir discernimiento, tomó de su fruto y comió; luego se lo dio a su marido, que estaba con ella, y él también comió. 7. Entonces se abrieron los ojos de los dos y descubrieron que estaban desnudos. Por eso se hicieron unos taparrabos, entretejiendo hojas de higuera. 8. Al oír la voz del Señor Dios que se paseaba por el jardín, a la hora en que sopla la brisa, se ocultaron de él, entre los árboles del jardín. 9. Pero el Señor Dios llamó al hombre y le dijo: “¿Dónde estás?” 10. “Oí tus pasos por el jardín”, respondió él, “y tuve miedo porque estaba desnudo. Por eso me escondí”. 11. Él replicó: “¿Y quién te dijo que estabas desnudo? ¿Acaso has comido del árbol que yo te prohibí?”. 12. El hombre respondió: “La mujer que pusiste a mi lado me dio el fruto y yo comí de él”. 13. El Señor Dios dijo a la mujer: “¿Cómo hiciste semejante cosa?”. La mujer respondió: “La serpiente me sedujo y comí”⁹⁸”.

La maldición de la serpiente

“14. Y el Señor Dios dijo a la serpiente: ‘Por haber hecho esto, maldita seas entre todos los animales domésticos y entre todos los animales del campo. Te arrastrarás sobre tu vientre, y comerás polvo todos los días de tu vida’. 15. Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo. Él te aplastará la cabeza y tú le acecharás el talón”⁹⁹.

Así se deja entrever la victoria del linaje de la mujer sobre el linaje de la serpiente.

El castigo de la mujer

“16. Y el Señor Dios dijo a la mujer: ‘Multiplicaré los sufrimientos de tus embarazos; darás a luz a tus hijos con dolor. Sentirás atracción por tu marido, y él te dominará’¹⁰⁰”.

⁹⁷ Arvind Sharma: *Women in World Religions*, Albany, State University of New York Press, Albany, 1987. pág. 197.

⁹⁸ Génesis, cap. 3, vers. 1-13, op. cit.

⁹⁹ Op. cit., vers. 14-15.

¹⁰⁰ Op. cit., vers. 16.

El castigo del hombre

“17. Y dijo al hombre: “Porque hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol que yo te prohibí, maldito sea el suelo por tu culpa. Con fatiga sacarás de él tu alimento todos los días de tu vida’. 18. Él te producirá cardos y espinas y comerás la hierba del campo. 19. Ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste sacado. ¡Porque eres polvo y al polvo volverás! 20. El hombre dio a su mujer el nombre de Eva, por ser ella la madre de todos los vivientes. 21. El Señor Dios hizo al hombre y a su mujer unas túnicas de pieles y los vistió. 22. Después el Señor Dios dijo: “El hombre ha llegado a ser como uno de nosotros en el conocimiento del bien y del mal. No vaya a ser que ahora extienda su mano, tome también del árbol de la vida, coma y viva para siempre”. 23. Entonces expulsó al hombre del jardín de Edén, para que trabajara la tierra de la que había sido sacado. 24. Y después de expulsar al hombre, puso al oriente del jardín de Edén a los querubines y la llama de la espada zigzagueante, para custodiar el acceso al árbol de la vida¹⁰¹”.

Esta es la historia del “árbol prohibido” como se relata en el Antiguo Testamento. Si analizamos las escrituras veremos que, a pesar de la tergiversación, Dios culpa a la pareja por igual y la expulsa del Paraíso. No obstante, los rabinos culparon a la mujer del pecado original y transmitieron esta creencia de padres a hijos, privándola de todos los derechos y considerándola incapacitada, para que viviera todos sus años bajo la autoridad del marido.

No conformándose con esto, permitieron a los maridos repudiar a sus cónyuges cuando quisieran, sin importar el motivo. Una vez repudiada la mujer era considerada impura para siempre.

“Si un hombre toma a una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le escribirá una acta de divorcio, se la pondrá en su mano y la despedirá de su casa. 2 Si después que ella ha salido y se ha marchado de casa de éste, se casa con otro hombre, 3 y luego este segundo la aborrece, le escribe la acta de divorcio, se la pone en su mano y la despide de su casa; o si se muere este otro hombre que se ha casado con ella, el primer marido que la repudió no podrá volver a tomarla por esposa después de haberse hecho ella impura¹⁰²”.

El Antiguo Testamento no sólo concede al esposo el derecho a divorciarse de la esposa por ser “desagradable”, sino que considera una obligación divorciarse de una “mala esposa”:

22. Motivo de indignación, deshonra y gran vergüenza es la mujer que mantiene a su marido. 23. Corazón abatido, rostro sombrío, herida del corazón, es la mujer malvada. Manos caídas y rodillas vacilantes es la mujer que no hace feliz a su marido. 24. Por la mujer empezó el pecado, y por su culpa todos morimos. 25. No des salida al agua, ni libertad de palabra a la mujer malvada. 26 Si no se comporta según tu voluntad, apártala de tu lado¹⁰³”.

¹⁰¹ Op. cit., vers. 17-24.

¹⁰² Deuteronomios 24:1-4. Los versos anteriores han generado alguna discusión seria entre los estudiosos judíos debido a su desacuerdo sobre la interpretación de las palabras “desagradable”, “indecencia” y “detesta” mencionados en ellos. El Talmud recoge las diferentes opiniones: “La escuela de Shammai sostenía que un hombre no debe divorciar a su esposa a menos que él la haya encontrado culpable de alguna mala conducta sexual, mientras la escuela de Hillel dice que él puede divorciarla simplemente por haber roto un plato. El rabino Akiba afirma que él puede divorciarla simplemente porque ha encontrado a otra mujer más bonita que ella” (Gittin 90a-b). Sharif Abdul Adim, op. cit. En el Nuevo Testamento, Jesús tiene ocasión de responder sobre esta práctica en Mt 19: “Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así. Ahora bien, os digo que a quien repudie a su mujer -no por fornicación- y se case con otra, comete adulterio”.

¹⁰³ Eclesiastés 25:25.

Las mujeres también fueron consideradas impuras durante los días de menstruación¹⁰⁴, los hombres no podían tocarlas porque de esta manera se contagiarían con su impureza:

“Cuando una mujer tiene su flujo regular de sangre, la impureza de su período mensual durará siete días, y aquello que toque estará impuro hasta la tarde. Cualquier cosa sobre la que se acueste durante su período será impura, y sobre la que se siente. Quien toque su cama deberá lavar sus ropas y bañarse con agua, y estará impuro hasta la tarde. Quien toque algo sobre lo que ella se haya sentado deberá lavar su ropa y bañarse con agua, y estará impuro hasta la tarde. Ya sea la cama o algo en lo que ella se haya sentado, cuando alguien lo toque, estará impuro hasta la tarde¹⁰⁵”.

De lo anteriormente citado, inferimos que la mujer judía conquistó algunos derechos al principio de la era hebrea, aunque luego la privaron de dichos logros y la consideraron impura, sucia y pecadora. No obstante, también en el Antiguo Testamento encontramos comparaciones que atribuyen a Dios cualidades masculinas pero también femeninas en las que podemos ver la confirmación indirecta de igual dignidad de los dos sexos, atribuida en la creación, y que fueron a imagen y semejanza de Dios.

Así, el Profeta Isaías:

(49, 14) Pero Sión dice: “Yahvé me ha abandonado, el Señor me ha olvidado”. 15. ¿Acaso una mujer olvida a su niño de pecho (66.13) “Como aquel a quien su madre consuela así, yo os consolaré” (42.14) “Como parturienta, gritó, resopló y jadeó entrecortadamente”.

1.2.2. La mujer en el cristianismo

Estas creencias e ideas siguieron predominando en el imaginario pese a las referencias a mujeres en la Biblia tanto como defensoras de los derechos de sus hijos como la esposa del Rey David y madre de Salomón (I Reyes 1, 11-15), que recuerda a David la promesa que le hizo de que su hijo sería Rey. O la viuda de Sarepta, a la que Elías pidió de comer (I Reyes 17.8-16).

Cristo se postuló como mensajero de la paz, refugio de los desamparados, guía de los perdidos hacia el buen sendero y el camino de la salvación. Fueron muchas las mujeres que aparecen en el Nuevo Testamento, aquejadas de enfermedades que sanaba. A veces lo acompañaban en sus peregrinaciones y en otras ocasiones aparecen en las parábolas en las que ensalzaba hechos protagonizados por mujeres, como el óbolo de la viuda (Lc. cap. 21, 1-4), en la que valora la actitud al entregar el óbolo al templo más que la cantidad, la perseverancia y fe de la viuda de Naim, a quien resucita su hijo único (Lc. cap. 7, 13). En sus enseñanzas, así como en el modo de comportarse, no se encuentra nada que refleje la habitual discriminación de la mujer, propia de su tiempo, sino más bien una actitud de respeto a la dignidad de la mujer siendo su forma de hablar y de dirigirse a ellas de ruptura con la tradición de discriminación de la mujer mantenida de forma utilitaria.

Cierta vez se celebró un banquete para los recaudadores de impuestos y otros invitados, donde los fariseos y sus escribas expresaron su descontento ante los discípulos:

¹⁰⁴ Debido a su naturaleza “contaminante”, la mujer menstruante era a veces “desterrada” para evitar cualquier posibilidad de contacto con ella. La enviaban a una casa especial llamada “casa de la suciedad” durante el período completo de impureza. Swidler, op. cit., pág. 137.

¹⁰⁵ Levítico 15:19-23 (www.catholic.net).

“36. Un fariseo le rogó que comiera con él, y, entrando en la casa del fariseo, se puso a la mesa. 37. Había en la ciudad una mujer pecadora pública, quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo, llevó un frasco de alabastro de perfume... 38. ...y poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume. 39. Al verlo, el fariseo que le había invitado se decía para sí: ‘Si este fuera Profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora’. 40. Jesús le respondió: ‘Simón, tengo algo que decirte’. Él dijo: ‘Di, maestro’. 41. Un acreedor tenía dos deudores: uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta. 42. Como no tenían para pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién de ellos le amará más?’ 43. Respondió Simón: ‘Supongo que aquel a quien perdonó más’. Él le dijo: ‘Has juzgado bien’... 44. ...y volviéndose hacia la mujer, dijo a Simón: ‘¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua para los pies. Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas, y los ha secado con sus cabellos. 45. No me diste el beso. Ella, desde que entró, no ha dejado de besarme los pies. 46. No ungiste mi cabeza con aceite. Ella ha ungido mis pies con perfume. 47. Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor. A quien poco se le perdona, poco amor muestra’. 48. Y le dijo a ella: ‘Tus pecados quedan perdonados’. 49. Los comensales empezaron a decirse para sí: ¿Quién es este que hasta perdona los pecados?’. 50. Pero Él dijo a la mujer: ‘Tu fe te ha salvado. Vete en paz’¹⁰⁶”.

El evangelista San Marcos, por su parte, escribe:

“16. 1. Pasado el sábado, María Magdalena, María, la madre de Santiago, y Salomé compraron perfumes para ungir el cuerpo de Jesús. 2. A la madrugada del primer día de la semana, cuando salía el sol, fueron al sepulcro. 3. Y decían entre ellas: ‘¿Quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro?’ 4. Pero al mirar, vieron que la piedra había sido corrida; era una piedra muy grande. 5. Al entrar al sepulcro, vieron a un joven sentado a la derecha, vestido con una túnica blanca. Ellas quedaron sorprendidas, 6. pero él les dijo: ‘No teman. Ustedes buscan a Jesús de Nazaret, el Crucificado. Ha resucitado, no está aquí. Miren el lugar donde lo habían puesto. 7. Vayan ahora a decir a sus discípulos y a Pedro que él irá antes que ustedes a Galilea; allí lo verán, como él se lo había dicho’. 8. Ellas salieron corriendo del sepulcro, porque estaban temblando y fuera de sí. Y no dijeron nada a nadie, porque tenían miedo¹⁰⁷”.

Así, la mujer adoró a Jesús, y éste la trató con infinita bondad y misericordia, y le abrió las puertas de la redención.

San Juan nos comenta:

“1. Mas Jesús se fue al monte de los Olivos. 2 Pero de madrugada se presentó otra vez en el Templo, y todo el pueblo acudía a él. Entonces se sentó y se puso a enseñarles. 3 Los escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adulterio, la ponen en medio 4. y le dicen: ‘Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. 5 Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?’. 6. Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra.

¹⁰⁶ Lc. cap. 7, op. cit.

¹⁰⁷ Mc. cap. 16, op. cit.

7. Pero, como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: 'Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra'. 8. E inclinándose de nuevo, escribía en la tierra. 9. Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos; y se quedó solo Jesús con la mujer, que seguía en medio. 10. Incorporándose Jesús le dijo: 'Mujer, ¿Dónde están? ¿Nadie te ha condenado?' 11. Ella respondió: 'Nadie, Señor'. Jesús le dijo: 'Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más'¹⁰⁸.

Jesús no se conformó tan sólo con perdonarle todos los pecados, sino que fue justo con ella ante los israelitas rompiendo con la costumbre de que sólo la mujer paga por un acto que comete también el hombre. Como hemos recordado en páginas anteriores, Cristo denuncia el mal uso de los preceptos de la ley de Moisés, como el tomarse el repudio de la mujer:

"Pero yo os digo que cualquiera que divorcia a su esposa, excepto por infidelidad matrimonial, la convierte en adúltera, y cualquiera que se case con una mujer divorciada comete adulterio"¹⁰⁹.

También deja claro que no es mejor cuidar la casa que escuchar la predicación en el episodio de Marta y María:

39. María sentada a los pies del Señor escuchaba su palabra... 40. ...mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Al fin se paró y le dijo: 'Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? ¡Dile, pues, que me ayude!'. 41. Le respondió el Señor: 'Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas... 42. ...y hay necesidad de una sola. María ha elegido la mejor parte que no se será quitada'.

Pero la discriminación de las mujeres presente a lo largo de los siglos en todos los ámbitos también impregnó a algunos exegetas cristianos. San Pablo, que no conoció a Jesús, prohibió que la mujer levantara la voz en la Iglesia.

"Como en todas las congregaciones de los santos, las mujeres deben permanecer calladas en las iglesias. No les está permitido hablar, sino que han de someterse a lo que dice la ley. Si ellas quieren preguntar sobre algo, deben hacerlo a sus propios maridos en la casa; porque es deshonesto para una mujer hablar en la iglesia"¹¹⁰.

Pero también en otros pasajes habla del amor de los maridos a sus mujeres:

25. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella. 28. Así deben amar los maridos a sus mujeres, como sus propios cuerpos. El que ama a su mujer, se ama a sí mismo. 29. Porque nadie aborrece jamás a su propia carne; antes bien la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia... 30. ...pues somos miembros de su cuerpo. 31. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne (Epístola a los efesios).

Son pinceladas que no pueden reflejar 20 siglos de historia, en la que hay trazos que, insistimos, menudean ejemplos de uno y otro signo, como también adolece de estos rasgos de temporalidad la propia vida del conjunto de la Iglesia.

¹⁰⁸ Jn. cap. 8, Biblia de Jerusalén, op. cit.

¹⁰⁹ Mt. cap. 5:32.

¹¹⁰ 1ª Corintios 14:34-35.

Así nos encontramos, en relación con el protagonismo de Eva, en el pecado original, olvidando que tanto Adán como Eva representan a la Humanidad y que también se anuncia la salvación como proveniente de una mujer: “¿No sabéis que cada una de vosotras es una Eva?”. La sentencia de Dios sobre vuestro sexo se trasladó del judaísmo al cristianismo, y con ella la mujer se culpó del pecado eterno.

San Agustín, en una de sus cartas a un amigo, escribió: “Lo que la diferencia, ya sea esposa o madre, es que es aún Eva la tentadora, de la que nosotros debemos protegernos en cualquier mujer [...] Yo no veo la utilidad que puede tener la mujer para el hombre, con excepción de la función de parir a los hijos¹¹¹”.

Siglos después, Santo Tomás de Aquino dijo: “Era lo bastante valiente para atacarle. Vosotras destruisteis fácilmente la imagen que de Dios tenía él “respecto a la naturaleza individual; la mujer es incompleta y mal dispuesta; la fuerza activa contenida en la semilla masculina tiende a la producción de una semejanza perfecta en el sexo masculino; mientras la producción de la mujer proviene de un defecto en la fuerza activa o de alguna indisposición material, o incluso de una cierta influencia externa¹¹²”.

El reformador Martín Lutero no veía en la existencia de la mujer ningún beneficio, salvo la procreación. “Si se cansan o incluso se mueren, eso no tiene importancia. Dejémoslas morir en el parto, que es para lo que ellas están allí¹¹³”.

Es así como la imagen de Eva, la “tentadora” y “malvada”, tal y como está relatada en el Génesis, se arraiga en la cultura judeocristiana. Por ello, la mujer volvió a sufrir la misma situación catastrófica, contraria a los preceptos tolerantes del cristianismo. Así, se perdieron sus pocos derechos y volvió a ser víctima del despotismo masculino¹¹⁴. Cuando las sociedades occidentales se convirtieron al cristianismo, estas creencias les fueron transmitidas por los sacerdotes.

En el 510 d.C., hubo un cónclave de obispos en Francia para debatir si las mujeres tenían alma o no, y en caso de que la tuviera, ¿cual era su propósito en la tierra? Servir a Dios, y si lo hace... ¿se va al Paraíso o no? Al final decidieron que la mujer tenía alma y que su propósito en esta vida es servir al marido y no a Dios¹¹⁵.

En el reino de Enrique VIII (1421-1475), el parlamento inglés promulgó una ley que prohibía a la mujer leer el Nuevo Testamento. Además, las mujeres no eran consideradas ciudadanas, no tenían derechos, ni a la propiedad de sus vestidos, ni al dinero que ganaban con su propio esfuerzo. En 1567 el parlamento escocés promulgó una ley que estipulaba que la mujer no podía tener autoridad sobre cosa alguna y era inepta¹¹⁶.

De manera similar, en la legislación inglesa, hasta 1805, el marido podía vender a su esposa, mientras que en la legislación francesa posterior a la Revolución, no le reconocían la aptitud para firmar contratos, ya que era considerada como un menor. Este texto no se abolió hasta 1938,

¹¹¹ Verde islam, op. cit.

¹¹² Verde islam, op. cit.

¹¹³ Verde islam, op. cit.

¹¹⁴ El derecho eclesiástico le privó de su derecho en la herencia y no podía disponer de sus bienes sin la previa autorización de su esposo, éste tenía el derecho exclusivo para presentarla en todas las acciones legales.

¹¹⁵ Cf. Shayj Ali at-Timimi: “El estatus de la mujer en el islam” (www.geocities.com).

¹¹⁶ Khadiya Assabar: *Al islam wa al marʿa uakeḍun wa aḍfak (El islam y la mujer, realidad y perspectivas)*, Ifríquia Sharq, 2000, pág. 17.

cuando las mujeres se rebelaron organizándose a través de asociaciones que reivindicaban sus derechos, convirtiendo así la causa de la mujer en una causa universal¹¹⁷.

Esta compleja visión de la Iglesia y doctrina católica con pasajes entremezclados requeriría mucha más extensión y, sobre todo, profundidad, que dejamos para el objeto fundamental de este libro. Solo para finalizar, la visión de la Iglesia sobre la mujer la podemos encontrar en la Encíclica *Mulieris Dignitatem* de Juan Pablo II, en la que refiriéndose al texto del Génesis (creación, pecado) entre otras cosas, dice:

“El texto del Génesis (leído a la luz del símbolo esponsal de la Carta a los efesios) nos permite intuir una verdad que parece decidir de modo esencial la cuestión de la dignidad de la mujer y, a continuación, la de su vocación: la dignidad de la mujer es medida en razón del amor, que es esencialmente orden de justicia y caridad”.

A pesar de los logros, el camino aún es muy largo, lleno de dificultades y trabas. Según la ONU, cuatro millones de mujeres y dos de menores son traficados o explotados en negocios sexuales anualmente en todo el mundo. La trata de personas es un negocio boyante, mueve 40.000 millones de dólares, el tercero tras el de armas y drogas¹¹⁸.

¹¹⁷ Mohammad Said al Bouty: “Al Mafra Bayn Tugiafan Annidam Al Garbi wa Lataff Attachrfy Arrabani”, Dar al fikr al muafasir, Beirut, 1996, pág. 58.

¹¹⁸ El País Semanal, 24 de septiembre de 2006. Esclavas sexuales. Lola Machado (www.elpais.com).

CAPÍTULO II

2.1. La mujer como miembro de la comunidad musulmana

El islam surgió en un momento en que el ambiente era desfavorable para la mujer y se propuso paliar la situación lamentable en que ésta vivía y otorgarle derechos. Así pues, el islam en esta época fue considerado como una revolución en materia de los derechos humanos en general y los derechos de la mujer en particular, determinando los derechos y obligaciones de cada individuo en la sociedad.

Entonces, ¿cuál es la aportación del islam para la mujer?

2.1.1. La igualdad en la calidad humana y en la fe

El islam abolió las diferencias entre las personas basadas en el color, la raza o el linaje, y estableció la igualdad de todos los creyentes ante Dios: “¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros. Para Dios, el más noble de entre vosotros es el que más le teme¹¹⁹”.

El islam había efectuado enmiendas paulatinas sobre el estatuto de la mujer. Estas enmiendas varían en función de las épocas, lo que explica algunas disposiciones en las cuales no decreta la igualdad entre hombre y mujer, aunque ambos son iguales en cuanto a creencia, calidad humana y recompensa. De hecho, el islam procuró al principio evitar una ruptura social y cultural demasiado drástica, para no provocar un resultado contrario al deseado. En aquella época, el islam era una religión nueva, expuesta a los ataques de los enemigos. Por ello, todas las novedades aportadas por el islam, sobre todo en lo referente al tema de la mujer, y por atrevidas que fueran, correspondían a las transformaciones de la época, a la naturaleza de las gentes y su disponibilidad para aceptar nuevas normas de comportamiento, especialmente en lo referente al cambio de la relación hombre-mujer, que va de una relación basada en la autoridad a otra basada en la asociación y la complementariedad.

Cabe señalar antes de dar pruebas legales sobre la igualdad en cuanto a la fe, que “el discurso religioso, tanto en el Corán como en la sunna, está dirigido indistintamente al hombre y a la mujer en lo que se refiere a la dignidad humana y a la responsabilidad penal; sin embargo hay excepciones¹²⁰”.

El imán Ibn Rush (Averroes) dice: “La base es que tienen una misma disposición [tanto hombre como mujer] hasta que aparezca un texto lícito¹²¹”.

También, el imán Ibn Kayim comenta que “era común para el legislador que las leyes y disposiciones mencionadas en el masculino, cuando se le añade el femenino se refieren tanto a hombres como a mujeres¹²²”.

¹¹⁹ Azora de Al Hujurat: *Las Habitaciones*, 49, vers. 13. Todas las citas del Corán están tomadas de la edición de Julio Cortés: Barcelona, Herder, 1986.

¹²⁰ Abdelhalim Mohammed Abou Choukka, Kitab: *Tahrir al mara fi 'asr ar-risala (De la emancipación de la mujer en la primera era del islam)*, Vol. I, titulada “Ma'alim chjsiat al mar'a al muslima” (“Las características de la personalidad de la mujer musulmana”), 4ª edición, 1995, Dar al qalam Linachr wa tawzi'e, Kuwait, pág.70.

¹²¹ Ibn Ruchid (Averroes): *Bidayat al-mujtahid (Derecho maliki)*, El Cairo, 1326, pág. 172.

¹²² Mohamed Bnu Abi Bakr, conocido por Ibn Al Kayfm: *Ielam Al Moaqe' yn An Rab Al Alamin*, Editorial Assada, Egipto, 1955, pág. 192.

2.1.2. Liberación de la mujer de la maldición del pecado

El gran aporte del islam para la mujer consiste en liberarla de la maldición del pecado a la cual fue sometida durante siglos. En efecto, hombre y mujer fueron tentados por Satanás, y por lo tanto ambos merecían el castigo y el perdón tras su arrepentimiento. El tema de Adán, Eva y el “árbol prohibido” fue evocado en tres ocasiones por el Corán: en las *azoras* de *Al Baqara* (*La vaca*), *Al a'araf* y *Taha*.

Así pues, en las aleyas 35-38 de la *azora* de *La vaca*, Dios dice:

“35. Dijimos: ‘¡Adán! ¡Habita con tu esposa en el Jardín y comed de él cuanto y donde queráis, pero no os acerquéis a este árbol! Si no, seréis de los impíos! 36. Pero el Demonio (*Shaytan*) les hizo caer, perdiéndolo, y les sacó del estado en que estaban. Y dijimos: ‘Descended! Seréis enemigos unos de otros. La tierra será por algún tiempo vuestra morada y lugar de disfrute’ 37. Adán recibió palabras de su Señor y Éste se volvió a él. Él es el Indulgente, el Misericordioso. 38. Dijimos: “Descended todos de él! Si, pues, recibís de Mí una dirección (Revelación), quienes sigan Mi dirección no tendrán que temer y no estarán tristes”.

En la *azora* *Los lugares elevados*, Dios afirma:

“19. ¡Adán!: Habita con tu esposa en el Jardín (*Paraíso*) y comed de lo que queráis, pero no os acerquéis a este árbol! Si no, seréis de los impíos. 20. Pero el Demonio les insinuó el mal, mostrándoles su escondida desnudez, y dijo: ‘Vuestro Señor no os ha prohibido acercaros a este árbol sino por temor de que os convirtáis en ángeles o os hagáis inmortales’. 21. Y les juró: ‘De verdad, os aconsejo bien!’ 22. Les hizo, pues, caer dolosamente. Y cuando hubieron gustado ambos del árbol, se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín. Su Señor les llamó: ‘¿No os había prohibido ese árbol y dicho que el Demonio era para vosotros un enemigo declarado?’ 23. Dijeron: ‘¡Señor! Hemos sido injustos con nosotros mismos. Si no nos perdonas y Te apiadas de nosotros, seremos, ciertamente, de los que pierden’ 24. Dijo: ‘¡Descended! Seréis enemigos unos de otros. La tierra será por algún tiempo vuestra morada y lugar de disfrute. 25. Dijo: ‘En ella viviréis, en ella moriréis y de ella se os sacará’” Az.7/ aleyas 19-23 v.

En la *azora* de *Taha*, Dios dice:

“Habíamos concertado antes una alianza con Adán, pero olvidó y no vimos en él resolución. 116. Y cuando dijimos a los ángeles ‘¡prosternaos ante Adán!’, se prosternaron, excepto Iblis, que se negó. 117. Dijimos: ‘¡Adán! Éste es un enemigo para ti y para tu esposa! ¡Que no os expulse del Jardín, si no serás desgraciado! 118. En él no debes sufrir hambre, ni desnudez, 119. ni sed ni ardor del sol. 120. Pero el Demonio le insinuó el mal. Dijo: ‘¡Adán! ¿Te indico el árbol de la inmortalidad y de un dominio imperecedero? 121. Comieron de él, se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín. Adán desobedeció a su señor y se descarrió. 122. Luego, su Señor le escogió, le perdonó y le puso en la buena dirección. 123 Dijo: ‘¡Descended ambos de él! Seréis enemigos unos de otros. Si, pues, recibís de Mí una dirección, quien siga Mi dirección no se extraviará y ni será desgraciado. 124. Pero quien no siga Mi Amonestación llevará una existencia miserable y le resucitaremos, ciego, el día de la.’” (Az. 20/ aleyas 116-124).

A partir de estas aleyas, observamos que no se hace a Eva culpable en lo que se refiere a la seducción de Adán, ni tampoco se nos dice que ella hubiera comido antes que él¹²³. Pues, según el Corán, es Satanás quien sedujo a Adán, incitándole a comer del árbol argumentando que se trata del árbol de la eternidad y del señorío que no envejece. Luego, Dios los expulsó del Paraíso y descendieron a la Tierra. Adán y Eva se arrepintieron, pidieron el perdón de Dios y lo consiguieron. Dios dice: “Dijeron: “¡Señor! Hemos sido injustos con nosotros mismos. Si no nos perdonas y Te apiadas de nosotros, seremos, ciertamente, de los que pierden” (Az. 7: aleya 23).

Notamos que Adán y Eva rogaron a Dios y pidieron su perdón utilizando la primera persona del plural, lo que demuestra igualdad. De acuerdo con el Corán, Dios no castiga a uno por las faltas de otro. En el Corán, Eva no es tentadora, seductora o engañadora; tampoco es castigada con sufrimientos durante el embarazo.

2.1.3. Unidad del origen y la creación

Ya habíamos señalado que el origen de la mujer siempre fue cuestionado. Durante la era preislámica se habían planteado interrogantes sobre si la mujer es un ser humano o no, si tiene espíritu o no, si puede hacer las oraciones o no. Tras esta polémica infructuosa que marcaba las religiones y sociedades anteriores, el islam vino para afirmar la unicidad del origen de Adán y Eva en numerosas aleyas del Corán. Dios dice: “Os ha creado de una sola persona, de la que ha sacado a su cónyuge” (Az. Los grupos, 39/6).

En otra *azora* dice: “Él es quien os ha creado de una sola persona y de la que ha sacado a su cónyuge para que encuentre quietud en ella...”. (Az. 7:189). Dice también: “Entre sus signos está el haberos creado esposas nacidas entre vosotros, el afecto y la bondad.” (Az. 30/21).

Otra *azora* sentencia: “Él es quien os ha creado de una sola persona (Adán); receptáculo y depósito. Hemos expuesto así los signos a gente que entiende” (Az. 6/98).

Cuando Dios creó a Adán y Eva les dio hijos varones y mujeres hasta que se formaron distintos pueblos y razas. Dios dice: “¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros, Para Dios, el más noble de entre vosotros es el que más le teme” (Az. 49/13).

En el Corán, Dios nos enseña cómo creó al ser humano sin distinguir entre hombre y mujer, ya que ambos fueron creados de una gota de esperma que se fecunda cuando el esperma del hombre contacta el óvulo de la mujer en el útero, entonces la gota de esperma se transforma en huesos que quedan revestidos de carne, hasta que le constituya en su forma de ser humano.

“12. Hemos creado al hombre de arcilla fina 13. Luego le colocamos como gota en un receptáculo firme. 14. Luego, creamos de la gota un coágulo de sangre; del coágulo un embrión y del embrión huesos; que revestimos de carne. Luego, hicimos de él otra criatura. ¡Bendito sea Dios, el mejor de los creadores!” (Az. 23/14).

Dios también nos recuerda en sus aleyas: “Él es quien os ha creado de tierra; luego, de una gota, luego de un coágulo de sangre. Luego, os hace salir como criaturas para alcanzar, más tar-

¹²³ Sharif Abdul Adim, op. cit., pág. 6.

de, la madurez, luego la vejez (aunque algunos de vosotros mueren prematuramente) y llegar a un término fijo. Quizás, así, razonéis” (Az. 40/67).

En otra *azora*: “Os ha creado en el seno de vuestras madres creación tras creación, en triple oscuridad” (Az. 39/6).

A partir de estas aleyas, se aprecia que Dios había igualado a todos los seres humanos en cuanto a su creación, de modo que no hay ninguna diferencia entre unos y otros más que por el grado de devoción, resignación y sumisión (‘islam’ se traduce por ‘sumisión’) ante Dios.

La sunna (Tradición del Profeta) hizo hincapié sobre este tema, y no dejó de instar a la fraternidad e igualdad entre todas las personas creyentes. El Profeta dice a este propósito: “No se hace la diferencia entre un árabe y un no árabe, ni entre un blanco y un negro más que por el grado de su piedad”.

2.1.4. La igualdad en la fe, obligaciones legales y recompensa

En el Corán, Dios dirige su mensaje a los musulmanes, sin hacer ninguna diferencia entre hombre y mujer en lo que atañe a la fe, acciones, deberes, obligaciones y recompensa.

“Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los hombres sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los que y las que ayunan, los castos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios” (Az. 33/35).

Y dice en otras *azoras*:

“Los creyentes, hombres y mujeres, son protectores unos de otros: ellos mandan lo que es justo y prohíben lo que es malo, hacen las oraciones regularmente, practican la caridad y obedecen a Allah y a Su Mensajero. A ellos les mandará Allah Su Misericordia: Allah es el Poderoso, el Sabio” (Az. 9/71).

“Sabe, pues, que no hay más dios que Dios. ¡Y Pide perdón por tu pecado, así como por los creyentes y las creyentes! Dios conoce vuestra idas y dónde moráis.” (Az. 47/19).

Dios recompensa al hombre y a la mujer en función de sus obras, y dice en el Corán:

“Al creyente, varón o hembra, que obra bien, le haremos, ciertamente, que viva una vida buena y le retribuimos, sí, con arreglo a sus mejores obras” (Az. 16/97).

“Dios ha prometido a los creyentes y a las creyentes unos jardines por cuyos bajos fluyen arroyos, en los que estarán eternamente, y viviendas agradables en los jardines del edén. Pero la satisfacción de Dios será mejor aún. ¡Eso es el éxito grandioso” (Az. 9/72).

“El creyente, varón o hembra, que obra bien, entrará en el Jardín y no será tratado injustamente en lo más mínimo” (Az. 4/124).

“Su Señor escuchó su plegaria: ‘No dejaré que se pierda obra de ninguno de vosotros, lo mismo si es varón que si es hembra, que habéis salido los unos de los otros’” (Az. 3/195).

“Quien obre mal no será retribuido, sino con una pena similar. En cambio, los creyentes, varones o hembras, que obren bien entrarán en el jardín y serán proveídos en él sin medida” (Az. 40/40).

En lo que se refiere al castigo dice:

“67. Los hipócritas y las hipócritas son todos uno. Ordenan lo que está mal y prohíben lo que está bien. Cierran sus manos. Han olvidado a Dios, y Él les ha olvidado: los hipócritas son los perversos. 68. Dios ha amenazado a los hipócritas, a las hipócritas y a los infieles con el fuego de la gehena [infierno], en la que estarán eternamente. Les bastará. ¡Que Dios les maldiga! Tendrán un castigo permanente” (Az. 9/67-68).

El Señor dice:

“Para castigar a los hipócritas y a las hipócritas; a los asociadores y a las asociadoras que piensan mal de Dios. Sufrirán un revés. Dios se irritará con ellos, les maldecirá y les preparará la gehena. ¡Mal fin...!” (Az. 48/6).

Y Dios sentencia:

“El día que los hipócritas y las hipócritas digan a los que creyeron: ‘¡Esperadnos a que tomemos de vuestra luz!’ Se les dirá: ‘¡Retroceded! ¡Buscad una luz!’ Entre ellos se levantará una muralla con una puerta. Dentro estará la misericordia y fuera, enfrente, el Castigo”. (Az. 7/13).

En el islam, la mujer, como el hombre, asume todas las obligaciones religiosas. Es decir, reconoce al único Dios y a su Profeta Mohammad, debe cumplir la plegaria, ayunar el mes de ramadán, dar la limosna y peregrinar a los lugares santos en la medida de lo posible¹²⁴. También las mujeres musulmanas tienen permitido asistir a plegarias colectivas, como la plegaria del Grupo, del Viernes y de las dos fiestas religiosas *Al’idayn*¹²⁵, aunque éstas no son obligatorias¹²⁶. En el islam, tanto la mujer como el hombre asumen las responsabilidades de sus obras y, por lo tanto, serán recompensados o castigados en función de lo que hagan. Dios dice: “7. Quien haya hecho el peso de un átomo de bien, lo verá; 8. Y quien haya hecho el peso de un átomo de mal, lo verá” (Az. 99/7-8).

De lo analizado hasta el momento, podemos decir que el papel de la mujer en el islam no se limita sólo a procrear, sino que también se le exige una suma de responsabilidades y obligaciones, lo que debería permitir reconocer sus derechos. Igual que al hombre:

“Ambos son criaturas de Dios cuya meta sublime en la tierra es rendir culto a su Señor, realizar actos virtuosos evitando el mal, porque ambos serán juzgados de acuerdo a ello. El Corán nunca dice que no haya existido una mujer de recta conducta. Por el contrario, ha incentivado a todos los creyentes a seguir el ejemplo de mujeres ideales, como la Virgen María y la esposa del Farain¹²⁷”.

¹²⁴ La mujer está eximida del ayuno de ramadán y de la plegaria durante la menstruación y el puerperio. Posteriormente debe recuperar los días de ayuno que no ha realizado.

¹²⁵ Se refiere a las dos grandes fiestas religiosas de los musulmanes: la fiesta que se celebra cuando acaba el mes de ramadán o de Ayuno, y la fiesta del cordero.

¹²⁶ Esta obligación no se mitiga debido a la debilidad de la mujer, como pueden pensar algunos, sino al sistema social de la época y al reparto clásico del trabajo entre hombres y mujeres.

¹²⁷ Sharif Abdul Adim, op. cit. A esto podemos agregar lo que dice Dios en el Corán: “11. Y Dios pone como un ejemplo para los creyentes, a la mujer del Faraón. Cuando dijo: ‘¡Señor! ¡constrúyeme junto a Ti una casa en el Jardín, y sálvame del Faraón y de sus obras! ¡Sálvame del pueblo impío’. 12. Y a María, hija de Imran, que conservó su virginidad y en la que infundimos de Nuestro Espíritu. Tuvo por auténticas las palabras y Escrituras de su Señor y fue de las devotas” (Corán 66/11-12).

2.2. Los derechos políticos

La igualdad entre hombres y mujeres en cuanto a derechos políticos en el islam encuentra su raíz en la siguiente aleya del Corán: “Los creyentes y las creyentes son amigos los unos de los otros: ordenan lo que está bien y prohíben lo que está mal. Hacen la *azalá* [la plegaria], dan *azaque* (la limosna) y obedecen a Dios y a su Enviado. A esos se apiadará Dios. Dios es poderoso, sabio”. (Az. 9/71). Esto significa que los creyentes y las creyentes se ayudan, aconsejándose hacia lo establecido y prohibiendo lo ilícito¹²⁸. Esto garantiza libertad de opinión y expresión, que constituyen hoy en día la esencia de los derechos políticos en los sistemas constitucionales, revistiéndose así de caracteres nuevos, como por ejemplo los derechos de votación, candidaturas, fundación de partidos políticos y sindicatos.

A pesar de ello, los derechos políticos de la mujer musulmana siempre han suscitado intensos debates; antiguamente, respecto a la jefatura del Estado o a ser jueza. En la época moderna, además de estos dos supuestos, en lo que se refiere a la calidad de miembro de los consejos consultivos, de las cámaras de representantes o respecto al cargo de ministra.

2.2.1. Jefatura del Estado

Los alfaquíes privan a la mujer de la jefatura de Estado basándose en un solo *ahadiz* del Profeta Mohammad¹²⁹, aunque en el Corán¹³⁰ no encontramos ningún fundamento para privar a la mujer a ocupar dicho puesto.

Al contrario, los que lean el Libro Sagrado podrán observar cómo éste relata la historia de la reina de Saba, quien dirigía un reino amplio y rico con gran sabiduría, basándose en el principio del Consejo Consultivo, posteriormente establecido por el islam, como fundamento del sistema de gobierno musulmán. Esta reina supo salvar a su pueblo de una guerra, pactando un acuerdo de paz con Salomón y cediendo su trono. A pesar de la entrega del reino, el Corán no niega la capacidad femenina para asumir un puesto político, ni culpa al pueblo el haberla elegido reina. Además, su reinado fue poderoso, poseedor de un Estado fuerte y próspero.

Es preciso relatar la historia de la Reina de Saba con Salomón tal como viene en el Sagrado Corán :

“[Salomón] Pasó revista a los pájaros y dijo: ‘¿Cómo es que no veo a la abubilla? ¿O es que está ausente? 21. He de castigarla... a menos que me presente, sin falta, una excusa satisfactoria’ 22. No tardó en regresar y dijo: ‘Sé algo que tú no sabes, y te traigo de Saba un noticia segura. 23. He encontrado que reina sobre ellos una mujer, a quien se ha dado de todo y que posee un trono augusta. 24. He encontrado que ella y su pueblo se postran

¹²⁸ Rachid Reda dice: “El hecho de ordenar lo que está bien y prohibir lo que está mal es una obligación tanto para los hombres como para las mujeres. Este hecho puede ser oralmente o por escrito, incluye la crítica dirigida a los jefes, reyes y príncipes [...] las mujeres lo sabían y lo aplicaban”. Op. cit., pág. 18.

¹²⁹ Al Bujari cuenta que Abu Bakra cita que el Profeta dijo: “No conocerá nunca la prosperidad un pueblo que confía el poder a una mujer”.

¹³⁰ “Es de señalar que el Corán es un texto general que ha tratado varios temas de forma general incluyendo el acceso de la mujer a los cargos públicos. Así, las aleyas del Corán fueron reveladas según los acontecimientos políticos, y de ahí plantearon los principios generales sin detallarlos”. Aixa Belarbi: “Wuluch al mar’a marakiz al qarar mandur al islam wal mujadidin walallislamiyin” (“Acceso de la mujer a los puestos de decisión: Puntos de vista del islam, innovadores e islamistas”), op. cit., pág. 70.

ante el sol, no ante Dios'. una mujer que los señorea. Se le ha dado toda clase de cosas y tiene un trono enorme" (Az. 27/21-24).

Salomón sospechó de la veracidad de la información facilitada por la abubilla, escribió una carta y le ordenó entregarla a Belquis. Dios dice:

"27. Dijo él [Salomón]: 'Vamos a ver si dices verdad o mientes 28. Lleva este escrito mío y échaselo. Luego, mantente aparte y mira qué responden'. 29. Dijo ella: '¡Dignatarios! Me han echado un escrito respetable. 30. Es de Salomón y dice: 'En el nombre de Dios, el compasivo, el Misericordioso!' (Az. 27/28-30).

Cuando Belquis leyó el escrito de Salomón, en el que amenazaba con invadir su reino, volvió a su pueblo para consultarle sobre este asunto, demostrando su sabiduría. Dios dice:

"¡Dignatarios! Aconsejadme en mi asunto! ¡No voy a decidir nada sin que seáis vosotros testigos!' 33. Dijeron: 'Poseemos fuerza y poseemos gran valor, pero a ti te toca ordenar. ¡Mira, pues, qué ordenas!. 34. Dijo ella: 'Los reyes, cuando entran en una ciudad, la arruinan y reducen a la miseria a sus habitantes más poderosos. Así es como hacen. 35. Yo, en cambio, voy a enviarles un regalo y ver con qué regresan los enviados'. 36 Cuando llegó a Salomón, dijo: '¿Queréis colmarme de hacienda [riqueza]? Lo que Dios me ha dado vale más que lo que él os ha dado.'" (Az. 27/33-36).

Entonces, Salomón rechazó el regalo de Belquis diciendo:

"38 ¡Dignatarios! ¿Quien de vosotros me traerá su trono antes de que vengan a mí sumisos? 41. '¡Desfigurad su trono! Y veremos si sigue la buena dirección o no!'. Cuando ella llegó, se dijo: '¿Es así su trono? Dijo ella: Parece que sí. Hemos recibido la ciencia antes que ella. Nos habíamos sometido. Pero lo que ella servía, en lugar de servir a Dios, la ha apartado. Pertenecía a un pueblo infiel'. 44. Se le dijo: '¡Entra en el palacio!' Cuando ella lo vio, creyó que era un estanque de agua se descubrió las piernas. Dijo él: 'Es un palacio pavimentado de cristal'. Dijo ella: '¡Señor! He sido injusta conmigo misma, pero como Salomón, me someto a Dios. Señor del universo'" (Az. 27/38-44).

Así, de acuerdo con esta historia, Dios no nos expresó su indignación porque una mujer llegara al poder o dirigiera los asuntos del estado; sólo criticaba la adoración de ella y su pueblo al Sol. Por otra parte, ninguna aleya del Corán prohíbe a la mujer musulmana disfrutar de ese derecho o de otros derechos relativos al ejercicio de la función pública, sea política o no.

En cuanto a la sunna no se ha encontrado más que un solo *ahadiz* que trate este tema que ha sido manipulado hasta la saciedad para apartar a las mujeres musulmanas de la jefatura del estado. Al Bujari cuenta que Abu Bakra cita que el Profeta, a su vez, dijo: "No conocerá nunca la prosperidad un pueblo que confía el poder a una mujer". Si es cierto que el Profeta pronunció estas palabras, fueron dichas en unas circunstancias muy particulares, ya que las pronunció al conocer que el emperador de Persia, Cosroes (su enemigo), había fallecido sucediéndole en el trono su hija Boran.

Este *ahadiz*, pese a ser auténtico en cuanto a su *isnad* (cadena de personas confiables que lo han narrado) ya que viene de *Sahih Al Bujari* (obra que contiene todos los *ahadices* auténticos) algunos investigadores modernos ponen en tela de juicio la validez de su atribución al Profeta. Probablemente el mejor estudio sobre el particular fue el realizado por Fatima Mernissi en su libro

*El Harén político*¹³¹, en el que expone su investigación histórica y metodológica sobre este *ahadiz*, el relator y las circunstancias que lo llevaron al recuerdo. Trataremos de desarrollar algunos aspectos de dicha investigación.

Después de la muerte violenta del tercer jalifa Utman Ben Affan, le sucedió Ali Ben Abu Talib como jalifa de los musulmanes. Éste, en lugar de castigar a los asesinos de Utman (ya que algunos eran conocidos) procedió a concederles puestos claves en el ejército. Esto fue rechazado por Aixa, madre de los creyentes¹³², quien fue en peregrinación a la Meca y allí decidió encabezar la lucha armada contra Ali. Vacilaba Aixa en escoger la ciudad que sería la base de sus operaciones militares, pero finalmente, tras haber entablado negociaciones con sus habitantes, se dirigió a Basora junto con sus partidarios Talha y Zubeir. Siguiendo el ejemplo del Profeta, antes de entrar a una ciudad enviaba a sus emisarios a contactar con los señores de la misma, explicándoles su postura, los motivos de su sublevación contra Ali y pidiendo apoyo. Este suceso aconteció en el año 36 de la hégira, correspondiente al año 656 d.C., y fue el más grave que conoció la comunidad musulmana después de varios años de la muerte de Mohammad, desembocando en una guerra civil. Así, la opinión pública se dividió en dos polos: los partidarios de Ali y los partidarios de Aixa. El conflicto estaba entre seguir al jalifa, que no aplica la ley divina a los asesinos de Utman, o apoyar a Aixa, aunque eso conllevara a la guerra civil.

Entre opositores y partidarios de una y de otro, hubo un grupo en Basora que optó por la imparcialidad, rechazando combatir junto a Aixa, aunque no porque el líder de la oposición fuera una mujer. Abu Bakra fue el único que utilizó esto como pretexto para negarse a la propuesta de Aixa: “Bien es cierto que usted es madre de los creyentes y debemos respetarle, pero yo escuché decir al Profeta: ‘No conocerá nunca la prosperidad un pueblo que confía el poder a una mujer’¹³³”. Entonces, tras un cuarto de siglo, este compañero del Profeta recordó el dicho del Enviado de Dios; su prodigiosa memoria se despertaba en el momento oportuno para salvarle.

Mernissi no se contenta con averiguar las circunstancias del recuerdo del *ahadiz*, sino que repasa la vida del narrador. Abu Bakra era un esclavo de la ciudad de Taif. En el año 8 de la hégira, los musulmanes intentaron conquistarla y acamparon delante de la ciudad durante 18 días sin resultado; la ciudad estaba muy bien fortificada. Antes de abandonarla, enviaron mensajeros alrededor del fuerte para que pregonaran que los esclavos que abandonaran la ciudadela y se unieran a las filas de Mohammad serían liberados¹³⁴. Así, huyó Abu Bakra con una docena de esclavos. Después de algunos años gracias al islam se convirtió en uno de los notarios y hombres ricos de Basora, manteniéndose neutral a los dos bandos por miedo a perder todo lo que poseía, como le ocurrió a Abou Musa Al Achaari, quien desobedeció a Ali, perdiendo su puesto y sus bienes, pues era *wali* (gobernador) de Al kufa¹³⁵, en el momento en que Ali ganó la guerra contra Aixa.

¹³¹ Fatima Mernissi: *Le Harem Politique, le Prophete et les femmes*, Edition Abbin Michel, S.A., París, 1987. Versión española: *El Harén político. Las mujeres y el Profeta*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1999 (primera edición de 1987).

¹³² Esposa del Profeta, la más querida para él, hija de Abu Bakr, primero de los jalfas ortodoxos.

¹³³ Mernissi, op. cit., cap. III, pág. 60.

¹³⁴ Mernissi, op. cit., cap. III, pág. 63.

¹³⁵ “Abu Musa alAshari, otro pacífico musulmán que se había negado a tomar parte en una guerra civil que consideraba absurda. Abu Musa al Ashari perdió su posición y fortuna. Las situaciones de Abu Musa y de Abu Bakra no son comparables, es cierto, más allá de su rechazo a implicarse. Abu Bakra fue solicitado por Aixa, la parte perdedora, y Abu Musa por Ali, el vencedor. Abu Musa era, nada más ni nada menos, que el gobernador de Ali, su representante y símbolo del Estado musulmán a la cabeza de la ciudad iraquí de Kufa. Ali, antes de dirigirse a Basora, ocupada por Aixa, envió emisarios a Abu Musa, pidiéndole que reclutara a la población y le enviara urgentemente tropas y armas. Abu Musa no solo optó personalmente por no obedecer a su jalifa, sino que se creyó en la obligación de ‘aconsejar’ a la población bajo su gobierno”. Op. cit., pág. 69.

La investigadora señala que no es posible comparar a los dos hombres, porque el primero se negó a apoyar a Aixa en su condición de derrotada, mientras el segundo recibió órdenes de Alí que era vencedor y le desobedeció. Nos preguntamos (pese a que la investigadora no trata este punto) cuál hubiera sido la respuesta de Aixa si hubiera vencido, ya que era conocida por rechazar falsos *ahadices*.

Mernissi investiga las condiciones requeridas para que los *ahadices* narrados por una persona sean aceptados, y cita como ejemplo a Malek Bnu Anas, imán de la Medina, contemporáneo de casi 70 narradores, pero rechazó los *ahadices* relatados de muchos de ellos, porque, a pesar de ser creyentes que tenían a Dios, no cumplían los requisitos necesarios: el saber y la moral.

El primer requisito consiste en considerar “la religión como una ciencia”. Malek Bnu Anas¹³⁶ no dejaba de repetir: “Esta religión es una ciencia, luego prestad atención a aquellos que os la han legado. Tuve la suerte de venir al mundo [en Medina] en un momento en que todavía vivían setenta personas [discípulos] que podían recitar *ahadices*”¹³⁷. Iban a la mezquita y decían: “El Profeta dijo... ‘No anoté ninguno de los que contaban, no porque ellos no fueran dignos de fe, sino porque me parecía que se ocupaban de cosas para las que no estaban capacitados’”¹³⁸. Según él, no bastaba con haber vivido en la época del Profeta para considerarse fuente de *ahadices*; se necesitaba también tener cierta base que capacitara para hablar: “Hay que descartar a los ignorantes (*all yuhhal*)”¹³⁹. ¿Cómo habrían podido considerarse fuentes de una ciencia cuando no tenían las aptitudes intelectuales necesarias? Pero ignorancia y aptitud intelectual no son los únicos criterios para evaluar a los narradores de *ahadices*. Los más importantes eran de orden moral.

Según Malek, algunas personas no pueden de ninguna manera transmitir un *ahadiz*.

“La ciencia (*allilm*) no puede recibirse de un insensato (*safih*), ni de alguien sometido a la influencia de sus pasiones y que pueda inducir a la innovación (*bid’a*), ni de un mentiroso que cuenta cualquier cosa a la gente [...] y, finalmente, no se debe recibir la ciencia de un anciano, aunque sea respetado y muy piadoso, si no domina el conocimiento que se supone que transmite”¹⁴⁰.

La autora continúa su análisis diciendo que, si aplicamos estas normas sobre Abu Bakra, éste sería descartado inmediatamente, porque según la biografía de Ibn El Atir, Abu Bakra acusó de fornicación (*zina*) a una persona muy ilustre sin tener pruebas. Ocurrió en la era de Omar Ibn Al Jattab¹⁴¹ Abu Bakra fue a verlo acompañado por tres personas, acusaron oficialmente a Al Muguira Ibn Choaba (personalidad política muy importante) del crimen de *zina*. Cuando el jalifa inició su investigación, uno de los cuatro testigos confesó que no estaba totalmente seguro de lo visto, razón por la cual todos recibieron azotes.

Fátima al Mernissi evalúa la actitud de los primeros sabios de derecho musulmanes, acerca de este *ahadiz* misógino.

¹³⁶ Málik Bnu Anas (nacido en el año 93 de la hégira, siglo VIII) es considerado, junto con shafí y Abu Hanifa, uno de “los tres imanes más célebres de la doctrina sunnita”.

¹³⁷ Mernissi, op. cit., pág. 70.

¹³⁸ Op. cit., pág. 70.

¹³⁹ Op. cit., pág. 70.

¹⁴⁰ Op. cit., pág. 70.

¹⁴¹ Omar castigaba los que cometían *zina* con linchamiento (*artrachm*).

“Aunque fue repertoriado como *sahih* [auténtico] por Bujari y otros, este *ahadiz* fue vehementemente discutido por muchos, discutido y debatido; los alfaquíes no se ponían de acuerdo sobre la importancia que había que dar a ese *ahadiz* sobre las mujeres y la política. Por supuesto que había quienes lo tomaban como argumento para excluirlas del poder de decisión; pero había otros que encontraban sin fundamento y poco convincente ese argumento. Tabari figura entre las autoridades religiosas que se pusieron en contra, al no encontrar que pudiera constituir una base de reflexión suficiente para privar a las mujeres de su poder de decisión y justificar su exclusión de la política¹⁴²”.

Los hombres que quieren eliminar a la mujer de la política la acusan de salir de la vía recta sin ningún fundamento en el Corán. En la sunna, hemos visto que el único *ahadiz* que le impide a la mujer ser jefe de Estado es el narrado por Abu Bakra, y dudamos muchísimo que fuera atribuido al Profeta. De hecho, suponiendo que lo hubiera dicho, no podemos obviar las excepcionales circunstancias: había fallecido Cosroes, un gran enemigo del islam, y le había sucedido al trono su hija. Claro está que el Profeta no deseaba la prosperidad del imperio que le había declarado la guerra. Así pues, este *ahadiz* no puede reflejar la opinión del Profeta sobre el derecho de la mujer en el Imamato, ya que él respetaba a las mujeres y las defendía.

Hay quienes dicen que una gran parte de las funciones del jalifa son religiosas y no políticas y, por tanto, se trata de funciones masculinas. De hecho, la mujer en el islam no desempeña actos como dirigir el discurso en las fiestas religiosas o dirigir las plegarias del viernes y de los *aides* (fiestas religiosas). En consecuencia, sostienen que, por este motivo, la mujer tampoco puede encabezar los ejércitos, ni declarar la guerra o la paz.

Hoy en día, ya no es necesaria una persona (ni hombre, ni mujer) para desempeñar estas últimas funciones, ya que el estado moderno ha generado un sistema institucional que se ocupa de ello. Siendo así, ¿por que vamos a considerar estas acciones como obstáculo para la mujer?

En lo que se refiere a la plegaria del viernes, de los *aides* y los discursos religiosos, muy pocas veces vemos a un jefe de Estado islámico pronunciarlos, pues las funciones actuales se lo impiden. Por eso, se nombra a imanes y pronuciadores de discursos en todas las mezquitas. Así, después de haber mostrado los falsos fundamentos de esta opinión, no encontramos motivo para que el puesto no sea otorgado a una mujer apta. Hemos visto el ejemplo de Benazir Buto (ex presidenta de Pakistán), que no era mejor ni peor que cualquier hombre en esta función (en lo que se refiere al cargo de jefe de estado). Los demás puestos políticos suscitaron menos polémica, por inexistencia de fundamentos en la religión.

2.2.2. La designación de las autoridades políticas

Es bien sabido que la *bayaa* (elección) del Profeta era un acto político y no un deber religioso.

Los que se convirtieron al islam el día de la liberación de la Meca, lo hicieron reconociendo sus preceptos principales, pero no fueron obligados a declarar su adhesión a Mohammad para ser musulmanes. Aun así, se apresuraron a elegir al Profeta. ¿Por qué sucedió esto? Por una necesidad: la de someterse a la voluntad política que representaba el Profeta, ya que éste era elegido de una

¹⁴² Op. cit., pág. 74

manera que garantizaba la sumisión y el apoyo. La primera *bayaa* de los representantes de los *ansaars*¹⁴³ en la cuesta de Mena¹⁴⁴ fue acompañada con el voto de las mujeres.

Pero la aleya del acontecimiento fue revelada más tarde; *la bayaa* de las mujeres fue citada textualmente en el Corán:

“¡Profeta! Cuando las creyentes vengan a ti a prestarte juramento de fidelidad, que no asociarán nada a Dios, que no robarán, que no fornicarán, que no matarán a sus hijos, que no dirán calumnia forjada entre sus manos y pies, que no te desobedecerán en lo que se juzgue razonable, acepta su juramento y pide a Dios que les perdone. Dios es indulgente, misericordioso” (Az. 60/12).

Se cuenta que el Profeta dijo entonces a las mujeres:

“Juráis que no vais a asociar nada con Dios. Contestó Hind¹⁴⁵: ‘Lo juramos’ (en otra versión: Por Dios ¿por qué nos estás pidiendo lo que no exigiste a los hombres?). Dijo: ‘No robarán’. Contestó Hind: ‘Yo robaba del dinero de Abu Sufian [su marido]. Y éste dijo: ‘Lo que cogiste de mi dinero es tuyo’. Dijo el Profeta: ‘No fornicaréis’. Contestó ella: ‘¿Acaso la libre comete esas cosas? Dijo él: No matarán a sus hijos. Ella contestó: ¿Acaso nos has dejado un hijo que no mataste en la batalla de Badr?’¹⁴⁶”.

Según el análisis de los episodios, podemos deducir lo siguiente:

1. La independencia de la mujer para tomar decisiones.
2. El juramento de las mujeres en la elección del islam y del Profeta es una tarea que desempeña en pie de igualdad con el hombre¹⁴⁷.
3. La elección del Profeta está basada en dos principios: el Profeta como enviado de Dios y como imán de los musulmanes.

Concluimos, pues, que el islam estableció las bases de igualdad en el derecho al voto y la elección de los dirigentes del país. Si esto sucedió ya en la época del Profeta, ¿por qué aún hoy la mujer no tiene reconocido su derecho a voto en algunos países islámicos?

2.2.3. El derecho a la shura (consulta)

El gobierno en el islam está basado en la consulta, pero la aplicación de este principio fue concedido a los musulmanes para que se organizara según las circunstancias. En este punto, el islam no diferenció entre mujer y hombre cuando dijo que los dos sexos “se consultan mutuamente”¹⁴⁸. Para afirmar este principio, Dios se dirige al Profeta: “Por una misericordia venida de Dios, has sido suave con ellos. Si hubieras sido áspero y duro de corazón, se habrían escapado de ti. ¡Perdi-

¹⁴³ Seguidores del Profeta de la Medina, que lo apoyaron cuando aún no había emigrado de la Meca.

¹⁴⁴ Un monte de la Meca.

¹⁴⁵ Hind Bint Utba, mujer de Abu Sufian, era una de las peores enemigas del islam, pues recitaba poesías para animar a las tropas enemigas contra el ejército musulmán. Era tan grande su odio al islam que encargó a un esclavo matar al tío del Profeta Hamza y después comió su hígado como venganza a la muerte de su padre, su hermano y su tío en la batalla de Uhud.

¹⁴⁶ Ibn Hayar al Askalani: *Al Isaba. Maktaba al-Riyadh al-haditha*, Al-Riyadh, 1978, vol. 8, pág. 483.

¹⁴⁷ Los hombres dieron el mismo juramento al Profeta.

¹⁴⁸ *Achoura*, versículo 38.

nales, pues, y pide el perdón de Dios en su favor y consúltale sobre el asunto. Pero cuando hayas tomado una decisión, confía en Dios. Dios ama a los que confían en Él" (Az. 3/159).

El Profeta consultaba a sus esposas en los asuntos de la política. En Sahih al Bujari, se cuenta que después del acuerdo de Alhudaibia:

"Dijo a sus compañeros [el Profeta]: 'Levantaos, sacrificad y rapad las cabezas'. Lo dijo tres veces, pero nadie se levantó. Luego entró a casa de Um Salama [una de sus esposas] y le contó lo que le ocurrió con la gente; ella le dijo que saliera sin hablar con nadie y hacer él mismo lo que les ordenaba. Así lo hizo y todo el mundo lo siguió rapándose unos a otros¹⁴⁹".

Otra mujer que participaba en la política era Hafsa, quien aconsejaba a su hermano Abdullah Ibn Omar después de que su padre Omar Ibn Al Jattab, el segundo jalifa del Profeta, fuera apuñalado en la mezquita.

Dice Abdullah Ibn Omar:

"Hafsa entró en mi casa y me dijo: '¿Sabes que tu padre no ha recomendado a nadie para sucederle?' Dije: 'No puede hacerlo'. Me contestó: 'Sí que puede'. Y juré hablarle de este asunto. No le comenté nada hasta el día siguiente. Cuando entré en su habitación me preguntó por la gente y contesté que había oído a algunos comentar algo sobre que no hay nadie designado como sucesor. La gente dice: '¿Y si hubiera un pastor con un rebaño y el pastor le abandona y lo deja a su suerte?, ¿le hubieras considerado irresponsable?'. Pues gobernar a los humanos es peor. Aceptó lo que le dije, contempló un rato, luego levantó la cabeza y dijo: 'Dios cuida su religión y si no lo hago es porque el Profeta no lo hizo, a pesar de que Abu Bakr lo hizo'. Cuando vi que citaba al Profeta, supe que no designaría a ningún sucesor¹⁵⁰".

Este suceso demuestra el interés de la mujer por la política, puesto que Hafsa estaba preocupada por el porvenir de la nación si su padre no designaba a nadie como sucesor. Así, presionó a su hermano para que hablara con su padre y le convenciera sobre la necesidad de designar al nuevo jalifa de los musulmanes.

Omar Ibn Al Jattab consultó también a su hija acerca del período que podría pasar un hombre en la Guerra Santa lejos de su mujer; ella le contestó que, como máximo, cuatro meses, y así hizo con los contingentes de guerra.

Ibn Hayar cuenta en su libro *Al Isaba* que el padre de Abu Borda (discípulo del Profeta) dijo que cada vez que no entendemos algo consultamos a Aixa y nos encontramos con que ella lo sabe. Cuenta que Al At'a Ibn Abi riyah decía: "Aixa era la más sabia y aguda en sus opiniones entre la gente".

De esta manera, podemos inferir que el derecho de la mujer a ser consultada es igual que el del hombre. Sin embargo, hay quienes siguen negándolo y repitiendo *ahadices* sin fundamentos, como por ejemplo "la obediencia a la mujer conduce al arrepentimiento¹⁵¹", "consultadlas y haced lo contrario de lo que os digan¹⁵²", "los hombres corren a la ruina si obedecen a las mujeres¹⁵³".

¹⁴⁹ Ibn Hayar al Askalani, op. cit., vol. 6, pág. 274.

¹⁵⁰ Yami Sahih al imán Muslim: *Kitab al Imfara*, Ed. Estambul, Estambul, sin fecha, vol. 6, pág. 50.

¹⁵¹ *Silsilat al Ahadiz Adayfa*, *ahadiz* nº 435.

¹⁵² Op. cit., *ahadiz* nº 430.

¹⁵³ Op. cit. *ahadiz* nº 436.

La mayoría (*Al Yamhour*) de los sabios del derecho musulmán señala que la consulta y el juicio *fatua*¹⁵⁴ que se funda en la religión van de la mano. Así, todos los que pueden ser consultados, pueden también dar juicios religiosos, y ello no es sólo cosa de hombres. A pesar de la nitidez declarada en la religión, este asunto fue objeto de polémica para los sabios musulmanes contemporáneos.

Sabemos que los parlamentos en las democracias modernas tienen una doble función: la Legislativa y el control Ejecutivo. Vemos al respecto tres tendencias en los alfaquies contemporáneos:

1. Está vedado el acceso de la mujer al parlamento, dado que sostienen que su sola presencia puede causar un motín. Argumentan que si la mujer ocupa espacios públicos desatenderá sus obligaciones domésticas, que son prioritarias, mientras que otros argumentan que la virilidad es una condición de aptitud.
2. Se le permite participar en los consejos de consulta porque carece de autoridad legislativa, pero no puede ser miembro del parlamento puesto que no tiene capacidad para gobernar según el *ahadiz* “no conocerá nunca la prosperidad el pueblo que confíe sus asuntos a una mujer”.
3. Buena parte de los sabios contemporáneos reconocen el derecho de la mujer a acceder al parlamento y ser miembro del Senado. Vemos interesante la réplica de Yusuf Al Karadui sobre esas tendencias opuestas:

“Es harto conocido que los parlamentos de los regímenes democráticos modernos tienen dos competencias: el control y la legislación: Cuando analizamos estos dos conceptos, concluimos que el control, en sus profundas raíces, es relativo al concepto de ordenar el bien, prohibir el mal. [...] El Corán dice que ‘los creyentes y las creyentes son hermanos unos de otros, ordenan el bien y prohíben el mal’”.

De este modo, si la mujer tiene el derecho de aconsejar y decir lo que es razonable y lo que no lo es y expresar su opinión libremente, nada le impide ser miembro del parlamento. Además, la norma en los tratos y costumbres es la permisión, y no existe una prueba clara y verídica en el Corán y la sunna que la prohíba. El argumento que algunos esgrimen es la falta de antecedentes históricos de consulta. Sabemos que no hay textos sagrados que expliquen detalladamente estas funciones, sólo dejos generales y abstractos, que los sabios de los musulmanes pueden valorar según las circunstancias.

La segunda tarea de los parlamentos es relativa a la legislación. Algunos entusiastas tienden a considerar esta tarea más peligrosa que el gobierno. El asunto es mucho más fácil, ya que los textos fundamentales existen y nosotros no tenemos más que perfilar las leyes, detallarlas y adaptarlas. Dicho en otras palabras: es la adaptación a las circunstancias nuevas de los textos sagrados. Y nadie dijo que una de las condiciones de esta tarea sea la virilidad. No cabe duda que hay asuntos que conciernen a la mujer en la relación con su familia y el entorno y que no se deben tratar sin su opinión, puesto que ella puede ser mucho más lúcida que los hombres en esta materia¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Juicio u opinión religiosa de un juriconsulto/a en un tema que no ha sido evocado antes por los musulmanes.

¹⁵⁵ Abdelhalim Abou Choukka, op. cit., vol. 2, págs. 450-451.

2.2.4. El derecho de la mujer a las responsabilidades ejecutivas y judiciales

Hemos visto que el origen de todas las cosas, al no haber un texto que diga lo contrario, es la permisión. La mujer tiene todo el derecho de ser ministra o secretaria de Estado. La función de jueza es, sin embargo, objeto de litigio. Los sabios religiosos la relacionan con la *Imama Al kubra* (jefatura de Estado), cuya condición es la virilidad, aludiendo al mismo *ahadiz* antes mencionado, que prohíbe dicha responsabilidad a la mujer.

Si la mayoría de los sabios musulmanes no se opone a que la mujer sea ministra, es porque aún no entra en la presidencia o *Imama al kubra*, que le es prohibida. Sin embargo, muchos sabios separan las responsabilidades del poder ejecutivo y el judicial, para, así reconocer el derecho de la mujer a ser jueza pero no presidenta, como es el caso de Mohamed Friya, quien sostiene que:

“La función del juez es diferente de las correspondientes al jalifa o el *wali*. Éste debe decidir inmediatamente en el litigio levantado ante él, mientras el juez no puede fallar en un asunto que no se ha levantado ante él, y si lo aplica lo que manda la ley divina en este litigio. El juez no gobierna a nadie del país; por ende es totalmente diferente del gobernador¹⁵⁶”.

Yusuf Karadaoui¹⁵⁷ rechaza las *fatwas* que prohíben a la mujer el acceso al parlamento; él opina que la mujer tiene derecho a algunos aspectos del *wilaya* (Gobierno), como la *fatua*, *yitihad* (la adaptación de los textos religiosos a las nuevas circunstancias y a la reflexión independiente), la enseñanza, la narración de los *ahadices* y la administración. Estos son derechos indiscutibles por consenso y la mujer ya ha realizado este tipo de funciones durante siglos, incluso las tareas judiciales. Abu Hanifa reconoce estos derechos de la mujer pero de manera limitada, puesto que la mujer no puede ejercer como jueza salvo en aquellos litigios en donde se la acepta como testigo¹⁵⁸.

No obstante, hay sabios alfaquíes que han permitido su testimonio, incluso en estos casos, como Ibn al Kayem en “Atturk al hakmia”, Attabari o también Ibn Hazm (alfaquí del rito hanbalí).

Todo lo dicho corrobora la idea de que no existe ninguna prohibición religiosa para que la mujer sea jueza. De lo contrario, Ibn Hazm lo hubiera prohibido rotundamente debido a su ortodoxia¹⁵⁹.

A través de este estudio, concluimos que el islam no eliminó a la mujer de la vida política ni de la administración pública. La exclusión de la mujer es el resultado de la tiranía de los gobernadores con su condena a la libertad de pensamiento, junto con la complicidad de los sabios aliados al poder, que tendían a menudo a interpretar mal los textos religiosos para legitimar sus acciones despóticas y permanecer en el poder.

Así fue como se derrumbó la civilización islámica y, con su decadencia, la mujer musulmana perdió casi todas las conquistas que había conseguido en la era profética y, poco a poco, dejó de participar en la vida pública.

A pesar de la evolución de las diversas formas de gobierno en el mundo islámico y su tendencia a seguir formalmente los regímenes democráticos constitucionales, algunos todavía prohíben a

¹⁵⁶ Citado por Abdel Alim Abu Cukka, op. cit., T II, pág. 448.

¹⁵⁷ Es un famoso jurisconsulto contemporáneo.

¹⁵⁸ Abu Hanifa no acepta la mujer como testigo en el *hodad* y el *kesas*.

¹⁵⁹ Citado por Abdel Alim Abu Cukka, op. cit., T II, págs. 449-450.

las mujeres ser juezas, como el caso de Egipto y la mayoría de los países del Golfo, o reducen su presencia en los puestos claves del gobierno.

Un breve vistazo sobre el porcentaje de las mujeres en los parlamentos y gobiernos islámicos, es suficiente para demostrar la fuerza de la tendencia antifemenina en el poder, sin ningún fundamento en el islam. Estas tendencias sólo pueden explicarse por la sacralización de las costumbres, las interpretaciones machistas de la *sharia* y las *fatwas*, que tienen como objetivo acabar con todos los derechos que ha conseguido la mujer. Una de estas *fatwas* es la del Consejo de la *fatua* en Egipto, que se pronuncia contra el acceso de la mujer a los puestos de decisión. Dice el *mufti* (persona que dicta una *fatua*) de Egipto Cheij Nasr Farid Uasil: “Si la mujer llega a los puestos de decisión, se comportará contra su propia naturaleza, porque funciones como éstas requieren firmeza y resolución, mientras su naturaleza tiende más a la tolerancia y al cariño¹⁶⁰”.

2.3. El velo y el derecho a salir libremente de casa para participar en la vida pública

En este apartado, nos referiremos, precisamente, al derecho de las mujeres a la educación, al trabajo y a estar presentes en espacios mixtos (*al ijtilat*); es decir, el acceso a la vida social en igualdad de condiciones que los hombres. *Al ijtilat* está regulada por el legislador¹⁶¹ y ampliada por los sabios de derecho musulmán, que han sido muy estrictos a la hora de interpretar los textos religiosos. Todas las limitaciones que interponen a los derechos sociales de la mujer emanan, en la mayoría de los casos, de su miedo extremo al contacto entre los dos sexos y el motín (*fitna*) que puede provocarse en la sociedad musulmana.

En el diccionario árabe *Lisan al Arab*, el *hiyab* es “ocultar con un *sitr*”. Y *sitr*, en árabe, quiere decir literalmente una “cortina”. Luego también equivale a una operación que divide el espacio en dos y sustrae una parte a la mirada. El diccionario añade que algunos sinónimos del verbo “ocultar” están formados a partir de las palabras *sitr* y *hiyab*. *Satara* y *hayaba* significan, ambos, “ocultar¹⁶²”.

Fátima Mernissi llega a una definición mucho más profunda y minuciosa:

“El concepto de *hiyab* es tridimensional y las tres dimensiones coinciden muy a menudo. La primera es visual: sustraer a la mirada. La raíz del verbo *hayaba* quiere decir “esconder”. La segunda es espacial: separar, marcar una frontera, establecer un umbral. Y, por último, la tercera es ética: incumbe al dominio de lo prohibido. A ese nivel, no se trata ya de categorías palpables, que existen en la realidad de los sentidos, como lo visual o lo espacial, sino de una realidad abstracta, del orden de las ideas. Un espacio oculto por un *hiyab* es un espacio prohibido¹⁶³”

Cabe señalar que el islam establece una diferencia entre dos tipos de *hiyab* *sitr*. El primero, específico de las mujeres del Profeta, equivale a separación entre dos espacios; es decir, segre-

¹⁶⁰ El *mufti* se opone al acceso de las mujeres en los puestos de responsabilidades: *Journal Libération*, 3 de febrero de 1997.

¹⁶¹ El legislador es Dios y su Profeta.

¹⁶² Mernissi, op. cit., cap. 5, pág. 120.

¹⁶³ Op. cit., págs. 119-120.

gación. El segundo corresponde a todas las mujeres musulmanas libres y significa vestirse con modestia para diferenciarse de las mujeres musulmanas esclavas.

Dada la confusión entre estos dos conceptos, muchas veces intencional por parte de los jurisconsultos, la sociedad musulmana se dividió en dos partes. A la mujer le tocó la peor, puesto que fue desposeída de casi todos sus derechos sociales, como el derecho a salir de su casa para participar en la vida social junto a los hombres.

A raíz de su importancia, explicaremos los dos tipos de *hiyab* separadamente.

2.3.1. El *hiyab* exclusivo de las mujeres del Profeta

Que el Corán diera sus órdenes para segregar a las mujeres del Profeta es, sin duda, una prueba de la crisis ética que vivía la comunidad musulmana, además de la crisis política y económica que vivió después de las derrotas militares¹⁶⁴, sobre todo después de la batalla de Uhud. La aleya relativa al *hiyab* se reveló en el año V de la hégira:

“Cuando les¹⁶⁵ pidáis un objeto hacedlo desde detrás de una cortina (un *hiyab*)” (Az. 33/53).

Esta aleya se reveló en la noche nupcial del Profeta con su mujer Zainab Bint Yahch. Anas Iben Malek dijo:

“El Profeta se había casado con Zaynab Bint Jahch. Me encargó que invitara a la gente al banquete de bodas. Así lo hice. Vino mucha gente. Entraban por grupos, unos tras otros. Comían y, luego, se marchaban. Dije al Profeta: ‘Enviado de Al-lâh, he invitado a tanta gente que ya no encuentro a nadie más a quien invitar’. En un momento dado, el Profeta dijo: ‘¡Qué se acabe la comida!’. Zaynab estaba sentada en un rincón de la habitación. Era una mujer de gran belleza. Todos los invitados se habían ido ya salvo tres, que se demoraban. Seguían allí conversando. Contrariado, el Profeta abandonó la habitación, y se dirigió al aposento de Aixa. Al verla, la saludó: ‘La paz sea contigo, habitante de la morada’, le dijo. ‘Y contigo, Profeta de Al-lâh’ le respondió Aixa, ‘¿qué le ha parecido su nueva compañera?’. Así, dio una vuelta por los aposentos de sus esposas, que lo recibieron igual que Aixa. Finalmente, volvió sobre sus pasos y llegó a la habitación de Zaynab. Observó que aún no se habían ido los tres invitados. Seguían parlotando. El Profeta era un hombre extremadamente cortés y reservado. Volvió a salir al momento y de nuevo se dirigió al aposento de Aixa. Ya no recuerdo si fui yo u otro —cuenta Anas— quien fue a advertirle de que los tres individuos habían decidido marcharse por fin. En todo caso, volvió a la alcoba nupcial, introdujo un pie en ella dejando otro fuera y fue en esa postura como dejó caer un *sitr* entre él y yo, y la aleya del *hiyab* descendió en ese momento¹⁶⁶”.

Aparte de este motivo principal, existen otros motivos secundarios. Dice Iben Hayar El Hafez: en un relato de Muyahid se comenta que Aixa tiene otra versión de los hechos según citó Annis'ai.

¹⁶⁴ “El islam vivía un momento de crisis militar grave, de la que no salió hasta la primavera del año 8 (630 d.C.), cuando el Profeta cosechó una victoria decisiva sobre los mecánicos, después de la cual conquistó Meka y toda Arabia. El incidente, que tuvo lugar durante la noche de bodas del Profeta y Zaynab, debe ser situado en su contexto, época de dudas y de derrotas militares que minan la moral de los habitantes de Medina”. Mernissi, op. cit., Cap. 5.

¹⁶⁵ Se refiere a las esposas del Profeta.

¹⁶⁶ Citado por Al Bujari y Muslim: *Tabari, Tafsir*, Dar al-fikr, Beirut, 1979, Vol. XXII, pág. 26.

Aixa: “Estaba comiendo con el Profeta *el Haiss*¹⁶⁷ en un recipiente. De pronto entró Omar, el Profeta le invitó a comer y su mano chocó con la mía al comer. Entonces Omar dijo a Aixa: ‘Si se me consultara, no habría ojo que os vea’. Y se reveló la aleya¹⁶⁸”. En tanto que Ibn Jarir dice en otro relato de Muyahid: “Mientras el Profeta comía con algunos de sus discípulos, Aixa estuvo con ellos, la mano de alguno de ellos chocó con la de ésta... El Profeta se disgustó y se reveló la aleya¹⁶⁹”.

Ibn Mardauaih cita en un *ahadiz* de Ibn Abbas que:

“Un hombre entró en la casa del Profeta y se demoró en levantarse; el Profeta salió tres veces, volvió y el hombre no quiso moverse. Entró Omar y, viendo al Profeta disgustado, dijo al hombre: ‘Has molestado al Profeta’. El Profeta contestó: ‘He salido tres veces para que me siguiera y no lo hizo’, respondiéndole Omar: ‘Enviado de Dios, tus mujeres no son como las demás, si hubieras puesto una cortina hubiera sido más sano para sus corazones’. Así se reveló la aleya del *hiyab*¹⁷⁰”.

No hay inconveniente en que haya diferentes versiones sobre estos hechos. Eso significa que los motivos que están detrás de esta segregación son diversos. La historia de la boda del Profeta con Zainab podría ser el último de estos motivos y causa directa de la revelación. A través de estos incidentes que indujeron a las esposas del Profeta a no mezclarse con los hombres y a no salir excepto si fuera necesario¹⁷¹, denotamos la profunda crisis en que se debatía la sociedad musulmana de la Medina. Una crisis que no excluyó ni al Profeta ni a sus mujeres. Éste solía tener las puertas de su casa abiertas a todo el mundo, a los castos y a los viles¹⁷². Si el honor del Profeta no hubiera sido herido, quizás no se hubiera impuesto tan rápido el *hiyab*, ya que era conocido por su calma, su sabiduría y su capacidad de control.

Si volvemos al *ahadiz* contado por Anas Iben Malek, veremos que aquella noche era la noche de bodas del Profeta; la gente se demoró charlando en su dormitorio en presencia de su mujer. No hay que pensar que era una pura reacción emocional, sino una decisión tomada al cabo de muchos incidentes. Algunos incluso comentaban su deseo de casarse con las esposas del Profeta tras su muerte¹⁷³. Ante esta anarquía e intromisión en la vida privada del Profeta, la palabra divina intervino para poner las cosas en orden. Dice el Corán en *allAhzab*¹⁷⁴:

“¡Creyentes! No entréis en las habitaciones del Profeta a menos que se os autorice a ello para una comida. No entréis hasta que sea hora. Cuando se os llame, entrad, y cuando hayáis comido, retiraos sin poner os a hablar como si fuerais de la familia. Esto molestaría al Profeta y, por vosotros, le daría vergüenza. Dios, en cambio, no se avergüenza de la verdad. Cuando

¹⁶⁷ Comida a base de leche, dátiles y mantequilla.

¹⁶⁸ Citado por Abdel Alim Abu Cukka, op. cit., T III, pág. 72.

¹⁶⁹ Op. cit., T III, pág. 73.

¹⁷⁰ Op. cit., T III, pág. 73.

¹⁷¹ Las mujeres del Profeta no estaban encerradas del todo en sus casas, ya que viajaban con Él y le acompañaban en sus visitas.

¹⁷² La aleya del *hiyab* “hace suponer que la gente entraba en casa del Profeta sin guardar las formas. Deja suponer también que la casa del Profeta era fácilmente accesible a la comunidad y que, además, no había ninguna separación entre su vida privada y su vida pública, entre el espacio privado (la vivienda del Profeta y las estancias de sus mujeres) y el espacio público (la mezquita, el lugar de la oración y de reunión de la comunidad)”. Mernissi, op. cit., cap. 5.

¹⁷³ El Corán, *azora* 33, aleya 53, nos dice: “No debéis hacer daño (*tu’du*) al Enviado de Al-láh, casándoos, después de su muerte, con sus esposas”.

¹⁷⁴ Literalmente, la “coalición de clanes”, de “facciones”.

veníais a solicitar alguna cosa [a las esposas del Profeta], hacedlo detrás de un *hiyab*. Es más puro para vuestro corazón y para el suyo¹⁷⁵".

En definitiva, es así como se impuso el *hiyab* (separación, segregación) exclusivo para las mujeres del Profeta. Era entonces, una medida para proteger la vida íntima de éste y sus mujeres. Aquellos eran años de duda y anarquía para la sociedad musulmana, que se enfrentó a sucesivas derrotas militares.

Pero dado que los valores patriarcales de la sociedad preislámica permanecían vigentes en la mentalidad de los musulmanes, una gran parte de la jurisprudencia islámica generalizó esta situación para todas las mujeres y esta tendencia del derecho musulmán impuso la segregación entre los dos sexos durante largos siglos en la historia del islam.

2.3.2. El velo de las musulmanas libres

Según el diccionario árabe *Lisân al-'arab*, el *yilbab* es un concepto muy vago, que puede designar muchas prendas de vestir: de la simple camisa (*qamis*) a un tejido, pasando por una especie de sobretodo (*milhafah*). En una de las definiciones de este diccionario, el *yilbab* se describe como una tela muy amplia que lleva la mujer; en otra, como una tela que la mujer utiliza para cubrirse la cabeza y el pecho¹⁷⁶.

El *hiyab* de la mujer no es exclusivo del islam, sino que tiene muchos antecedentes históricos en las religiones y civilizaciones de antaño. La Ley Rabínica prohíbe la recitación de bendiciones u oraciones en presencia de una mujer casada con su cabello suelto, pues dejar el pelo de la mujer al descubierto se considera desnudez¹⁷⁷.

Según el rabino Menachem M. Brayer, profesor de Literatura Bíblica en la Universidad de Yeshiva, en su libro *La mujer judía en la literatura rabínica*, era costumbre entre las mujeres judías, para salir en público, cubrirse la cabeza y, a veces, incluso cubrirse la cara completa dejando al descubierto un ojo¹⁷⁸. El velo significaba la autoestima de la mujer y su posición social. Las mujeres de clases bajas llevaban a menudo el velo para dar la impresión de un estatus más elevado¹⁷⁹.

Las judías europeas continuaron llevando velos hasta el siglo XIX, como afirma Sharif Abdul Adim:

"Las presiones externas de la vida europea del siglo XIX obligaron a muchas de ellas a salir con la cabeza descubierta. Algunas mujeres judías encontraron más conveniente reemplazar el velo tradicional por una peluca como forma alternativa de cubrirse el pelo. Hoy, las

¹⁷⁵ El Corán, *azora* 33, aleya 53, traducción de Fatima Mernissi. Las demás traducciones dejan en la oscuridad la dimensión espacial del *hiyab*, que expresa la palabra *sitr*, al utilizar "velo" para traducir tanto *hiyab* como *sitr*. Op. cit.

¹⁷⁶ Mernissi, op.cit., pág. 203.

¹⁷⁷ Brayer, Menachem M.: *The Jewish Woman in Rabbinic Literature: A Psychosocial Perspective*, Ktav Publishing House, Hoboken, N.J., 1986, págs. 316-317. Ver también Swidler, op. cit., págs. 121-123.

¹⁷⁸ Brayer menciona también que "durante el período Tanaitico, la negligencia de la mujer judía a cubrir su cabeza se consideraba un agravio a su modestia. Cuando descubría su cabeza, podía ser multada con cuatrocientos zuzim por esta ofensa". Op. cit., pág. 239.

¹⁷⁹ "El hecho de que el velo era señal de nobleza fue la causa de que en la antigua sociedad judía no se permitiera a las prostitutas cubrirse el pelo. Sin embargo, las prostitutas llevaban a menudo unas mantillas especiales para parecer respetables". Schneider, Susan W.: *Jewish and Female*, Simon & Schuster, New York, 1984, pág. 237.

mujeres judías más devotas no cubren su pelo excepto en la sinagoga. Algunas de ellas, como las de las sectas Jasídicas, todavía usan la peluca¹⁸⁰”.

San Pablo, en el Nuevo Testamento, hizo algunas observaciones muy interesantes sobre el velo:

“Ahora quiero que comprendas que la cabeza de cada hombre es Cristo, y la cabeza de la mujer es hombre, y la cabeza de Cristo es Dios. Cada hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta deshonra a su cabeza. Y cada mujer que ora o profetiza con su cabeza descubierta deshonra a su cabeza (por ello se pensó que debía afeitársela). Si una mujer no cubre su cabeza, debe afeitarse su pelo; y si es una desgracia para una mujer tener su pelo cortado o rapado, debe cubrirse la cabeza. Un hombre no ha de cubrir su cabeza, puesto que él es la imagen y la gloria de Dios; pero la mujer es la gloria del hombre. El hombre no vino de la mujer, sino la mujer del hombre; ningún hombre ha sido creado para la mujer, sino que la mujer ha sido creada para el hombre. Por esta razón, y debido a los ángeles, la mujer ha de tener una señal de autoridad sobre su cabeza¹⁸¹”.

San Tertuliano, en su famoso tratado sobre el velo de las Vírgenes, escribió: “Las mujeres jóvenes deben llevar sus velos en las calles, tal como vosotras debéis llevarlos en la iglesia, o vosotras los lleváis cuando estáis entre los extraños, entonces llevados entre vuestros hermanos¹⁸²”.

Entre las Leyes del Canon de la Iglesia Católica de hoy, hay una ley que exige a las mujeres que cubran sus cabezas en la iglesia¹⁸³. Algunas sectas cristianas, como los amish y los mennonitas, por ejemplo, mantienen a sus mujeres veladas hasta el presente¹⁸⁴.

La historia nos trae noticias sobre muchos comportamientos constitutivos de diferentes modalidades de velo, como el apartamiento dentro y fuera de las casas. Los griegos eran los primeros en imponerlo promulgando una ley que prohibía a las mujeres salir adornadas a las calles 200 años a.C.

De esta manera, constatamos que el velo fue anterior al islam. Sin embargo, esta religión se distingue por haberlo organizado a través de una diversidad jurisprudencial. Algunos alfaquies pusieron reglas severas para aislar totalmente a la mujer; otros tomaron una posición moderada preconizando el velo sin prohibir la presencia de la mujer en espacios mixtos. Los alfaquies modernos tomaron una postura diferente basada en la libertad, considerando que el velo es una humillación a la mujer y una violación de los principios del islam, que vino para liberar al individuo de todas las restricciones materiales, haciendo hincapié en la fe como requisito único.

Antes de exponer las posturas y argumentos de cada parte, es preciso volver a la fuente principal de la cual se toman las disposiciones legales, a saber: el Corán y la sunna.

Dios dice en la *azora Al Ahzab*: “¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes, que se cubran con el manto (*yilbab*). Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Dios es indulgente, misericordioso” (Az. 33/59).

¹⁸⁰ Wright, Alexandra: *Judaism*. Holm and Bowker, op. cit., págs. 128-129, citado por Sharif Abdul Adim (I Corintios 11:3-10).

¹⁸¹ I Corintios 11:3-10.

¹⁸² Op. cit.

¹⁸³ Henning, Clara M.: *Cannon Law and the Battle of the Sexes*, Rosemary R. Ruether; *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. Simon and Schuster, Nueva York, 1974, pág. 272, citado por Sharif Abdul Adim, op. cit.

¹⁸⁴ La razón para el velo, esgrimida por los líderes de sus iglesias, es que “cubrirse la cabeza es un símbolo del sometimiento de la mujer al hombre y a Dios”, Donald, B.: *Kraybill*, Nueva York, 1974, pág. 272, citado por Sharif Abdul Adim, op. cit.

Dios dice, asimismo, en la *azora An-nur*: “Di a los creyentes que bajen la vista, que sean castos. Es más correcto. Dios está bien informado de lo que hace” (Az. 24/30)

Dice Dios en la misma sura: “Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos, a sus hijastros, a sus hermanos, a sus sobrinos carnales, a sus mujeres, a sus esclavas, a sus criados varones fríos, a los niños que no saben aún de las partes femeninas” (Az. 24/31).

En cuanto a la sunna, Aixa dijo: “Cuando Asmae, hija de Abu Bakr, entró a casa del Profeta llevando ropa transparente, el Profeta apartó su vista y le dijo: ¡Oh! Asmae, cuando una mujer llega a la pubertad solo se debe ver de ella esto y esto, indicando su rostro y sus manos¹⁸⁵”.

A partir de estas aleyas hubo un gran desacuerdo respecto a las partes del cuerpo de la mujer que deben ser tapadas. Mientras que hay quienes opinan que debe ocultar todo su cuerpo, otros ven que puede dejar descubiertas su cara y manos, y otros optan por quitar directamente el velo.

2.3.2.1. La primera corriente

Fue muy dura en su interpretación de las aleyas coránicas relativas al *hiyab* de la mujer musulmana, hasta tal punto, que la consideraron *aura* (desnudez). Así pues la obligaron a cubrirse totalmente para que no provocara un motín en el mundo islámico.

Entre los alfaquíes de esta corriente se destacan aquellos de la escuela hanbalí, sobre todo el imán Ibn Taimya y el imán Ibn qayim. Estos dos sabios distinguen, además, entre lo que se debe tapar de la vista pública y lo que se debe tapar en la plegaria.

Dice el imán Ibn Taimiya: “Una parte de los alfaquíes se equivoca al pensar que lo que se debe tapar de la vista es lo que se debe tapar también en la plegaria. Las dos *auras* no tienen nada que ver la una con la otra¹⁸⁶”.

Y dice Ibn Al Kayfm: “He oído a algunos alfaquíes decir que está prohibido ver a la mujer libre, salvo su cara y sus manos. Esto es cierto si se tratase de la plegaria y no de la vista, porque ellos creen equivocadamente que hay una sola *aura*, pero existen dos: una en la plegaria, y allí sí se puede dejar la cara y las manos al descubierto, y otra para la vista, donde la mujer tiene que estar tapada totalmente¹⁸⁷”.

Pese al desacuerdo que suscita este tema entre los alfaquíes, que unánimemente autorizaron a la mujer para descubrir su rostro y sus manos, reinaba la tradición en la cual la mujer cubría su rostro, hasta tal medida que fue considerada como un componente integral de la religión musulmana. Sólo las mujeres campesinas fueron libres de la costumbre, ya que solían salir al campo con sus rostros descubiertos sin que suscitarán por ello la indignación de los ulemas. De ahí inferimos que es más un acto de costumbres que de religión.

¹⁸⁵ Sahih Sunnan Abi Daoud. Libro de la Vestimenta, *ahadiz* n° 3458. Abou Daoud dice respecto a este *ahadiz* que ha sido narrado por Khalid Bnou Darik que no era contemporáneo de Aicha. Así califica a este *ahadiz* de *Mursal*.

¹⁸⁶ Ibn Taymiyya (autor del siglo XV), en un extracto de su monumental *Machmu allfatawi allkubra (Recopilación de las grandes fatuas)*, Editorial Maktabat Al Mafarif, T 22, pág. 109.

¹⁸⁷ Mohamed Bnu Abi Bakr (conocido por Ibn Al Kayfm): *Lelam Al Moaque'yn An Rab Al Alamin*, Editorial Assada, Egipto, 1955, T 2, pág. 80.

La intransigencia llevó a algunos a prohibir los encuentros mixtos y, por lo tanto, dividir la sociedad musulmana en dos: la vida pública fue reservada al hombre, y la doméstica, reservada a la mujer, basándose a este efecto en una aleya dirigida únicamente a las mujeres del Profeta. Es la única aleya que impone el *hiyab*.

Esta aleya fue destinada a condicionar el trato con las mujeres del Profeta, sin incluir a las demás mujeres. ¿Se deberían aplicar todas las disposiciones que eran exclusivas a las mujeres del Profeta a todas las mujeres musulmanas, como por ejemplo prohibirles el matrimonio con otros hombres después de quedar viudas? Así, la obsesión por los encuentros mixtos y sus peligros han inducido a la castración de los esclavos y a la mutilación de los órganos genitales para desarraigar su apetito sexual.

2.3.2.2. La segunda corriente

Una segunda corriente ve la necesidad de que la mujer lleve velo conforme al Corán y la sunna, pero contradice a la primera al considerar que la cara y las manos no deben estar ocultas, ya que esto constituye una gran dificultad para la mujer. Unánimemente lo acordaron los imanes y ulemas, tanto antiguos como modernos.

Los ulemas no prohibieron a la mujer campesina descubrir su cara durante varios siglos, lo que fue considerado, unánimemente, legítimo.

Con respecto a la desnudez de las manos y la cara, el libro de Abdelhalim Abu Choka nos da diferentes opiniones, por ejemplo Attabri (muerto en 310 d.H.) uno de los grandes exegetas, que sentencia:

“Y no muestran de los adornos más de lo que es necesario, es decir, los adornos de las manos y la cara [...]. El consenso de los alfaquíes admite que una persona que hace la plegaria tiene que tapar su desnudez y que la mujer no debe dejar al descubierto más que las manos y la cara. Si puede dejarlas al descubierto durante la plegaria, también puede hacerlo fuera de ella¹⁸⁸”.

Mientras Al Yassas, muerto en 370 d.H., comentaba que “la prueba de que la cara y las manos no son auras prohibidas, es el hecho de que la mujer pueda rezar sin cubrirlos”. También Al Bagai, fallecido en 516 d.H., nos dice que “se ha permitido a la mujer dejar al descubierto sus manos y su rostro porque no son considerados auras en absoluto; la mujer está incluso obligada a descubrirlos en la plegaria¹⁸⁹”.

Ibn Battal, uno de los más grandes exegetas (muerto en 449 d.H.), comenta que “en el *ahadiz* existe la prueba de que nada impone que la mujer se cubra la cara, porque lo puede hacer en la plegaria incluso si la ven terceros¹⁹⁰”.

¹⁸⁸ Mouhammed Abou chuka, op. cit., vol. 4, págs. 165-176.

¹⁸⁹ Op. cit., vol. 4, pág. 166.

¹⁹⁰ Op. cit., vol. 4, pág. 166.

Entre los grandes sabios hanafíes, dice Assarjasi (muerto en 490 d.H.) que “la mujer peregrina no cubre su cara por consenso de los sabios [...] pero debe vestirse de la manera más recatada posible¹⁹¹”.

De los sabios malikíes diserta Ibn Abdelbarr (muerto en 463. d.H.): “Excepto la cara y los manos, toda la mujer es desnudez; por eso no debe descubrirlas en la plegaria¹⁹²”.

Abdelhalim Abu Choka comparte la opinión de El Kadi Ayad, que consiste en que el hecho de cubrir la cara en los últimos siglos no es más que una costumbre preferida por los alfaquíes para hacer frente a algunos problemas sociales. De ahí que se imponga sólo a las mujeres de las ciudades.

En lo referente a la interacción con los hombres en la vida pública, algunos la prohíben, apoyando así la primera corriente, mientras que otros la autorizan pero bajo condiciones estrictas, que tienden a dividir la sociedad en dos partes. Por eso separa a ambos sexos en los centros de educación y en los centros de trabajo, incluso en los lugares de diversión.

La mayoría de los partidarios de esta corriente ven en la convivencia social mixta una grave herejía que amenaza la sociedad musulmana.

2.3.2.3. La tercera corriente

Los partidarios de esta tercera corriente llamaron a la mujer a participar en la vida social pública y a quitarse el velo. Sin embargo, el proceso no fue abrupto sino una lenta evolución que intentó romper con costumbres arraigadas desde siglos en la sociedad musulmana. Para ello la comunidad debió prepararse poco a poco para poder cambiar su punto de vista sobre las relaciones del hombre y la mujer. La causa fue tímida y cautelosa al principio de la época del Renacimiento musulmán; primero llamaron a la convivencia de hombres y mujeres en la vida pública conservando ellas el velo y atribuyendo a éste nuevas significaciones; luego, una vez preparada la sociedad, llamaron a dejar de llevarlo.

Entre los pioneros de la emancipación de la mujer, citamos al escritor egipcio Kacem Amin¹⁹³, quien a través de varios libros defendía a la mujer, sus derechos y su liberación de la autoridad en la sociedad patriarcal.

Dice en su famoso libro *Tahrir Al Maraa (Liberación de la mujer)*:

“La mujer que está acostumbrada a tratar con hombres, está más alejada de las malas ideas que la segregada. La primera está acostumbrada a ver a los hombres y oírlos, y si viera a un hombre no se movería nada en su interior [...] Incluso si ocurriese algo, sería después de una larga relación [...] Mientras la segunda, lo primero que pensaría al ver al otro sería en el sexo¹⁹⁴”.

¹⁹¹ Op. cit., vol 4, pág 167.

¹⁹² Op. cit., vol 4, pág 168.

¹⁹³ En su libro *Tahrir Al Maraa* nos comenta que “la emancipación de la mujer llama a la mixtidad con mucha cautela, después llama a quitar el velo insistiendo en primer lugar sobre la necesidad de dar buena educación a la mujer”.

¹⁹⁴ Kacem Amin: *Tahrir Al Maraa* (liberación de la mujer), Silsilat alouloum al Insanya, 1990, págs 86 a 87.

El autor subraya lo mismo respecto a los hombres: aquellos que nunca trataron con el sexo opuesto “creen que lo único que pueden realizar un hombre y una mujer en un mismo lugar tiene que ver con el sexo; mientras que el hombre acostumbrado a tratar con mujeres no piensa del mismo modo¹⁹⁵”.

El autor llega a la conclusión de que el *hiyab* (segregación entre ambos sexos) “prepara al hombre y a la mujer a pensar en la libido por el mero hecho de ver u oír la voz [...] No cabe duda de que es un factor afrodisíaco¹⁹⁶”.

Por otro lado, Kacem Amin insiste en la necesidad de dar buena educación a la mujer ayudándola a autodeterminarse¹⁹⁷: “Cuando las mujeres se acostumbren poco a poco a independizarse, entonces se darán cuenta de que la castidad radica en el espíritu y no en el velo¹⁹⁸”.

En Túnez, el escritor Tahar Haddad fue el primero en llamar a la emancipación de la mujer, comparando el velo a una mordaza que se pone en la boca de un perro para que no muerda a los transeúntes. Así, asevera: “Qué lástima cuando se desconfía de una chica y se confía más en las barreras materiales que le imponemos. Además, la obligamos a convencerse de su debilidad derivada del origen de su creación¹⁹⁹”.

Para Haddad, el velo es una forma del egoísmo machista. Así pues, afirma: “Cada vez que pienso en el velo no veo más que egoísmo camuflado por el sentimiento religioso por el cual nos sentimos fieros²⁰⁰”. Y concluye: “El velo en su forma actual no es más que un medio de seducción, un tipo de disfraz que se pone el ladrón para engañar a la ley. Pues, ¿para qué sirve este velo de ahora en adelante?²⁰¹”. Haddad, en definitiva, llama a la “mixticidad”, pero en la medida de la decencia y la modestia.

Si la vocación de los veteranos del Renacimiento fue marcada por cierta timidez, aquella de los pensadores modernos se caracteriza por un rigor científico palpable; debaten y refutan todo lo considerado como verdades absolutas, incluso aquellas reputadas como intocables.

*El Khamar Alam*²⁰² subraya que los alfaquies cuando distinguieron entre los sexos en la religión dieron, a la sociedad la imagen de una mina productora de sexo y lujuria, en la que la mujer es la consumidora de este producto. De ahí, el control de la producción sexual pasa por el control de la mujer, su conducta social y sus actos sexuales. Quizá la mejor manera de conseguirlo consiste en imponerle el velo y prohibirle participar en la vida pública²⁰³.

Alami señala, además, que la confusión que existe entre los términos *hiyab* (segregación) y *sitr* (tapa, vestimenta) es el resultado de la astucia lingüística e interpretativa de los alfaquies. “Pues todo *hijab* es *sitr* y no viceversa. De aquí desentrañamos el criterio lógico por el cual se debe en-

¹⁹⁵ Op. cit., pág. 87.

¹⁹⁶ Op. cit., pág. 88.

¹⁹⁷ Op. cit., pág. 94.

¹⁹⁸ Op. cit., págs. 101 y 183.

¹⁹⁹ Tahar, Haddad: *Imra'atuna wa chari'a* (Nuestra mujer ante la Ley Islámica), Adar Atunusia Linachr, 3ª edición, 1977.

²⁰⁰ Op. cit., pág. 184.

²⁰¹ Op. cit., pág. 188.

²⁰² Estudio publicado en la serie *Moqarabat, Al hurriya wasolta, al mar'a wa ichkalliat al ijtilat fi al islam*, Le Phénix, Imprenta Najah Al jadida, Casablanca, febrero de 1998.

²⁰³ Op. cit., pág. 103.

tender la confusión²⁰⁴". Entonces, el *hijab* está reservado a las mujeres del Profeta, cuando el *sitr* es obligación de todas las mujeres musulmanas.

El velo *sitr*es símbolo de libertad, puesto que sólo las mujeres musulmanas libres fueron obligadas a llevarlo para distinguirse de las esclavas. Como señalábamos anteriormente, Dios sentencia: "*¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto (yilbab). Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Dios es indulgente, misericordioso*" (Az. 33/59).

Es de señalar que esta aleya fue revelada en el año V de la hégira, cuando la sociedad musulmana de Medina conocía una crisis política²⁰⁵ por las derrotas consecutivas de los musulmanes, tras su victoria en la batalla de Badr.

La inestabilidad política contribuyó a una crisis social cuyas primeras víctimas fueron las mujeres musulmanas²⁰⁶, pues los hipócritas exageraron molestando al Profeta y a los musulmanes cuando acosaban a sus esposas alegando no distinguir entre ellas y las *ima'e* (esclavas)²⁰⁷.

Por este motivo, se reveló la aleya 59 de la *azora* 33, en la que Allah aconseja a las mujeres del Profeta, a sus hijas y a las demás musulmanas que "con el fin de que se las reconozca, desplieguen por encima de ellas sus *yalabib* (*yudnaina alayhinna min yalabibilhinna*). Así pues, no se trataba de un nuevo elemento de la vestimenta, sino de una manera nueva de ponerse el antiguo, de distinguirse mediante ese gesto²⁰⁸".

Dado que el islam reconoció poco a poco una serie de derechos a la mujer musulmana, el Profeta incitaba a los hombres a velar por estos, obrando bien con sus esposas, que antes de la imposición del velo se desplazaban con toda libertad en Medina y no vacilaban en reivindicar más derechos para la mujer, especialmente Aixa y Um Salama, consideradas como las primeras feministas del islam.

En la primera década del islam en la Medina, las mujeres musulmanas no llevaban velo ni *shadores*. El Profeta Mohammad defendía los derechos de la mujer y su dignidad; de hecho, les abrió las puertas de la mezquita en igualdad de condiciones que a los hombres. El acceso libre de las mujeres a la mezquita significaba, en aquel entonces, un pasaje a la vida política y social de la comunidad musulmana, ya que la mezquita representaba el núcleo del poder y el lugar donde se debatía con toda libertad lo político, lo religioso y lo social.

La oposición de la Medina contra el Profeta y contra el islam, que amenazaba sus intereses políticos y económicos, aumentó. Pero esta vez, y tal como nos cuenta Fatima Mernissi, la oposición optó por otra estrategia: atacar a los musulmanes acusando a sus mujeres para evitar un enfrentamiento directo. Después de muchos incidentes de parte de los munafiquin, los "hipócritas" como

²⁰⁴ Op.cit., pág. 113.

²⁰⁵ La crisis militar duró 3 años, concretamente los años 5, 6 y 7 de la hégira.

²⁰⁶ A este propósito, nos basamos en el estudio que Mernissi realizó en *El Harén político* sobre las circunstancias de la revelación de la aleya, que impuso el velo a las mujeres musulmanas.

²⁰⁷ Las *ima'e* son las esclavas, obligadas a la prostitución en contra de su voluntad y cuyo acoso sexual fue autorizado. Según Mernissi, "las esclavas fueran reducidas a la prostitución es un hecho establecido por el propio Corán, espejo de la vida social y de las prácticas preislámicas". La aleya 33 de la *azora* 24 (*an-Nur*, "La luz") aborda el problema de la *zina*, el desenfreno moral, constata la existencia de una prostitución organizada en Medina: "No forcéis a vuestras esclavas a prostituirse (alibaga) para obtener bienes de la vida de este mundo cuando ellas quieran ser honestas". Al-lah aconseja a quienes se entregan a esa clase de comercio "redactar un contrato de emancipación para vuestros esclavos que lo deseen". Aleya 33 de la *azora* 23, op. cit., pág. 204.

²⁰⁸ Mernissi, op. cit., pág. 203.

los nombra el Corán, la preocupación del Profeta ya no era liberar a las mujeres de las cadenas de la violencia preislámica, sino proteger y garantizar la seguridad de las mujeres musulmanas.

No obstante, Abdellah Ibn Ubayy, líder de los hipócritas, era consciente del peligro que constituía el islam sobre sus intereses materiales si continuaban reconociendo derechos a la mujer, sobre todo porque estaba comercializando esclavos y empleando criadas en la prostitución. Sabía que si mujeres como Aixa y Umm Salma seguían circulando libremente en la ciudad con su lucha de reivindicación de los derechos de la mujer musulmana, ésta ya no sería un objeto sexual privado que se podía secuestrar, violar, vender o comprar.

Esta visión discriminatoria hacia las mujeres, como opina Mernissi, era contraria al proyecto del Profeta Mohammad, que soñaba con una sociedad donde las mujeres pudieran circular libremente y donde el único control social fuera la fe musulmana. Su visión se centraba en disciplinar el deseo más que en imponer un pañuelo para tapar los rasgos femeninos.

Pero las circunstancias de la crisis militar de la Medina pusieron al Profeta en una situación tan complicada como delicada. Como jefe de Estado tenía que enfrentarse a la inseguridad de la ciudad y se encontraba frente a la dicotomía de la fe o la acción:

“Aceptar vivir esta inseguridad esperando que la nueva fuente de poder, Dios y su religión, se arraigan en las mentalidades; o reactivar la tribu como sistema de policía de la ciudad²⁰⁹”.

El Profeta optó por la segunda, bajo la presión de la comunidad musulmana encabezada por Omar, que veía que la solución era el velo. Sólo las mujeres libres podían llevar el velo para que no fuesen acosadas. Las esclavas, sin embargo, no podían llevarlo. Así, fueron abandonadas por el islam y acosadas por los hipócritas, que seguían aprovechándose de ellas por medio de la prostitución organizada en la Medina.

Por lo tanto, podemos afirmar que los que optaron por el *hiyab* sacrificaron a las mujeres esclavas para proteger a las mujeres aristócratas. Ello no tiene nada que ver con la noble causa del islam, que llegó para defender los derechos de los más débiles, como afirma Mernissi.

Al principio, el Profeta no quiso dar su consentimiento porque sabía que “el poder tribal era el peligro; tolerarlo bajo cualquier forma, como medio de control, constituía un grave compromiso para el ideal musulmán de un ser humano sensato, que se autocontrolara²¹⁰”.

Así, el velo es el triunfo de los hipócritas y los insensatos. Si el velo es una respuesta a la agresión sexual, es al mismo tiempo su espejo. El velo refleja esta agresión reconociendo que el cuerpo femenino es un cuerpo vulnerable sin defensa²¹¹. El velo es “una expresión de la invisibilidad de las mujeres en la calle”, como dice Mernissi; separa a la mujer del espacio masculino por el que atraviesa, pues el mundo exterior pertenece a los hombres no a las mujeres. Y según la investigadora, “en la ligica del *hiyab*, la ley de la violencia tribal reemplaza a la razón del creyente, que el Al-lah musulmán considera indispensable para discernir el bien del mal²¹²”.

²⁰⁹ Mernissi, op. cit., pág. 213.

²¹⁰ Idem.

²¹¹ Op. cit., pág. 211.

²¹² Op. cit., pág. 237.

Optando por el velo, Omar y sus discípulos abortaron el objetivo del islam, que era luchar contra la violencia, contra la mentalidad preislámica, liberar a las mujeres y crear una sociedad musulmana donde el control fuera la fe y no un trozo de tela, que los integristas reivindican hoy en día como si fuera el “espíritu” o la “esencia” misma de la identidad musulmana²¹³.

Al final de su estudio, la investigadora coincide con Alami Khammar y Nasser Mohamed El Hadj, entre otros, sobre el hecho de que este *hiyab* se relaciona con una situación social determinada temporal y no permanente, a fin de garantizar la “seguridad sexual” de las mujeres libres; de lo contrario, no se hubiera prohibido a las esclavas. Se cuenta que Omar pegó a una esclava velada y le dijo: “Deja descubierta tu cabeza y no imites a las mujeres libres²¹⁴”.

Entonces, el problema no se relaciona con el modo de vestir sino con la búsqueda de un medio para proteger a las mujeres musulmanas del acoso sexual²¹⁵.

Considerando los cambios que ha experimentado la sociedad musulmana, la perjudicial influencia de los significados de los textos religiosos que se determinan según las circunstancias, y las condiciones que deben cumplirse para extraer las disposiciones y aplicarlas²¹⁶ creemos que es necesario cambiar el medio, sobre todo después de la transformación ejercida sobre el concepto de libertad. Entonces, ¿por qué no aceptamos que se cambien los medios de protección de esta libertad?

Todos los partidarios de esta corriente están de acuerdo sobre el hecho de que el *hiyab* tiene hoy en día significaciones políticas, ya que la mayoría de los movimientos islamistas llaman al velo, incluso lo imponen por la fuerza, como en los países del Golfo desde hace mucho tiempo, y en Argelia, Afganistán e Irán desde un tiempo relativamente corto²¹⁷.

Para algunos²¹⁸, esta iniciativa es una lucha política en el ámbito de la libertad, que se esconde tras una máscara religiosa. Una lucha entre la restricción y la modernización de la libertad. Una lucha que utiliza la lengua como “arma y poder”. Otros²¹⁹ ven que este movimiento recurre a un discurso violento y procuran llegar al poder por cualquier medio, aunque sea a través del monopolio de la mujer y la censura a su modo de vestirse. Así, la campaña a favor del velo, aunque aparece como una idea progresista y revolucionaria, posee un fondo retrógrado y clásico que reduce el papel de la mujer a su trabajo en la casa. Obligar a la mujer a que lleve el velo es imponerle una desigualdad social, económica, política e ideológica entre ambos sexos, lo que se considera una pérdida de derechos y logros realizados a lo largo de la evolución de la historia.

Los sufrimientos de las mujeres en Argelia y Afganistán constituyen un testimonio vivo de la tiranía de aquellos que pretenden poseer la verdad religiosa y la imponen por cualquier medio a sus partidarios. Por desgracia, la mujer se constituye en la primera víctima de aquellos que desean llegar o mantenerse en el poder.

²¹³ Op. cit., pág. 238.

²¹⁴ Al Mougani: *Ibn Qudama*, Editorial Dar al Kitab al arabi, vol. 1, pág. 524.

²¹⁵ El Khammar Alami, op. cit., pág. 113.

²¹⁶ Nasser Mohamed El Hadj: “Al manahil” (revista publicada por el Ministerio de Cultura marroquí), n° 43, marzo, “*Al islam wa madhar al mar'a*”, pág. 244, extraída de un artículo de Alami Khammar.

²¹⁷ Irán y Arabia fueron los dos países líderes que optaron por la obligatoriedad del velo como una política de estado.

²¹⁸ Alami Khammar, op. cit., pág. 114.

²¹⁹ Fátima Oulad Hammou Ichou: “*Al mar'a bayna al hijab wa sufur*”, publicado en la serie *Moqarabat*, Editorial Le phenix, *Matbaat Najah al jadida*, Casablanca, febrero de 1998.

Conviene, en este sentido, exponer la opinión de uno de los ulemas, cuyo pensamiento se caracteriza por la flexibilidad y la moderación. Se trata de Ahmed El Khamilichi, quien argumenta en uno de sus artículos:

“Las expresiones del Corán, relativas a las partes que la mujer está autorizada a descubrir, o no, son flexibles y precisas al mismo tiempo. Flexibles porque no denominan las partes que la mujer pueda dejar al descubierto, puesto que tanto el entorno social como las condiciones de su trabajo influyen en su modo de vestirse, lo que le permite descubrir las partes de su cuerpo que son necesarias para el buen desarrollo de su trabajo y su vida. Precisas porque obligan a la mujer a tapar su cuerpo, salvo aquellas partes que el buen desarrollo del trabajo o acción requiere que aparezcan, sin que la mujer tenga la intención de descubrirla para llamar la atención por los encantos de su cuerpo, es decir, que puede dejar descubiertas espontáneamente todas las partes que al taparlas les pueden provocar muchas dificultades [...] La mujer que respeta el vestido señalado no tiene prohibido salir fuera del hogar ni participar en la vida pública²²⁰”.

Esta opinión no impone a la mujer un vestido concreto y no discute de modo inoportuno las partes que una mujer podrá dejar descubiertas. Es una opinión compatible con la naturaleza humana que impone cubrir unos miembros y otros no, y con las circunstancias que obligan a la mujer a descubrir algunas de sus partes sin tener la intención de seducir o llamar la atención del hombre.

Si se aplicara esta opinión, se podrían evitar muchos problemas que sufre la mujer musulmana, debido a la imposición de un tipo de vestido, sobre todo en aquellos países musulmanes que le imponen llevar el *shador*, *burqá* o *niqa'b*, haciendo parecer a nuestras mujeres fantasmas deambulantes.

En numerosos países musulmanes se considera a la mujer como un objeto, un animal mudo que no tiene derecho a dar opinión, ni expresarse, ni salir fuera del hogar; sólo puede hacerlo, de vez en cuando, acompañada por hombres que la vigilan, no para protegerla sino para salvaguardar el honor del clan.

La mayoría de los jóvenes árabes, sobre todo los procedentes de países petroleros²²¹, gozan de una gran libertad. Basta ser hombre para que se abran todas las puertas, incluso las menos rectas. Es la doble moral de nuestras sociedades musulmanas. Por ejemplo, si bien se prohíbe el *zina* (tener relaciones sexuales fuera del matrimonio) tanto a hombres como a mujeres, es considerado una gran deshonra cuando lo comete una mujer (hasta el punto de que se puede llegar al derramamiento de sangre), mientras lo consideran sólo “malo” si el acto es cometido por un hombre, ya que se trata de un pecado pero nunca se pensaría que se trata de una deshonra para su familia.

De este modo, algunos aplican la legislación islámica sólo sobre la mujer y no sobre el hombre, aunque el texto divino es claro y decisivo a este efecto. No obstante, la mentalidad machista interpreta los textos según su conveniencia, de ahí que la coacción ejercida sobre la mujer y su modo de vestirse no derive de un deseo de protegerla, ni de aplicar la religión, sino que es resultado, como decíamos, de una mentalidad retrógrada que cree en la superioridad natural del hombre sobre la mujer.

²²⁰ Ahmed Al Khamilichi: *Al wad'ya al qanunia lilmar'a al muslima wal ijthad al fiqhi*, Wijhat nadar, pág. 181.

²²¹ Algunos ciudadanos de los países del Golfo contratan a chicas de países pobres, con el pretexto de contratarlas como empleadas domésticas, para explotarlas sexualmente. Por otra parte, muchos ricos del Golfo adoran el turismo sexual, y viajan a menudo a Tailandia, Filipinas, Europa o Líbano (antes de la guerra civil). Actualmente viajan a Marruecos y Egipto. Véase la novela *Sultana* de una de las princesas de Arabia Saudí, que cuenta verdades asombrosas sobre una sociedad hipócrita. Jean Sasson: *Sultana*, los Jet de Plaza & Janés, Barcelona, 1998.

Recapitulando las ideas expuestas, podemos preguntarnos: ¿existe, acaso, un abismo conceptual y práctico entre las ideas machistas imperantes en la sociedad islámica y la exhortación sobre liberar a la mujer del pecado reconociendo su completa calidad humana? ¿Pueden anularse esas distancias, o la deformidad del pensamiento erróneo ha realizado una herida social, cultural, política y económica irreparable?

2.4. Los derechos a la educación y al trabajo

2.4.1. El derecho a la educación

El islam es una religión que alienta a sus fieles a que adquieran conocimientos, se interesen por las ciencias, adquieran sabiduría.

“¿Son iguales los que saben y los que no saben? Silo se dejan amonestar los dotados de talento” (El Corán, Az. 39/9)

“¡Id a buscar la ciencia a todas partes! ¡Buscad la ciencia desde el nacimiento hasta la muerte!” (*ahadiz*, dicho del Profeta)

Desde su advenimiento, nunca distinguió entre hombre y mujer en lo que respecta al aprendizaje de la ciencia y el conocimiento; incluso esto parece más una imposición para ambos sexos que un derecho: “[A la mujer] recordad lo que de las aleyas de Dios y de la sabiduría se recita en vuestras casas” (Az. 33/34). En esta aleya divina, por ejemplo, se estimula a la mujer a que se instruya tanto en aspectos religiosos como científicos.

El Profeta afirma que “el aprendizaje es un deber para todo musulmán²²²”. Para analizar esto debemos tener en cuenta que la palabra “musulmán”, en árabe, no hace referencia a un sexo en concreto, se dirige tanto a hombre como a mujeres. Para lograr que los creyentes enseñen a las mujeres, el Profeta les prometió multiplicar su recompensa el Día del Juicio Final, diciendo que “cualquier hombre que tenga una esclava, le dé buena educación; luego, la libera y si se casa con ella, tenga una recompensa doble”. Entonces, si el Profeta había insistido sobre la necesidad de enseñar a las mujeres esclavas, ¿qué decimos de la mujer libre?

Las mujeres musulmanas en la primera época del islam se interesaban por el saber y las ciencias, de modo que asistían constantemente a las plegarias colectivas para no perder la recompensa de escuchar sermones. Así, la mezquita era considerada como una universidad en la cual se daban conferencias y, a la vez, como la sede del gobierno donde se debatía la política de Estado y los intereses de la nación. Por esta razón, la mujer aprovechaba cualquier ocasión para asistir a la mezquita.

Um Salama²²³ cuenta que un día oyó al Profeta decir “¡oh, gente!” mientras estaba siendo peina-da por una criada. Le pidió que dejara de hacerlo, a lo cual la criada replicó: “Pero Él se dirige a los hombres y no a las mujeres”. Salama le respondió: “Yo formo parte de la gente”²²⁴.

²²² Ibn Maja: *Sunan Ibn Maja*, Al matabfa al utmaniya, El Cairo, 1372, 1ª parte, pág. 24,

²²³ Una de las mujeres del Profeta, la más revolucionaria. No dejaba de reivindicar los derechos de la mujer musulmana y su igualdad con el hombre.

²²⁴ Citado por Muslim.

El islam no prohíbe a la mujer ir a la mezquita para rezar y para recibir el saber, incluso para debatir cuestiones relativas a la religión y a la vida en general. Por eso, el Profeta, a instancia de las mujeres musulmanas, impidió a los hombres prohibir a sus mujeres el acceso a la mezquita. Tal como cita Al Bujari, “No prohiban a las mujeres ir a las mezquitas²²⁵”. Las mujeres no se contentaban sólo con asistir junto a los hombres a la audición de los *ahadices* del Profeta, sino que también querían un día de la semana para ellas, exclusivamente. Abu Said Al Judari comenta; “Una mujer vino al Profeta y le dijo: ‘¡Oh, Profeta! sólo los hombres se benefician de tu saber. Nosotras queremos que nos dediques un día para enseñarnos tus saberes’. El Profeta replicó: ‘Pues que os reunáis el día tal en tal lugar’. En efecto se reunían, mientras el Profeta les enseñaba la ciencia de la religión²²⁶”. Así pues, las mujeres se afanaban en aprender los saberes, sobre todo las ciencias conocidas en la época y la jurisprudencia islámica, la narración del *ahadiz*, la literatura, la poesía y la historia.

En lo que se refiere a la narración del *ahadiz*, El Hafid Dahbi comenta que “nunca se contó que alguna mujer mintiera al citar un *ahadiz*²²⁷”. El Chaoukani también señala que “ningún ulema tachó la información aportada por una mujer por el mero hecho de ser mujer. ¡Cuántos textos de la sunna recibió la *umma* de una sola mujer discípula del Profeta! Esto es innegable para quien tenga un mínimo de conocimiento sobre la sunna²²⁸”.

La primera época del islam conoció algunas ulemas destacadas, doctoras del derecho musulmán, relatoras del *ahadiz* y literatas. Entre ellas destaca Aixa, esposa del Profeta, como una de las más sabias. Su casa fue considerada un Consejo de ulemas, frecuentada por los creyentes que preguntaban sobre cuestiones de la religión y la vida, así como por los dirigentes que la consultaban sobre lo que incumbía a cuestiones de Estado.

Badr Eddin Zurkachi dedicó todo un libro a las rectificaciones hechas por Aicha a los *ahadices* narrados por compañeros del Profeta y lo tituló *Al Ijaba li irad ma stradrakathu Aicha ‘ala Sahara*. En su preludio escribe: “En este libro reúno las aportaciones de Seddika (Aicha era hija de Abu Bakr Seddik)²²⁹”. En él se ve cómo Aixa difiere de otros, refuta opiniones, añade cosas, emite una *fatwa* o recurre a su propia iniciativa.

Zurkachi cita las rectificaciones de Aixa a 23 de los compañeros del Profeta, como el caso de Omar Ibn Khatab, Ali Ben Abu Talib y Abdellah Ibn Abbas. Dichas rectificaciones llegaron a ser 59²³⁰. A partir de lo anteriormente citado, se deduce que el islam no priva a la mujer del derecho a aprender, sino que lo incita, abriéndole las puertas de las mezquitas de par en par, a fin de que se eduque, enseñe y participe en el desarrollo de la sociedad musulmana.

Entonces, la religión musulmana está alejada de las creencias vetustas e infundadas a las cuales se apegan algunos como si fueran leyes divinas, privando a la mujer de la enseñanza y del saber y condenándola a la ignorancia de por vida.

El imperio musulmán (y no el islam) conoció una etapa de decadencia en la que hubo una amalgama entre costumbres distorsionadas y preceptos de la religión. La mujer se considera como la

²²⁵ El Bujari: *Kitab Al Jumúa (Libro del viernes)*, vol. 3, pág. 34, op. cit.

²²⁶ El Bujari: *Al 'ilm/36, Al Janaez 6/91, Al l'tissam/9*. Muslim: *Al Birr*, pág. 152. Ahmed: *Musnad 3/34, 4/54, 2/27 y 29*. Tirmidi: *Al Birr 13*.

²²⁷ Op. cit., vol. I, pág. 217.

²²⁸ Abdelhalim Abou Choukka, op. cit., vol. I, pág. 218.

²²⁹ Op. cit., vol. I, pág. 219.

²³⁰ Op. cit., vol. I, pág. 210.

primera víctima de esta decadencia²³¹, de manera que fue privada de su derecho al conocimiento. Primero: encerrándola, ya que se confinó a la mujer dentro de la casa y se le prohibió salir incluso para asistir a la mezquita, alegando que la oración dentro del hogar era mucho mejor que su oración en un lugar público. Y segundo: considerando la instrucción a la mujer como algo peligroso e innecesario que habría que evitar, puesto que el cuidado del hogar y la educación de los niños no requiere nada de esto. Para justificar esta injusticia, recurrieron a falsos *ahadices*, como “que no les enseñen escribir²³²”. Con esto se la condenó a la ignorancia y, con ello, también a la sociedad musulmana a consecuencia de la violación de los principios del islam, que estipulan la equidad, igualdad y buen trato a la mujer, sea madre, hija o esposa.

En el siglo XX, por varias circunstancias como la colonización, el renacimiento del pensamiento islámico y la influencia de la civilización occidental, se abrió de nuevo el camino a la mujer musulmana para acceder a la enseñanza, de un modo lento y cauteloso, dada la dificultad que suponía una ruptura con los conceptos sociales arraigados durante varios siglos.

En la actualidad, las alumnas de los colegios, institutos y universidades son tantas o más que los hombres, y prestan especial atención a su formación científica. No obstante, en numerosos países árabes estas cifras son inferiores a las de los hombres, sobre todo en el mundo rural, donde aumenta el analfabetismo debido a diferentes razones que pasamos a analizar:

1. La supervivencia de los principios de la sociedad patriarcal en el mundo musulmán, alimentado por movimientos islamistas con un pensamiento fundamentalista extremo, por el que consideran que la honra de la mujer está en obedecer a su marido, cuidar sus hijos y el hogar²³³.
2. La mayoría de los países musulmanes sufre pobreza, lo que hace difícil a una familia escolarizar a todos sus miembros. Por eso la mayoría invierte dinero en la enseñanza de los hijos varones, sacrificando el derecho de las niñas a la escolarización, ya que estas siempre se pueden casar para ser mantenidas durante toda su vida por sus futuros esposos. A consecuencia de esto, tomemos en consideración que la mujer musulmana paga muy caro la dependencia económica del cónyuge, porque esto se hace a expensas de su libertad, dignidad y derechos como ser humano.
3. La despreocupación de los gobiernos musulmanes por el problema del analfabetismo; la falta de infraestructuras para cubrir las necesidades de los ciudadanos; el deseo de los gobernantes para perpetuarse en el poder apagando la voz popular; la falta de recursos²³⁴; o el gasto de éstos en sectores que nada tienen que ver con la enseñanza, son algunas de las razones que promueven la ignorancia entre las mujeres.

²³¹ Tahar Haddad califica al mundo en el que están las mujeres desprovistas de recibir enseñanza de “un mundo lleno de ignorancia y superstición; lo primero que aprendan es la existencia de monstruos, la importancia de talismanes (...) la influencia de la magia (...) carismas de las tumbas”.

²³² *Silsilat Al Ahadit Sahiha*, op. cit., nº 178, véase el comentario del *ahadiz*.

²³³ Hay que señalar que el papel de la mujer militante en estos movimientos es el mismo papel tradicional. Ocupar a veces un puesto importante dentro del movimiento no significa para nada que tengan poder de decisión, ya que la autoridad y el poder los tiene siempre una minoría dentro del organismo. El objetivo de estos movimientos es dar una imagen moderna, progresista y democrática para tener más credibilidad, más apoyo y más votos, sobre todo de parte de las mujeres. Y, de ahí, llegar al poder.

²³⁴ La mayoría de los países musulmanes sufre una crisis económica aguda. A menudo, estos países recurren a las deudas para hacer frente a los gastos. Para pagar estas deudas, dedican anualmente gran parte de sus presupuestos.

2.4.2. El derecho al trabajo

El islam responsabiliza al hombre de la manutención del hogar. Esto fue algo normal en la edad media, que puede entenderse si nos situamos en el contexto social e histórico de la época cuando era habitual que el hombre trabajara fuera de la casa para asegurar la manutención de su familia, mientras que la mujer cuidaba del hogar y velaba por la educación de sus hijos, algo que continúa siendo una práctica corriente en muchas sociedades.

No obstante, el islam reconoce el derecho de la mujer al trabajo. Si una mujer desea trabajar está en su derecho y, si no quiere o no puede, su manutención está garantizada por su esposo, si está casada, o por su padre o hermano, si no lo está.

En la época del Profeta, la mujer trabajaba en el comercio, en la agricultura, criaba ganado, amamantaba y era niñera. Como ejemplo de amamantamiento, Dios dice: “¡Alojadlas, según vuestros medios, en vuestra misma vivienda! ¡No les hagáis daño con ánimo de molestarlas!. Si están embarazadas, proveedles de lo necesario, gastad hasta que den a luz. Si la criatura que crían es vuestra, retribuidles como es debido y llegad a un acuerdo decoroso. Si encontráis alguna dificultad, entonces, tomad un ama a cuenta vuestra” (Az. 65/6).

La mujer trabajó también de pastora, como nos cuenta Said Ibn Muad: mientras una criada de Kaab Ibn Malek pastaba el ganado en Sala’a²³⁵, le ocurrió un accidente a una oveja y la degolló con una piedra. Cuando éste pregunto al Profeta si podían comer su carne, este le respondió “Que la coman²³⁶”.

También la mujer trabajaba como artesana, sobre todo en el ámbito textil. A este efecto Zineb, esposa de Abdellah Ben Mesaoud, recordó: “Cuando estuve en la mezquita, vi al Profeta. Éste, dijo a las mujeres: ‘Debéis dar limosna aunque sea de vuestras joyas’. Zineb estaba manteniendo a Abdellah y a otros huérfanos que tenía bajo su tutela, y dije a Abdellah: ‘Pregúntale al Profeta si el hecho de mantenerte a ti y a los huérfanos me eximirá de dar limosna’²³⁷”.

Numerosas mujeres musulmanas ejercían profesiones como la carpintería y el comercio. Es el caso de Khadija, la primera mujer del Profeta. En las primeras épocas del islam, la mujer continuaba ejerciendo algunos cargos. Por ejemplo, “Samrae, hija de Nuhaik, era la encargada de supervisar y velar por el orden en los mercados²³⁸ y solía dar vueltas en los zocos de Medina con un látigo en la mano para castigar a los transgresores y los corruptos. Por otra parte, Chifae, familiar de Omar Ibn Khatab y consejera suya, le delegaba controlar los zocos o una parte de ellos²³⁹”.

Tras citar estos pocos ejemplos de trabajo de la mujer, cabe señalar que el Corán no estipuló nada respecto al tema, tampoco planteó distinciones entre la mujer y el hombre, ni determinó los trabajos que puede realizar cada uno. De ahí, se puede deducir perfectamente que las restricciones que podemos encontrar, en algunos textos de la jurisprudencia islámica, del derecho musulmán o en los escritos modernos no tienen ningún fundamento, ni en el Corán y ni en la sunna, sino

²³⁵ Una montaña de Medina.

²³⁶ El Bujari: *Kitab Dabliḥ sayd*, op. cit., vol XII, pág. 51.

²³⁷ Op. cit., vol. IV, pág. 71.

²³⁸ Esta profesión sería el equivalente de un inspector comercial.

²³⁹ Hadī Alaoui: Revista Nahj, Damasco, 1995, págs. 16-17. Aicha Belarbi: Op. cit, pág. 77.

sólo en la mala interpretación de los textos religiosos relativos a la integración de la mujer en la vida pública o a su estatus privado como mujer casada²⁴⁰.

Pero, así como a la mujer casada se la inhiere del trabajo, o se le aplican muchas restricciones, no se impide a la mujer soltera trabajar fuera de casa a menos que ello conlleve una depravación, mientras que a la mujer casada, para validar un contrato de trabajo, se le exige la previa autorización del esposo, a fin de no perjudicar los derechos de éste.

Al respecto, existen dos corrientes de pensamiento:

1. Una que cree que el tiempo de la mujer es propiedad del esposo, por lo que se exige la absoluta autorización de éste.
2. Otra que opina que el tiempo de trabajo de la mujer es de su pertenencia, pero aún así exige la autorización del esposo, para contratos que pudieran perjudicarle a él, como el caso de un contrato como nodriza. La escuela malikí postula que este trabajo afecta al esposo ya que le impide mantener relaciones sexuales con su esposa durante la vigencia del contrato, a fin de evitar un eventual embarazo capaz de influir sobre la calidad de la leche que suministra al bebé.

Por su parte, la escuela hanafí dice que si el contrato de nodriza no perjudica al esposo, no requiere su autorización²⁴¹.

La mujer puede exigir en su acta matrimonial el derecho a trabajar mediante una cláusula. En caso de que el esposo lo acepte, no debería impedir que ella realice sus menesteres. Esto se establece desde la antigüedad. En la actualidad, el trabajo de la mujer es una necesidad dadas las circunstancias de la vida contemporánea, siendo un medio que puede permitir a una mujer su independencia económica y, con ello, mantenerse a sí misma y a su familia.

Antaño el ser humano vivía en el seno de una comunidad grande lo cual representaba compartir los gastos. Hoy en día las familias pequeñas se independizan, y necesitan de colaboración para cubrir sus necesidades, sobre todo porque los países musulmanes se caracterizan por las bajas rentas y un elevado costo de vida, situación que se repite en todos los países del Tercer Mundo.

Actualmente, la mujer instruida tiene derecho a elegir el trabajo que le apetezca, un trabajo que le garantice su independencia económica y, a la vez, le posibilite participar en el desarrollo económico de la sociedad, al menos formalmente, aunque no en todos los países islámicos.

2.5. Los derechos civiles

La mujer musulmana posee los mismos derechos civiles que el hombre. Entre ellos, se encuentran el de compraventa, el de alquiler, el derecho a la propiedad y a la donación. También tiene plena disposición de sus derechos sin tutela alguna en lo referente a estos mencionados.

El islam reconoce que la mujer tiene la capacidad y el derecho civil de disfrutar de los bienes obtenidos a través del trabajo, la herencia, la donación o la limosna. Dios dice en la *azora Nisae*

²⁴⁰ Ahmed Khamlichi, *Wijhat nadar*, pág. 179.

²⁴¹ Op. cit., págs. 186 a 187.

(Las mujeres): “Los hombres tendrán según sus méritos y las mujeres tendrán también. Pedid a Dios Su favor. Dios es omnisciente” (Az. 4/32).

Ni en el Corán ni en la sunna encontramos texto alguno que someta la capacidad civil de la mujer a disposiciones diferentes de las del hombre. Contrariamente a lo supuesto, en la aleya 6 de la *azora Nisae*, Dios dice: “Tened a los huérfanos hasta que alcancen la nubilidad. Cuando los creáis ya maduros, pasadles su hacienda.” (Az. 4/6). Esta aleya decreta la necesidad de enseñar a los menores de qué manera deben gestionar sus bienes para que, cuando alcancen la mayoría de edad, se les entregue el patrimonio. Esto clarifica mucho respecto a lo mencionado e incluye tanto a hombres como a mujeres. No obstante, hubo una discrepancia entre los alfaquíes en lo que atañe al tiempo de adquisición de la capacidad civil y a la celebración de actas de matrimonio y trabajo²⁴².

2.5.1. El tiempo de adquisición de la capacidad civil

Existen dos opiniones:

- Una predominante, que ve que tanto la mujer como el hombre adquieren la capacidad legal cuando alcanzan la mayoría de edad y poseen todas sus facultades mentales.
- Una segunda perteneciente a la escuela malikí, que sólo considera a una mujer adulta:

Después de casarse y pasar un tiempo con el esposo.

Cuando se queda soltera y su padre declara que su hija ya es adulta.

Esta opinión no tiene ningún fundamento ni en el Corán ni en la sunna. El único argumento que esgrimen es la falta de experiencia de la joven antes de contraer matrimonio.

2.5.2. La celebración de actas de matrimonio y trabajo

El contrato de trabajo

Como ya hemos visto al hablar del derecho de la mujer al trabajo, la jurisprudencia islámica distingue entre la mujer casada y la no casada a la hora de concluir el contrato de trabajo. Entonces, si está soltera, la jurisprudencia no le prohíbe concluir contrato de trabajo a menos que se tema que conlleve una depravación social. En cuanto a la mujer casada, antes de firmar el contrato se le exige la autorización de su esposo para no perjudicar los derechos de éste.

La acta de matrimonio

La capacidad para contraer matrimonio tiene dos aspectos: la capacidad de aceptar la acta y la capacidad de celebrarla.

- En cuanto a la capacidad de aceptar la acta, los alfaquíes se dividen en dos grupos: Unos reconocen el derecho de la mujer a aceptarla o refutarla cuando alcance la mayoría de edad legal con la pubertad, como es el caso de Abu Hanifa; Ibn Hanbal (en una de dos versiones que tiene en el mismo tema); Al Awza'i; Tawri o Abu Obayd; mientras que otros le niegan este derecho, como es el caso de Malek; Chafii e Ibn Hanbal en la otra versión.

²⁴² Citado por Khamlichi en su libro *Wijhat nadar*, págs. 184-186, y tomado libremente.

- En lo que se refiere a la capacidad para concluir la acta de matrimonio, los alfaquíes están de acuerdo en que la mujer no puede celebrar su acta por sí misma, sino que debe darla en matrimonio uno de sus familiares varones. Aun así, hubo una divergencia doctrinal entre los alfaquíes que nuevamente se dividieron en dos corrientes. En la primera se encuentran quienes exigen la obligatoriedad de la presencia del tutor a la hora de celebrar el matrimonio, de modo que si la mujer concluye por sí sola su propia acta ésta será considerada nula, tal y como opinan Chafii e Ibn Hanbal. En la segunda se hallan quienes consideran que la presencia del tutor no es obligatoria sino que es conveniente para que no tenga la mujer que presentarse a solas delante de los testigos²⁴³, pero si lo hace la acta es válida, porque ella tiene plena capacidad para celebrarla, según opinión del imán Abu Hanifa.

El derecho de la mujer casada a disponer de sus bienes

Cuando una mujer adinerada se casa, el *fiqh* (derecho musulmán) mayoritariamente le reconoce que sus propiedades y sus ganancias están bajo su pleno dominio y para uso exclusivo de ella. Aun así, hubo otra discrepancia doctrinal entre los alfaquíes.

Malek e Ibn Hanbal subrayan que la mujer casada sólo dispone de un tercio de sus bienes y, para lo demás, requiere la autorización del esposo. A este propósito, dice Chayj Belahcen Nejjar: “La mujer tiene plena libertad a disponer de sus bienes, vendiendo, comprando y poseyendo... sin control ni influencia de su esposo. Tiene también derecho a hacer donaciones, limosnas que no sobrepasen los límites de la buena gestión, hasta un tercio de los mismos. Como viene en el *ahadiz sahih* “si sobrepasa el tercio, será exigida la autorización de su esposo²⁴⁴”.

Quizás, esta opinión se basa en el hecho de que a la mujer le falta experiencia en transacciones financieras, ya que vive en su hogar aislada de la sociedad.

Es probable que sea este el motivo que hace considerar el testimonio de dos mujeres equivalente al testimonio de un solo hombre para la confirmación de contratos. Hay quienes creen que el testimonio de una sola mujer no es suficiente debido a su incapacidad mental, por lo que vemos interesante aclarar este punto.

El testimonio

En el Corán aparecen cinco aleyas que indican el número exigido de testigos según cada caso.

En lo que se refiere al adulterio, Dios dice en la aleya 15 de la *azora* de *Nisa’e*: “Llamad a cuatro testigos de vosotros contra aquellas de vuestras mujeres que cometen deshonestidad.” (Az. 4/15). Dios dice en la *azora Nur* (La luz), aleya 4: “A quienes difamen a las mujeres honestas sin poder presentar cuatro testigos, flageladles con 80 azotes” (Az. 24/4).

Estas dos aleyas se refieren a las pruebas ante la justicia en el delito de adulterio que se somete a normas especiales incluso en la ley positiva actual²⁴⁵.

En cuanto al testimonio relativo al repudio o a la reanudación de la relación matrimonial, Dios dice en la *azora Talaq* (El repudio): “Cuando lleguen a su término, retenedlas decorosamente o

²⁴³ Las mujeres de antes no solían estar presentes en espacios mixtos por culpa de las tradiciones y las costumbres patriarcales.

²⁴⁴ Tahar Haddad, op. cit., pág. 11.

²⁴⁵ Khamilichi Ahmed, op. cit., pág. 172.

separaos de ellas decorosamente. y requerid el testimonio de dos personas justas de los vuestros y atestiguad ante Dios" (Az. 65/2)

En lo que atañe al testimonio sobre el testamento dado en el viaje, Dios dice en la *azora Al Ma-ida* (La mesa): "¡Creyentes! Cuando, a punto de morir, hagáis testamento, llamad como testigos a dos personas justas de los vuestros o bien a dos de fuera (no *musulmanes*), si estáis de viaje y os sobreviene la muerte" (Az. 5/106)

En las últimas aleyas, la expresión "dos personas dotadas de entendimiento" es general sin que se especifique ningún sexo: entonces se refiere tanto a hombres como a mujeres porque en caso de repudio de la reanudación de la relación matrimonial o testamento suelen estar presentes ambos sexos.

Por la especificidad del testimonio sobre el testamento durante el viaje, susceptible de ocurrir fuera de territorios del islam, Dios autoriza incluso el testimonio de no musulmanes, 'de los vuestros o bien a dos de fuera' y, por ello, se descarta completamente que la mujer musulmana de aquella época fuera considerada inferior a los hombres no musulmanes, como para que no se admita su testimonio²⁴⁶.

Por último, en cuanto al testimonio sobre transacciones financieras, Dios dice en la *azora Al Baqara* (La vaca): "¡Creyentes! Si contraéis una deuda por un plazo determinado, ponedlo por escrito. Que un escribano tome fiel nota en vuestra presencia, sin rehausarse a escribir como Dios le dé a entender [...] Llamad, para que sirvan de testigos, a dos de vuestros hombres; si no los hay, elegid a un hombre y a dos mujeres de entre quienes os plazcan como testigos" (Az. 2/282).

Esta distinción entre el testimonio de hombre y mujer en lo que atañe a contratos de préstamo a plazo o transacciones financieras en general, no quiere decir en absoluto que el testimonio de la mujer es inferior a aquel del hombre, o que sus capacidades mentales son inferiores a las del hombre; esto se explica por el hecho de la no participación de la mujer en la vida pública, ya que vivía encerrada en su hogar lejos del mundo de hombres que acaparan las actividades de la vida pública, las transacciones financieras y contractuales.

Entonces, era normal a la hora de concluir un contrato de préstamo acudir al testimonio de hombres que suelen abundar en estos momentos y no a las mujeres. De ahí se ve que la cuestión no se refiere a la superioridad de un sexo sobre otro, sino a circunstancias sociales y contractuales especiales.

Por ello, en los temas conocidos por las mujeres como el embarazo, amamantamiento y parto, se acepta el testimonio de dos hombres o dos mujeres según la escuela malikí. Incluso Abu Hanifa admite el testimonio de una sola mujer porque, en principio, el juez se contenta con el testimonio de un solo individuo cuando lo estime suficiente y si no se presenta un recurso válido en su contra²⁴⁷.

Es de señalar que el número de testigos mencionado en las tres aleyas relativas a las disposiciones legales se refiere al testimonio que debe presentarse ante el juez en trámites civiles y no quiere decir que, forzosamente, sea este número de testigos el que deba presentar declaración en los casos penales²⁴⁸.

²⁴⁶ Op. cit., pág. 172.

²⁴⁷ Citado por El Khamilichi: Kassani, vol. 6, págs. 270-277.

²⁴⁸ Ahmed, op. cit., pág. 173.

Así pues, las presunciones en las cuales se apoye el juez de instrucción no son suficientes para emitir un juicio, sino que se toman a título de información y, de ahí, el juez ha de escuchar el testimonio de la mujer tanto en el dominio de lo criminal como en lo mercantil y en lo civil siempre y cuando tenga relación con el tema en cuestión.

Ibn Kaim, en su libro *Atoroq Al Hikmiya*, relata con detalles el testimonio de la mujer y sus repercusiones, ya sea como una prueba fehaciente de modo que el fallo debe basarse sólo en ella, ya sea como una presunción, pues la prueba ante la jurisdicción no depende en general del testimonio hecho tanto por hombres como por mujeres, “ya que el juez se fundamenta en la prueba, en donde prevalece la razón hasta que se comprueba lo contrario. Cada uno de los jueces debe investigar en el caso y dictar una sentencia justa²⁴⁹”.

De lo anteriormente citado, se desprende que no hay ninguna diferencia en cuanto al valor de convicción del testimonio del hombre y la mujer ante la justicia. La única diferencia existente en el derecho musulmán radica en el testimonio sobre el contrato de los préstamos (oral o escrito), debido a las circunstancias de la época en que fue revelada la aleya.

Como las circunstancias han cambiado, abriendo así el camino a la mujer para la inserción en la vida laboral, no vemos ningún inconveniente en que los países musulmanes que todavía aplican el *fiqh* al pie de la letra recurran a la reflexión independiente, *yitihad*, y al sentido común para establecer la igualdad completa en este tema entre ambos sexos. Este problema no se plantea para los demás países que aplican unas leyes positivas, como ha ocurrido en Marruecos, por ejemplo.

²⁴⁹ Ibn Kaim, op. cit. vol. I, pág. 105.

CAPÍTULO III

3.1. La mujer como miembro de la familia

El islam rinde honor a la mujer en el seno de la familia. La salvó de las injusticias de la era preislámica, en la cual se la consideraba como un mero objeto, que podía ser vendida, ser comprada y, más aún, hasta heredarse. De este modo, la transformó en un miembro de la familia que tiene derechos y obligaciones.

El islam era consciente de la importancia del papel de la mujer en la sociedad. Sabía que la mujer sólo podría cumplir su papel como debe, cuando se le reconocieran todos sus derechos en el seno de la familia, ya que de la familia depende el bienestar o el malestar de toda la sociedad.

En realidad, las aportaciones del islam al estatus de la mujer no fueron completas debido a una situación sociocultural determinada que luchaba contra toda novedad relativa a la mujer. Así pues, el islam, a través de una política cautelosa y paulatina, puso en marcha nuevos valores humanos que sustituyeron, poco a poco, las costumbres que pesaban sobre la mujer. De ahí, debemos ver a las disposiciones del Corán y la sunna como un punto de partida entre una serie de reformas inauguradas por el Corán y dadas a los musulmanes para que las desarrollasen de acuerdo con las circunstancias que exige la justicia social en cada época.

No obstante, y al contrario de lo anhelado por el Corán, la mayoría de los alfaquíes considera estas disposiciones como definitivas de modo que no deben ser cambiadas, ni deben sobrepasar el límite de los derechos otorgados a la mujer.

Creemos que esta postura de los alfaquíes no es nada extraña, pues hemos visto en el capítulo anterior cómo el islam había reconocido a la mujer varios derechos como miembro de la sociedad sin establecer ninguna distinción entre ambos sexos, y cómo las interpretaciones de los doctores del derecho musulmán consagraron la tradición e impidieron el *lytihad* establecido por Dios para que los musulmanes afronten toda novedad, para que no haya un vacío legislativo, como es el caso de hoy en día.

Aunque en la actualidad gran parte de la sociedad musulmana reconoce con retaceos los derechos de la mujer en la vida pública, rechaza, no obstante, cualquier cambio en cuanto a la vida privada. Lo curioso del caso es que algunos países musulmanes aceptan el cambio en todos los dominios; más aún, abolieron todas las leyes islámicas sustituyéndolas por leyes positivas importadas de Occidente, sin que ello suscitara la indignación de los ulemas que sólo reaccionan cuando se solicita enmendar las disposiciones de la ley islámica relativas a la familia y a la mujer, como si las otras leyes abolidas no constituyeran disposiciones tomadas de las mismas fuentes de la religión musulmana.

Las leyes de esos países conocen una dualidad de origen, de modo que todas las leyes que regulan los dominios de la vida política, económica, social y cultural son leyes positivas occidentales, salvo los Códigos de Familia, que son exclusivamente religiosos y están basados en el derecho musulmán, lo que lleva a algunos a esforzarse por mantenerlos como tales. Cabe recordar que las enmiendas solicitadas no tienden a excluir la *sharia*, sino que intentan recurrir a la reflexión independiente para cambiar o abolir algunas disposiciones imposibles de aplicar hoy en día, por su violación a los derechos de la mujer en general y a los derechos de la mujer casada en particular.

Este capítulo trata de exponer los derechos de la mujer dentro de la familia como madre, como hija y como esposa. La última sección tratará, además, sobre la vida familiar del Profeta, así como de los consejos que solía dar a aquellos que deseaban casarse.

En cuanto a las disposiciones relativas al matrimonio y a los derechos de la mujer como esposa, los abordaremos en la segunda parte del estudio dada su estrecha relación con las leyes familiares de los países del Magreb.

3.1.1. La mujer musulmana como madre

El islam reservó a la madre una situación privilegiada²⁵⁰ e impuso a los hijos obediencia a la madre para satisfacer a Dios, quien puso el Paraíso a los pies de las madres. Así, quien obedece a sus padres y los trata como es debido, entrará en el Paraíso, y quien les desobedece, lo perderá todo, porque esto se considera como un gran pecado²⁵¹.

El Corán coloca la bondad hacia los padres como segundo aspecto en importancia después de rendir culto a Dios Todopoderoso.

Dios dice:

“Tu Señor ha decretado que no debéis servir sino a Él y que debéis ser buenos con vuestros padres. Si uno de ellos o ambos envejecen en tu casa, no les digas ‘Uf!’ y trates con antipatía, sino sé cariñoso con ellos. Por piedad, muéstrate deferente con ellos y dió ‘Señor, ten misericordia de ellos como ellos la tuvieron cuando me educaron siendo niño’” (Az. 17/23-24).

Asimismo, Dios afirma:

“Pero, ¡si [tus padres] te insisten en que Me asocies aquello que no tienes conocimiento, no los obedezcas! ¡En la vida de acá! ¡Pórtate amablemente con ellos! ¡Sigue el camino de quien vuelve a Mí arrepentido! Luego, volveréis a Mí y os informaré de lo que hacíais” (Az. 31/15).

Vemos la flexibilidad del islam y su filosofía, que garantiza a cada individuo la libertad de creer sin coacción alguna, de modo que los hijos musulmanes puedan mantener buenas relaciones con sus padres incrédulos²⁵², pero sin obedecerles.

El islam otorga a la madre gran importancia, de ahí que la cite en numerosas aleyas del Corán y *ahadices* del Profeta, invocando a reconocer el irrecompensable bien que hace. Dios dice: “Hemos ordenado al hombre que se porte bien con sus padres. Su madre le llevó con molestia y con molestia le dio a luz. El embarazo y la lactancia duran treinta meses” (Az. 46/15).

En otra *azora* dice: “Hemos ordenado al hombre con respecto a su madre, que le llevó sufriendo pena tras pena y le destetó a los dos años: ¡Sé agradecido conmigo y con tus padres! ¡Soy yo el fin de todo!” (Az. 31/14).

Las dos aleyas exaltan los esfuerzos desplegados por la madre y la fatiga que le causan el embarazo y el amamantamiento (durante dos años) para dar felicidad a su niño/a. Además, en

²⁵⁰ Khadija Sebbar especifica que, según las antiguas legislaciones de la India o China, “judíos y árabes están unánimemente de acuerdo sobre la supremacía del padre. Así, en la ley de los Brahmanes, se lee que el respeto al padre es la única condición para que se abran las puertas de los cielos, y lo mismo consta en la ley de Buda, de Grecia y Bizantina. En las dos últimas leyes, la mujer se liberaba de la esclavitud al ser madre. Sin embargo, el padre gozaba de más respeto que la madre; lo mismo pasaba en Persia y la Arabia de la era preislámica”, op. cit., pág. 35.

²⁵¹ Anas ibn Malik reportó que una vez se le preguntó al Profeta acerca de los grandes pecados y él contestó: “Son: Asociar algo con Allah en la adoración, desobedecer a uno de los padres y causarles dolor o daño, matar a alguien y dar falso testimonio”.

²⁵² Narrado por Asma bint Abu Baker, a quien, durante el tratado de Hudeibiya, su madre, que era entonces pagana, fue a ver desde la Meca. Ella informó al Profeta de la visita de su madre y le avisó de que necesitaba ayuda. Él le dijo: “Sé buena con tu Madre”.

la segunda aleya, Dios compara entre la alabanza o agradecimiento a los padres, sobre todo a la madre, y la alabanza a Dios²⁵³.

En la Tradición del Profeta, muchos *ahadices* exhortan a tratar a la madre con generosidad. Ahme, Baijaqui, Nasái y Abu Huraira narraron que un hombre vino al Profeta y preguntó: “¡Oh, Mensajero de Allah! De todas las personas, ¿A quién debo lo más de mi compañía y mis atenciones?” “Él contestó” “A tu madre” El hombre de nuevo preguntó: “¿Y a quién después? A tu madre” El hombre cuestionó otra vez: “¿Y quién posteriormente? Él contestó ¡A tu madre”. El hombre entonces preguntó: “¿Quién sigue de ella?” Él contestó: “Tu padre”. (Citado por Bujari y Muslim).

Aixa dijo en un *ahadiz*: “He preguntado al Profeta ‘¿quién tiene más derecho sobre la mujer?’ Respondió: ‘Su esposo’. Repliqué: ‘Y ¿sobre el hombre? Dijo: ‘su madre’²⁵⁴”.

En un *ahadiz* citado por Al Qodai y Aljatib en el *Jami’e*, Anas dice sobre las madres: “Las llaves del Paraíso se encuentran a sus pies”. En este sentido, Tabarani, según Talha Ibn Muawiya Salami, narró: “Me dirigí al Profeta y le dije: ‘Oh, Mensajero de Allah! Pretendo unirme en batalla [para luchar por la causa de Allah] y he venido a ti para consultarte’. El Profeta me preguntó si mi madre vivla aún y yo le contesté que sí. Entonces el Profeta dijo: ‘Manténte cerca de tu madre [para servirla bien], porque las llaves del Paraíso se encuentran a sus pies’”.

En *Sahih Muslim*, Abdellah Ibn Omar cuenta que el Profeta preguntó a un hombre que le solicitó participar en la *Yihad* (Guerra Santa): “¿Todavía viven tus padres?” Respondió: “Sí. El Profeta replicó: “Debes cuidarles, este es un tipo de lucha por la causa de Allah²⁵⁵”.

Incluso en la participación en la lucha por la causa de Dios, se le exige al creyente que consiga la autorización de sus padres o de uno de ellos en caso de la muerte del otro, excepto cuando se trate de *annafir ala’m* (la movilización general a la hora de un ataque del enemigo), en cuyo caso no se exige la autorización de nadie.

Según Nasa’i, Ahmed, Alhakem y Abu Daud, el Profeta dijo en un *ahadiz* “Trata con generosidad a tu madre, padre, hermana, hermano, y los demás parientes”. Aquí notamos que el Profeta da prioridad a la madre sobre el padre y a la hermana sobre el hermano en cuanto a trato.

Al Bayhaki cita en *Chuâb al-imân* que “al que amanece o anochece obediente a sus padres se le abrirán dos puertas al Paraíso; y al que amanece o anochece desobediente a sus padres se le abrirán dos puertas al infierno”.

El islam ordena a los musulmanes, incluso, tratar con generosidad a los parientes aunque éstos no correspondan.

Abdulá ibn Amer relató que el Profeta dijo: “Alguien que procede bien no es aquel que defiende los lazos familiares cuando éstos son sólidos: es quien es bueno con la familia cuando ellos son ofensivos con uno” (Bujari).

Es reportado por Yubeir ibn Motim que el Profeta dijo: “Cualquiera que rompe con los vínculos familiares no entrará en el Paraíso” (Bujari, Muslim).

²⁵³ Mohamed Rachid Reda: *Nida’e liljins al-latif*, Op. cit., pág. 141.

²⁵⁴ *Ahadices* extraídos del libro *Nida’e liljins latif*, Op. cit., págs. 143-144.

²⁵⁵ Op. cit., pág. 144.

Abu Barka narró que el Profeta dijo: “ Hay dos pecados por los cuales el castigo viene a este mundo junto con lo que aguarda al pecador en la siguiente vida: el primero es la rebelión [contra Allah] y el otro es el quiebre con las relaciones familiares” (Abu Daud, Tirmídi).

En cuanto a la desobediencia a los padres, el islam la considera como un gran pecado porque Dios se enfada con los desobedientes en esta vida y en la otra. El Profeta prohibió la desobediencia a los padres y la consideró como un pecado en contra de la religión. En este sentido, Anas ibn Malik reportó que una vez se le preguntó al Profeta acerca de los grandes pecados y él contestó:

“Ellos son: asociar algo con Allah, desobedecer a los padres de uno y causarles dolor o daño, matar a alguien ilegítimamente y dar falso testimonio” (Bujari).

El islam reservó a los padres una situación privilegiada y ordenó a los hijos tratarles con generosidad tanto en su vida como después de su muerte.

Abu Useid Saídi relató que una persona perteneciente a la tribu de Bani Salama vino al Profeta y le preguntó²⁵⁶: “¡Oh, Mensajero de Allah! ¿Acaso mis padres tienen algún derecho sobre mí aun después que hayan muerto?” Él contestó: “¡Sí! Debes rezar a Allah que los bendiga con su misericordia y perdón, completa las promesas que ellos hayan hecho a alguien y da las debidas consideraciones a sus parientes y amigos” (Abu Daud, Ibn Maya).

Asimismo, es narrado por Anas ibn Malik que el Profeta dijo²⁵⁷: “A menudo sucede que alguien ha sido desobediente con uno o ambos padres en su vida y así cae en su desagrado. Pero si después de sus muertes él reza sinceramente a Dios por que los bendiga con su misericordia y perdón, Allah entonces convierte a esta persona desobediente en una obediente” (Baihaqi).

A partir de lo citado, no cabe duda de que el islam reservó a la mujer una posición destacada en el seno de la familia, dándole prioridad en cuanto a obediencia y buen trato de hijos, incluso puso las “llaves del Paraíso” a sus pies, y le dio la prioridad en la custodia de sus hijos.

Según Abdellah Ben Amr Ben Aass, Abu Daud dice: “Una mujer dijo: ‘¡Oh Profeta! Este es mi hijo, el que he llevado en mi vientre, alimentado de mi pecho y cobijado en mi regazo, ahora que su padre me ha repudiado, quiere llevarlo consigo’. El Profeta replicó: ‘Tú tienes el derecho a la custodia de tu hijo a menos que te cases’²⁵⁸”.

De ahí corroboramos que la madre tiene derecho sobre el padre en cuanto a la custodia de los niños siempre y cuando no contraiga un nuevo matrimonio. Cuando la madre se casa con otro esposo, pierde el derecho a la guarda del niño; pero si se divorcia de nuevo, recupera la guarda de su hijo.

Hemos tratado aquí el derecho de la madre a la custodia tan sólo para demostrar la posición privilegiada que ésta ocupa en el islam, pero, en la segunda parte del estudio retomaremos esta circunstancia.

Después de exponer los derechos de la madre biológica, hablaremos de la nodriza y sus derechos, puesto que el islam le otorgó una posición muy importante en la familia y la consideró madre

²⁵⁶ Op. cit.

²⁵⁷ Op. cit.

²⁵⁸ Citado por Abu Daud 2276, Ahmed en Musnad 2/182, y Fath Al Bari, 10/402.

de los niños que amamanta²⁵⁹ y, a éstos, hermanos de sus propios hijos, de modo que prohíbe el matrimonio entre ellos, tal y como lo hizo con la cosanguinidad²⁶⁰.

Era conocida en la península arábiga la tradición de recurrir a nodrizas en la era preislámica. Así, los aristócratas árabes solían arrendar nodrizas de las aldeas y les entregaban sus hijos para que crecieran fuertes en el ambiente saludable del campo. A este efecto, Abdelmotalib Ben Ha-chem, abuelo del Profeta, arrendó a Halima Saâdia, hija de Abu Duaib, de la tribu de Beni Saad, para que fuera la nodriza de su nieto Mohammad, que por Dios sea ensalzado.

El Profeta reservaba un trato especial a su nodriza y la respetaba enormemente. Abu Daud cuenta que Abu Tufail dijo: “Vi al Profeta repartiendo carne en la *Yur’ana*; una mujer se acercó al Profeta y éste le desplegó su abrigo para que se sentara sobre él. Cuando pregunté ‘¿quién es?’ me dijeron: ‘Esta es la criada que le amamantó’²⁶¹”. De este modo, observamos que el islam honra a la mujer como madre, tanto por cosanguinidad como por amamantamiento, otorgándole una posición de prestigio, basada en el respeto y el amor.

Todo ello en cuanto a la madre, pero ¿qué podemos decir de la hija? ¿Fue honrada por el islam? ¿Cuáles son sus derechos legales? ¿Qué posición ocupa en el seno de la familia?

3.2. La mujer musulmana en calidad de hija

Cuando nos hemos referido a la mujer de la era preislámica hemos visto cómo algunos hombres árabes recibían el nacimiento de una hija con pesimismo, pues fue considerada como una deshonra, por lo que hasta la enterraban viva sin compasión alguna. Lo primero que hizo el islam fue prohibir esta tradición, ordenando a los musulmanes recibir a sus hijas con alegría y tratar con generosidad a las mujeres que daban a luz a niñas.

El islam procuraba cambiar la mentalidad de la sociedad patriarcal preislámica, que consideraba la mujer inferior, indigna de respeto, como un mero objeto en manos del jefe de la familia, quien decidía el destino de la misma.

El islam, consciente de la influencia de esta mentalidad en la primera sociedad musulmana, así como del peligro que pudieran constituir las nuevas reformas sociales relativas a la mujer, trató este tema con cuidado y de modo gradual con el fin de conseguir el cambio deseado. Se dirigió a estos hombres curtidos, prometiéndoles el Paraíso como recompensa si daban una buena educación a sus hijas (incluso a sus hermanas). Volviendo a la sunna, encontramos una serie de *ahadices* que incitan a los musulmanes a tratar con generosidad a sus hijas con el fin de conseguir el Paraíso.

Anas Ibn Malek cuenta este episodio del Profeta. Mohamed dijo: “Cualquiera que cuida dos hijas hasta que tienen edad madura [y se casan], llegará conmigo al Día de la resurrección así. Al decir esto el Profeta juntó sus dedos²⁶²”.

²⁵⁹ Los alfaquies difieren en cuanto al número de amamantamientos que confieren la calidad de madre por lactancia e impiden el matrimonio.

²⁶⁰ En la segunda parte trataremos los impedimentos de matrimonios por cosanguinidad o amamantamiento.

²⁶¹ Sunan Abu Daud: *Kitab 'I 'dab (Libro de la Etica)*, cap. “Sobre los padres”, n° 5.144, vol. 5, pág. 353.

²⁶² Muslim: *Kitab Al Birr wa sila wal adab*, op. cit., vol. 8, pág. 38.

Urua Ibn Zubair cuenta que Aixa, esposa del Profeta, le dijo: “Un día vino una mujer con sus dos hijas pidiéndome una limosna. Yo sólo tenía un dátíl, se lo di, la mujer lo repartió entre sus hijas y luego se fue. Cuando entró el Profeta a casa se lo conté, y me dijo: ‘Quien trata como se debe a esas niñas, será salvado del infierno’²⁶³”.

Aixa cuenta que el Profeta dijo: “Cualquier hombre de mi umma [comunidad musulmana] que mantiene a tres hijas o a tres hermanas no pisará el Infierno²⁶⁴”.

Abdellah Ibn Messaoud cuenta que el Profeta añadió: “Dad regalos iguales a vuestros hijos, si hay lugar a preferencia que sea a favor de las hembras²⁶⁵”. A través de estos *ahadices* del Profeta advertimos la importancia que dio el islam al buen trato a las hijas e, incluso, a las criadas y esclavas, pues el islam hizo esta prueba para ver quién de entre los musulmanes no²⁶⁶ se comprometía con las disposiciones de la ley Islámica y quienes.

Debemos saber que la mayoría de los musulmanes de la época encontraron gran dificultad para cambiar su modo de tratar a las hijas y reconocerles algunos derechos, como los relativos a la pensión alimenticia, enseñanza, trato con generosidad, etcétera.

Tenemos en el Profeta un buen ejemplo a seguir, ya que trataba con amor y compasión a sus hijas²⁶⁷. Solía sentarse y charlar con ellas y educarlas. Incluso algunas de ellas llegaron a ser alfaquies y narradoras de *ahadices*.

El Profeta solía enfadarse cuando sus hijas se enfadaban y se regocijaba cuando estaban contentas. Tenemos el ejemplo del enfado del Profeta con Ali Ben Abu Taleb²⁶⁸ cuando quería casarse con otra mujer, habida cuenta que ya estaba casado con Fatima, hija del Mensajero de Allah. El Maissur Ibn Mkhram dice: “Fátima dijo al profeta: ‘Tu pueblo piensa que no te enfureces por tus hijas y Alí quiere casarse con la hija de Abi Jahl’. El Profeta se levantó y dijo: ‘Fátima es carne de mi carne y no permito que le hagan daño’²⁶⁹”. De hecho, Alí renunció a este matrimonio y rescindió los desposorios. Más adelante retomaremos este *ahadiz* cuando hablemos de la poligamia en el islam.

El Profeta trataba con generosidad tanto a sus hijas como a sus nietas. A veces, rezaba con alguna de sus nietas en brazos. Abu Qatada Ansari cuenta que el Profeta rezaba llevando en sus brazos a Omama, hija de Zainab y Abu As Ben Rabiaa Ben Abd Chams. Cuando se postraba para la oración la dejaba en el suelo y cuando se levantaba la volvía a coger²⁷⁰.

De modo general, hemos visto el buen trato que reservaba el Profeta a sus hijas, conforme a los *ahadices* en los que incitaba a los padres a tratar con generosidad a sus hijas. Pero a continuación

²⁶³ El Bujari: *Kitab Al Adab*, vol. 13, pág. 33.

²⁶⁴ Citado por El Baydaqí en *Chu'ab al imán*, véase Sahih Al Jama'e Saghir, n° 5.248.

²⁶⁵ Citado por Tabarani en *Jami'e Saghir*, aludido por Cheikh Sobhi Saleh: *Al mar'a fi al islam*, Instituto Árabe de Estudios y Publicación, Instituto de Estudios Femeninos en el Mundo Árabe, Facultad de Beirut, n° 1, 1980, pág. 18.

²⁶⁶ *Kitab nida'e lilijins latif (Llamamiento al sexo débil)*, pág. 145, de Mohamed Rachid Reda.

²⁶⁷ El Profeta tenía hijas biológicas: Fatima, Um Kaltum y Zainab; hijastras: Zainab Bent Abu Salma, Durra, Bent Abu Salma, Habiba Bent Um Habiba Bent Abu Sufian; adoptadas: Rokia Bent Zaid Ben Harita Al Kalbi, Samita Laytia, Kaoussia. Ismat Karkar: *Al mar'a fi al 'ahd nabaoui (La mujer en la época del Profeta)*. Dar Al Gharb al islami, págs. 275-276.

²⁶⁸ Ali Ben Abu Taleb, esposo de Fatima y primo del Profeta. Fue el último de los Califas ortodoxos.

²⁶⁹ El Bujari: *Kitab 'I Manaqeb*, vol. 8, pág. 80, op. cit., Muslim, *Kitab fadael sahaba (Libro de las virtudes de los compañeros del Profeta)*, vol. 7, pág. 14, op. cit.

²⁷⁰ El Bujari: *Kitab Sala (Libro de la plegaria)*, vol. 2, pág. 137, op. cit.; Muslim, *Kitab al masjid wa mawadie sala (Libro mezquitas y tiempos de plegarias)*, vol. 2, pág. 73.

abordaremos un tema que preocupa tanto a occidentales como a musulmanes: el derecho de la mujer a elegir esposo.

3.2.1. El derecho a elegir esposo

La mujer preislámica no tenía ninguna voluntad acerca de su matrimonio y mucho menos el derecho de elegir a su esposo, ya que esta tarea incumbía o bien a hombres de la familia, encabezados por el padre, o bien a hombres de la tribu, encabezados por el jefe de la tribu.

Cuando llegó el islam, dio pleno derecho a la mujer a elegir esposo²⁷¹, estipulando para la validez del acta de matrimonio el consentimiento de la novia sin que por ello se sometiera a coacción alguna por parte de sus padres.

Abu Huraira cuenta que el Profeta dice: “Al ‘yem’²⁷² no se da en matrimonio hasta que de su consentimiento a tal efecto, y la virgen hasta que se consiga su autorización. Dijeron los hombres: ‘¡Oh, Profeta! ¿Cómo puede dar su autorización?’”. A lo que respondió: ‘Callando’²⁷³. Aixa dijo: ‘Oh, Profeta! Es que la virgen tiene vergüenza’. Replicó: ‘Callando’²⁷⁴”.

De ahí que, cuando la mujer guarda silencio, se entiende que da su consentimiento de modo tácito. Abu Huraira añade: “El Profeta dijo: ‘El silencio de la huérfana equivale a su consentimiento y si rechaza el matrimonio, nadie la puede obligar a casarse’²⁷⁵”.

Ibn Abas cuenta que el Profeta dijo: “La mujer que ha estado casada alguna vez tiene derecho en concluir su matrimonio por sí sola; no necesita un tutor, la virgen debe dar su consentimiento, su autorización es su silencio”²⁷⁶”.

El Profeta no sólo reconoció el derecho de la mujer a elegir esposo, sino que participó personalmente en la aplicación efectiva de estos derechos en numerosas ocasiones. Así, Khansae, hija de Khadam Ansaria, cuenta que su padre la dio en matrimonio sin su consentimiento. Pero ella estaba casada antes: Cuando lo denunció ante al Profeta, éste anuló su matrimonio²⁷⁷.

Aixa cuenta: “Una chica vino a verme y me dijo: ‘Mi padre me dio en matrimonio a su sobrino, sin mi consentimiento’. Le dije: ‘Espérate hasta que venga el Profeta’. Cuando vino le contó su historia: El Profeta citó al padre de la muchacha y cuando éste llegó el Profeta le dio a ella el derecho de hacer lo que quisiera. Ésta dijo: ‘¡Oh, Profeta! Es que he aceptado lo que hizo mi padre, pero quiero informar a las mujeres que los padres no tienen nada que ver con este tema’²⁷⁸”.

²⁷¹ El islam no se contenta con otorgar a la mujer el derecho de elegir a su esposo, sino que la confiere la libertad de separarse del mismo. En este sentido, Aixa, esposa del Profeta, tenía una criada, la liberó y luego el Profeta le dio el derecho de elegir entre separarse de su esposo o quedarse con él. Ella prefirió separarse de dicho esposo, que la quería mucho, pero ella le dijo “no quiero nada de ti”. Citado por Sobhi Saleh, op.cit, pág. 56, según Said Afghani *Islam wa al mar'a (El islam y la mujer)*, pág.50, extraído de Sahih El Bujari.

²⁷² Se refiere tanto a viudas como a divorciadas.

²⁷³ El Bujari: *Niihah (Matrimonio)*, vol. 11, pág. 97; Muslim: *El Matrimonio*, vol. 4, pág. 140.

²⁷⁴ El Bujari, ídem.

²⁷⁵ Sahih Sunan Tirmidi: *Niihah, ahadiz* n° 886.

²⁷⁶ Muslim, op. cit., vol. 4, pág. 141.

²⁷⁷ El Bujari, op. cit., vol. 11, pág. 100.

²⁷⁸ Citado por Ahmed en Musnad 6/136, Nasa'e en Nikah /36, Ibn Maja en Nikah 12, aludido por Mohamed Frijia, op. cit, pág. 37.

El Corán también ordena a los creyentes a no prohibir este derecho a sus hijas. Dios dice: *“Cuando repudiéis a vuestras mujeres y éstas alcancen su término (la idda), no les impidáis que se casen con sus maridos si se ponen bienamente de acuerdo. ‘esto se exhorta a quien de vosotros crea en Dios y en el último día”* (Az. 2/232). Esta aleya fue revelada cuando Maakeel Ibn Yassar prohibió a su hermana volver con su ex esposo.

Maakel Ibn Yassar dijo: “He dado a mi hermana en matrimonio a un hombre que la repudió. Cuando se cumplió el período de retiro legal²⁷⁹ vino a pedirme su mano de nuevo. Le dije: ‘Te he casado con mi hermana, te he tratado con bondad, luego la repudiaste y ahora me pides su mano nuevamente. No, te juro que nunca volverá contigo’. No obstante, el ex marido es un hombre bueno y mi hermana quería reanudar su vida conyugal con él. Entonces, Dios revela la aleya ‘no les impidáis’ y dije al Profeta: ‘¿Ahora tengo que consentirlo?’ Respondió: ‘Sí, cáasala’²⁸⁰”.

No obstante, cabe señalar que aunque el Corán reconoce a la mujer el derecho de elegir a su esposo y celebrar la acta de matrimonio por sí sola, los alfaquies, como es costumbre, interpretaron esta aleya a su manera peculiar, considerándola como una prueba para exigir que siempre haya un *wali* (tutor de la esposa), y de ahí, se desprende cómo las tradiciones intervienen en la interpretación del Corán²⁸¹.

3.2.2. El derecho de sucesión

En la era preislámica, la mujer no tenía derecho a la herencia por dos motivos esenciales:

1. No se le permitía a la mujer combatir y defender la estabilidad y la seguridad de la tribu.
2. La propiedad no era de los individuos sino de la tribu, por eso la mujer fue privada de su derecho a la herencia para proteger y conservar el patrimonio de la tribu en el caso de que una se casase con un hombre de otra tribu. Así, podemos considerar esto como una medida de prevención para proteger el patrimonio tribal y evitar que se debilitase por causa de estos matrimonios.

En consecuencia la primera sociedad musulmana no admitió fácilmente que el islam reconociese el derecho de la mujer a heredar, sino que hubo una oposición tremenda contra ello.

En este contexto social e histórico, marcado por la desobediencia y rebeldía a las reformas del islam por parte de los recientemente convertidos, debemos entender el régimen sucesorio islámico, para que no comprendamos mal sus disposiciones. Algunos consideraron el versículo siguiente, “Dios os ordena lo siguiente en lo que toca a vuestros hijos: que la porción del varón equivalga a la de dos hembras” (4/11), como base y norma general que se aplica a todos los casos de la herencia de la mujer. Hay que señalar que esta regla es aplicable solamente en el caso del fallecimiento de uno de los cónyuges, y la herencia de los hijos en el caso del fallecimiento de uno de los padres.

Muchos investigadores han tratado de explicar la diferencia entre la porción de la herencia que

²⁷⁹ La *idda* es el periodo que observa la mujer después del repudio o la difunción del esposo, durante el cual le está prohibido contraer un nuevo matrimonio.

²⁸⁰El Bujari, op. cit., vol. 11, pág. 91.

²⁸¹ Retomaremos este tema con más detalles en el capítulo referido al matrimonio.

corresponde a los hijos y la que corresponde a las hijas. Hay quienes lo relacionan con las necesidades económicas de quien hereda y el grado de parentesco que les une. Esto significaría que el motivo o la causa de la diferencia entre la porción del hombre y de la mujer son la obligación del varón de otorgar una dote a su futura esposa y mantener a su familia (*nafaqa*) y la consideración acerca de un mayor grado de parentesco del varón respecto de su padre justificándolo, siempre en opinión de estos alfaquíes, en que al ser el varón el responsable de llevar la carga del apellido familiar (siendo que en aquellos tiempos el hijo varón permanecía en su casa paterna) y quien debía velar por sus padres, mientras que no ocurría lo mismo con la mujer, que, al casarse, abandonaba el domicilio familiar y quedaba desligada de estas obligaciones.

Debemos constatar, asimismo, la desmesura en vincular el grado de parentesco a los factores puramente económicos de la herencia. Es, cuanto menos, una desconsideración moral muy grande hacia la figura de las mujeres, máxime si tenemos en cuenta que esta legislación está vigente en todos los países islámicos, pero la realidad social ha cambiado desde el medievo y, hoy por hoy, muchas son las hijas que deben hacerse cargo de la atención de sus padres, de sus otros hermanos en igualdad de responsabilidades como cualquier hombre.

Sin embargo, encontramos que es más aceptable y razonable considerar *la nafaqa* (manutención) como motivo o causa de tal discriminación, siempre que pongamos y entendamos las disposiciones en su contexto social e histórico. Por consiguiente, a nuestro entender, estas disposiciones tienen carácter relativo y no absoluto, y deberían ser modificadas y actualizadas, ya que este régimen sucesorio ha quedado desfasado con el tiempo.

En la actualidad, la mujer trabaja igual que el hombre y participa en la manutención de su familia, por lo que tiene todo el derecho de heredar una porción igual a la del varón siempre que tenga el mismo grado de parentesco con la persona que deja una herencia.

3.3. La mujer musulmana como esposa

El islam ennobleció a la mujer casada y le reconoció derechos que eran inéditos antes de su advenimiento. También determinó sus obligaciones hacia el marido. De este modo, el islam apartó a la mujer de su condición deplorable e inhumana en la era preislámica, en la que se la trataba como si fuera una mercancía o un objeto, y carecía de cualquier derecho como esposa. Extraña, en este sentido la desigualdad y la discriminación flagrante que sufre la mujer musulmana en su vida matrimonial.

Sin embargo, el islam debería dejar de ser considerado injusto con la mujer casada, una acusación infundamentada respecto de los textos sagrados. El caso es que los comportamientos sexistas de las sociedades actuales no incumben a la religión sino a las tradiciones y costumbres patriarcales.

Hemos aclarado antes la diferencia que existe entre los derechos que otorgó el islam a la mujer para mejorar su situación y la realidad inhumana e injusta que ésta padece en las sociedades islámicas actuales. Pero debemos añadir que las tradiciones y costumbres preislámicas de estas sociedades han vencido a la religión islámica en casi todo lo que se refiere al tema de la mujer.

Puesto que existe tal diferencia entre lo que estipulan los textos religiosos y lo que pretende el *fiqh* en su interpretación del Corán y la sunna, específicamente en todo lo referente a la mujer,

vemos oportuno en este capítulo proceder primero, y de una manera general, a la definición del matrimonio y los derechos de la mujer como esposa tanto en el Corán como en la sunna, y abordar los dictámenes, disposiciones y opiniones de los diversos ritos islámicos en la segunda parte de este trabajo, sobre todo si tenemos en cuenta que las disposiciones de los jurisprudentes en materia del estatuto personal de la mujer siguen en vigor en los países del Magreb.

En este capítulo abordaremos, en primer lugar, el tema del matrimonio desde una perspectiva religiosa y la incitación del islam a ello; en segundo lugar, la biografía del Profeta en su vida matrimonial; y en tercer lugar, los derechos de las esposas según los consejos, recomendaciones y mandamientos del Profeta a la pareja.

3.3.1. El matrimonio y cómo el islam anima a contraerlo

El matrimonio es un sistema social presente a lo largo de la historia de la humanidad que fue impuesto y organizado también por el islam con el especial interés y fin de preservar la unidad de la familia, que es la base de la sociedad humana. En este sentido, el islam legisló el matrimonio para la reproducción y para satisfacer los impulsos sexuales del individuo dentro de un marco legal y organizado²⁸², capaz de llevar la familia a un nivel supremo en el que los esposos sean conscientes de los derechos y los deberes de ambos y vivan en un ambiente de afecto y compasión mutua. Con este propósito dijo Dios: “Y entre sus signos está el haberos creado esposas nacidas entre vosotros, para que os sirvan de quietud, y el haber suscitado entre vosotros el afecto y la bondad” (Az. 30/21). Así, el islam considera al matrimonio como una institución de afecto, comprensión y estabilidad, y toda familia que se basa en estos principios es una familia ejemplar, donde reina el amor y el respeto entre los esposos, donde queda proscrita la injusticia, la tiranía y el despotismo en los que vive la mujer musulmana dentro de una sociedad que la priva de los derechos concedidos por el islam.

Cabe señalar que el islam alentó a los musulmanes al matrimonio para fundar familias ejemplares y virtuosas. Dice Dios: “Casad a aquellos de los vuestros que no estén casados y a vuestros esclavos y esclavas honestos. Si son pobres, Dios les enriquecerá con su favor” (Az. 24/32). Igualmente, hallamos numerosos *ahadices* que incitan al musulmán y a la musulmana al matrimonio.

Según Abdullah Ibn Masud: “Estábamos en compañía del Profeta jóvenes sin ocupación, y nos dijo: ‘Oh, gente joven, si alguno de ustedes tiene los medios para hacerlo, debería casarse, así se preservará del mal y del pecado, y para aquel que no puede casarse, el ayuno es la mejor abstinencia’²⁸³”.

En otra versión, Ibn Masúd narró que el Profeta señaló: “Los hombres jóvenes que puedan sustentar a una esposa deben casarse, porque ello preserva sus ojos de mirar (furtivamente) a otras mujeres y también los protege de la inmoralidad. Aquellos que no puedan deberán abandonarse al ayuno, que los ayudará a controlar sus deseos²⁸⁴”.

²⁸² El matrimonio es el único marco legal que permite una relación sexual entre el hombre y la mujer. Por consiguiente, toda relación sexual fuera de este marco está prohibida, como por ejemplo, el adulterio.

²⁸³ Al Bujari, *Kitab Annikah (El libro del matrimonio)*, T 11, pág. 13; Muslim, *Kitab Anniah (El libro del matrimonio)*, T 4, pág. 128.

²⁸⁴ Op. cit.

Así vemos que el Profeta recomienda al musulmán que se case si tiene capacidad material para asumir los costes del matrimonio, porque casándose satisfará sus deseos sexuales legalmente dentro del marco del matrimonio y no caerá en el pecado. Para evitar esto mismo, el Profeta aconseja a aquellas personas que no puedan casarse ayunar, porque el ayuno ayuda a soportar el deseo y acaba con él.

Por eso, el Profeta dice en otros *ahadices*: “Un corazón agradecido, una lengua que ora y una esposa virtuosa, nada mejor se puede pretender²⁸⁵”.

“A tres debe Dios ayudar: Al Muyahid, quien combate a favor de la causa de Dios; al esclavo, que aspira a pagar el precio de su libertad; y al pretendiente al matrimonio, que quiere preservarse del pecado²⁸⁶”.

El Profeta no se limitó a animar a los jóvenes a casarse, sino que les ayudó económicamente dándoles la suma necesaria extraída del dinero común de los musulmanes.

Según Abd Al Muttaleb Bnu Rabiaa Bnu Al Harez, el Profeta dijo a Mahmya (que era el encargado de gestionar la quinta parte del botín): “Dales [se refiere a Fadl Ibn Abbass y Abdel Muttalib Ibn Rabiia] el dinero de la dote del quinto del botín²⁸⁷”.

Según Al Mustaurid Ibn Chadad: “He escuchado al Profeta decir: ‘Quien trabaja para nosotros y no tiene esposa casadle, y quien no tiene criado conseguídle uno y quien no tiene casa compradle una con el dinero común.’²⁸⁸”.

Y según nos relata Anas Ibn Malik: “Tres hombres, al enterarse cuán aplicado era el Profeta en la adoración, fueron a casa de éste a comprobarlo; aparentemente les pareció poco y exclamaron: ‘Si el Profeta, al que le han sido perdonados todos sus pecados, adora a Allah de esta manera, nosotros deberíamos hacerlo aun mas’. Entonces dijo uno de ellos: ‘Por cierto que permaneceré orando todas las noches y no dormiré’. Dijo otro: ‘Yo ayunaré todos los días de mi vida’. Y dijo el tercero: ‘Por cierto que me apartare de las mujeres y no me casaré jamás’. Al enterarse de ello el Mensajero de Allah les dijo: ‘Seguramente yo soy mas piadoso que vosotros, sin embargo, ayuno algunos días y otros no, rezo durante la noche pero también duermo parte de ella, y me caso con las mujeres. Sabed que quien se aparta de mi tradición no es de los nuestros’²⁸⁹”.

Cabe resaltar que el Profeta invitaba al matrimonio y prohibía el celibato y la castración por constituir una oposición a la voluntad de Dios y sus mandamientos, que autorizan a sus siervos el matrimonio a fin de que hallen felicidad.

La conducta del Profeta rechaza lo penoso, siendo sumamente demostrativa su reacción ante aquellos individuos que querían sufrir ayunando cada día, rezando todas las noches sin otorgarse un momento de descanso y privarse del matrimonio. El Profeta condenó su exageración y les advirtió de la oposición entre sus actuaciones y entre los preceptos de la sunna y de que toda violencia ejercida contra la naturaleza humana es un rasgo de ateísmo.

²⁸⁵ Citado por El Biaqi en *Shuab al imán (Los caminos de la fe)*. Véase el libro *Yami Assaghir*, op. cit., *ahadiz* nº 4.285.

²⁸⁶ Assahih Assaghir, nº 3.045.

²⁸⁷ Muslim: *Kitab Azzakat (Libro de la limosna religiosa)*, T III. pág. 119.

²⁸⁸ Sahih Sunan Abou Daoud: *Al Jaray ua Al Imara*, *ahadiz* nº 2.552.

²⁸⁹ Al Bujari: *Kitab Anniiah (Libro del matrimonio)*, T 11, pág. 4; Muslim: *Kitab Anniiah (Libro del matrimonio)*, T 4, pág. 129.

Convendría señalar, finalmente, que el matrimonio en el islam es algo opcional y recomendable, pero no una imposición o una obligación, porque una de las bases del matrimonio es la capacidad material para contraerlo y otra la capacidad sexual para consumarlo, y el islam no quiere imponer a nadie algo que supera sus posibilidades.

3.3.2. Las esposas del Profeta

El hecho de que el Profeta Mohammad tuviera numerosas esposas no es una norma general para todos los musulmanes, sino más bien una especificidad propia del Profeta acontecida antes de la *azora*, que limita el número de esposas a cuatro.

Así, el Profeta no volvió a casarse otra vez desde que recibió la orden de Dios. Dijo Dios: “En adelante, no te será lícito tomar otras mujeres, ni cambiar de esposas, aunque te guste su belleza, a excepción de tus esclavas” (Az. 33/52). De este modo, Mohammad no volvió a casarse, pero tampoco se separó de ninguna de sus nueve esposas para no perjudicarlas, puesto que Allah impidió a los musulmanes casarse con las que habían sido esposas del Profeta, por ser éstas consideradas como las madres de todos los musulmanes. Esta es la razón por la cual la restricción impuesta por Dios a los musulmanes no fue aplicada al Profeta.

Que él tuviera numerosas esposas no significaba que este hombre estuviese obsesionado por los placeres materiales y sexuales, “porque quien vivía en una casa donde las esposas se quejaban por la falta de comida y vestimenta, de ningún modo puede ser considerado como dominado por sus fantasías eróticas; y quien poseía toda la península arábiga y no era capaz de disfrutar de las riquezas que estaban a su alcance para satisfacer los deseos de sus esposas y ofrecerles bienestar, comodidad y vestidos caros, de ningún modo puede considerarse esclavo de sus instintos; y quien persigue los placeres de la vida mundana de ningún modo es capaz de realizar las hazañas del Profeta, para grandeza de la nación musulmana durante varios siglos²⁹⁰”.

El hecho de que el Profeta tuviese numerosas esposas y que ello se considerase su singularidad puede explicarse por, al menos, dos motivos:

1. La consolidación del sistema social de parentesco, ya que los matrimonios del Profeta eran para amigar y consolidar las relaciones con las tribus garantizándose su lealtad y apartando cualquier motivo de guerra.
2. Para apoyar a mujeres que se encontraban viudas, sin ningún sostén, y sin que alguien quisiese casarse con ellas.

Entre las más importantes esposas del Profeta²⁹¹, cabe destacar a Jadiya Bint Juwailid. Fue la primera esposa del Profeta y fue quien le pidió el matrimonio, porque encontraba en él las cualidades del hombre buscado, mientras trabajaba para ella en su próspero comercio. Se casaron cuando el Profeta tenía 25 años y ella era una viuda cercana a los 40. Vivió el Profeta con ella 15 años y tuvieron 7 hijos. Jadiya fue la primera que se convirtió al islam y ayudó al Profeta con su esfuerzo y su dinero a extender esta religión. El Profeta no se casó con otra mujer mientras Jadiya vivía, le profesaba un gran amor y un gran respeto y solía repetir: “Adoptó (*jadiya*) mi causa cuando

²⁹⁰ Al Akkad: *Al Ma'ra Fi Al Corán (La mujer en el Corán)*, op. cit., págs. 81-82.

²⁹¹ Las demás esposas son: Sudah, Maimuna, Safya, Umm Habiba, Yuwairia, Zainab Bint Yahsh, Zainab Bint Juzaima y Hafsa.

todo el mundo la negaba, me creyó cuando nadie me creía, y me confió su dinero cuando todo el mundo me privó de él”²⁹².

Aixa Bint Abi Bakr fue²⁹³ fue otra de sus esposas más relevantes. Nació ocho años antes de la hégira y cuando murió el Profeta contaba con 18 años. Aixa murió durante el califato de Mua'ouia en el año 58 (ó 59) de la hégira.

El Profeta se casó con ella para rendir homenaje a Abu Bakr Siddiq, el primero de sus compañeros y el más querido. Según cuenta Amru Bnu Al A'ss, preguntó al Profeta una vez: “¿Quién es el más querido para ti? El Profeta dijo: “Aixa”. Preguntó Amru: “¿Y entre los hombres?” Dijo el Profeta: “Su padre”²⁹⁴.

Aixa era la más inteligente de las madres de los musulmanes y la más sabia entre la mayoría de los hombres de su época. Según Azugari, “si comparamos el saber (religioso) de todas las demás madres de los musulmanes y el saber de todas las mujeres musulmanas, constatamos que su saber es el mejor”. Y dijo At'a bnu Abi Rabahi “Aixa era la más sabia y su juicio era más acertado que el de los demás”²⁹⁵.

Se menciona que los compañeros del Profeta la consultaban y le preguntaban sobre los asuntos de la religión y la política. Corrigió muchos errores cometidos por los compañeros y discípulos del Profeta y los narradores del *ahadiz*, a la hora de citar *ahadices*. Aixa tenía una personalidad fuerte y era muy atrevida, por ello le consultaban sin descanso sobre la religión y sobre los derechos de la mujer musulmana. Aixa relató 2.210 *ahadices*.

En su vida privada se relata que era muy celosa del Profeta y muchas veces se enfadaba con él. Después de la muerte del Profeta, Aixa no vivió aislada y abrió su casa para los que querían saber más de los asuntos de su religión, constituyendo así una especie de Ágora científica. También participó en la vida política de la sociedad musulmana, hasta el punto de encabezar el movimiento de oposición contra Alí después de la muerte de Otman y declarándole la guerra. De este modo, Aixa, por sus conocimientos sobre religión, política y poesía, sirve de modelo de la Escuela del Profeta, quien incitaba sin descanso sobre la necesidad de la educación femenina.

Otras de sus esposas fue Hind um salma al majsumía. Era hija de unos nobles árabes. Se casó con su primo Abdulá Ibn Abd Al Asad al-Majsoumi, que fue uno de los primeros musulmanes, y emigró con su esposo dos veces: la primera a la Habacha y la segunda a la Medina. Su esposo murió en la batalla de Uhud, y se casó con el Profeta después de haber rechazado a Abu Bakr y Omar Ibn Jatb. Cuando el Profeta pidió su mano, Umm Salma le rechazó, porque ella tenía hijos para los cuales no deseaba un padrastro y, sobre todo, porque era una mujer muy celosa que no soportaba compartirlo con otras esposas. Umm Salma dijo: “Me envió el Profeta a Ha'teb bnu Abi Baltaa para solicitar mi mano y he respondido: ‘Tengo hijos y soy muy celosa’. Entonces el Profeta dijo: ‘prometo ser buen padre para tus hijos e imploro a Dios que te lleve esos celos’”²⁹⁶.

²⁹² Fath Al Bary, op. cit., T 8, pág. 137.

²⁹³ Era la única esposa virgen del Profeta, porque todas las demás eran divorciadas o viudas.

²⁹⁴ Al Bujari: *Kitab Fada il Asahab Annabi (Libro de las virtudes de los discípulos del Profeta)*. T 8, pág. 22; Muslim: *Kitab Fada il Asahaba (Libro de las virtudes de los discípulos)*, T 7, pág. 109.

²⁹⁵ Mohamed Rachid Rida, op. cit., pág 72.

²⁹⁶ Muslim: *Kitab al Yan'ais (Libro de los fúnebres)*. T 3, pág. 37.

Fue ella la primera mujer que preguntó al Profeta por qué se citaba a los hombres y no a las mujeres en el Corán. Una revelación le dio respuesta citando a hombres y mujeres en el Corán, para que todo el mundo supiera que cuando Dios dirige su palabra a los musulmanes está dirigiéndola a todos sin diferencia. Dijo Dios: “Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los y las que dan limosna, los y las que ayunan, los castos y las castas, los y las que recuerdan mucho a Dios” (Az. 33/35).

Umm Salma era una mujer de muy fuerte personalidad, de una gran inteligencia y muy preocupada por los derechos de la mujer musulmana. Fue ella quien planteó el tema de la herencia, el derecho a participar en la *Yihad* (Guerra Santa) y el derecho a recibir parte del botín, hablando así en representación de las mujeres musulmanas. También tenía una gran perspicacia política y el Profeta la consultaba en muchos asuntos de la política. En *Sahih al Bujari*, se cuenta que después del acuerdo de Alhudaibia, el Profeta pidió a sus compañeros que abandonaran su estado de *ihram* (de peregrinaje), y afeitaran sus cabezas y sacrificaran sus animales. Lo dijo tres veces, pero los hombres estaban tan indignados por lo que les parecía humillante en los términos del tratado de paz, que ninguno se levantó. El Profeta entró en su tienda y le contó lo sucedido a Umm Salma. Ella le aconsejó que saliera sin hablar con nadie, que afeitara su cabeza y sacrificara su animal. Así lo hizo y todo el mundo la siguió, rapándose los unos a los otros.

3.3.3. La biografía del Profeta en relación con sus esposas

En este apartado nos limitaremos a referir la biografía del Profeta tal y como se encuentra relatada por el moderado jurisconsulto Abdelhalim Abou Choukka²⁹⁷ en su obra *La liberación de la mujer en la era de la profecía*, resultado de 20 años de dedicación.

La vida matrimonial del Profeta es el mejor modelo para los musulmanes acerca de cómo tratar a las esposas. Él era amable con las suyas y un buen marido para todas, justo en el reparto del dinero, de las noches y del respeto hacia cada una. Soportaba sus celos y sus enfados dándoles consejos y las guiaba en los asuntos mundanos y los de su religión.

Cada mañana pasaba por las habitaciones de sus esposas para saludarlas y por la noche se reunía con ellas para conversar, para que no sintiesen sus largas ausencias. Según Anas, “el Profeta tenía nueve esposas y, cuando repartía las noches entre ellas, no volvía a juntarse con la primera antes de que pasaran nueve noches. Por eso se reunía con ellas en la habitación de la mujer a la cual le correspondía dormir con él esa noche²⁹⁸”.

El Profeta no dudaba en ayudar a sus esposas en las tareas domésticas, sin ver en ello ningún menosprecio: al contrario, lo hacía por amor y respeto hacia ellas. En muchas de sus conversaciones con los musulmanes, decía que la esposa no estaba obligada a cargar con los trabajos de la casa si ella no quería, y que el esposo tenía, entonces, que encontrar a servidumbre que los hiciese si tenía medios para ello.

²⁹⁷ Abdelhalim Abou Choukka, Kitab: *Tahrir al mar'a fi 'asr ar-risala* (De la emancipación de la mujer en la era de la profecía), vol. I, titulada *Ma'alim chjsiat al mar'a al muslima* (Las características de la personalidad de la mujer musulmana), Dar al qalam Linachr wa tawzi'e, Kuwait, 4ª edición, 1995.

²⁹⁸ Muslim: *Kitab Anniah*, T 4, pág. 173.

Aquí, pues, es obvio que lo que el Profeta consideraba como ayuda a sus esposas e incluso como una obligación, es decir, participar en las tareas domésticas, los hombres musulmanes de antes y de ahora lo consideran como un menosprecio de su virilidad y orgullo masculino. ¿Acaso no es el Profeta el mejor modelo que podemos adoptar?

Al Asuad dijo: “Pregunté a Aixa: ‘¿Qué hacía el Profeta en su casa?’ Ella contestó: ‘Servía a su familia, y si se llamaba a la oración, salía para rezar’²⁹⁹”. Y en otro relato, según Ahmed, a Aixa le preguntaron por lo que hacía el Profeta en su casa: “Y dijo ella: ‘Era un ser como todos los seres humanos, limpiaba su ropa, ordeñaba sus cabras y se servía a sí mismo’³⁰⁰”.

Antes de cada viaje y para no perjudicar a ninguna de sus mujeres, el Profeta echaba a suertes quién de entre ellas iba a ser su acompañante.

Según Aixa: “Siempre que el Profeta quería viajar echaba a suertes entre sus mujeres, y aquella que ganaba salía con él de viaje³⁰¹”. Incluso en su lecho de muerte pidió permiso a las demás esposas para que no se enfadaran con él, aunque estaba muy enfermo y todas sabían que no podía moverse ni desplazarse de una habitación a otra.

En palabras de Aixa: “El Profeta preguntó en su lecho de muerte: ‘¿Dónde voy a estar mañana? ¿Dónde voy a estar mañana?’”. Siendo su intención permanecer junto a Aixa, sus esposas le permitieron estar donde él quisiera, y se quedó en la habitación de Aixa hasta que murió³⁰²”.

Era tan amable con sus esposas que nunca volvió de un viaje por la noche o sin avisar, para no causarles molestias. Según Anas: “El Profeta nunca volvió a su casa de un viaje por la noche, sino por la mañana o por la tarde³⁰³”.

El Profeta padeció mucho los celos de sus esposas a pesar de que era muy prudente en sus relaciones con ellas. Pero amaba mucho a Aixa e intentaba disimularlo lo mejor posible para no avivar los celos de las demás esposas.

Aixa, la más querida, representaba un bando de entre las esposas del Profeta, y lo perseguía cuando no estaba a su lado con la intención de privar al otro bando, encabezado por Umm Salma, de su presencia.

Parece claro que la casa del Profeta era un hogar normal para su tiempo, como cualquier otro de la época, donde los problemas se parecían a los de cualquier familia. Las esposas del Profeta, a pesar del espíritu de conciliación de éste, reclamaban sus derechos y a veces se enfrentaban a él para pedirle justicia y reprocharle su pasión por Aixa, evidente para el resto de la comunidad.

Ante las molestias de sus esposas, sus reclamaciones y celos, el Profeta no reaccionó con dureza y arrogancia ni en sus palabras ni en sus actos. Hubiera podido hacerlo, puesto que es el Mensajero de Allah, y era considerado como el jefe del Estado. Sin embargo, jamás utilizó su poder para humillar a sus esposas o someterlas con la fuerza, en primer lugar porque ésto iba en contra de sus principios, su cordura y su bondad y en segundo lugar para que su conducta con sus

²⁹⁹ Al Bujari: *Kitab Abuab Al Az'an*, T 2, pág. 303.

³⁰⁰ *Silsilat al Ahadiz Assahiha*, *ahadiz* n° 671. Serie de los *ahadices auténticos*.

³⁰¹ Al Bujari: *Kitab Anniah*, T 11, pág. 223.

³⁰² Al Bujari, op. cit., T 11, pág. 229; Muslim: *Kitab Fada'il Assahaba*, T 7, pág. 137.

³⁰³ Al Bujari: *Kitab al Hay (Libro de la peregrinación)*, T II, pág. 51.

esposas constituyera un modelo para la sociedad. El Profeta nunca pegó a una esposa o un criado, ni nunca blasfemó contra alguno de su casa.

El trato que el Profeta reservaba a sus esposas era diferente de aquel que tenían los musulmanes con las suyas, sobre todo los que emigraron a la Medina con ellas, ya que éstos las trataban con dureza y no vacilaban en usar su poder incluso físico para acabar con cualquier intento de rebeldía de parte por las mujeres.

Esto es lo que el islam quiso erradicar, pero muchos no lo comprendieron, influidos por el peso de las tradiciones que controlaban y por el hecho de fijar las reglas del comportamiento hacia la mujer, como el caso de Omar Ibn Al Jatab, quien, a pesar de ser famoso por su justicia ejemplar³⁰⁴ en los asuntos de estado, era tan duro con las mujeres que muchas se negaron a casarse con él.

Omar no estaba de acuerdo en principio con muchos de los derechos concedidos a la mujer, siendo él quien propuso el uso del *hiyab* al Profeta. Fue Omar quien insistió en oponer el *hiyab fasl* (segregación) a las esposas del Profeta, y el *hiyab-satr* (velo), que cubría a las mujeres musulmanas libres. Su intención no era solamente evitar las molestias que provocaban los acosos sexuales de los no musulmanes a las musulmanas, sino controlar y manipular sus vidas, ya que las mujeres de los muhayerin, que eran antes muy sumisas y no podían ni siquiera a levantar la voz delante de sus maridos, empezaban a exigir frente a éstos sus derechos o defenderse ante las injusticias de las que venían siendo víctimas.

Estas mujeres habían encontrado en el islam argumentos que apoyaban sus actitudes, y en el Profeta y sus mujeres, defensa y protección ante las injusticias y tiranía de los maridos.

Omar solía decir que se sorprendió cuando su mujer le aconsejó sobre un tema que él consideraba propio de los hombres; se sorprendió aún más al saber que las esposas del Profeta intervenían en todos los asuntos del Mensajero de Allah y que a veces se enfadaban con él. Omar quedó aturrido al escuchar cómo, en otra ocasión, al Profeta le gritaban sus mujeres reivindicando sus derechos.

Según Saad Bun Waqqas: “Omar pidió permiso para ver al Profeta mientras éste estaba reunido con mujeres de la tribu kurachí; éstas le estaban gritando reivindicando más derechos de los que él les concedía [...] El Profeta le dio permiso y cuando Omar entró y vio al Profeta riéndose, le dijo: ‘Que Dios te conceda la alegría enviado de Dios’. El Profeta le contestó: ‘Me asombro de aquellas mujeres que estaban conmigo; en cuanto oyeron tu voz se precipitaron a esconderse detrás de los cortinados’. Dijo Omari: ‘Es a ti Profeta a quien deben temer’. Y a ellas preguntó: ‘¿Me teméis a mí y no teméis al Profeta?’ Respondieron: ‘Sí, tú eres grosero y duro’³⁰⁵”.

Se evidencia en este *ahadiz* la calidad de trato entre el dispensado por el Profeta a sus mujeres y el otorgado por otros.

Pero, con la muerte del Profeta, la imagen luminosa del marido fue eclipsada en la mentalidad musulmana por la de la dureza y la opresión como signo de virilidad y valor. Es, lamentablemente, la imagen que persiste en los musulmanes de hoy sobre las relaciones matrimoniales, una imagen que nos indica la supervivencia de los valores patriarcales preislámicos.

³⁰⁴ Le llamaban Al Faru'í (El justo).

³⁰⁵ Al Bujari: Kitab *Al Manaquib* (Las virtudes), T 8, pág. 45; Muslim: Kitab *Fadail Asshaba* (Las virtudes de los discípulos), T 7, pág. 115.

El Profeta, tomando en cuenta la biografía antes citada, era muy tolerante con sus esposas, pero aún así se narra que en una ocasión se enfadó con ellas hasta tal punto que las abandonó durante todo un mes. Los alfaquíes justifican este enojo dando dos versiones: hay quienes dicen que la causa fue una conspiración de las esposas en contra del Profeta, y hay quienes opinan que la causa fue el reclamo para que se aumentase el presupuesto de la manutención.

En lo referente a la primera versión, sobre los celos de las esposas del Profeta, se sabe que Aixa tuvo celos del Profeta al enterarse de que Zainab Bint Yahich le dio a comer de la miel que le fue regalada, y que el Profeta permaneció durante más tiempo en la habitación de Zainab. Aixa conspiró con las demás esposas del Profeta, sobre todo con su aliada Hafsa, para darle la impresión de que olía mal a causa de la miel. El Profeta se abstuvo de beber la miel por su repulsa a los malos olores. Pero cuando advirtió el ardid se enfadó muchísimo.

En otra ocasión, Aixa y Hafsa conspiraron contra el Profeta porque esta última se enfadó a causa de la reunión que mantuvo el Profeta con María Al Keptya (su mujer egipcia, conversa del cristianismo) en su habitación. Para complacer a Hafsa el Profeta, juró no acostarse más con María, y pidió a Hafsa que guardara el secreto, pese a que ésta lo comentó con Aixa. Y relatan que le confesó también algo referido a la sucesión, y que ambas, entonces, conspiraron en contra del Profeta Mohammad³⁰⁶.

Así, Dios reprochó al Profeta haberse prohibido lo que Dios hizo lícito para complacer a sus mujeres, y les advirtió a ellas las graves consecuencias de sus actos ordenándoles arrepentirse. Así, dijo Dios: “1. ¡Profeta! ¿Por qué para agradar a tus esposas declaras prohibido lo que Dios ha declarado lícito para ti? Pero Dios es indulgente, misericordioso. 2. Dios os ha prescrito la anulación de vuestros juramentos. Dios es vuestro Protector. Él es el Omnisciente, el sabio. 3. Y cuando el Profeta dijo un secreto a una de sus esposas, cuando no obstante ella lo reveló y Dios se lo descubrió, dio él a conocer parte y ocultó el resto. Y, cuando se lo reveló, dijo ella: ‘¿Quién te ha informado de esto?’. Él dijo: ‘Me lo ha revelado el Omnisciente, el Bien Informado’. 4. Si os volvéis ambas, arrepentidas, a Dios, es señal de que vuestros corazones han cedido. Si, al contrario, os prestáis ayuda en contra de él, entonces Dios es su Protector. Y le ayudarán Gabriel, los buenos creyentes y, además, los ángeles. 5. Si él os repudia, quizá su Señor le dé, a cambio, esposas mejores que vosotras, sometidas a Él, creyentes, devotas, arrepentidas, que sirven a Dios, que ayunan, casadas de antes, vírgenes.” (Az. 66, Attahrim —la prohibición—).

Vemos en estas aleyas cómo Allah amenazó a las esposas si no se arrepentían con divorciarlas del Profeta, y casarlo con otras mujeres mejores que ellas.

Por todo ello, algunos consideran que la conspiración de las esposas fue la causa por la que el Profeta cesó de visitarlas durante todo un mes. Opinamos, sin embargo, que es más probable, si nos basamos en la justicia del Profeta y el Corán, que el motivo sea el que postula la segunda versión.

En cuanto a la segunda versión, las esposas del Profeta le pidieron aumentar la manutención que recibían porque se sentían perjudicadas a causa de la vida ascética que llevaban. Es harto conocido que el Profeta, quien tenía derecho al quinto de los botines, incluyendo los botines de Bani Annadir, y poseía tierras en Jaibar, no daba a sus esposas más de lo que durante un año podía abastecerles en dátiles y en cebada, con la que se preparaba el pan.

³⁰⁶ Mohammed Rchid Rida: *Nidaa Adil Jins Allatif*, op. cit., pág. 91.

Incluso si encontraba un pobre más necesitado, de esa misma fuente quitaba lo que le ofrecía como limosna³⁰⁷.

Muslim recoge en su libro *Sahih Muslim* que Yaber Ibn Abd Allah dijo: “Abu Baír vino a casa del Profeta y solicitó permiso para entrar cuando habla mucha más gente esperando; se le autorizó a él y a Omar, que vino poco después. Entró Abu Baír, encontró al Profeta sentado entre sus esposas silencioso, malhumorado y entonces pensó: ‘Voy a decir algo para hacer reír al Profeta’. Dijo: ‘Si hubieras visto, enviado de Dios, cómo le torcí el cuello a Bint Yaria [su esposa] cuando me pidió que aumentara la manutención’. El Profeta sonrió y dijo: ‘Como ves, están a mi alrededor pidiéndome lo mismo’. Entonces se levantaron tanto Abu Baír como Omar dirigiéndose a sus respectivas hijas, Aixa y Hafsa, para torcerles el cuello, diciendo; ‘¿Pedís al Enviado de Dios algo que él no tiene?’’. A lo que respondieron: ‘Por Dios, no estamos pidiendo al Enviado de Dios lo que él no tiene’”.

El Profeta dejó de visitarlas durante un mes o 29 días, y luego se reveló esta aleya: “¡Profeta! Di a tus esposas: ‘Si deseáis la vida de este mundo y su boato, venid, que os proveeré y dejaré en libertad decorosamente! Pero, si buscáis a Dios, a Su Enviado y la morada postrera, entonces Dios ha preparado una recompensa magnífica para aquellas de vosotras que hagan el bien’” (Az. 33/28-29).

Se dirigió primero a Aixa diciendo: “Aixa, quiero plantearte una cuestión y deseo que te des prisa en consultar a tus padres. Y dijo ella: ‘¿De qué se trata, Enviado de Dios?’’. Le recitó la aleya, y dijo ella: ‘Yo quiero Allah, a su enviado y a la morada postrera, y prefiero que no cuentes a ninguna de tus esposas lo que he dicho’. Entonces respondió el Profeta: ‘Si alguna de éstas me lo pide se lo diré, porque Dios no me envió terco y obstinado sino instructor y simplificador, y les dio a elegir, y eligieron lo que era bueno para ellas’³⁰⁸”.

Las esposas del Profeta se comprometieron, obedeciendo a Dios, a no pedirle al Profeta que aumentara la manutención, y a soportar la vida ascética, y la recompensa de Dios después fue prohibirle al Profeta casarse otra vez.

Dijo Dios: “En adelante, no te será permitido tomar otras mujeres, ni cambiar de esposas, aunque te guste su belleza, a excepción de tus esclavas” (Az. 33/52).

Así lo acató el Profeta, quien incluso desechó tener concubinas *tasarry* para no perjudicar a sus esposas legítimas.

Tras este resumen de la vida del Profeta con sus esposas y situándonos en el contexto histórico, podemos constatar que la casa del Profeta no era el típico harén de la época donde se encerraba a mujeres débiles, ya que las madres de los creyentes demostraron en muchas ocasiones tener una fuerte personalidad y una gran influencia en la primera sociedad musulmana.

Abordaremos, a continuación, los consejos y recomendaciones que el Profeta dio a los musulmanes acerca de las preparaciones a seguir antes, durante y después del matrimonio, aclarando los derechos y obligaciones de los cónyuges.

³⁰⁷ Op. cit., pág. 96.

³⁰⁸ Muslim: *Attalai* (El divorcio), T 4, pág. 187.

3.3.4. Las recomendaciones y los consejos del Profeta acerca del matrimonio

3.3.4.1. Antes del matrimonio

La petición de mano

Es la presentación que realiza un hombre ante la familia de una mujer con el objetivo de casarse con ella. Esta petición no es exclusiva de los hombres, sino que la mujer también puede solicitar la mano de un hombre, y ello es cosa legal y lícita.

Hay que señalar aquí que en el islam existen varios tipos de peticiones de mano:

1. El hombre pide la mano de la mujer a la familia de ésta
2. El hombre pide la mano de una mujer a ella misma, así como el Profeta pidió la mano de Um Salma sin necesidad de un tutor.
3. El hombre pide la mano de la mujer al jefe de la tribu.
4. El jefe de la tribu pide la mano para uno de los suyos, como hizo el Profeta con muchos de sus discípulos.
5. La familia de la mujer le escoge un novio, como lo hizo Omar para su hija Hafsa.
6. La mujer pide, por sí misma, la mano del hombre, siendo ésta una práctica aprobada por el Profeta. La esposa del Profeta, Jadiya, fue quien propuso al Profeta casarse con ella, siendo Jadiya una de las nobles de la Meca, lo que significa que dicha práctica era lícita en la época preislámica. En la época de la revelación está confirmado que muchas mujeres pidieron la mano del Profeta³⁰⁹ para obtener el honor de casarse con él.

Dice Tabit Al Banani: “Estuve en casa de Anas, y estuvo con nosotros su hija. Dijo Anas: ‘Una mujer vino a pedir la mano del Profeta y dijo: ‘¿quieres casarte conmigo, Mensajero de Dios?’ Dijo la hija de Anas: ‘Es una mujer recatada y esto es un acto deshonesto’ a lo que Anas acotó: ‘Es mejor que tú, quiso al Profeta y le propuso casarse con ella’”.

Es de señalar que estos dos últimos casos son casi inexistentes en la vida social de los musulmanes, porque las tradiciones están por encima de todo lo demás. Pero hay que subrayar que estas tradiciones, que pueden a veces permitir que la familia escoja un novio a la hija siempre que haya una relación sanguínea o una gran amistad, entre las dos familias, rechaza rotundamente la simple idea de que la mujer pida la mano de quien sea. La mayoría de los musulmanes ignora la existencia de tal posibilidad. Y los pocos que lo saben lo desprecian, porque para ellos es una falta de educación por parte de la mujer.

Así, queda claro que la privación de la mujer de sus derechos no se debe a la religión sino a las tradiciones arraigadas en la mentalidad de muchos musulmanes, que, en realidad, no defienden a la primera sino que se quedan aferrados a tradiciones anticuadas.

³⁰⁹ Narró Sahl ibn Saad: “Una mujer se acercó al Mensajero de Allah y dijo: ‘Oh, Mensajero de Allah, he venido a entregarme a ti [ofrecerme en casamiento]’. El Profeta, la miró de cerca. Luego, bajó su cabeza. Cuando la mujer comprendió que no había tomado una decisión por ella, se sentó. Uno de sus acompañantes se puso de pie y dijo: ‘Mensajero de Allah, si no la quieres, déjame casarme con ella’ (Transmitido por Al-Bujari: 7/19. Muslim, 4/143. Al-Nasaa’i, 6/113. Bi Sharh Al-Suyuti. Al-Bayhaqi, 7/84).

Volviendo otra vez a los consejos y recomendaciones del Profeta a los musulmanes acerca del noviazgo, todos sabemos que este paso tiene una gran importancia en la vida de las personas para su felicidad, por este motivo el Profeta ordenó a los dos novios que se vean el uno al otro para conocerse mejor. Después de este encuentro, los novios deciden con toda libertad seguir adelante con el noviazgo o dejarlo simplemente.

El Profeta nos dejó muchos *ahadices* que hablan del noviazgo. Citamos aquí cuatro de ellos:

1. Muguir ibn Shibab reportó que el Profeta preguntó a un hombre que quería casarse con cierta mujer si él la había visto. Cuando el hombre contestó que no, él [el Profeta] dijo: "Mírala, porque es más propio que así el amor se cimente entre ambos".
2. Narró Yaabir ibn 'Abd-Allaah: "El Mensajero de Allah [que la paz y la bendición de Allah estén con él] dijo: 'Si uno de vosotros le propone matrimonio a una mujer y cuando la mira encuentra en ella el coraje para seguir adelante y casarse, entonces hágalo'. Yo le propuse matrimonio a una joven. Solía esconderme para verla hasta que descubrió que eso era lo que me daba fuerzas para seguir adelante y contraer matrimonio. Entonces lo hice. De acuerdo a otras de sus palabras, un joven de Bani Salamah contó: 'Solía esconderme hasta que vi que encontraba en ella la fuerza para seguir y casarme, entonces lo hice'³¹⁰".
3. Abu Hurayrah relató: "Estaba con el Profeta cuando un hombre se acercó y le dijo que se había casado con una mujer de los Ansaar. El Mensajero de Allah [que la paz y las bendiciones de Allah estén con él] le preguntó: '¿La has visto?'. Él lo negó. Entonces dijo: 'Ve y mírala porque hay algo en los ojos de los Ansaar'³¹¹".
4. Narró al-Mughirah ibn Shu'bah: "Propuse matrimonio a una mujer, y el Mensajero de Allah preguntó: '¿La has visto?'. Yo lo negué. Y él dijo: 'Mírala porque es más apropiado que el amor y la compatibilidad se establezcan entre ustedes'. De acuerdo a otro informe: 'Entonces así lo hizo. Se casó con ella y mencionó que se llevaron bien'³¹²".

En estos *ahadices* vemos cómo el Profeta permite o autoriza al novio a ver a la mujer que quiere tomar como esposa, incluso si ella no lo sabe. En esto no hay ninguna falta de respeto a la dignidad de la mujer, sino al contrario: el Profeta intentaba salvar su dignidad en caso de que el novio no quedara satisfecho después de haberla visto.

Quisiéramos llamar la atención de que el derecho de ver a la otra persona no es un derecho exclusivo de los hombres sino también un derecho para las mujeres.

También queremos señalar que estas recomendaciones, mandamientos y consejos eran muy avanzados si los situamos en su contexto histórico, pero ahora, debido a los cambios en todos los ámbitos de la vida y a que la mujer ha podido acceder a la vida pública, es una necesidad o, mejor dicho, una obligación cambiar estas disposiciones para que hombres y mujeres tengan iguales derechos y libertades, no ya para ver al otro, sino para conocerle antes de tomar una decisión de esta importancia.

³¹⁰ *Sahih 'bi Dawud, ahadiz n° 1.832.*

³¹¹ Muslim, op. cit., *ahadiz n° 1.424.* Transmitido por Al-Daraqutni, 3/252; Ibn Maayah, 1/574.

³¹² Transmitido por Al-Daraqutni, 3/252; Ibn Maayah, 1/574.

La dote

Es una ofrenda o regalo que entrega el marido a su mujer al principio de la vida matrimonial. El islam no ha delimitado la cuantía de la dote, no hay un mínimo ni un máximo, por lo que, la dote depende de la voluntad y de los medios económicos del marido. La dote es, ante todo, un regalo por el cual el marido expresa su amor y su deseo de casarse con una mujer, y su verdadero valor es sentimental más que material.

Está impuesta por un mandamiento divino, ya que dijo Dios: “Dad a vuestras mujeres su dote (*nihla*) gratuitamente” (Az. 4/4). *Nihla* significa “una donación sin esperar nada a cambio”. El Profeta aconsejaba y recomendaba muchas veces no exagerar en su cuantía. Por eso, permitió a los pobres dar cualquier cosa como dote, incluso un anillo de hierro, así como no prohibió a los ricos ofrecer grandes sumas de dinero en tal concepto.

Sin embargo, y según los *ahadices* que vamos a citar a continuación, se nota la inclinación del Profeta hacia la sencillez en la dote, por temor a una mala interpretación por parte los musulmanes de la verdadera razón de la misma y tal como ocurrió realmente después de la muerte del Profeta, y ocurre hasta ahora, ya que las familias pudientes negocian las dotes de sus hijas como si estuvieran en una subasta tratando de vender una mercancía al mejor postor. Así sucede hoy en día en países musulmanes como los del Golfo, en los cuales las dotes exorbitadas se han convertido en una costumbre entre las familias ricas lo que lleva, incluso, a que muchos hombres y mujeres no puedan casarse por no contar con ingentes cantidades de dinero.

¿Dónde quedaron los principios del Profeta? ¿Y dónde nosotros, comparados con sus compañeros, cuyas dotes eran ese anillo de hierro o incluso regalar a sus mujeres unas cuantas aleyas del Corán?

Es verdad que el Profeta no delimitó la dote pero, siempre repetía que “la dote sencilla es la mejor” (*jayr assdaí aysaruh*)³¹³.

3.3.4.2. Durante el matrimonio

Antes de exponer los consejos y mandamientos que representan en su conjunto unas garantías para los cónyuges durante el matrimonio, consideramos relevante explicar primero la *daraya* (que significa literalmente “grado”). Los alfaquíes disintieron mucho en su explicación, pero todos están de acuerdo en que es un reconocimiento divino de la supremacía y la preeminencia del hombre sobre la mujer.

Se reveló más de una aleya para ordenar la relación entre los cónyuges a base de *al marouf*³¹⁴ (conforme a los usos y costumbres).

“Elas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso” (Az. 2/228).

Tanto en los principios del islam como en el espíritu que lo anima, el esposo y la esposa tienen los mismos derechos. La norma de que a cualquier derecho le corresponde una obligación se aplica también para el esposo, y no solamente para la mujer, como hace la jurisprudencia.

³¹³ Sahih Ayam'e Assagir, *ahadiz* n° 3.274.

³¹⁴ *Al marouf* viene de “*ourf*”, que quiere decir “costumbre”, significa los comportamientos conocidos ya y aceptables como convenientes en la vida matrimonial. Hay quienes explican que *al marouf* significa “el más conveniente a la naturaleza humana”.

La relación entre ambos no es una relación de despotismo, sino una relación de colaboración y respeto mutuo.

Pero después de la revelación de un versículo que reconoce el derecho de la mujer a ser igual a su esposo tanto en los derechos como en las obligaciones, los jurisconsultos exageraron en la interpretación de “pero los hombres están un grado por encima de ellas” (Az. 2/228) como motivo para confirmar la superioridad del hombre respecto a la mujer por naturaleza innata y por la preferencia que Dios le ha dado sobre ella. Así, vaciaron de contenido la palabra de Dios: “Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso”. Attabari ya había citado varias versiones de la interpretación de este versículo, “pero los hombres están un grado por encima de ellas”, y dijo: “Hay quienes dicen que el significado de la *daraya* es la preferencia que Dios ha dado a los hombres sobre las mujeres en la herencia y en la Guerra Santa, y otros dicen que es la tutela del hombre sobre la mujer y la obediencia que debe la mujer al hombre³¹⁵”.

Otros opinan, en cambio: “Con la *daraya* se refiere Dios a la amabilidad, al cumplimiento de los deberes que tiene el hombre sobre los derechos propios de la mujer”. Incluso a que el hombre renuncie a todos o una parte de sus derechos sobre la esposa. Según Ibnu Abbas: “No me gusta exigirle (a mi esposa) el cumplir con todas sus obligaciones hacia mí³¹⁶”.

Fijándonos en estas interpretaciones, constatamos que la última mencionada es la menos fundamentalista. Pero, aun así, consagra la supremacía del hombre sobre la mujer, dado que éste renuncia voluntariamente a algunos de sus derechos respecto a su esposa como si fuera un favor y no una obligación prescrita.

Algunos relacionan, como hemos visto, la *daraya* con el versículo: “Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan” (Az. 4/34).

Mohamed Rachid Rida dice en el sexto tomo de su libro *Tafsir al manar* que es una costumbre difundida proteger a la mujer, cuidarla, ser su tutor y mantenerla. Era una obligación para los hombres ir a la Guerra Santa, mientras que las mujeres estaban exentas; es por ello que debe corresponderle una parte en la herencia mayor que la de las mujeres, porque ellos se deben encargar de mantenerlas. Esto es debido a la preferencia que Dios otorgó a los hombres y no a las mujeres en la creación misma dotándoles con la fuerza física, de modo que la desigualdad es un reflejo de la naturaleza innata. Además, existe otro motivo material que legitima esta supremacía: las dotes se dan como recompensa (precio) por la sumisión de la mujer al hombre.

La *sharia* honró a la mujer reconociéndole una recompensa (la dote) a cambio de algo procedente de la naturaleza innata de la vida (su inferioridad natural). La *sharia* quiso que la tutela del esposo sobre la esposa fuera una costumbre: la mujer al recibir la dote renuncia a la igualdad completa permitiendo al hombre tener un *daraya* más. Por eso, acepta una indemnización a cambio.

Dios dice: “Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas” (Az. 2/228). Incluso sin dote de por medio, la mujer acepta su sumisión al hombre por naturaleza, puesto que las mujeres en algunas naciones dan la

³¹⁵ Quiere decir *Al Quama*.

³¹⁶ Citado por Abdelhalim Abou Choukka, op. cit., T 6, pág. 95.

dote a los hombres para vivir bajo sus dominios. Queda claro, pues, que es un comportamiento natural común, salvo para algunas mujeres rebeldes³¹⁷.

No merece la pena comentar exhaustivamente esta interpretación. Sin embargo, queremos señalar que la razón que explica la existencia de la dote no es la renuncia voluntaria a la igualdad total, sino algo que simboliza el deseo del esposo de casarse con la mujer. Además, no conviene sustituir la palabra “dote” por “indemnización” como si el esposo tuviera que reparar el daño que comete a su esposa a cambio de la sumisión de ésta. ¿Es acaso un anillo de hierro suficiente precio a cambio de la sumisión total?

En cuanto al hecho de que, en algunas civilizaciones, son las mujeres quienes dan dotes a los hombres, es una mera costumbre y tradición heredada y, como es notorio, no un acto natural. Además, las interpretaciones hechas por los jurisconsultos sobre este versículo coránico son, a menudo, un intento de dar una cierta credibilidad a sus propias concepciones socioculturales basándolas en el Corán, cerrando la puerta a toda crítica. Los jurisconsultos intentan manipularla al servicio del sistema patriarcal³¹⁸.

Dicha *daraya* nada tiene que ver, pues, con las herencias, ni la Guerra Santa, ni la autoridad, ni la obediencia. No afirma que Dios prefiere a los hombres sobre las mujeres, porque la preferencia de Dios a sus siervos se hace tomando en consideración la fe y la devoción en él, sino más bien tiene que ver con la obligación de mantener a las mujeres, considerada como deber del hombre. Así, la tutela no significa el mando y la obediencia, como se pretende. Cabe resaltar que la mención de la tutela del hombre sobre la mujer no es una sentencia eterna, sino una mera descripción de una situación social reconocida por las circunstancias sociales vigentes en la Edad Media.

La forma predicativa del versículo “los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan” describe una realidad social objetiva y no una utopía religiosa³¹⁹.

La *daraya* está vinculada a la tutela, la tutela a la manutención y, esta última, es algo casual y eventual, por lo que podemos inferir que la *daraya* también lo es.

El mensaje coránico describe solamente una circunstancia social. Puesto que la *daraya* y la *kawama* (tutela) estaban reconocidos como derechos del hombre por su obligación de mantener a la mujer, no pueden reconocerse como principios o bases fundamentales de nuestra *sharia*, ni tampoco son preceptos o deberes de la religión Islámica. Sería preferible, en todo caso, modificarlos para adaptarse mejor a los cambios de la vida social, económica y política.

La manutención

En materia de manutención el islam no ha aportado nada nuevo. No hizo más que reconocer lo existente ya desde siglos, imponiendo al hombre mantener a su esposa, y lo que hemos dicho sobre el deber del hombre de mantener su esposa puede aplicarse también al deber de la mujer de ocuparse de los asuntos interiores de su casa. Todos sabemos que esta cuestión no es una invención del islam, sino que existía antes, y el islam no hizo más que reconocerlo. Pero dicho reconocimiento no es eterno, sino ocasional y susceptible de ser cambiado según cambian las

³¹⁷ Mohamed Rachid Rida: *Nidaa liljins Allatif*, op. cit., págs. 41-42.

³¹⁸ Assadik Balaid, *Al Corán wa Attachrie*, op. cit., pág. 117.

³¹⁹ Mohamed Shahrur: *Al Kitab wa Al Corán*, op. cit., págs. 617-621.

condiciones sociales; puede sustituirse por otro sistema adaptado a la época y a las necesidades del individuo, tomando siempre en consideración los principios de la justicia y del derecho.

En la época del Profeta, las circunstancias exigían que el hombre mantuviera a su esposa. Así, el islam impuso al hombre la manutención y otorgó a la mujer el derecho de trabajar y ganarse la vida. La mujer estaba incluso animada a contribuir en los gastos de su casa para ayudar al esposo, y esto significaba en su tiempo prepararla para que se ocupe de sí misma en el futuro, abriéndole otros horizontes de desarrollo y progreso. Todo ello queda muy lejos de las opiniones de los jurisconsultos, que querían limitar la libertad de la mujer bajo la bandera del islam.

Existen varios *ahadices* del Profeta que animan al hombre y a la mujer a mantener a la familia. Abu Huraira cita que el Profeta dijo: “La mejor limosna es la que proviene de alguien que tiene medios y hay que empezar por los que uno mantiene³²⁰”. Afirmó también, por citación de Kaab Banu U’jara: “El que sale para ganarse la vida para mantener a sus pequeños hijos, ¿lo está haciendo en la senda de Dios?³²¹”. Y añade Jabir Ibnu Samra: “He escuchado al Profeta decir: ‘Si Dios concede un bien a uno de vosotros, tiene que aprovecharlo para él mismo y para su propia familia’³²²”.

El Profeta asocia la manutención con la limosna que se da en la senda de Dios, porque ambas suponen una gran recompensa, e incita a gastarla en la manutención de la familia.

En caso de avaricia del esposo, el Profeta autorizó a la esposa a tomar el dinero de éste, pero sin que cometa exceso.

Aixa aporta que Hind Bintu Ataba señaló: “¡Oh!, enviado de Dios, Abu Sufián es un hombre avaro, y no nos da lo que necesitamos, a mi hijo y a mí, así que lo tomo sin que lo sepa’. Y el Profeta dijo: ‘Pues tomar lo que es suficiente para ti y para tu hijo según lo conocido’³²³”.

El Profeta anima a la mujer a contribuir junto al esposo en los gastos si posee bienes por herencia o por oficio, sobre todo si el esposo es pobre o incapacitado.

Relata Zainab que la esposa de Abd Allah contó que el Profeta dijo: “Vosotras las mujeres tenéis que dar la limosna, incluso de vuestras joyas”. Volvió a casa y dijo a Abd Allah: “Eres un hombre pobre, y el Profeta nos ordena dar limosna, y tienes que preguntarle al Profeta si te la puedo dar a ti y a mis hijos, si no se la dará a otros”. Entonces Abd Allah le dijo: “Pregúntalo tú misma”. Me dirigí al Profeta y encontré a otra mujer que le estaba preguntando acerca de este tema, a lo cual el Profeta respondió: “Ambas tendrán dos recompensas, una por cuidar y mantener a los parientes y otra por dar la limosna³²⁴”.

También cuando muere el esposo y deja huérfanos, si la esposa se encarga de mantenerlos, Dios la recompensa por ello.

Cuenta Zainab que Um Salama dijo: “¿Enviado de Dios, tengo una recompensa manteniendo a los hijos de Abi Salama, aunque sean mis hijos?” Dijo el Profeta: “Mantenlos, que serás recompensada³²⁵”.

³²⁰ Al Bujari: *Kitab Annafakat*, op. cit., T 11, pág. 429.

³²¹ Attabarani: *Sahih al Yami Assaghir*, *ahadiz* n° 1.441.

³²² Muslim: *Kitab Al Imara*, op. cit., T 6, pág. 4.

³²³ Al Bujari: *Kitab Annafakat*, op. cit., T 6, pág. 435. Muslim: *Kitab Al Akdia*, op. cit., T 5, pág. 129.

³²⁴ Al Bujari: *Kitab Azakat*, op. cit., T 4, pág. 7.

³²⁵ Al Bujari: *Kitab Azakat*, op. cit., T 4, pág. 73. Muslim: *Kitab Azakat*, op. cit., T 3, pág. 80.

Guardia custodia y gestión de los asuntos domésticos

El Corán y la sunna reconocen la responsabilidad de la mujer en custodiar a sus hijos y en su educación.

El Profeta estableció la responsabilidad de la mujer de la custodia de sus hijos: dice en un *ahadiz* que “cada uno de vosotros es guardián y responsable por lo que está a su cargo. El gobernante está a cargo de sus gobernados y es responsable de ellos; el esposo es guardián de su familia y es responsable de ella; la esposa es el guardián del hogar de su esposo y es responsable de él³²⁶”.

El Profeta alababa a las mujeres que educan y cuidan bien a sus niños. Es de señalar que la custodia no recae solamente en la mujer, sino que el esposo es también responsable, porque el niño se atribuye a ambos, y a ambos corresponde la responsabilidad de su custodia y su educación, y esto fue establecido por el Profeta.

Según Abd Allah, el hijo de Amr Ibnu Al-Ass: *el Profeta dijo*: “Le debes a tu hijo un derecho³²⁷”. Se refería al derecho de educarle bien, mantenerle y cuidarle. Y esto era normal para el Profeta, que participaba no solamente en la educación de sus hijos sino también en la de sus hijos adoptivos y en la de los hijos de sus sirvientes.

Asimismo, el sistema social que reinaba en la época del Profeta requería que la mujer permaneciese en la casa para cuidarla. El reconocimiento del Profeta de tal responsabilidad constituye una descripción de una realidad que se vivía por aquel entonces, especialmente a raíz de cuando dice: “Cada uno de vosotros es guardián y responsable por lo que está a su cargo [...] La esposa es la guardiana del hogar de su esposo y es responsable de él³²⁸”.

Esto no significa que sea obligatorio que la mujer sirva a su esposo, sino que ella es responsable solamente de supervisar los asuntos caseros y de educar a los niños. En el islam el hombre no se casa con una mujer para ser servido, sino para que ella supervise la casa y a los niños, mientras que los sirvientes se ocupan de las tareas domésticas. La esposa no hace más que dirigir a estos para el buen funcionamiento de la casa.

Puesto que no es siempre posible que el esposo garantice la presencia de personal doméstico, sino más bien todo lo contrario, la esposa se encarga de estas tareas por propia voluntad sin que el esposo tenga el derecho a obligarla a ello. En este sentido, dice el imán Annauai: “El hecho de que la esposa sirva a su esposo no es más que un favor y una generosidad a los que la gente se ha acostumbrado, y no es algo obligatorio, de modo que la mujer no se considera pecadora si se resiste a ello³²⁹”.

Y para no insistir en exceso sobre las divergencias que existen a este respecto entre los jurisconsultos, preferimos volver a la vida del Profeta, quien no se sentía menoscabado sirviendo a sí mismo y a su propia familia, dejando claro que no se trata de un deber que corre a cargo de uno de los cónyuges, sino una cuestión de cooperación. Al Auad relata: “Le pregunté a Aixa lo que hace el Profeta en su casa y respondió. ‘Sirve a su familia todo el tiempo, salvo en los momentos en que sale a orar’³³⁰”.

³²⁶ Al Bujari: *Kitab Al Ahiam*, op. cit., T 16, pág. 229.

³²⁷ Muslim: *Kitab Assyam (El ayuno)*, op. cit., T 3, pág. 163.

³²⁸ Al Bujari: *Kitab Al Ahkam*, op. cit., T 16, pág. 229.

³²⁹ Al Bujari, op. cit., T 11, pág. 229.

³³⁰ Muslim: *Kitab Assiam*, op. cit., T 3, pág. 163.

La mayoría de los musulmanes se resiste a tomar al Profeta como modelo en esta cuestión, por no decir que la mayoría lo ignora y los pocos que lo saben no quieren admitirlo.

La sociedad musulmana en la que han crecido es una sociedad que considera el trabajo del esposo en el hogar algo vergonzoso y que desacredita al hombre. Para ellos, la única misión de la mujer reside solamente en ocuparse de las tareas del hogar, servir al marido y procrear, pasando por alto todos los derechos que el islam ha otorgado a las mujeres.

El islam libera a la mujer pero los ignorantes vuelven a esclavizarla, por lo que es necesario en nuestra época sensibilizar a las nuevas generaciones acerca de la necesidad de la colaboración entre la mujer y el hombre en todos los dominios, incluso en asuntos domésticos, para que la mujer musulmana moderna tenga el tiempo suficiente para participar en la vida pública y poder cooperar en las actividades culturales, sociales y políticas, sirviendo así a una sociedad que no puede prescindir de ella.

La buena convivencia

Dice Dios: “Convivid con ellas (con cordialidad) conforme al uso (*Bel Maruf*)”.

En el libro *Tafsir al Manar*, se puede leer la siguiente explicación de este versículo: “Es decir, que vosotros los creyentes debéis convivir debidamente con vuestras esposas, hacerles buena compañía, tratarlas bien y con respeto para complacer su naturaleza, según dicta la ley islámica, las costumbres y la hombría. La reducción de la pensión alimenticia, las ofensas tanto orales como afectivas y la costumbre de arrugar el entrecejo poniéndose serio, adusto, hosco, y el exceso en la severidad del esposo cuando se dirige a su esposa, todo esto contrasta con la buena cohabitación. En el concepto de la convivencia encontramos la idea de la colaboración y la igualdad. Según algunos antepasados el sentido de la convivencia abarca también los cuidados estéticos: el esposo tiene que adornarse, embellecerse, arreglarse, igual que ella hace en este sentido para el marido. El motivo, es que, así, cada uno de ambos hace feliz al otro³³¹”.

El Profeta incitó tanto a hombres como a mujeres a la buena convivencia; así, Abu Huraira relata que el Profeta dijo: “Tratad bien a las mujeres³³²”.

Y dijo también (relatado por Ibn Abass): “En verdad el mejor de entre ustedes es el mejor con su mujer y yo soy el mejor de entre ustedes con mis mujeres³³³”.

Según Ibn Abbas el Profeta dijo: “Temed a Dios en vuestras mujeres, Dios las confió a vosotros para que las pongáis bajo vuestra salvaguardia³³⁴”.

Según Abi Hurayra, el Profeta dijo: “Os recomiendo proteger los derechos de los dos más débiles el huérfano y la mujer”.

Abu Huraira relató que el Profeta dijo:

- “El creyente más perfecto en la fe es aquel que se conduce bien, y el mejor entre vosotros es el que se comporta benévolo hacia su esposa³³⁵”.

³³¹ Rachid Rida: *Tafsir Al Manar*, op. cit., T 4, págs. 373-374.

³³² Al Bujari: *Kitab Annikah (El libro del matrimonio)*, op. cit., T 11, pág. 161; Muslim: *Kitab Arrida'a (La lactancia)*, op. cit., T 4, pág. 178.

³³³ Sahih Ibn Ma'ya: *Annikah (El matrimonio)*, ahadiz nº 1.608.

³³⁴ Muslim: *El Ha'y (La peregrinación)*, op. cit., T 7, pág. 41.

³³⁵ Musnad Ahmad Tirmidi, op. cit., ahadiz nº 1.162.

- “Los creyentes con la mejor fe son aquellos cuya moral es la mejor, y los mejores de entre ellos son aquellos que tratan mejor a sus esposas³³⁶”.

Estos *ahadices* se dirigen a los hombres para que convivan buenamente con sus esposas, lo cual significa que la situación social de la mujer en aquel entonces era débil. Dicha situación necesitaba la intervención del Profeta, con sus recomendaciones a los esposos, para que los nuevos valores del islam se implantaran firme y paulatinamente. Sin embargo, el peso de la sociedad patriarcal era tan fuerte que abortó este intento, y los numerosos textos que tratan de la obediencia de la mujer a su esposo vienen a corroborar esta realidad.

En efecto, la sociedad en la Medina fue conocida por la firmeza de sus personalidades femeninas hasta tal punto que Omar Ibn Al-Katab los llama “un pueblo dominado por sus mujeres”. Los muhayirun no pudieron soportar esta situación, sobre todo después de que sus mujeres comenzaran a reclamar sus derechos con vehemencia creando perturbaciones en la Medina. La sociedad musulmana era tan reciente y frágil que no podía afrontar problemas internos como los que crearon las mujeres. Así, el Profeta alentó a las mujeres a ser obedientes para reestablecer la calma y el orden en la Medina. La sociedad musulmana no estaba dispuesta a aceptar cambios en la situación de la mujer y, por eso, debemos entender los *ahadices* que incitan a las mujeres a ser obedientes dentro de este contexto inestable. Como en el *ahadiz* que relata Abdallah Ibn Abi Aufi, en el que el Profeta dijo: “La mujer no puede cumplir sus deberes ante Dios, sin antes cumplir sus deberes ante su esposo³³⁷”. Y dijo también, citado por Anas:

“Si la mujer hace sus cinco oraciones, ayuna el mes de ramadán, preserva su honor y obedece a su esposo, entra en el Paraíso³³⁸ [...] Las mejores mujeres son las procreadoras, las afectuosas y las obedientes³³⁹”.

A pesar de que la obediencia era algo coyuntural vinculado a los motivos que hemos citado, la mayoría de los musulmanes consideran esto como derecho del hombre sobre la mujer, y todas las doctrinas y ritos adoptan la misma postura sin prestar atención a los demás valores del islam, como pueden ser consultar a la esposa, ser afectuoso y amable, etc.

Dios dice en este sentido: “Él es quien os ha creado de una sola persona y de la que ha sacado a su cónyuge para que encuentre quietud en ella” (Az. 7/189). Subraya también: “Entre sus signos está el haberos creado esposas nacidas entre vosotros, el efecto y la bondad” (Az. 30/21).

La vida matrimonial se basa en principios más nobles que el despotismo y la opresión; se basa en la comprensión, el respeto mutuo, el amor, la misericordia, la amabilidad, la confianza, entre otros, como lo relata Abou Choukka en su biografía del Profeta.

El Profeta amaba mucho a sus esposas y respecto a la primera, Jadiya, solía decir: “Su amor ha sido una bendición de Dios³⁴⁰”. Y según Aixa: “Yo no tenía tantos celos de las mujeres del Profeta como los que tenía de Jadiya, aunque no llegué a conocerla, porque el Profeta hablaba mucho de ella³⁴¹”.

³³⁶ Op. cit., *ahadiz* n° 7.354.

³³⁷ Sahih sunan Ibnj Maja: Annikah. (*El Matrimonio*), *ahadiz*, n° 1503.

³³⁸ Sahih Al yamia Assajir: *ahadiz*, n° 1505.

³³⁹ Sahih Al yamia Assajir: *ahadiz*, n° 3325, relatado por Abi Udaina.

³⁴⁰ Muslim: *Fad'il Assahaba*. Tomo. VII, pág. 134.

³⁴¹ Al bujari: *Al manakib*. Tomo VIII, pág. 136.

El Profeta amaba también a su esposa Aixa porque le fue elegida por Dios como esposa, y su amor era evidente y claro, hasta el punto que todos los musulmanes elegían los días en que el Profeta estuviera con ella para enviarle entonces regalos. Por su parte, las esposas del Profeta lo amaban también de tal modo que optaron por quedarse con él viviendo una vida austera, como ya hemos explicado antes.

En cuanto a la misericordia, el Profeta perdonaba a sus esposas sus ofensas e ignoraba sus descuidos y sus imperfecciones. Así, la vida matrimonial del Profeta contenía amor y misericordia. Como dice Dios: “Puso entre vosotros amor y misericordia”³⁴².

En este sentido, Abu Chukkai añade: “La familia debe basarse normalmente en el amor, porque el amor origina el altruismo, y con el altruismo cada uno de los esposos da más de lo que debe sin preocuparse de los deberes y derechos de cada cual [...] Pero en el caso en que el amor no es fuerte, tiene que haber una segunda base: la misericordia”³⁴³.

El Profeta animaba a los creyentes a ser misericordiosos con sus esposas, hasta tal punto que daba permiso a algunos para que no participasen en la Guerra Santa y se quedasen con sus esposas enfermas o las acompañaran en la peregrinación.

Ibn Omar relata que el Profeta dijo a su yerno Otman, quien no asistió a una batalla por acompañar a su esposa enferma: “Tienes la recompensa de uno de los que asistieron a Badr”³⁴⁴, así como su parte en el botín³⁴⁵. Ibn Abbas cita que un hombre dijo al Profeta: “Yo quiero salir con el ejército y mi mujer quiere ir a peregrinar”. Y el Profeta le respondió: “Vete con ella”.

La confianza y las buenas intenciones constituyen las bases de la vida matrimonial, El Profeta tenía mucha confianza en los suyos y no sorprendía a sus esposas cuando volvía de noche de las invasiones, recomendando lo mismo a los musulmanes.

Según Yaber Ibn Abdallah, el Profeta dijo: “Si alguien de vosotros se ausenta, no debe sorprender a los suyos por la noche”. Y añadió Muslim en su relato: “Y perseguirlos por miedo a un engaño”³⁴⁶.

Según Yaber bnu Atik, el Profeta relató: “Hay un tipo de celos que Dios agradece y considera recomendable, y hay otro tipo que no considera así. El primero son las sospechas de un engaño y el segundo son los celos gratuitos”³⁴⁷.

El islam prohíbe la exagerada presencia de los celos, existiendo o no motivos para ellos. Así, el Profeta dijo a uno que le preguntó: “Enviado de Dios, si encuentro a mi esposa con un hombre, ¿no debo tocarle antes de llevar cuatro testigos?”.

El Profeta respondió: “Sí”. Y dijo el hombre: “Pero el Dios que te envió lo matarla antes de llevarlos”. Dijo el Profeta: “Escuchad lo que dice este señor, tiene celos, y yo tengo más celos que él y Dios más que yo”³⁴⁸.

³⁴² Abd Al halim Mohamad Ibn Chukka, op. cit., T 5. pág. 163.

³⁴³ Muslim: *Arradaa*, T 4, pág. 136.

³⁴⁴ Es la primera batalla en la historia del islam. Los musulmanes consiguieron una gran victoria contra los politeístas.

³⁴⁵ Al Bujari: *Fard Al Jumss*, T 7, pág. 44.

³⁴⁶ Al Bujari: *K itab Annikah*, T 11, pág. 232; Muslim: *Aly'an*, T 4, pág. 211.

³⁴⁷ Shaih Sunan Abi Daoud: *Al Yihad (La Gerra Santa)*, *ahadiz* n° 2.316.

³⁴⁸ Al Bujari: *Kitab Annikah*, T 11, pág. 254; Muslim: *Im ira*, T 6, pág. 56.

El Profeta no aprobó lo que dijo el hombre no porque fueran celos sin sospecha, sino porque eran celos exagerados que le empujaban a caer en lo prohibido. El Profeta lo contuvo para que los demás no hicieran lo mismo e infringieran, así, la ley divina que prohíbe matar al adúltero sin tener cuatro testigos.

Al igual que el hombre, también la esposa siente celos y se somete a las mismas reglas antes citadas. Es de señalar que el Profeta prohibió a Alí, su yerno, tener otra esposa, porque su hija sentía muchos celos por su marido. Así pues, le dio a elegir a Alí entre abandonar la idea de tener otra esposa o repudiar a su hija.

Según Al Masour bnu Majrama, Alí había pedido a la hija de Abi Yahl en matrimonio. Fatima, su mujer e hija del Profeta, fue a ver a su padre en cuanto supo lo sucedido y le dijo: “Pretende tu gente que no te enfades por lo que ocurre a tus hijas, ya que Alí quiere casarse con la hija de abi Yahl”. Entonces el Profeta se levantó y dijo: “Fatima es carne de mi carne, y odio que le hagan daño”³⁴⁹.

Tenemos aquí una prueba de que el islam restringe la poligamia³⁵⁰: la mayoría de las mujeres no tolera la idea de compartir el esposo con otra mujer. Es algo natural e incluso un derecho. Por eso, la poligamia debiera prohibirse para que no afecte el comportamiento religioso de las mujeres. Como dijo el Profeta hablando de su hija: “Temo que afecte o perturbe su religiosidad, y con esto no estoy prohibiendo algo permitido ni autorizando algo prohibido”³⁵¹.

En lo que respecta al embellecimiento, el Corán y la sunna estimularon a hombres y a mujeres a adornarse y arreglarse constantemente, tal y como consta en varias aleyas y *ahadices*. En torno al embellecimiento a la hora de la oración, Dios dice: “Hijos de Adán, ¡atended a vuestro atavío siempre que oréis!; comed y bebed, pero no cometáis excesos, que él no ama a los inmoderados” (Az. 7/31).

Y añade también a propósito de los que prohíben el embellecimiento: “Di, ¿quién ha prohibido los adornos que Dios, ha producido para Sus siervos y las cosas buenas de que os ha provisto? Di: ‘Esto es para los creyentes mientras vivan la vida de aquí pero, en particular, para el día de la Resurrección’. Así es como explicamos con detalle las aleyas a gente que sabe” (Az. 7/32).

Y de los *ahadices* del Profeta que abordan este tema de modo general, cita Omar Ibn Husain que el Profeta dijo: “Dios, al conceder una donación a uno de sus siervos, desea ver los efectos de la donación sobre el siervo”³⁵².

Relata Abd Allah Ibn Masud: “Un hombre dijo al Profeta: ‘el hombre tiene que llevar un buen vestido y buenos zapatos’, y el Profeta dijo: ‘Dios es hermoso y ama la hermosura’³⁵³”.

Al Profeta le gustaba arreglarse y embellecerse para sus esposas, ya que ellas hacían lo mismo por él. Por eso le gustaba perfumarse, ponerse ropa limpia y bella, pero con recato.

Según Abdallah bnu Salam, el Profeta dijo: “Os informaré acerca del mejor tesoro que un hombre pueda poseer: Una mujer virtuosa que lo complace a donde sea que él voltear la vista”³⁵⁴.

³⁴⁹ Al Bujari: *Al Manakib*, T 8, pág. 87; Muslim: *Fad'il 'ssahaba*, T 7, pág. 142.

³⁵⁰ Hablaremos del tema de la poligamia con más detalle en la segunda parte del libro.

³⁵¹ Al Bukari: *Fard Al Yumsi*, T 5, pág. 22.

³⁵² Sahih Al Yam'i Assagir: *Ahadiz* n° 1.708.

³⁵³ Muslim: *Al imán (La fe)*, T 1, pág. 65.

³⁵⁴ Maym'a Azau'id: *Annikaḥ (El matrimonio)*, T 4, pág. 301, citado por Abu Shuka, op. cit., T 5, pág. 183.

Según Mu'sa al Ashari: "Visitó la esposa de Ozman bnu Mad'oun a las esposas del Profeta, tenía mal aspecto y le preguntaron: '¿Qué te pasa? No hay otro hombre de Kuraich más rico que tu marido'. Contestó: 'No he obtenido nada de él' ayuna todo el día y reza toda la noche'. Cuando el Profeta volvió a su casa, sus mujeres le contaron lo ocurrido. El encontró a este hombre y le dijo: '¡Oh!, Ozman ¿no debes tomarme como ejemplo?, contestó Ozmani. 'Por supuesto que sí, ¿qué ocurre enviado de Dios?'. Dijo el Profeta: 'Tu rezas toda la noche y ayunas todo el día, olvidando que tu mujer tiene derechos sobre ti, y tu cuerpo tiene derechos sobre ti. Entonces reza y duerme y ayuna y desayuna' días después, vino su mujer a visitar a las mujeres del Profeta como si fuese una novia".

Así las cosas, el Profeta optaba por la moderación, sin exageración en cuanto a los placeres mundanos o en la adoración de Dios para ganar la entrada al Paraíso y prosperar en la vida futura. El verdadero musulmán no tiene que olvidarse de disfrutar su derecho a vivir ambas vidas.

En el último *ahadiz*, hemos visto cómo el Profeta prohibió a este esposo y a todos los musulmanes exagerar en su renuncia, abstinencia e indiferencia respecto de los disfrutes de la vida, descuidar a las mujeres y los placeres mundanos. No fue esta la primera vez que el Profeta procedía así.

Según relató Abdullah Bnu Omar:

"Mi padre me casó con una mujer de buen linaje. A veces la visitaba preguntando por mí y ella decía: 'No se acostó en el lecho, ni desató una prenda desde que estamos juntos'. La visitó muchas veces hasta que finalmente acudió al Profeta y éste le pidió que me llevara ante él. El Profeta me preguntó: '¿Cuándo ayunas?'. Respondí: 'Cada día'. Dijo: '¿Y cuántas veces rezas de noche?' Contesté: 'Cada noche'. En otra versión: 'Me ha dicho el Profeta, eh! Abdellah, he oído que ayunas de día y rezas de noche'. Contesté: 'Sí, enviado de Dios'. Dijo: 'No lo hagas, ayuna y come, reza y duerme, tu cuerpo tiene derechos sobre ti [...] tu esposa tiene derechos sobre ti'³⁵⁵".

El Profeta insistió a las mujeres sobre este aspecto de manera incluso más rotunda que con los hombres. Hay quien piensa que esto se debe a la naturaleza femenina y a su natural recato.

Sin embargo, creemos que esto se debe más bien a la educación sexual de la mujer, que la condiciona a no ser nunca quien tome la iniciativa a fin de que no se dude de ella como mujer respetable, razón por la cual el Profeta se dirigió a la sociedad según las normas en aquel entonces animando a la mujer a cumplir sus deberes conyugales.

Dado que el varón es el que toma la iniciativa producto de su educación sexual, el Profeta animó a las mujeres a reaccionar rápidamente ante las propuestas de sus maridos.

Según dijo Abu Said: "Una mujer vino a ver al Profeta mientras estábamos con él. Entonces dijo: 'Mi esposo, Safuan Bnu Mu'dal, me pega si rezo y me hace desayunar si ayuno'. El Profeta le preguntó a Safuan acerca de lo que decía la esposa de éste, a lo que contestó: 'Enviado de Dios, en cuanto a lo que dijo acerca de desayunar, ella ayuna sin más, yo soy joven y no lo puedo soportar'. Entonces, dijo el Profeta: 'La mujer no ayuna sin el permiso de su marido'³⁵⁶".

En otro *ahadiz* citado por Talk Bnu Ali: "Dijo el Profeta: 'Si el marido llama a la esposa a su lecho para acostarse con ella, aunque estuviera ocupada delante del horno, debe apresurarse a satisfacerlo'³⁵⁷".

³⁵⁵ Bujari: *Kitab Assaum*, T 10, pág. 472.

³⁵⁶ Sahih Sunan Abi Daud: *Asaum (El ayuno)*, n° 2.147.

³⁵⁷ Sahih Sunan Atarmidi: *Abuab Annikah, ahadiz* n° 927. Traducción literal del árabe.

Según Zaid Bnu Arkam, el Profeta dijo: “Cuando un marido llama a su esposa al lecho, debe apresurarse a satisfacerlo, aunque esté montada sobre el *katab* [la montura de su camello]”³⁵⁸.

Y según Zaid Bnu Arqan: “Cuando un marido llama a su esposa al lecho y ella lo rechaza, el que está en los cielos estará enfadado hasta que el marido la perdone”³⁵⁹. Añade Ibn Abbas: “Había un barrio de los ansaeres³⁶⁰, que eran idólatras situadas al lado de una judería. Los ansaeres no vacilaban en imitar a los judíos y los tomaban como ejemplo pues los consideraban más sabios y más cultos.

Los judíos realizaban el coito con sus mujeres sólo en posición de lado, porque, decían, en esta postura la mujer es más decente. Según Yaber, de hecho, “los judíos decían que si el marido hace el coito por detrás, el hijo saldrá bizco”³⁶¹. En este barrio había kureichies³⁶², que tenían por costumbre realizar el coito en todas las posturas. Cuando un varón de los muhayerun, casado con una ansaaría, quiso tener relaciones siguiendo las costumbres de su tierra, ella se negó a hacerlo. Llegó a oídos del Profeta y se reveló la aleya: “Vuestras mujeres son campo labrado para vosotros. Disponed de vuestra labranza como queráis” (Az. 2/223). Respecto a esto último, sugiere el Profeta que, de frente, o a la inversa, siempre que sea por la vagina³⁶³.

El islam, tal vez más que ninguna religión de la época, contribuyó individual y socialmente a atender un aspecto tan inherente al ser humano como la vida sexual y la educación sexual de los esposos. Parece lógico que la joven comunidad musulmana de la Medina replanteara su manera de vivir, su problemática sexual, a la luz de la nueva religión. Existe un *ahadiz* que pone de manifiesto una considerable captación de la realidad sexual femenina, al recomendar: “Cuando alguno de vosotros cohabite con su mujer, que le sea cumplidor. Si obtiene el orgasmo y ‘cumple su necesidad’ antes que ella, que no se apresure hasta que ella obtenga el suyo”. El *ahadiz* en cuestión se revela como una de las bases de la educación sexual. “Ser cumplidor con la esposa” y ayudarla a la consecución de su orgasmo constituye un capítulo fundamental dentro del programa de educación sexual que el Profeta intentaba, de alguna manera, difundir en su época.

Un aspecto que despierta permanentes controversias dentro de la sociedad musulmana es el referido a la prohibición del coito durante la menstruación. Es sabido que, entre los judíos de la época, la mujer menstruante era considerada tabú. Mientras menstruaba no comían, ni nadie vivía con ella en su casa. Toda caricia o cohabitación era considerada ilícita.

El Corán desaprueba la exageración de los judíos y prohíbe a los musulmanes apartarse de las mujeres durante la menstruación. Por el contrario, recomienda que los hombres deben comer, hablar, sentarse con ellas. Lo único que prohibió Dios es el coito o, más bien, la penetración por cuestiones de salud e higiene, pero consideró lícito todo lo demás. Dijo Aixa: “Si una de nosotras estaba con el período y el Profeta quería acostarse con ella, le ordenaba que se cubriera el lugar donde emana la sangre y luego se acostaba sin penetrarla”³⁶⁴.

³⁵⁸ Sahih al Yami al Kabir, *ahadiz* n° 547.

³⁵⁹ Muslim: *Kitab Annikah*, op. cit., T 6, pág. 157.

³⁶⁰ Seguidores del Profeta en la Medina, que adoraban antes de convertirse al islam a los ídolos.

³⁶¹ Al Bujari: *Attafsir (La interpretación)*, op. cit., T 9, pág. 257; Muslim: *Kitab Annikah*, op. cit., T 4, pág. 156.

³⁶² Los kureichies son de la tribu de Kuraich y son los que emigraron con el Profeta de la Meca a la Medina. Por eso les llaman *Al Muhayerun*.

³⁶³ Sahih Sunan Abi Darud: *Anikah*, *ahadiz* n° 1.896

³⁶⁴ Al Bujari: *Al Hayd (La menstruación)*, op. cit., T 1, pág. 419; Muslim, *Al Hayd*, op. cit., T 1, pág. 166.

Esto queda corroborado entre otras aleyas por lo siguiente: “Te preguntarán sobre [las relaciones matrimoniales en el curso de] la menstruación. Diles: ‘Elo es perjudicial’. Apartaos de las mujeres durante la menstruación y no os acerquéis a ellas hasta el término de la misma. Cuando estén purificadas [lavadas], cohabitad con ellas como Dios ha mandado” (Az. 2/222).

Aixa y las demás mujeres del Profeta siempre mantuvieron que él no tenía sobre esto la actitud fóbica de la Arabia preislámica, que consideraba a la mujer menstruante como fuente de polución manifestada en una visión de lo femenino que se expresaba por medio de un sistema de supersticiones que el Profeta Mohammad quería condenar como consustancial a la esencia de la *yahillia* (la época de la ignorancia) y de las creencias de la comunidad judía de la Medina.

Umm Maimuma, una de las esposas del Profeta, dijo: “Podía suceder que el Profeta recitara el Corán con la cabeza reposada en las rodillas de una de nosotras que estuviera menstruando. Podía suceder también que una de nosotras llevara la alfombrilla de la oración a la mezquita y la extendiera cuando tenla la regla”. Los eruditos sospechaban que, en ello, había un mensaje que alteraba la misoginia incrustada en el Mediterráneo árabe antes y después del Profeta, y trataron de estar lo más atentos posible para no traicionar esta mención tan perturbadora del Mensajero de Allah. Es por ello que extremaron sus investigaciones sobre la vida sexual del Profeta, dando la palabra a sus mujeres, única fuente con credibilidad en ese tema. Pero la tendencia misógina se imponía rápidamente entre los alfaquies de modo que veremos resurgir en muchos *ahadices* el miedo supersticioso a lo femenino que el Profeta quería combatir.³⁶⁵

En el islam están permitidos placeres como el beso y la caricia sin considerarlos incompatibles con el ayuno y las abluciones rituales. Si Dios hubiera prohibido esto, los musulmanes y las musulmanas hubieran estado en un aprieto³⁶⁶.

Es verdad que el ramadán es el mes del ayuno y la adoración, pero el islam no prohíbe el beso y las caricias en el día y el coito durante la noche, conforme con la palabra divina: “Durante el mes del ayuno os es lícito por la noche uniros con vuestras mujeres: son vestidura para vosotros y vosotros lo sois para ellas” (Az. 30/21).

A través de este breve relato³⁶⁷, que expone algunos aspectos de la vida sexual de los musulmanes, se manifiesta claramente la participación del Corán y la sunna en la educación sexual de los mismos³⁶⁸.

Estos eran los mandamientos y consejos del Profeta a las parejas para tener una vida matrimonial ideal y feliz, y también existen sus mandamientos para casos de divergencias que puedan llevar a un divorcio.

³⁶⁵ Mernissi: *La menstruación en el islam*, op. cit.

³⁶⁶ Hay quienes dicen que el beso y la caricia son permitidos si no excitan y se inhibe el deseo sexual. El beso, por ejemplo, no es incompatible con la oración. Según Aix: “El Profeta besaba a alguna de sus mujeres y después rezaba sin hacer las abluciones rituales”. *Ahadiz* citado por Al Bujari y Muslim.

³⁶⁷ Por la naturaleza de este análisis, hemos intentado resumir este punto, pero se puede consultar la parte quinta de *Tahrir Al Maraa Fi Ahd Al Risala* (La liberación de la mujer en la era de la profecía), de Abdelhalim Abu Choka, titulado *Zakafa al Yensia le Asauyin* (La educación sexual para los esposos).

³⁶⁸ Algunos juriscsultos se basaron en la mala interpretación del *ahadiz* siguiente: Según dice Abdullah Ibn Masud: “Estábamos en compañía del Profeta jóvenes sin ocupación y nos dijo: ‘Oh, gente joven, si alguno de ustedes tiene los medios para hacerlo, debería casarse, así se preservará del mal y del pecado, y para aquel que no puede casarse, el ayuno es la mejor abstinencia’”.

3.3.4.3. Antes y después de un divorcio

3.3.4.3.1. Resolver un conflicto

El islam intentó prever todo tipo de divergencias y conflictos a través de los mandamientos que definen los derechos y obligaciones de la pareja.

El islam quería fundar familias sólidas, donde los miembros respetaran los derechos y obligaciones recíprocos, pero previó los conflictos que pueden ser ocasionados por la diferencia de carácter de las personas. Estos conflictos pueden ser sencillos o graves.

Si son sencillos, los dos tienen que resolverlos en el marco del respeto mutuo, comprensión y paciencia. Ya hemos visto cómo el Profeta resolvía los problemas con sus mujeres. Según Anas: “El Profeta estaba en la habitación de una de sus esposas cuando otra madre de los musulmanes le envió un recipiente. La primera golpeó la mano del muchacho, que llevaba el recipiente lleno de comida, y éste se rompió. El Profeta se puso a reunir lo caldo diciendo: ‘Vuestra madre está celosa’. Luego dejó esperando al criado y fue a buscar un recipiente sano y lo puso en la mano del muchacho³⁶⁹”.

Según Aixa: “Me dijo el Profeta: ‘Sé muy bien cuando estás satisfecha o enfadada conmigo’. Le dije: ‘¿Y cómo lo sabes?’. Contestó: Cuando estás bien dices ‘no, por el Señor de Mohammad’, y cuando estás enfadada dices ‘no, por el Dios de Abraham. Dijo ella: Por Dios, que no abandono más que tu nombre’³⁷⁰”.

Observemos cómo esta pareja resuelve sus problemas con sabiduría y calma. Este es un ejemplo la vida matrimonial feliz de todas las parejas.

Pero hay casos en que las divergencias se hacen enormes. Entonces la mujer se apresura a pedir el divorcio y el marido a repudiar a su esposa, destruyendo así una familia, por lo que Dios dio algunas soluciones con el fin de evitar lo más grave. Nos centraremos a continuación en dos casos:

- La rebelión de la esposa y las soluciones que Dios ha recomendado para resolverla, sobre todo en el tema de pegar a la esposa por su *nushuz* (rebeldía) y la polémica suscitada al respecto.
- *Nushuz* (rebelión) del marido.

3.3.4.3.2. *Nushuz* (rebelión) de la esposa

Dice Dios: “Amonestad a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, “pegadlas! Si os obedecen, no os metáis más con ellas” (Az. 4/34).

Existirían, entonces, según el Corán, tres medidas para devolver al camino de la razón a la esposa rebelde, y el marido no podría recurrir a ellas sin seguir el siguiente orden:

- El consejo. Si el marido nota los preludios de una rebelión, intentará saber la razón y solucionar el problema con calma y paciencia, procurando convencerla desde la razón y sus sentimientos.

³⁶⁹ Al Bujari: *Kitab Aikah*, op. cit., T 11, pág. 237.

³⁷⁰ Al Bujari: *Kitab Aikah*, op. cit., T 11, pág. 239; Muslim: *Fadail Ashaba*, op. cit., T 7, pág. 135.

- Abandonarla en el lecho. Sobre este tema existe una considerable divergencia jurisprudencial. Hay quienes piensan que el marido debe acostarse en otro sitio³⁷¹, mientras que otros argumentan que puede acostarse en el mismo lecho y en la misma habitación, pero sin tocar a la esposa³⁷² evitando, pues, el coito. A nadie le cabe duda de que se trata de un duro castigo, un correctivo por la vía del desprecio y la indiferencia.
- Pegar. El Corán la considera la última medida a la que el marido puede recurrir, con la condición de no golpear con fuerza. Según Yaber, el Profeta pronunció un discurso (en el día de Arafa): "Teman a Dios en vuestras mujeres, tenéis derecho a que no hagan entrar a vuestra casa a nadie que no os guste. Si lo hacen, pegadles, no fuertemente³⁷³".

Citamos ahora algunas opiniones de los ulemas³⁷⁴

Dice Yasas: "Pegar sin fuerza con *asiuak*³⁷⁵ u otra cosa; es ilícito pegarle brutalmente³⁷⁶".

Eventa Hafez Bnu Hayr: "Si es necesario, pegad sin fuerza para que no se produzca la repulsión total [...] Si se consigue el objetivo con amenazas y sin llegar a la acción mejor [...] siempre que no se trate de desobedecer a Dios³⁷⁷".

Y dice Sheij Dardir: "No es lícito pegar con fuerza, aunque se sabe que no la disuadirá sino con este medio; si ocurre, la esposa podrá pedir a la justicia el divorcio, que se aplique justicia y castigo. Como dice Dios: 'Ojo por ojo y diente por diente'³⁷⁸".

De lo citado, inferimos que la mayoría de los jurisconsultos y doctores de la *sharia* no apreciaban pegar fuertemente a las esposas, y preferían que se contentaran con las otras dos medidas para evitar la repulsión.

El Profeta era un partidario férreo de no pegar a las mujeres. Al principio, prohibió por completo cualquier maltrato a la mujer, fuera físico o psíquico. Lo que ocurre es que las mujeres musulmanas, después de tener muchos nuevos derechos como esposas, adquirieron una nueva posición en la familia y empezaron a ejercer y a disfrutar con audacia dichos nuevos nuevos derechos, cosa que no agradó en demasía a los hombres de la *yahilía* recién convertidos al islam. Los hombres, con su mentalidad, no pudieron asimilar ni entender los objetivos de los nuevos cambios. Asustados, se sintieron amenazados, porque, por primera vez, sus poderes en la familia estaban en peligro.

Así pues, los hombres encabezados por Omar Ibn Khattab protestaron con indignación del nuevo comportamiento de las mujeres y su rebeldía, debida a los derechos recién otorgados y reivindicando al Profeta otorgarles de nuevo el derecho de pegar a sus esposas.

³⁷¹ Mohammad Said Ramaduan Al Buti, op. cit., pág. 114.

³⁷² M. R. Reda, op. cit., pág. 45.

³⁷³ Muslim: *Kitab Al hach*, T 4, pág. 41.

³⁷⁴ Citadas en A. Abu Choka, op. cit., T 5, pág. 247.

³⁷⁵ Una hierba con la cual se limpian los dientes y las encías.

³⁷⁶ Al Yasas, *Ahlan Al Kuran*, op. cit., T 2, pág. 256.

³⁷⁷ *Fath Al Bari*, op. cit., T 11, pág. 215.

³⁷⁸ Ahmed Dardir: *Charh Al Kabir (La gran Interpretación)*, Imprenta Mustafa Mouhamed, Al Maktaba Tiyyaria al Kubra, Egipto, 1936, T 2, pág. 402; M. Hatab: *Mauhib Al Yalli*, Imprenta Saada, T 4, pág. 195.

Pero dado que el islam era reciente y no podía chocar con sus seguidores, ni arriesgar la seguridad interna de la comunidad, el Profeta cedió y lo permitió con la condición de que no fuera fuerte. Y no dejaba ninguna ocasión a pasar sin condenarlo.

Según las Bnu Abdillá dijo el Profeta “No peguéis a las siervas de Dios”. Vino Omar y dijo: “Las mujeres se rebelan”. Y lo permitió. Vinieron muchas mujeres a quejarse y el Profeta dijo entonces: “Muchas mujeres se quejaron de sus maridos ante el Profeta. Los creyentes más fervientes son aquellos con una moralidad más completa. Los mejores entre vosotros son los que tratan bien a sus esposas³⁷⁹”.

En otro relato del mismo *ahadiz*, el Mensajero dijo: “En verdad el mejor de entre ustedes es el mejor con su mujer, y yo soy el mejor de entre ustedes con mis mujeres³⁸⁰”.

No obstante, bajo la presión de la sociedad patriarcal, tuvo que anular este precepto y estipular que no se podía hacer con violencia. Pero como los hombres abusaron de este permiso maltratando cruelmente a las mujeres, el Profeta anuló este precepto para sustituirlo por otro que prohibía pegar a las mujeres. De ello debemos entender la divergencia en los *ahadices*.

La jurisprudencia no se interesó más que de los *ahadices* que permiten pegar a la mujer. Ante la divergencia de los *ahadices*, el imán Chafei³⁸¹ argumenta que puede entenderse de dos maneras:

1. Hay un *ahadiz* abrogador y otro abrogado, por lo que o cogemos el anulador y rechazamos el anulado o...
2. Hay una divergencia sin saber cuál de los dos *ahadices* es el abrogador, en cuyo caso cogemos el que más se condiga con la vida del Profeta.

Dado que estamos ante un caso de un precepto abrogador y otro abrogado, debemos aplicar el abrogador, que prohíbe pegar a la mujer, y anular el abrogado, que permite este hecho.

La biografía del Profeta confirma esta opinión y no se contradice con los derechos de la mujer tal y como están definidas en las Declaraciones Universales.

Según Aixa: “El Profeta no pegó nunca a una mujer o a un criado, sino cuando luchaba para Dios, y no se vengó nunca de alguien si no es para conservar las leyes de Dios³⁸²”. También conocemos por Abdallah ibn Zuma la extrañeza que la violencia de género causaba al Profeta Mohammed: “Hablaban de las mujeres y dijo: ‘¿Cómo un hombre puede azotar con un látigo a su mujer como si fuera una esclava durante el día y se acuesta con ella por la noche?’³⁸³”.

Sabemos bien que la norma es la prohibición de violencia excepto en legítima defensa, por lo que nadie tiene derecho a usar la violencia contra otra u otras personas. Si esta es una regla aplicable a todos los seres humanos, ¿qué diríamos de la esposa, que es la más cercana e íntima de los seres humanos? Hemos visto en la sunna referencias acerca de la consideración del Profeta sobre este particular y de cómo lo prohibió y lo condenó por repugnante.

³⁷⁹ Sahih Sunan Abi Daud: *Kitab Annikah*, *ahadiz* n° 1.879.

³⁸⁰ *Al-Hur Al-Amili*, op. cit., vol. 7, pág. 122.

³⁸¹ Chafei Abi Abd Allah Mouhamed Ibn Idriss: *Al U'm (La madre)*, Dar al Ma'rifa, Beirut, Segunda edición de 1973, pág. 69.

³⁸² Muslim: *Kitab Al Fad'il*, op. cit., T 7, pág. 80.

³⁸³ Al Bujari: *Kitab Al Ad'ad*, T 13, pág. 73.

Por lo que concierne al Corán, no negamos que ha considerado este hecho una medida más para castigar a la mujer rebelde, pero esto no podemos tomarlo como un precepto definitivo por dos razones:

1. Relegarlo al rango del último recurso condicional significa que el Corán no lo apreciaba como medida.
2. El carácter paulatino de los cambios sociales que efectuó el islam, para no chocar con las mentalidades de la época y prepararlas para los cambios con flexibilidad, nos explica por qué muchas veces el islam se vio obligado, en una primera etapa, a permitir unas tradiciones y costumbres preislámicas, como es el caso de la esclavitud, la poligamia y el hecho de pegar a la mujer.

La madurez de la sociedad debería dar por acabadas estas costumbres inútiles y nefastas. Como en otros casos que ya hemos analizado, la aleya que permitió pegar a las mujeres debe ser vista en su contexto social e histórico y, como no estamos hablando aquí de un precepto de adoración, ni mucho menos, hay que anularla.

El cambio social obliga a renunciar a estas actitudes bárbaras, que las jurisprudencias siguen transmitiendo literalmente.

Antes de llegar a una separación, es mejor que los miembros de la pareja recurran a un arbitraje bajo demanda de uno de los esposos, o de ambos, por parte del tutor, como dice Dios: “Si teméis una ruptura entre los esposos, nombrad un árbitro de la familia de él y otro de la de ella. Si desean reconciliarse, Dios hará que lleguen a un acuerdo. Dios es omnisciente, está bien informado” (Az. 4/35).

Cuenta Al Kurtubi en la exégesis de la aleya³⁸⁴: “*Al Yamhour* (la mayoría) de los ulemas dice que la persona a la que se dirige el discurso de “si teméis” está representada por los gobernadores; en cuanto a ‘si desean reconciliarse, Dios hará que...’, se refiere a los árbitros. Hay quienes dicen que se refiere, más bien, a los esposos que, en caso de optar por la reconciliación, deben de comunicarlo a los dos árbitros. Sin embargo otros dicen que la aleya se refiere a los *wali’a* (tutores). Dice Dios: ‘Si teméis una ruptura por causa de una divergencia entre los dos cónyuges, nombrad un árbitro de la familia de él y otro de la de ella’. Así pues, los árbitros deben ser allegados a la pareja. Los árbitros deben ser sabios y diestros en la religión y la vida. Si no los hay entre los familiares cercanos, se busca a otros dos: tanto la familia como los amigos están implicados y pueden enviar al *hakamain* (dos árbitros).

Los árbitros deben examinar los motivos del litigio e intentar remediarlo para reconciliar a la pareja. Claro está que es mejor que estos árbitros sean de la familia de la propia pareja, para que los secretos de la vida matrimonial no se revelen a extraños. Éstos pueden prosperar en su intento de reconciliación, pero si fracasan están obligados a separar a la pareja.

3.3.4.3.3. *Nushuz* (rebelión) del marido

La rebeldía (*nushuz*) no es exclusiva de la mujer, sino que puede ocurrir con el marido también. En este caso, es la mujer quien debe aconsejarlo y, si esto no da resultado, puede entonces acudir a terceros para resolver el problema. La solución a este tipo de conflicto puede acabar en la re-

³⁸⁴ Citado por Abdelhalim Abu Chka, op. cit., T 5, pág. 242.

conciliación de la pareja y llegar a un acuerdo que tome en consideración los intereses de uno de ellos sin separación ni divorcio, renunciando a algún derecho del matrimonio por mutuo acuerdo. La mujer puede renunciar a su derecho a la manutención, por ejemplo a cambio de tener pleno derecho a trabajar; o concesiones a cambio de tener contacto sexual. O, por el contrario, concesiones a cambio de no tenerlo tal y como estipula la jurisprudencia.

Dice Dios: “Y si una mujer teme malos tratos o aversión por parte de su marido, no hay inconveniente en que lo hable y se reconcilien, pues es la mejor reconciliación” (Az. 4/128).

En caso de no llegar a un acuerdo, la esposa puede pedir el divorcio por el daño, o ceder algunos de sus derechos, como toda la dote o parte de ella para obtener su libertad mediante el *julá* (divorcio con compensación económica acordada). Conforme a lo que dice Dios: “No hay inconveniente en que ella obtenga su libertad indemnizando al marido” (Az. 2/229).

Este divorcio se hace sin que haya la menor presión o chantaje por parte del marido, porque será ilícito ante Dios.

La vida matrimonial requiere un respeto mutuo por parte de los cónyuges para poder vivir en tranquilidad y armonía. Sin embargo, si ocurren hechos que perturben la vida matrimonial, éstos pueden arreglarse entre esposos mediante la comprensión y la paciencia, o con la mediación de la familia y los árbitros y demás medidas para evitar la separación. Conforme a lo que dijo el Profeta: “Lo más odioso para Dios dentro de lo lícito es el divorcio³⁸⁵”.

El divorcio es indeseable en el islam y no se debe recurrir a él sin haber agotado las otras medidas. El Profeta ya advirtió a los esposos acerca del divorcio o el repudio sin motivo legal cuando se practica con ligereza y falta de conciencia.

Dijo el Mensajero de Allah: “No hay nada más querido para Allah, Imponente y Majestuoso, que una casa cimentada en el islam por medio del matrimonio; y no hay nada más aborrecido para Allah, Imponente y Majestuoso, que una casa destruida en el islam por la separación³⁸⁶”.

Según Ibn Omar: “Uno de los más grandes pecados para Dios es cuando un hombre se casa con una mujer, satisface su necesidad, la repudia y se queda con su dote³⁸⁷”.

Y según Tauban: dijo el Profeta: “A cualquier mujer que haya pedido el divorcio sin motivo legítimo, le estará prohibido el Paraíso³⁸⁸”.

Si bien el islam no alienta el divorcio, tampoco lo objeta en caso de que no haya más alternativa para la vida en común de la pareja. Así, ha impuesto condiciones para aquellos que quieren el divorcio: los esposos deben considerarlo muy bien previamente y, como hemos visto, hay una serie de pasos recomendados. Pero, además, estas condiciones garantizan una indemnización a la parte perjudicada por la separación o divorcio.

³⁸⁵ Citado en el libro, *Da'yf al Y'amia Assagfir*, *ahadiz* nº 44.

³⁸⁶ *Al-Kafn*, op. cit., T 5, pág. 328.

³⁸⁷ *Sahih Al Y'amia Al Saghir*, *ahadiz* nº 1.563.

³⁸⁸ *Sahih Sunan abi Daoud*, *Tachri Abuab Attalak*, *Bab al Joul'a (La legislación de la disolución del matrimonio)*, *ahadiz* nº 1.947.

CAPÍTULO IV

4.1. El matrimonio en el *fiqh* y en los Códigos de Estatuto Personal de tres países del Magreb.

Después de haber hablado del *fiqh* y haber demostrado su dogmatismo y su inmovilismo en lo que se refiere a la cuestión de la mujer, vamos a exponer sus posiciones respecto al matrimonio y su disolución y cómo interpretamos los textos. Nos centraremos, en particular, en los cuatro ritos más extendidos en los países musulmanes y, especialmente, en los países del pequeño Magreb objeto de nuestro estudio, recordando en ocasiones las posiciones y los puntos de vista de otros alfaquíes y compañeros del Profeta que no forman parte de una escuela o de un rito cualquiera, siempre que su posición reviste una determinada importancia.

Y puesto que el *fiqh* está aún en vigor en los países musulmanes, elegimos Argelia, Marruecos y Túnez como tres países representativos del Magreb para dar un ejemplo de las aplicaciones diferentes del mismísimo *fiqh*. El estudio del Código de Estatuto Personal se limitará al matrimonio y su disolución.

4.1.1. El noviazgo

Respecto al noviazgo, hay que exponer los puntos siguientes de la jurisprudencia musulmana y también los de las leyes de la familia en los países del Magreb.

El noviazgo precede a la acta matrimonial. Consiste en expresar el deseo del hombre de contraer matrimonio y la aceptación de esta propuesta por parte de la mujer, así como el compromiso de ambos en una acta oficial de matrimonio³⁸⁹.

El matrimonio es un paso importante en la vida de toda persona, influye en su vida social, religiosa y legal. Por tanto, debe pensarse en ello y conocer bien a la persona que va a acompañarnos en la vida para que, a la hora de dar este paso, pueda realizarse con tranquilidad y seguridad. No olvidemos que el matrimonio en todas las sociedades tiene sus ritos y sus formas especiales y que necesitan tiempo suficiente para prepararlo. Es conveniente, en consecuencia, prepararlo con suficiente antelación.

Como estamos dando a conocer las normas del matrimonio en la *sharia* musulmana y la jurisprudencia, nos permitimos indicar que la sunna permite al novio ver a la novia, pero no especifica lo que le está permitido ver de ella. Y sobre ello existen distintas interpretaciones por parte de los jurisconsultos³⁹⁰.

Al-Hafid Bnou Hajar dice: “Al yamhour³⁹¹ opina que no es malo que el novio pueda ver a la novia, pero que sólo le puede verle su cara y sus manos”.

Al-Awzai opina “que puede ver todo cuanto quiera, que debe ingeniarle para ello, sin herir su pudor, quedando excluidas sus partes íntimas”.

Bnou Hazm añade que “puede verla de arriba a abajo”.

³⁸⁹ Ahmed Al-Khamlihi: *El comentario sobre el Código del Estatuto personal*, op. cit., pág. 39.

³⁹⁰ Abdelhalim Mohammed Abou Choukka: *La liberación de la mujer en el tiempo de la profecía*, op. cit., T 5, págs 35-36.

³⁹¹ Su traducción literal es “público”. Se refiere a la mayoría de los jurisconsultos del *fiqh*.

Ahmed Bnou Hanbal, por su parte, apoya las tres ideas:

1. La de al yamhour, que opina que sólo puede verle la cara y las manos.
2. Que vea lo que se ve generalmente.
3. Que la vea en su estado puro.

Al Yamhour ha dicho también que puede verla si quiere sin su consentimiento. Y, según Malik, esto debe ocurrir con su consentimiento³⁹².

Ibnu-Aljauzi subraya, en su libro *Said al Jater*, que aquel que pueda dialogar con la mujer y comentar con ella lo que atrae su atención, que lo haga, pues la belleza está en la boca y en los ojos.

Según los jurisconsultos, no es necesario el consentimiento de la mujer, pero ella no debe saberlo para no verse afectada en el caso de que el hombre decidiera no continuar con el noviazgo. Sobre esto, el imán Al-Nawawi (un gran jurisconsulto del rito shafí) opina que según nuestra jurisprudencia y la de Malik, Ahmed y al yamhour, no es necesario el consentimiento de la novia para verla. El novio puede hacerlo, pero sin que ella se dé cuenta y sin aviso previo, porque según todos estos jurisconsultos el Profeta dijo, sin excepción, que no es necesario su consentimiento, porque ello la intimidaría y podría afectarla si después de ser vista el novio cambiase de idea.

Y los compañeros del Profeta, por su parte, consideran que es preferible que la vea antes del noviazgo. Así, si no le gusta, no la afecta si la deja³⁹³.

Aunque la sunna no se ha opuesto al derecho de la mujer a ver al novio, si estudiamos a fondo el *ahadiz* del Profeta “es conveniente conocerse”, éste atañe a la mujer también de manera implícita. Al respecto, Abou Ishák Al-Shirazi, en su jurisprudencia, se manifiesta partidario de permitir a la mujer que quiere casarse ver al novio, porque a ella le gustará del hombre lo mismo que al hombre le gustará de ella³⁹⁴.

Mugaira ibn Shiban reportó que el Profeta preguntó a un hombre que quería casarse con cierta mujer si él la había visto. Cuando el hombre contestó que no, el Profeta dijo: “Mírala, porque es más propio que el amor deba cimentarse entre ambos³⁹⁵”.

Coincidimos en este aspecto con este jurisconsulto, especialmente ahora que la mujer ha podido armarse con el saber y el trabajo e integrarse en la sociedad contemporánea en términos de mayor equidad.

4.1.1.1. Las costumbres y el noviazgo

No ha habido discrepancias sólo en este aspecto, sino también en si el noviazgo en sí mismo puede considerarse como una acta matrimonial o si se considera sólo una promesa de matrimonio.

³⁹² Fath al Bari, op. cit., T 11, págs 86-87.

³⁹³ Al-Sfarini: *El sustento de los congregados (Gid'a al Albab)*, T 2, pág. 342, citado por Abdelhalim Abou Choukka, op. cit., T 2, pág. 36.

³⁹⁴ Abdelhalim Abou Choukka, op. cit., T 5, pág. 37.

³⁹⁵ Ahmed, Ibn Maya, Nasái, Tirmidi, op. cit., T 5, pág. 39.

Sobre este asunto, Mohamed Ibn Maajouz³⁹⁶ apunta que algunos juristas opinan que es algo que debe quedar ligado a las costumbres y las tradiciones. Si en las costumbres este compromiso es suficiente para ser considerado acta matrimonial, y la comunidad considera que la acta que se celebra la noche nupcial es sólo una afirmación de lo que se acordó antes, entonces el noviazgo debe considerarse una acta matrimonial.

Y si la tradición afirma que el noviazgo y todas las comunicaciones y regalos se consideran como sello del acta matrimonial y un gesto de acercamiento respecto del otro, entonces es una promesa y no un matrimonio.

Cuando no existe una costumbre o una tradición al respecto, algunos juristas consideran que el noviazgo o la petición de mano son ya un matrimonio, puesto que el hecho vale más que el dicho. Otros, por el contrario, no lo consideran como acta matrimonial, porque la acta se concluye con el acuerdo y el consentimiento, argumentando que el matrimonio no se cumple sin testimonio. Y como nada de ello se ha realizado, ni tampoco existe ninguna prueba del acta matrimonial, entonces debe considerarse sólo como una promesa de futuro matrimonio, pero no lo confirma, ni tampoco manifiesta explícitamente voluntad de celebrarlo.

El acercamiento y el hecho de enviar regalos y la aceptación de la otra parte significan la voluntad de casarse, pero no la confirma, ni tampoco indica la intención de celebrar una acta matrimonial.

La doctrina ha definido, por su parte, el noviazgo y su naturaleza. La definición del noviazgo en las Leyes de Familia en el Magreb es casi idéntica, puesto que no se considera una acta matrimonial, sino sólo una promesa de matrimonio que puede romperse en cualquier momento por decisión de uno o los dos pretendientes.

Así lo ha estipulado el Código del Estatuto Personal marroquí en su artículo 5:

“El noviazgo es una promesa de matrimonio entre un hombre y una mujer”.

El Boletín del Código del Estatuto de Familia tunecino indica en el primer capítulo: “Toda promesa de matrimonio no se considera matrimonio y no lo confirma”.

Por su parte, las leyes de la familia en Argelia indican en su capítulo n° 5, que “el noviazgo es una promesa de matrimonio, y ambas partes pueden anularla”.

4.1.1.2. Condiciones obligatorias del noviazgo

Dos son las condiciones básicas para legalizar el noviazgo:

1. Que no se encuentre ninguna prohibición legal que impida a la mujer celebrar el noviazgo y por consiguiente que este noviazgo quede invalidado.

Podemos distinguir a su vez, dos circunstancias:

La mujer prohibida al hombre³⁹⁷.

- Prohibición de carácter permanente: si es su hermana, su hermana de leche o su tía.

³⁹⁶ Mohamed Ben-Maajouz: *Las disposiciones de la familia en la sharia islámica conforme con el Código del Estatuto Personal*, op.cit., T 1, págs. 24-25.

³⁹⁷ Traducción literal del árabe.

case o deponga su oferta" (Bujari, Muslim)³⁹⁸.

Este interdicto es debido a lo que podría ocasionar una promesa de matrimonio sobre otra, afectando a las dos familias. Eso es lo que quiso evitar el Profeta.

4.1.1.3. ¿Cómo consideramos legalmente un matrimonio proveniente de un noviazgo prohibido?

- La acta proveniente de un noviazgo con mujer en plazo legal de luto o de divorcio debe considerarse nula. Este matrimonio nulo debe separarse, pero los jurisconsultos manifiestan discrepancias en si pueden volver a casarse entre sí después de esta separación.
- La acta matrimonial proveniente de un noviazgo sobrepuesto a un compromiso ya existente. También ha habido muchas discrepancias sobre este punto, que pasamos a resumir:
 1. Opinión de *al yahhour*: La acta es válida considerando al segundo pretendiente como pecador, pero sin que esto afecte a la validez del matrimonio, puesto que el pecado es anterior al acto en sí.
 2. Opinión de Al-Zahiria: Piensa que el matrimonio es nulo y que debe rechazarse mejor si es antes de la noche de bodas, pero aunque haya existido esta consumación debe rechazarse igualmente. Si el noviazgo es lo rechazable, también el matrimonio.
 3. Opinión de Malik: Tiene tres declaraciones:
 - Está de acuerdo con al yahhour sobre los jurisconsultos.
 - Está de acuerdo con Al-Zahiria.
 - Defiende que la anulación debe ser antes de la noche de boda, porque la consumación confirma el matrimonio y ya no se puede anular. El pecado perseguirá al pecador³⁹⁹.

Antes de concluir sobre el tema de las condiciones obligatorias que ha definido la doctrina musulmana, queremos señalar que las leyes de familia en el Magreb no se han opuesto a este objeto.

4.1.1.4. Condiciones del noviazgo recomendadas

Así como existen condiciones obligatorias, existen condiciones recomendadas. Al ser tan sólo recomendaciones, si no se cumplen no afectan a la validez legal del noviazgo. Entre las que ha definido la doctrina musulmana, señalamos las siguientes⁴⁰⁰.

1. Que la novia debe de ser practicante de su religión y educada en ella.

³⁹⁸ Sahih Al-Boukhari: *El libro del matrimonio*, op. cit., T 11, pág. 104; Muslim: *El libro del matrimonio*, op. cit., T 4, pág. 138.

³⁹⁹ Abou Zahara: *El Estatuto personal*, pág. 35.

⁴⁰⁰ Las leyes de familia en el Magreb árabe no han tratado estas condiciones.

2. Que la novia no debe ser de la familia del novio. El Profeta dijo “Exiliaos y no causéis daño”, entendiendo una boda con lejanos para que los hijos sean fuertes y no débiles.
3. La novia debe ser virgen y fértil: En este punto, el mayor objetivo del matrimonio es la procreación. Según Maaqal Ben Yassar, fue un hombre al Profeta y dijo: “Que Allah le bendiga y le acorde la paz”. Y dijo: “He encontrado una mujer de gran linaje y belleza, pero no puede tener hijos. ¿Puedo casarme con ella?” Y el Profeta le dijo: “No debes”. Fue una segunda vez y le preguntó, y el Profeta le contestó que no. Y fue por tercera vez y el Profeta dijo: “Casaos con la cariñosa y la fértil y os multiplicaré⁴⁰¹”.

Nos gustaría opinar, en este sentido, sobre la virginidad y la procreación.

Estar de acuerdo con la virginidad, o sólo apoyarla, conduce a una gran parte de las mujeres a la marginación, ya que nadie se casará con ellas. Eso ocurre desgraciadamente en los países árabes y musulmanes que, apreciando la virginidad, segregan a quien no lo es relegándola a un lugar de desprecio.

Para alejar esta condición, sería suficiente recordar la conducta de Mohammad, ya que sólo una de sus mujeres era virgen.

En cuanto a la procreación, si nos referimos al *ahadiz* antes citado, lo que en aquel tiempo era una llamada a los musulmanes a procrear y multiplicarse, para ser muchos frente al enemigo, no debería ser válido para hoy, porque la medida de la fuerza lógicamente ha cambiado.

Hoy, esta fuerza depende del avance tecnológico y económico, no del número de habitantes. Como la mayoría de los países musulmanes pertenece al Tercer Mundo, dichos países sufren exceso demográfico y falta de recursos económicos, por lo que deberíamos estar hablando de controlar esta procreación, ya sea en hombres o en mujeres, de organizarla y no de aumentarla. En cuanto a aquellos a quienes Allah les ha privado de tener hijos, no deberíamos, además, prohibirles el matrimonio.

Podemos deducir, después de haber expuesto las condiciones del noviazgo, que todas ellas son aplicadas sólo a la mujer y no al hombre, aunque entendemos que debieran aplicarse a ambos y esta circunstancia debiera ser resaltada.

4.1.1.5. La ruptura del noviazgo y sus efectos

Hemos visto que todas las doctrinas han acordado que el noviazgo es sólo una promesa de matrimonio y no un matrimonio en sí mismo. La promesa no conlleva ninguna obligación según los alfaquíes musulmanes excepto en la opinión del imán Malik⁴⁰², que piensa que aquel que promete debe cumplir y debiera estar obligado a ello por la justicia⁴⁰³.

Consideramos que una eventual sanción moral, en un tiempo en el cual las personas descreídas arriesgan el destino de muchas mujeres jóvenes de la comunidad, sin importarles ni su dignidad

⁴⁰¹ Relatado por Daoud y Al-Nissai.

⁴⁰² Mohamed Ali- Mahjoub: *Código del Estatuto personal en la legislación islámica*, op. cit., pág. 19. Criticando esta opinión alega que no se puede tomar en consideración esta opinión porque el compromiso de una de las dos partes a contraer matrimonio contiene coacción, lo que no se permite en el matrimonio, ya que el origen en el matrimonio es una acta matrimonial permanente y, por eso, debe haber una libertad más abierta que en las otras actas y compromisos.

⁴⁰³ Según la religión musulmana, la ruptura debe ser permitida si tiene justificación aceptable. Si no, es un pecado.

ni su reputación, es insuficiente. Según la justicia, no existe ley alguna que obligue a las partes a mantener sus promesas.

En contra de la opinión de Malik, las leyes de familia en los países musulmanes han acogido el concepto de que ambas partes tienen derecho a la ruptura del compromiso y al no cumplimiento de la promesa dada.

El Código del Estatuto Personal marroquí, en el artículo 8, estipula que los novios tienen opción de romper el noviazgo, y que el novio tiene derecho a recuperar los regalos que efectuara salvo si la petición de anulación ha sido de su parte. No explicita lo mismo respecto de si es la novia quien toma esa decisión.

Así se aplica la ley en Argelia y en Túnez, con algunas diferencias, como las señaladas en el Boletín del Código del Estatuto Personal tunecino en su capítulo 2, en donde se indica que el novio puede recuperar los regalos que ha ofrecido a la novia sólo si la ruptura ha sido por parte de ella, salvo existencia de una cláusula oral en la que el novio hubiera renunciado a éstos.

Sin embargo, la Ley de Familia argelina indica en el segundo y el tercer párrafo del artículo 5, que el novio no puede recuperar nada de lo que ha regalado si la ruptura ha provenido de su parte. Pero si en cambio, esa ruptura ha sido por parte de la novia, ésta debe devolver todos aquellos regalos que no han sido utilizados.

En lo concerniente a los daños y perjuicios causados por la anulación del noviazgo en las leyes de familia en el Magreb, a pesar de su importancia, el tema no ha sido tratado a excepción de la legislación argelina (en el artículo 1 del capítulo 5) y la nueva Moudaouan marroquí (en su artículo 7), que indican que si la anulación ha causado daños económicos o morales a uno de los novios, la indemnización es obligatoria.

La legislación tunecina debiera proceder de igual manera que la legislación de Argelia y de Marruecos para asegurar los derechos de las víctimas de esta anulación y que se contemplen los derechos tanto materiales como morales de las personas. Cabría evaluar los casos en que la anulación supone daño material o moral intencionado o si, por el contrario, estos daños son involuntarios, a fin de dictaminar si una indemnización es o no pertinente. Esta es la orientación en la doctrina moderna.

4.2. La definición de la acta matrimonial

En este capítulo abordaremos la definición del matrimonio según la doctrina musulmana y sus condiciones de legalidad.

Convencionalmente, los juristas han definido e identificado al matrimonio con muchos términos, pero finalmente se ha optado por un solo significado: “Es una acta que afirma la convivencia y la cooperación entre el hombre y la mujer e indica sus derechos y deberes⁴⁰⁴”.

No vemos inconveniente en dar a conocer aquí algunas definiciones doctrinales sobre el matrimonio, como la definición de Sahib al Kanz (El dueño del tesoro): “El matrimonio es una acta que otorga al hombre la propiedad respecto del disfrute sexual sobre la mujer”.

⁴⁰⁴ Mohamed Ali Mahjoub: *La familia y sus disposiciones en la sharia islámica*, op. cit., pág. 25.

Ibn Arafá⁴⁰⁵ lo considera, por su parte, “una acta tan sólo de disfrute y placer del cuerpo de una hembra [humana]”.

El matrimonio es una institución social sobre la cual se establecen las sociedades civilizadas para llegar al progreso humano y cívico. Y esto se hace para proteger la estructura de la esencia de la familia, que es el soporte de la sociedad y los que define los derechos y deberes de cada uno en un entorno de unidad y compasión.

El matrimonio es un sistema divino según el Profeta; un mandamiento del islam llamando a los musulmanes a contraerlo por sus ventajas considerables. A saber:

1. La continuidad del ser humano y la procreación y la renovación de la descendencia, sin olvidar el papel fundamental que tiene en la protección del linaje.
2. El sosiego espiritual. El objetivo del matrimonio no es sólo satisfacer la necesidad sexual, aunque el islam no niega este aspecto excepto de modo menos brusco que en las definiciones anteriores. Contrariamente a la opinión de los jurisconsultos, el islam acentúa aspectos como el mencionado sosiego espiritual, la cordialidad y la compasión.

De acuerdo con lo que ha dicho el Todopoderoso en su libro: “Él es quien os ha creado de una sola persona y, de la que ha sacado a su cónyuge para que encuentre quietud en ella” (7/189). Dice también: “Entre sus signos está el haberos creado esposas nacidas entre vosotros, el efecto y la bondad” (Az. 30/21).

El objetivo del matrimonio para el islam es, entonces, la armonía entre los cónyuges para que éstos sean felices en la vida matrimonial y que sus hijos puedan crecer en un ambiente en donde reine el amor, la fidelidad y el afecto.

4.3. Normas del matrimonio

La acta matrimonial, como cualquier acta, tiene normas en las cuales se basa y condiciones que deben cumplirse. También la jurisprudencia presta atención a este punto. Sin embargo, no existe una diferencia clara entre norma y condición motivo de divergencia de opiniones, aunque los alfaquíes están de acuerdo en que la afirmación y la aceptación del matrimonio son dos de sus normas principales⁴⁰⁶.

En cuanto a las condiciones, estas son la testificación de dos personas ante notario religioso, la tutela en el matrimonio (*wilaya*) y la dote.

Debe mencionarse que la acta matrimonial será legal y válida y tendrá efecto sólo si se cumplen las condiciones anteriores.

En cuanto a las leyes de familia en el Magreb, no se han librado tampoco de estas discrepancias acerca de las normas y las condiciones del acta matrimonial. Las legislaciones marroquí y

⁴⁰⁵ Citado por Mohamed Ben Maajouz: *Las disposiciones de familia en la sharia islámica según el Código del Estatuto personal*, op. cit., T 1, pág. 18.

⁴⁰⁶ Mohamed Ali Mahjoub, op. cit., pág. 29; Badran Abou al Ainain Badran: *El matrimonio y el divorcio en el islam*, op. cit., pág. 35; Mohamed Ben Maajouz: *La bibliografía precedente*, op. cit., pág. 33.

tunecina han acordado que las normas del matrimonio son la afirmación y la aceptación, pero tuvieron diferencias en cuanto a cuáles son las condiciones.

La legislación tunecina define en su capítulo 3 que no puede llevarse a cabo el matrimonio si no hay acuerdo mutuo entre los cónyuges, sin la presencia de dos testigos de confianza y sin nombrar la dote de la esposa. Y reconoce como normas del matrimonio la afirmación y la aceptación y sus condiciones de validez en la testificación y el nombramiento de la dote.

En cuanto a la legislación marroquí, se indica en el capítulo 59 que todo matrimonio que ha cumplido con las normas de afirmación y aceptación pero no ha cumplido con algunas de las condiciones, es inválido.

Las dos normas en la acta matrimonial marroquí son, en consecuencia, la afirmación y la aceptación. Sin embargo, el incumplimiento de alguna de las condiciones hace que el matrimonio sea nulo. Se trata en los artículos 10, 11 y 13, que indican que:

- La condición de la legalidad del acta matrimonial es la presencia de dos testigos judiciales oyentes en una misma reunión. La afirmación y la aceptación de parte del cónyuge o su representante y el tutor⁴⁰⁷.
- Es necesario el nombramiento de la dote de la mujer y que quede reflejada en la acta⁴⁰⁸.

Sin embargo, la legislación argelina ha contradicho a los legisladores marroquíes y tunecinos indicando en el artículo 9 que la acta matrimonial se concluye con el acuerdo de los futuros cónyuges, el tutor, dos testigos y la dote, y considera esos cuatro elementos las normas del matrimonio.

Ante estas discrepancias legislativas y legales entre las normas y las condiciones del matrimonio, vamos a considerar la afirmación y la aceptación como las dos normas del matrimonio y todo lo demás como condiciones para su confirmación.

4.3.1. Las dos normas del matrimonio: La afirmación y la aceptación

La afirmación nace de alguno de los novios para afirmar la voluntad de contraer matrimonio, mientras que la aceptación es lo que nace del segundo para afirmar su acuerdo y aprobación respecto de lo que ha comprometido el primero.

El afirmador es quien se anticipa en la propuesta de noviazgo, y puede ser el novio, su representante o su tutor, o puede ser la novia, su representante o su tutor.

El aceptador es quien acepta la oferta, tanto sea el novio, su representante o su tutor como la novia su representante o su tutor.

¿Cómo discernir entre afirmación y aceptación? Depende de quien la emita. Tanto la afirmación como la aceptación suelen ser emitidos de manera verbal y, a veces, por escrito o por gestos.

⁴⁰⁷ Actualmente, la presencia del tutor no se considera una condición absoluta, excepto en la legislación argelina. Siempre que la novia sea menor de edad requiere también de autorización judicial y de la presencia del tutor.

⁴⁰⁸ Hemos indicado que todos los ritos, a excepción del hanafi, no consideran a la mujer una parte en la acta de matrimonio, porque es el tutor quien la representa. Entonces, la acta del matrimonio se concluye entre el novio o su apoderado y el tutor de la novia o su apoderado, de modo que queda demostrado que en este procedimiento se vulnera el derecho de la mujer.

Debemos tener en cuenta:

- Las discrepancias doctrinales sobre la forma del acta matrimonial.
- La representación en la afirmación y la aceptación.
- La posibilidad de apoderar a una sola persona que represente a ambos contrayentes.

Así, vamos a explicar lo que se ha admitido en las leyes de familia en el Magreb en estos supuestos.

4.3.1.1. La forma de la acta matrimonial

Conviene resaltar aquí tres aspectos:

1. Debe ser categórica; es decir, que la afirmación y la aceptación deben ser definitivas y no depender de ninguna condición o plazo de tiempo. Debe ser permanente y no temporal.
2. La confirmación y la aceptación deben concluirse en una reunión. Esta condición indica que la aceptación debe ser en el mismo lugar donde se emitió la afirmación y en el mismo tiempo, de manera que la afirmación y la aceptación concuerden en tiempo y lugar. Se debe designar el lugar de la reunión y que estén presentes el novio o su representante y el tutor de la novia o su representante en un mismo lugar.
3. Que haya acuerdo entre afirmación y aceptación. Las partes deben acordar en lo relativo a la materia del acta y al valor de la dote.

4.3.1.2. Apoderamiento en la afirmación y la aceptación

Hemos visto que las partes, en el matrimonio, son el novio o su apoderado y el tutor de la novia o su apoderado. La acta matrimonial es una acta que permite el apoderamiento, pero este caso no se ha liberado de polémica jurisprudencial dada la importancia de la acta matrimonial, ya que une a dos personas y afecta a la familia y a la sociedad. Por eso, la doctrina se ha dividido en dos corrientes: una que apoya el apoderamiento y otra que no está conforme con él de ninguna manera.

Ibnou Jauzi ha dicho al respecto que se permite al tutor nombrar un apoderado que le represente en la acta matrimonial siempre y cuando esté claro quién es el novio en concreto, y que el novio también puede nombrar un apoderado que le represente, según opina Abi Taour⁴⁰⁹.

Ahmed Al-Khamlichi⁴¹⁰ considera, por su parte, que la condición de que el tutor, al nombrar a una persona que lo represente, deba conocer al contrayente comporta una seriedad que caracteriza el matrimonio, lo que decreta su naturaleza como pacto de compromiso permanente entre hombre y mujer. Señala que es importante que sea el propio interesado quien se represente a sí mismo, pero en el caso de verse obligado a nombrar representante, apunta a que se definan las condiciones de este apoderamiento con claridad. Justamente por esto, Abi Taour opina que está absolutamente prohibido nombrar un apoderado. Sin embargo, las leyes de la familia en todos los

⁴⁰⁹ Al-Khamlichi: *La biografía precedente*, op. cit., pág. 72.

⁴¹⁰ Op. cit., pág. 72.

países del Magreb excepto en Argelia, gracias a la última reforma, han considerado permitido el nombramiento de un apoderado en la acta de matrimonio y que es lícito, como se ha indicado en el Código del Estatuto Personal marroquí, en el artículo 17, y en el Boletín del Estatuto de Familia tunecino, en el artículo 9.

Ante un hecho tan importante como el matrimonio, los contrayentes debieran gozar de mayor poder de decisión y, salvo casos excepcionales, impedimentos graves (por ejemplo, asilados políticos que se ven impedidos de regresar), las leyes magrebíes debieran rectificar su posición dando mayor decisión a los futuros cónyuges.

4.3.1.3. Designar una sola persona que represente a ambos contrayentes

El objetivo de la acta matrimonial es designar a dos personas: una pronuncia la afirmación, y la otra la acepta. Sin embargo, en algunos casos, afirmación y aceptación surgen de la misma persona que representa a ambas partes.

Ha habido cuantiosas discrepancias en este punto y vamos a resumir estas diferencias de la atendiendo a tres tendencias:

1. La que predomina en los ritos malikí, hanafí y hanbalí, según la cual es posible que una misma persona pueda responder en la afirmación y la aceptación con la condición de representar a ambas partes, que han delegado en él esa calidad legal para contraer matrimonio. Existen cinco formas al respecto:
 - Forma primera. Que sea tutor de las dos partes. Por ejemplo, el caso de un abuelo que quiere casar a un nieto con una nieta estando ambos bajo su custodia como tutor, al tiempo que quiere representar a ambos en el matrimonio.
 - Forma segunda. Que el futuro marido sea el tutor de la mujer y, al mismo tiempo, se represente a sí mismo como esposo. Por ejemplo, el caso de un primo que se representa a sí mismo como marido para casarse con su prima, que está bajo su custodia como tutor.
 - Forma tercera. Que una persona sea representante de ambas partes por expreso deseo de las mismas.
 - Forma cuarta. Que una persona se represente a sí misma y, a la vez, sea representante del tutor de la mujer.
 - Forma quinta. Que sea tutor de alguna de las dos partes, y al mismo tiempo, representante de la otra. Por ejemplo, el futuro marido que pide al tutor de la futura esposa que sea al tiempo su representante. O bien en la sunna, según Oqba Ibnu Amer: “El Profeta dijo a un hombre: ‘¿Aceptarás que te case con esta mujer?’ El hombre respondió que sí; y dijo a la mujer: ‘¿Quieres que te case con este hombre?’ Y ella respondió que sí”, y se casaron uno con el otro⁴¹¹. Y hay pruebas que confirman que lo han practicado también algunos compañeros del Profeta después de su muerte y no lo ha negado nadie.

⁴¹¹ Citado por Al-Shoukani: *La obtención de lo deseado (Nail al autar)*, op. cit., T 6, pág. 136; Mohamed Ali-'Mahjoub, op. cit.

2. Shafí y Zufar señalan que no está permitido a una sola persona concluir la acta de matrimonio representando a ambas partes, porque la acta matrimonial normalmente contiene intereses opuestos. Entonces, ¿cómo una sola persona puede representar a las dos partes? Es necesario que la acta que afirma los derechos y los compromisos por parte del esposo y la esposa deba ser concluida por las dos partes interesadas, que deben expresar su voluntad y debatir los detalles del acta y sus condiciones. Shafí, conforme con lo antes mencionado, exceptúa de esta prohibición que un abuelo case a dos nietos entre sí.
3. Esta última y tercera tendencia la representa Abou Youcef estando de acuerdo con la tendencia primera. Además, autoriza a una sola persona a concluir la acta representando a ambas partes, pues estima que su palabra expresa la voluntad de los contrayentes, aunque carezca de calidad legal, puesto que el efecto de su intrusión se valida o no en la ejecución del matrimonio dado que, si alguna de las partes no estuviese conforme con los términos del acta, ésta podía anularse⁴¹².

Después de exponer las discrepancias jurisprudenciales derivadas de este asunto, creemos que no es razonable que una sola persona concluya una acta de matrimonio por su sola palabra. Es decir, la acta matrimonial es una acta personal en la que no se debe ser representado por cualquiera, y es ilógico que cualquier persona pueda celebrar este acta por su voluntad y por su sola palabra.

Ello en lo que concierne a la discrepancia jurisprudencial, que trata la posibilidad de que una sola persona concluya el matrimonio. Sin embargo, las leyes de familia de los países del Magreb la tratan de manera diferente. Algunos no la han mencionado porque han abolido la figura del tutor, como el caso de Túnez. Argelia abolió en la reforma de 2005 categóricamente el nombramiento de un apoderador en la acta matrimonial, pero mantiene aún la institución de la tutela. Por su parte, la legislación marroquí sí lo permite, pero excluye expresamente de esta posibilidad a los jueces quienes no pueden casarse con personas que se encuentren bajo su tutela (recogido en el artículo 18 del nuevo Código de Familia).

4.4. Condiciones de la acta matrimonial

Después de cumplir con las dos condiciones básicas de la acta matrimonial, se necesita el cumplimiento de algunas condiciones para que la acta sea válida. Vamos a desarrollar estas condiciones atendiendo a:

1. Condiciones que deben cumplir los esposos (facultades mentales, la madurez y la carencia de prohibiciones legales).
2. La testificación de dos personas ante notario religioso.
3. La tutela en el matrimonio.
4. La dote.

⁴¹² Mohamed Abou Zahra, op. cit., pág. 56.

4.4.1. Condiciones que deben cumplir los esposos

4.4.1.1. Primera condición: Facultades mentales

La acta matrimonial es una acta que implica derechos y deberes. Es obligatorio que ambos estén en uso de sus plenas condiciones mentales para expresar su conformidad respecto del compromiso que van a asumir. Por tanto, quien no esté en su pleno juicio no podrá distinguir; por consiguiente, no tiene voluntad, y el matrimonio está basado en la conformidad y la capacidad de elegir. Los legisladores están de acuerdo en que esta persona no tendría capacidad para celebrar una acta matrimonial. Por ello, han delegado esta función en la figura del tutor, representante o juez. Existen, no obstante, discrepancia sobre el derecho del discapacitado mental para anular la acta matrimonial si éste recupera su capacidad mental.

La escuela malikí considera que la acta matrimonial es definitiva, ya que el discapacitado, insano, loco o demente no cuenta con esa posibilidad de elección después de recuperar su voluntad, porque ello implicaría reconocer el matrimonio temporal, lo que no está permitido.

Sin embargo, la hanafí argumenta que el loco o el demente tiene el derecho a anular la acta matrimonial después de recuperar su voluntad, porque no se cumplió la condición de voluntad de los dos al celebrarla.

Tanto, la malikí como la hanafí gozan de unas justificaciones legislativas y leyes que apoyan sus posiciones⁴¹³.

4.4.1.2. Segunda condición: La madurez

La doctrina musulmana asimila madurez a procreación. Es decir, que el futuro esposo tenga esperma y la futura esposa óvulos que aceptan la fecundación. La pubertad en la legislación islámica conlleva obligaciones religiosas, porque es un signo de distinción que consigna obligaciones.

Para la legislación islámica, la pubertad en el hombre, la menstruación en la mujer y, con ella, la posibilidad de concebir son signos de su madurez. En el caso de que estos signos no sean visibles se estima una edad. La mayoría de los imanes acuerdan esa edad en 15 años, pero el imán Malik la considera a los 18, y la escuela hanafí a los 17 años para la chica.

De todas formas, los alfaquíes acuerdan que un menor no puede contraer matrimonio por sí mismo porque no es maduro y no puede discernir, lo que es una condición en el matrimonio. Pero Malik considera que un menor puede contraer matrimonio pese a que este matrimonio ocurre sin conocimiento del tutor deberá contar con la posterior aprobación de éste. La mayoría de los alfaquíes constata que un padre puede obligar a su hijo o a su hija virgen, ambos menores de edad, al matrimonio, y sólo Ibn Shabrama⁴¹⁴ opina lo contrario. La escuela malikí considera que el padre tiene el derecho a coaccionar a su hija a casarse antes de su madurez, con quien él quiera y con cualquier dote, a condición que el esposo no sea discapacitado mental. El padre tiene la custodia de sus hijas y ello le asigna el derecho de casarla antes de su pubertad.

⁴¹³ Ahmed Al-Khamlichí, op. cit., pág. 127; Idriss Al-Fakhori, op. cit., pág. 48.

⁴¹⁴ Ahmed Ben Maajouz: *El comentario sobre el Código del Estatuto Personal*, T 1, págs. 51-52.

Si el padre ha delegado en un tutor esta función, éste tendrá el derecho a casarla antes de que llegue a la pubertad si ha sido autorizado por el padre, pero a condición de que tenga una dote semejante a las demás mujeres de su familia, y que el esposo no tenga discapacidad y no sea pecador.

Malikíes y shafíes consideran que a la menor huérfana no podrán casarla salvo después de su pubertad. Según el *ahadiz* del Profeta Mohammed:

“La huérfana debe dar su consentimiento para casarse⁴¹⁵”.

Surgen, en este punto, diversas cuestiones: ¿Qué diferencia hay entre la huérfana y la no huérfana para otorgar a la primera el derecho de elección siendo menor, mientras que a la segunda se le priva de él? ¿Es por la presencia del padre? ¿Acaso es la existencia del padre una bendición⁴¹⁶ de Allah? ¿Cómo un niño o una niña pueden soportar las responsabilidades del matrimonio siendo que ellos son quienes precisan cuidados? Habrá quienes intenten generar un debate sobre este particular argumentando que el propio Profeta se casó con una menor caso en el que no entraremos. Tampoco terciaremos en debate alguno con quienes argumentan que casar a los menores era una forma de vida en el pasado y que estaba bien. También la esclavitud se consideraba un sistema social, aceptable en tiempos remotos, que ha perdurado hasta el siglo XX, y ello no quiere decir que sea un hecho aceptable.

Llama la atención que estas reglas sigan vigentes en el siglo XXI. Suponemos que los primeros juristas decidieron lo que consideraron conveniente para su momento histórico, pero en la actualidad carece de sentido, puesto que la legislación islámica debe ser un espejo de la sociedad, una sociedad compleja en su constitución, sus relaciones, una sociedad que ha evolucionado. Por tanto, la legislación islámica debiera asimilar los cambios de la sociedad contemporánea y responder a sus demandas, de no ser así, será vana e inútil. Por ello, entendemos que debe prohibirse de manera definitiva el matrimonio de los menores y fijar una edad concreta que capacite a las personas para contraer matrimonio.

Los legisladores argelinos y marroquíes son de los pocos que estipulan que la edad para contraer matrimonio es igual para un varón que para una mujer.

En Argelia, la edad de contraer matrimonio era de 21 años para los hombres y de 18 años para las mujeres (art. 7), pero la reforma de 2005 lo unificó en 19 años para ambos sexos. En Marruecos, tras la última reforma de 2004, ambos sexos pueden casarse al cumplir los 18 años (art. 19), mientras que en Túnez el hombre puede casarse a los 20 y la mujer a los 17 (art. 5).

Las leyes de la familia magrebí no permiten a los que no tengan la mayoría de edad contraer matrimonio sin previa autorización del juez.

⁴¹⁵ Ahmed Ben Maajouz, op. cit., T 1, págs. 51-52.

⁴¹⁶ A pesar de que la legislación islámica ha otorgado al padre el derecho para casar a su hijo o su hija, es la hija la primera víctima de la tradición, ya que los padres sienten una fuerte presión social respecto al casamiento de sus hijas menores. Primero, por miedo obsesivo al deshonor, entendiendo que el matrimonio es una forma de amparo y protección para la mujer. Y segundo, porque le asigna a ésta su manutención posterior al matrimonio y deja de ser una carga, mientras que el hijo varón no presenta ningún riesgo para el padre, porque no conlleva ningún peligro respecto de su reputación, que no podrá ponerse en duda, mientras que casarle siendo pequeño supone para el padre cargar él con los gastos del matrimonio y los gastos de la casa al ver incrementada la familia, por lo que, en definitiva, no corre prisa.

4.4.1.3. Tercera condición: La carencia de prohibiciones legales

Antes hemos indicado que el noviazgo no es válido si la mujer está prohibida para el hombre, sea esta prohibición de tipo permanente o temporal. Si es una condición para el noviazgo también lo es para el matrimonio.

4.4.1.3.1. Prohibiciones para el matrimonio

Vamos a ser breves al tratar estas prohibiciones, pero resaltando que éstas se refieren tanto al hombre como a la mujer. Pueden ser de dos tipos: permanente y temporal.

4.4.1.3.1.1. Las prohibiciones permanentes

Estas prohibiciones en la legislación islámica son:

- La cosanguinidad
- Algunos vínculos familiares
- Ser hermanos de leche
- La consumación del matrimonio cuando la mujer se encuentra en el período de luto *idda* (según la ley musulmana)
- El *iley'an* (acusación de adulterio a la esposa).

Hay que indicar que todas las jurisprudencias acuerdan que los parentescos, el hecho de ser cuñados o ser hermanos de leche, son prohibiciones permanentes. Sin embargo, existen divergencias respecto de la consumación del matrimonio durante la *idda* y respecto del *iley'an*.

Cosanguinidad

El islam ordena tener buenos vínculos familiares y la compasión entre parientes. El matrimonio implica derechos y compromisos que, a veces, son susceptibles de causar problemas que pudieran deteriorar la vida familiar, provocando la separación de los cónyuges y la desunión de las familias.

Además, el matrimonio endogámico afecta genéticamente a la progenie. Es por ello que el Profeta y sus discípulos aconsejaron el matrimonio exogámico.

Allah definió así las mujeres prohibidas al hombre:

“Os están prohibidas vuestras madres, vuestras hijas, vuestras hermanas, vuestras tías paternas o maternas, vuestras sobrinas por parte de hermano o de hermana” (Az. 4/23).

Vínculos familiares interdictos

Allah dijo:

“En adelante, no os caséis con las mujeres con que han estado casados vuestros padres ¡Sería deshonesto y aborrecible! ¡Mal camino!” (Az. 4/22).

“En adelante, os están prohibidas las madres de vuestras mujeres, vuestras hijastras que están bajo vuestra tutela, nacidas de mujeres vuestras con la que habéis consumado el matrimonio (si no, no hay culpa), las esposas de vuestros propios hijos...” (Az. 4/23).

Las prohibiciones por esta causa atienden a cuatro aspectos:

1. Ascendencia de la mujer. Toda su ascendencia: su madre y su abuela, paterna o materna, se ha consumado el matrimonio o no.
2. Descendencia de la esposa. Se refiere a las hijas de la mujer y a los descendientes de los hijos de ella, pero con la condición de que el matrimonio con esta mujer haya sido consumado.
3. Esposas por ascendencia. Entendiéndose aquí las mujeres del padre o del abuelo-materno o paterno independientemente de si el matrimonio se consumara o no.
4. Mujeres por descendencia. Se refiere aquí a las nueras a las esposas de los nietos, independientemente de si el matrimonio se consumara o no.

Estas prohibiciones, al igual que las que señaláramos antes respecto de la cosanguinidad, son de igual sentido común: se trata de no inducir por esta causa al rencor, la desconfianza o la desunión en el seno familiar. Debemos subrayar que las reglas mencionadas implican tanto al hombre como a la mujer. Aunque los alfaquíes musulmanes no han mencionado su implicación de manera directa, esto es un hecho natural. Como hemos visto, la mayoría de estas normas están extraídas del Corán, donde siempre el discurso ha sido dirigido al hombre, ya que tradicional y culturalmente es quien toma la iniciativa en la proposición de matrimonio.

El amamantamiento

Se considera el haber compartido la lactancia (hermanos de leche) como una de las prohibiciones permanentes para el matrimonio, y sólo el islam recoge esta prohibición, que no poseen otras religiones monoteístas.

Se confirma la prohibición por el Corán, la sunna y el consenso de los alfaquíes⁴¹⁷.

En cuanto al Corán, Allah dice en su libro: “Y vuestras madres de leche y vuestras hermanas de leche” (Az. 4/23).

Aunque el texto ha tratado sólo la prohibición respecto de las madres y hermanas de leche, se puede entender tácitamente que el amamantamiento equivale a la cosanguinidad, y lo que se prohíbe en un caso se prohíbe en el otro. La sunna lo confirma.

El Profeta dice: “Que Allah ha prohibido en el amamantamiento lo que ha prohibido en el parentesco⁴¹⁸”.

Y eso es lo que indica la Ley de Familia en Argelia, en el artículo 27: “Se prohíbe en el amamantamiento lo que se prohíbe en la afinidad”. El Código del Estatuto Personal en Marruecos y el Código del Estatuto Personal en Túnez optan por otro camino. El primero indica en la cláusula primera del artículo 38 lo mismo que el segundo (art. 17), es decir, que se prohíbe en el amamantamiento lo que se prohíbe en la afinidad y otros grados de parentesco.

⁴¹⁷ La razón de la prohibición es: a) considerar a la mujer que amamanta como madre biológica del lactante, ya que lo alimenta con su leche, que es su sangre; b) la integración del lactante a la familia que lo ha amamantado y considerado como uno más de los hermanos o hermanas, al igual que la nodriza que es integrada a la familia del lactante como si fuese su madre, genera un vínculo entre ambas familias, de la misma intensidad emocional que si fuesen familia por cosanguinidad. Por este motivo, el amamantamiento se considera una prohibición permanente para el matrimonio.

⁴¹⁸ Nail al Ahtar: *Obtención de lo deseado*, op. cit., T 6. pág. 317.

Consumación del matrimonio durante la *idda*

Hemos visto que el noviazgo de la mujer que está en el plazo de espera después del divorcio o de la viudez está prohibido, y la acta matrimonial en estas condiciones también está categóricamente prohibida.

Allah afirma: “No contraigáis matrimonio hasta que se prescriba el período de espera” (Az. 2/222).

Hemos dicho que no se permite el matrimonio con una mujer que no ha cumplido el plazo de espera después del divorcio o de la viudez⁴¹⁹. La mayoría de los alfaquíes acordaron que está prohibido el matrimonio con la mujer que no ha cumplido el período y que debe considerarse inválido. Pero tuvieron muchas divergencias respecto de la sentencia que debe aplicarse contra esta desobediencia.

Malik y otros imanes señalan que el matrimonio es nulo sin importar si se tiene conocimiento del hecho antes o después de la consumación. Se separa a los cónyuges de manera perdurable como castigo por su desobediencia⁴²⁰. Por su parte, para al yamhour de los alfaquíes (y entre ellos los de las escuelas hanafí, hanbalí y shafí) se anula el matrimonio con la posibilidad de contraerlo después de que se cumpla el plazo de espera; es decir, que la prohibición es temporal en todos los casos.

Hay que señalar que lo dicho por Malik y otros es sólo una interpretación y que no hay ninguna prueba de ello, ni en el Corán ni en la sunna. Por eso, el Boletín del Estatuto de Familia tunecino y la Ley de Familia argelina han hecho bien en apoyar la idea de que no sea una prohibición permanente. Sin embargo, el Código del Estatuto Personal Marroquí indica en su capítulo 25: “La quiebra del período de divorcio o viudez, aunque se descubra después de la consumación conlleva una prohibición permanente del matrimonio”. Por tanto, para anular esta prohibición habría que modificar la Mudawana.

El *iley'an* (acusación de adulterio a la esposa)

Iley'an, etimológicamente significa “expulsión” y “alejamiento”. En terminología jurisprudencial se refiere a testimonios que prestan los cónyuges apoyados por la fe.

De acuerdo con lo que Allah dice en la sura de luz (*annur*)⁴²¹.

“Y a quienes difamen a las mujeres honestas sin poder presentar cuatro testigos, flageladles con ochenta azotes y nunca más aceptéis su testimonio. Ésos son los perversos. Se exceptúan aquéllos que, después, se arrepientan y se enmienden. Dios es indulgente, misericordioso” (Az. 24/4 y 5).

Esta sentencia se aplicaba al marido de la mujer o a cualquier otro que quisiese acusarla de adulterio hasta que Allah dijo: “Quienes difamen a sus propias esposas sin poder presentar a más testigos que a sí mismos, deberán testificar jurando por Dios cuatro veces que dicen la verdad, e imprecando una quinta maldición de Dios sobre sí si mintiera” (Az. 24/6 y 7).

⁴¹⁹ Ahmed el Khamlichi: *El Código del Estatuto personal*, op. cit., T 1, pág. 102.

⁴²⁰ Debe interpretarse que aquellos que no han procedido con mala intención o que lo han hecho por desconocimiento de la legislación verán anulado el matrimonio, pero podrán volver a casarse cumplidos los plazos legales. Ahmed Al-Khamlichi, op. cit., T 1, pág. 102.

⁴²¹ Los versículos 6, 7, 8 Y 9 de la sura de la luz (*annur*) se han revelado a raíz del incidente de Hilal Bnou Omia, cuando difamó y acusó a su mujer de adulterio y no tenía cuatro testigos. El Profeta estuvo a punto de aplicarle la pena que correspondía, pero recibió entonces la revelación de estas aleyas.

Así entonces, el marido que acuse a su mujer de adulterio o se niegue a reconocer al hijo de ella debe jurar cuatro veces que dijo la verdad y, una quinta vez, expresando: "Que Dios me maldiga si fuera embustero". Y la mujer también jurará cuatro veces que él es mentiroso y una quinta vez: "Que Dios me maldiga si él dice la verdad". Dice Dios: "Pero se verá libre del castigo la mujer que atestigüe jurando por Dios cuatro veces que él miente, e imprecando una quinta la ira de Dios sobre sí si él dijera la verdad" (Az. 24/8 y 9).

Los cónyuges deben efectuar este juramento en la mezquita después de las oraciones y ante la presencia de un grupo de musulmanes.

Si el hombre se retracta en lo que ha jurado, o si la mujer se ha negado a jurar, se les encierra hasta que presten juramento. Si a consecuencia de ello el marido se desmiente a sí mismo, debe retirar la calumnia y será castigado. Y si la mujer confiesa el adulterio, se le debe aplicar la ley del adulterio.

El adulterio y/o la legitimidad del embarazo, o del hijo motivan el *iley'an*. Pero queremos señalar que la legislación islámica coloca a la mujer siempre en una posición pasiva. El hombre tiene el derecho de inculpar a la mujer y ésta sólo puede desmentirlo. ¿Qué es lo que prohíbe a la mujer acusar a su marido de adulterio si no tiene cuatro testigos? El islam es claro en cuanto al adulterio, y lo ha considerado como pecado mayor castigando al adúltero y a la adúltera por igual. La causa de la prohibición que pesa sobre la mujer para inculpar a su marido no procede del Corán. Ello se debe a que el discurso coránico vino para solucionar una situación precisa y la legislación islámica lo ha generalizado en todos los casos parecidos, negando a la mujer sus derechos. Según esto, habrá quienes digan u opinen que el discurso coránico está dirigido sólo a los hombres en este tema, cuando debemos interpretar que la mayoría de las reglas del islam van dirigidas a ambos sexos, tanto al hombre como a la mujer.

La causa de prohibir a la mujer ejercer este derecho desde la existencia de las leyes coránicas responde a la mentalidad patriarcal que ha interpretado el Corán, según los principios que consideran que el linaje y la afinidad son un derecho exclusivo del hombre y no de la mujer. Esta es la misma mentalidad que predominó en Occidente y todavía predomina en los países islámicos, que ha dado y da, por poner un ejemplo, el derecho al hombre que sorprende a su mujer en adulterio a una sentencia atenuante en el supuesto de que matase a ambos amantes; mientras que a la mujer en iguales circunstancias se le deniega el mismo privilegio en caso de juicio.

En realidad, es difícil entender los principios de estas sociedades patriarcales y la mentalidad de sus alfaquiles y legisladores cuando hablamos de los derechos de la mujer y su posición en esta resolución. Se alude a conceptos de debilidad de género, como el que la mujer, por naturaleza, no puede controlar sus emociones, mientras que el hombre, por la suya, es capaz de controlarlas. Entonces, ¿por qué los legisladores dan al hombre razonable y sensato el derecho a juicio atenuante y privan a la mujer romántica, precipitada e impulsiva de este derecho?

Suponemos que es una cuestión de interés: el que tiene un sexo en gobernar al otro para que así sea y así siga siendo hasta el fin de los tiempos. Todo está permitido en un universo donde la lógica y la enseñanza forman parte de la ideología patriarcal hasta el punto de que el fin justifique los medios.

El efecto del *iley'an*

La jurisprudencia acuerda que se debe separar a los cónyuges tras esta declaración, pero discrepando respecto de las formas y de las consecuencias.

1. Formas:

La escuela shafí considera que la separación procede al terminar el marido de jurar, mientras que el imán Malik y Ahmed Ibn Hanbal opinan que esta separación debe ocurrir cuando ambos cónyuges terminen con sus respectivos juramentos.

En cuanto a hanafíes y hanbalíes, en otra versión opinan que el *iley'an*, por sí mismo, no deshace la relación matrimonial. Es necesaria, una sentencia judicial para separarles, y si alguno de los cónyuges muere antes de que el juez dicte la sentencia, el otro conserva derechos a la herencia. Asimismo, si el marido se desdice en sus declaraciones éstos opinan que el matrimonio sigue siendo lícito, siendo innecesario contraer nuevo matrimonio entre sí.

2. Consecuencias:

Tanto la escuela shafí como el imán Malik y el imán Ibn Hanbal en una de sus versiones consideran que este acto es causa de prohibición permanente⁴²², basándose en el *ahadiz* del Profeta “los que se maldigan, no se junten⁴²³”.

Por su parte, hanafíes y hanbalíes, en otra versión, apoyados por otro *ahadiz* del Profeta, menos tajante que el anterior, que podría interpretarse como “cuando prestaron testimonio los cónyuges [el ritual del *iley'an*], les separé”, debe considerarse una prohibición temporal.

Antes de concluir, debemos indicar que la legislación marroquí en el artículo 25, antes de la última reforma era la única en considerar el *iley'an* como causa de prohibición permanente basada en la opinión de malikíes, shafís y hanbalíes, al contrario de las legislaciones tunecina y argelina, que no lo mencionan.

4.4.1.3.1.2. Las prohibiciones temporales

El islam resume las prohibiciones temporales en cinco puntos:

1. No superar el número de esposas permitido en la poligamia.
2. Cuando concurren varias prohibiciones.
3. El matrimonio de una mujer musulmana con un no musulmán y el matrimonio de un musulmán con una mujer agnóstica.
4. El matrimonio entre los mismos cónyuges a posteriori del tercer divorcio entre ambos (*Attalak al Baen Baynouna Kubra*).
5. *La mujer de otro y la que está en el plazo de espera después del divorcio o de la viudez.*

Hay dos causas más que la jurisprudencia nombra:

1. El *iley'an*, del que ya hemos hablado que se puede considerar como una prohibición temporal, según algunos ritos.
2. No se permite el matrimonio entre un hombre (casado con una mujer libre) y casarse con

⁴²² Y si el hombre se desmiente, se le aplica la pena, sin permitirle nunca volver con la mujer.

⁴²³ *Obtención de lo deseado (Nail al Autar)*, T 7, págs. 65-66.

mujer esclava hasta que se divorcie de la mujer libre y concluya la *idda*, porque el matrimonio con esclavas es lícito para los que no pueden con mujeres libres⁴²⁴.

No hemos tratado estas dos causas porque ya hemos hablado del *iley'an* como una prohibición permanente, y de la segunda causa es innecesario, porque la esclavitud ya ha sido abolida.

No superar el número de esposas permitido en la poligamia

La opinión pública tiene una imagen desfigurada del islam a causa de la poligamia, malentendida por los medios de comunicación, que han dedicado mucho tiempo a resaltar la imagen de la mujer musulmana, debilitada, prisionera y secuestrada en un harén, a pesar de que el porcentaje de polígamos en el mundo musulmán es muy bajo⁴²⁵.

El tema de la poligamia ha sido polémico desde siempre dentro del mundo musulmán y ha generado fuertes divergencias entre pensadores y alfaquíes, que no acuerdan, desde antaño, si la poligamia debe permitirse, con condiciones o directamente debe prohibirse.

Vamos a abordar primero las opiniones de los jurisconsultos antiguos y después, las opiniones de pensadores y alfaquíes actuales para finalizar con la posición de las Leyes de Familia magrebíes.

La jurisprudencia islámica y la poligamia

En cuanto a la antigua divergencia doctrinal acerca de la poligamia en el islam, cabe resaltar que el sistema de poligamia ya existía en la península arábiga y en otras muchas partes del mundo. El sistema polígamo es conocido por sociedades y naciones antiguas y lo han reconocido sin condiciones religiones anteriores al islam. El islam, pues, no ha establecido este sistema, ni lo ha favorecido, pero se ha comprometido a organizarlo y acondicionarlo.

La primera diferencia que plantearon los antiguos estaba referida al número de mujeres permitido, lo que dio origen a cuatro opiniones:

1. Según al yamhour, el número permitido es de cuatro mujeres de acuerdo con la palabra de Allah "Casaos con las que os gustan de las mujeres, dos, tres, o cuatro" (4/3). Al hombre que está casado con cuatro mujeres, se le prohíbe casarse con una quinta. Esta es la opinión que ha adoptado el Código del Estatuto Personal marroquí y la Ley de la Familia argelina.
2. Otra opinión considera que está permitida la poligamia sin poner límite al número de esposas, considerando que lo dicho por Allah ("casaos con las que os gustan de las mujeres, dos, tres, o cuatro") no está limitado a un número; ese número es una abstracción, por lo que el permiso es absoluto⁴²⁶.
3. Algunos pensadores de la corriente de Al-Zahiria han dicho que el número de mujeres permitido es 18, ya que interpretan la misma aleya de manera diferente. Dos a dos, tres a tres y cuatro a cuatro debe entenderse:

⁴²⁴ Hay que mencionar que la legislación islámica ha tratado sólo el caso en el que el hombre es libre y no ha tratado el caso del matrimonio de la mujer libre con un esclavo, reflejando los principios de una sociedad paternal.

⁴²⁵ Este porcentaje no pasa del 3% en Argelia y del 2% en Libia, porcentajes que se pueden extender a casi todos los países musulmanes.

⁴²⁶ Citado por Fakhr Al-Din Al-Razi, op. cit., y Mohamed Abou Zahra, op. cit., pág. 100.

- (Dos+dos) + (tres+tres) + (cuatro+cuatro)= 18.
 - Pretendieron , por otro lado, que la “y” de la aleya sea una “y” aditiva.
4. Ciertos alfaquíes chiítas sostienen que el número permitido es nueve, porque: dos a dos, tres a tres y cuatro a cuatro debe interpretarse de la siguiente manera
- $2+3+4 = 9$
 - Se han apoyado, para sostener esto, en que el Profeta se casó con nueve mujeres.

Después de enumerar estas opiniones, hay que indicar que la poligamia se ha limitado a cuatro esposas, según lo determinado por la opinión de al yamhour.

A pesar de estas diferencias respecto del límite de esposas permitido en la poligamia, la legislación islámica ha acordado desde tiempos remotos que se permite la poligamia bajo dos condiciones que comprometen al hombre: poder mantener a todas sus esposas y ser imparcial en su tratamiento hacia ellas, particularmente en lo visible, porque el amor, los sentimientos del corazón son injuzgables y, por tanto, libres de condiciones.

Las divergencias contemporáneas acerca de la poligamia

Actualmente, la diferencia entre pensadores y alfaquíes sobre el problema de la poligamia es más intensa, porque los tiempos y las circunstancias sociales, económicas y políticas han cambiado de manera global en los países del mundo islámico, y porque la situación de la mujer ha cambiado debido a la reivindicación de sus derechos en general y la reivindicación a la igualdad entre sexos en particular.

Podemos resumir estas diferencias en tres tendencias:

1. Es la tendencia conservadora, que, apoyada en la opinión de al yamhour, autoriza la poligamia con dos condiciones: que el hombre pueda mantenerlas y ser justo en el trato que les dispense sin intervención de juez alguno que pueda organizarlas o controlarlas porque ni el Corán, ni la sunna, ni las citas transmitidas por los compañeros y seguidores del Profeta, se han pronunciado al respecto, dejando recaer todo sobre la conciencia del marido.

Esta tendencia ha apoyado la poligamia sin condiciones ni exigencias y ha exagerado sus ventajas y motivos. Entre ellos.

- El Corán ha permitido la poligamia y Allah, en este sentido, dice: “Casaos con las que os gustan de las mujeres, dos, tres, o cuatro” (Az. 4/3).
- Que el islam ha prohibido el adulterio y todos los medios que conducen a él. Allah señala en su libro sagrado: “No os acerquiis al adulterio, que es un pecado y deteriora el buen camino”. Si el hombre se encuentra limitado a tener sólo una mujer, el adulterio se propagará y se extenderá⁴²⁷.
- Las mujeres en muchas sociedades superan en número a los hombres, y esto sucede porque el porcentaje de defunciones de las mujeres es más bajo que el porcen-

⁴²⁷ Para más información: Ibnou Maajouz: *El Código del Estatuto Personal*, op. cit., T 1, pág. 72; Al-Aqaad: *La mujer en el Corán*, op. cit.; Mohamed Rachid Reda: *Los derechos de la mujer en el islam*, op. cit.; Mustapha Al-Soubai: *La mujer entre la legislación islámica y la ley*, op. cit.

taje de defunciones de los hombres, ya que la mujer no se expone a los peligros y fatigas que provocan la muerte, y tampoco practica trabajos difíciles y perjudiciales como el hombre.

- Las guerras masacran a los hombres, y muchas mujeres se quedan sin maridos si se prohíbe la poligamia. Es por ello por lo que se permite: para salvar a todas estas separadas y viudas, para que no caigan en viles regazos y no se perjudique a la descendencia de los hombres.
- Los motivos de la poligamia, a veces, son sociales y morales. Por ejemplo:
 1. Si la mujer es estéril o tiene una enfermedad contagiosa que hace difícil una relación sexual, si se prohíbe la poligamia el hombre se encontrará obligado a divorciarse de su mujer o tener amantes. Pero si se permite a este hombre quedarse con su mujer y añadir una segunda, tercera o cuarta esposa según sus posibilidades y sus circunstancias, entonces desaparecerán todos esos males de la sociedad, sobre todo el adulterio.
 2. El hombre puede estar casado con una mujer de su propia familia; en caso de que ésta caiga enferma él puede casarse con una segunda mujer para que se ocupe de cuidarla.
- Volver a casarse con una mujer de la que se ha divorciado anteriormente y de la que ha tenido hijos entendiéndose que es por el bien de éstos. Entre los países que han adoptado el sistema de poligamia sin condiciones ni reservas, se encuentran: Kuwait, Jordania y Arabia Saudita.
- 2. La segunda tendencia opina que la poligamia debe ser limitada y condicionada, y la considera como una situación excepcional que se permite sólo en casos necesarios y extremos. Debe el hombre contentarse con una sola mujer, ya que Allah dice en el Corán: “Pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola” (Az. 4/3). Esta corriente comenzó con el imán Mohamed Abdou a finales del siglo XIX, motivada por los daños causados a la institución de la familia y a la sociedad a causa de la poligamia sin control y ha sido seguida muchos pensadores contemporáneos intentando atenuar los efectos negativos que causa la poligamia, sobre todo cuando no tiene ningún apoyo legal.

En casos excepcionales, como la esterilidad o la enfermedad, deberían (para algunos jurisconsultos de esta tendencia) estar autorizados por un juez.

El Código del Estatuto Personal marroquí, después de su rectificación en 1993, limitó judicialmente la poligamia supeditándola a la autorización del juez, después de asegurarse que existan las condiciones exigidas por la ley para autorizarla. La Ley de la Familia argentina ha estipulado lo mismo en su nueva reforma.

Los partidarios de la primera opinión han criticado esta tendencia, alegando:

- Que no es necesaria la intervención del juez, pues no está mencionado ni en el Corán ni en la sunna.
- Condicionar la poligamia a una autorización judicial lleva a descubrir la intimidad de la familia y la difunde delante de los demás. Si el hombre necesita otra mujer, es una cuestión personal.

3. La tercera tendencia prohíbe directamente la poligamia.

Si se lee bien el Corán, encontramos que la posición ante la poligamia es ambigua⁴²⁸. Como veíamos, Allah dijo: “Casaos con las que os gustan de las mujeres, dos, tres, o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola” (Az. 4/3). Y dice también: “No podréis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso” (Az. 4/129).

El islam, de manera progresiva, limita el número de mujeres hasta cuatro, ya que en eras precedentes este número era ilimitado. También condiciona la poligamia al señalar la imposibilidad de ser justo de la misma manera con cada una de las esposas, imposibilidad que por sí misma es ya una razón para prohibirla.

Al-Tahar Hadad⁴²⁹ recoge esta idea y opina que si la interpretación que se le diera al Corán en la antigüedad hubiera recogido este concepto de la imposibilidad de ser justo para con todas las esposas y se hubiese tomado en cuenta la gradualidad con que el islam procesa los cambios sociales, la poligamia ya estaría abolida

Kassim Amin⁴³⁰ añade en su comentario sobre la aleya el deseo de solucionar el problema de la poligamia. Si se tiene en cuenta que la poligamia es lícita, pero, al igual que otras reglas, es un elemento social discordante, la autoridad tiene el derecho a intervenir ya sea prohibiéndola o condicionándola en defensa del interés general.

El término “justicia”, según el pensador Allal Al-Fassi, evoluciona día a día y en cada lugar. La justicia en asuntos matrimoniales es una cosa ambigua. Hoy en día, la poligamia en la opinión de muchos musulmanes y de la mayoría de las mujeres, es considerada una injusticia y no existe ninguna prohibición religiosa que impida reconsiderar esta idea en la aplicación de la ley islámica, ya que la monogamia es una costumbre que, hoy por hoy, no puede negarse y esta práctica no se contradice en absoluto con el objetivo del islam sobre establecer la tranquilidad y la armonía en el hogar como base de la vida familiar⁴³¹.

Es suficiente entender que la monogamia es una práctica extendida globalmente para considerar la poligamia una de las grandes injusticias que sufre la mujer. Al-Fassi añade, en este sentido, que exceptuando los tiempos remotos, en que los musulmanes practicaban la poligamia respetando las condiciones a que nos hemos referido, a posteriori ya no. En consecuencia, los gobiernos debieran prohibirla de manera absoluta, porque no puede quedar librada a un simple acto de conciencia individual.

Dice Otman Ibn Affan, tercer sucesor del Profeta: “Allah quita por el poder lo que no quita por el Corán⁴³²”.

Kassim Amin que la poligamia es una humillación muy grande para la mujer, porque no hay mujer que acepte compartir con otra a su marido; como no hay hombre que acepte que otro hombre

⁴²⁸ Kassim Amin: *Tahrir al Mara'a (La liberación de la mujer)*, op. cit., pág. 142.

⁴²⁹ Tahar Hadad: *Nuestra mujer en la sharia*, pág. 65

⁴³⁰ Kassim Amin, op. cit., págs. 143-144.

⁴³¹ Allal Al-Fassi era el líder del Partido de la Independencia, que dirigió en Marruecos el levantamiento contra el colonialismo francés. Véase *La autocrítica*, op. cit., pág. 287.

⁴³² Allal Al-Farsi, op. cit., págs. 284-285.

marido de Fátima, pidió la mano de la hija de Abi Jahl. Enterada Fátima, dijo al Profeta: “Tu pueblo piensa que no te enfureces por tus hijas y Alí quiere casarse con la hija de Abi Jahl”. El Profeta se levantó y dijo: “Fátima es carne de mi carne y no permito que le hagan daño” En otro relato⁴³⁵ de este mismo episodio, se cuenta que el Profeta, desde el estrado, dijo: “Que el clan Bani Hachim Ben Al-Maghira ha pedido permiso para casar a una hija suya con Alí, y yo no lo permito, no lo permito y no lo permito salvo si Alí quiere divorciarse de mi hija y casarse con la otra”. En un tercer⁴³⁶ relato, el Profeta señaló: “Tengo miedo de que este matrimonio perturbe su fe, y yo no prohíbo lo que está permitido, ni permito lo que está prohibido, pero juro por Allah que no convivirá la hija del Profeta de Allah con la hija del enemigo de Allah”. Entonces Alí abandonó la idea de casarse. Así lo cuentan Al-Boukhari y Muslim⁴³⁷

Si este hecho provocó una herida muy grande en Fátima, hija del Profeta, y en la sociedad polígama de entonces, ¿qué reacción podemos esperar de una mujer en la actualidad ante un hecho semejante?

Tomando en cuenta esta reacción tan significativa del Profeta, que refleja claramente su postura contra la poligamia y la política gradual en el cambio que caracterizó al islam desde sus inicios, se puede afirmar que la poligamia es contraria a los principios que defiende nuestra religión y, sobre todo, el principio de la justicia. Si los musulmanes, como ya hemos señalado varias veces, hubieran entendido esta política gradual, hubiéramos podido abolir esta práctica tan injusta y tan discriminatoria hacia la mujer.

Abolir la poligamia es abolir un aspecto más de la superioridad masculina que tiene sus raíces en un pensamiento machista enfermizo, que cree en inferioridad de la mujer y la supremacía de los hombres.

Las Leyes de Familia en los países del Magreb y su posición respecto de la poligamia

La Ley de Familia argelina de 1984 había condicionado la poligamia sin obligar a un control judicial. Según el artículo 8, se permite el matrimonio con más de una mujer con las limitaciones de las leyes islámicas, cuando se encuentre el justificante judicial y se cumplan las condiciones y la buena intención en juzgar con el aviso a las mujeres precedentes y posteriores. Todas y cada una de ellas puede interponer una denuncia judicial y pedir el divorcio en caso de que no exista conformidad. Este mismo texto se mantiene en la nueva reforma de 2005, pero supeditándola a una autorización judicial.

En cuanto al Código del Estatuto Personal marroquí, en el artículo 40 se prohíbe la poligamia si se sospecha de trato injusto respecto de cualquiera de las mujeres; y se prohíbe si la primera esposa hubiera incluido una cláusula en tal sentido en la acta de matrimonio. El artículo 41 del mismo Código, además, estipula que sólo se permitirá en los casos en que el tribunal considere que hay causas justificadas y excepcionales, y siempre que se pruebe la solvencia económica del marido.

El Boletín del Estatuto Personal tunecino, en tercer lugar, prohíbe la poligamia de manera absoluta, considerándola un crimen que la ley debe castigar. El capítulo 18 señala claramente: “La poligamia está prohibida”. Casarse con más de una mujer, sin haber disuelto el matrimonio ante-

⁴³⁵ Al-Bukhari: *El libro del matrimonio*, op. cit., 11, pág. 204; Muslim: *El libro de la virtud de los compañeros del Profeta*, op. cit., 7, pág. 141.

⁴³⁶ Muslim, ídem; Al-Boukhari: *El libro de la imposición de la quinta parte del botín*, op. cit., 7, pág. 22. Al-Boukhari habla en el segundo relato “del hombre que defiende a su hija por los celos y la justicia”.

⁴³⁷ Al Boukhari: *El libro de las virtudes*, op. cit., T 8, pág. 87; Muslim: op. cit., T 7, pág. 142.

rior previamente, podría castigarse con pena de hasta un año de cárcel y una multa de 240.000 francos o con una de las dos sanciones.

Es nuestra opinión, quien ha procedido correctamente es el legislador tunecino, pues prohíbe la poligamia y dicta pena a aquellos que la practican. Lógicamente, esta práctica debiera ser extensiva a todos los países musulmanes para equiparar el trato y la igualdad ante la ley de hombres y mujeres. Con la prohibición de la poligamia, de hecho, se evitarían muchas desgracias sociales que no hacen más que desequilibrar la sociedad.

La función de la ley es acabar con las desigualdades y las injusticias, no legalizarlas como si-guen haciendo los Códigos de Familia de los países islámicos. Permitir la poligamia es garantizar al hombre disfrutar de su pleno derecho a ser machista creando su supremacía, sin pensar en las mujeres y los hijos, que son las víctimas de la misma. El deber de los legisladores debe ser siempre garantizar la aplicación del principio de igualdad y los derechos de la mujer como verdaderas ciudadanas.

Las constituciones de Argelia y Marruecos afirman que las mujeres y los hombres son iguales ante la ley. ¿Cómo pueden ser iguales si todavía la poligamia esta legalizada? Es necesario volver a reformar los Códigos de Familia argelino y marroquí y abolir totalmente la poligamia para que estén conformes con la Constitución y con las convenciones internacionales firmando por dichos países.

Sin abolir la poligamia no se puede hablar de la aplicación del principio de igualdad en nuestras legislaciones, ni de la democracia en nuestros sistemas políticos, porque es totalmente contraria a ellos.

Reunión de varias prohibiciones

Quisiéramos resaltar, antes de abordar este punto, que si la poligamia fuese prohibida, hablar sobre esto sería completamente inútil. Como ya decíamos, el hombre no puede casarse con dos hermanas, sean éstas por parte del padre o de la madre, o hermanas de leche o sus descendentes. El origen legal de esta prohibición debe buscarse en la aleya siguiente: “[Os esta prohibido] casaros con dos hermanas a un tiempo” (Az. 4/ 23).

El Profeta dijo: “No os caséis con las tías de vuestras mujeres, ni con sus sobrinas, y si lo hacéis romperéis la armonía de las relaciones familiares⁴³⁸”. Esta es la razón por la cual la prohibición se extiende a otros miembros de la familia cercana a la esposa.

La Ley de Familia argelina, en la última parte del artículo 30, y también el Código del Estatuto Personal Marroquí, en su artículo 29, toman la opinión de los cuatro ritos sunnitas (malikí, hanbalí, shafí y hanafí).

Debemos indicar que el legislador marroquí permite, en la primera parte del mismo artículo, el matrimonio con una ex suegra de la mujer, así como también con una mujer que sea hijastra de su esposa en un anterior matrimonio.

El Código del Estatuto Personal tunecino no trata el tema porque, como ya veíamos, en su artículo 18 prohibió la poligamia.

⁴³⁸ Nail al Jatir, op. cit., T 6, pág. 285; Ibnou Hajr Al-Askalani: *Fath al Bari (La victoria del creador)*, op. cit., T 9, pág. 132.

El matrimonio de una musulmana con un no musulmán y el matrimonio de un musulmán con una agnóstica

El islam prohíbe al hombre y a la mujer musulmanes el matrimonio con aquellas personas que practican religiones politeístas o que sean ateos. De acuerdo con la palabra del Todopoderoso: “No os caséis con mujeres que atribuyen divinidad (en árabe, *mushrikat*)⁴³⁹ a otros junto a Dios hasta que hayan llegado [realmente] a creer, pues cualquier sierva [de Dios] creyente es ciertamente mejor que una mujer que atribuye divinidad a otros junto a Dios, aunque ésta os guste más. Y no deis en matrimonio a vuestras mujeres a hombres [politeístas] hasta que hayan llegado a creer, pues cualquier siervo [de Dios] creyente es ciertamente mejor que un hombre que atribuye divinidad a otros junto a Dios, aunque éste os guste más. Ésos os llaman al fuego, en tanto que Dios os llama al Jardín y al perdón si quiere” (Az. 2/221).

La aleya es elocuente y no incluye a los cristianos ni a los judíos. La aleya 5, sura *Al-Maida* (*La mesa servida*) lo aclara aún más, donde Dios dice: “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. Y las mujeres creyentes honestas y las honestas del pueblo que, antes que vosotros, habían recibido la Escritura; si les dais la dote tomándolas en matrimonio, no como fornicadores o como amantes”.

Esta orden tendría que ser aplicable al musulmán y a la musulmana, considerando que el Corán, aunque se dirige al género masculino, implica al hombre y a la mujer por igual, y no hace falta ir lejos para comprobarlo, porque Allah dice a continuación, en el versículo 6 de la misma sura: “Y si estáis enfermos o de viaje, si viene uno de vosotros de hacer sus necesidades, o habéis tenido contacto con mujeres y no encontráis agua, recurrid a arena limpia y pasadla por el rostro y por las manos. Dios no quiere imponeros ninguna carga”. Esta prescripción está dirigida a ambos sexos, y en verdad este es el método del Corán, salvo en algunos casos particulares, en los que se dirige específicamente a la mujer o al hombre.

Cuando señala que se permite al hombre casarse con una “de entre quienes han recibido la revelación con anterioridad” y a la mujer musulmana se le prohíbe casarse con uno “de quienes han recibido la revelación con anterioridad”, es evidente que se trata de una interpretación que han realizado los juristas con la intención de consolidar la superioridad de los intereses de un sexo sobre otro, ya que lo permitido es permitido a todos los musulmanes, sean masculinos o femeninos, o lo prohibido está prohibido para todos.

Para los alfaquíes, prohíbe a la mujer musulmana casarse con hombres “de quienes han recibido la revelación con anterioridad” conforme a lo que dice el Corán: “¡Oh, creyentes! Cuando vengan a vosotros mujeres creyentes que hayan emigrado, examínalas, Dios conoce bien su fe. Si comprobáis que de verdad son creyentes, no las devolváis a los infieles (en Árabe, *kafirin*), ni ellas son lícitas para ellos, ni ellos lo son para ellas” (Az. 60/10).

Debido a que esta aleya es la única que pudieron encontrar los alfaquíes para originar esta prohibición sexista, vayamos al momento histórico en que fue revelada y, con ello, a sus motivos y su lógica para comprobar si se trataba de una resolución definitiva o temporal. Este versículo fue revelado después de la emigración del Profeta de la Meca a la Medina. Ocurrió que algunas mujeres emigraron, convirtiéndose al islam, para reunirse con el Profeta abandonando a sus esposos

⁴³⁹ Son mujeres que atribuyen divinidad a otros junto con Dios.

en la Meca. Entonces se planteó qué debía hacerse con ellas, si devolverlas a sus esposos o no, de manera que el Profeta resolvió entrevistarlas para conocer si eran o no creyentes, y dispuso que, si eran musulmanas y sus maridos eran *kafirin*, no debían regresar.

Debemos indicar que en el derecho musulmán⁴⁴⁰ existen dos categorías diferentes que se expresan con los términos *mushrikin*, que etimológicamente significa “personas idólatras”, y *kafirin*, que se refiere a personas idólatras, pero también a judíos y cristianos⁴⁴¹.

Hecha esta aclaración, recordemos que en la aleya 22, cuando alude a la prohibición de matrimonio para un musulmán o musulmana, lo hace refiriéndose al matrimonio con el *mushrikin*; y nada aclara respecto del matrimonio con una persona de fe monoteísta (en el caso del tiempo de la aleya, a judíos y cristianos).

Aunque el texto surgió en una circunstancia particular (época de guerra), las resoluciones que se tomaron se hicieron de manera excepcional, al ritmo de las circunstancias, y no tienen, por tanto, el carácter de una resolución definitiva y permanente, por lo que no debe interpretarse que expresa la posición general del Corán hacia los no musulmanes⁴⁴², como han interpretado los antiguos alfaquíes⁴⁴³.

El versículo sobre el que se basaron los alfaquíes para prohibir el matrimonio de una musulmana con un no musulmán se reveló después de la emigración del Profeta a la Medina.

El versículo 5 de la sura de Al-Maida sobre el que se han apoyado para permitir el matrimonio de un musulmán con “una de quienes han recibido la revelación con anterioridad”. Se reveló muchos años después⁴⁴⁴ para permitir y facilitar la convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos. Pero, si buscaba la concordia y la paz ¿no debería haberse revocado el anterior?

En esta interpretación sobre el Corán se han basado los alfaquíes para prohibir el matrimonio de una musulmana con uno “de quienes recibieron la revelación con anterioridad”. Pero no han corrido la misma suerte con la sunna, ya que no han podido encontrar ninguna referencia que sustente su opinión.

Los jurisconsultos acordaron en su día prohibir el matrimonio de una musulmana con un no musulmán en defensa del interés de los hombres en una sociedad patriarcal. Se ve claramente en algunas reglas de la legislación islámica, como la que obliga a los hijos a seguir la religión de su padre. Sobre esto dice Tahar Haddad: “Y los alfaquíes tienen una frase famosa: ‘El hijo sigue al padre en la religión y el linaje’⁴⁴⁵”, y el hombre ha sido más competente que la mujer en construir la unificación y el estado que desea el islam (la *umma*).

En nuestro tiempo, donde la emigración tiene mucha actividad y han salido muchos hombres y mujeres de los países musulmanes con destino a los países occidentales, donde se aplican sólo las leyes de estos países en relación con el matrimonio, el divorcio y el linaje, se reproducen los

⁴⁴⁰ Mohamed Abou Zahra, op. cit., págs. 110-115.

⁴⁴¹ Dice Mohamed Al-Khamkichi que el versículo 22 de la sura *La vaca* prohíbe claramente el matrimonio con ateos y politeístas, y no incluye a judíos y cristianos. Op. cit., T 1, pág. 119.

⁴⁴² Sobre todo los judíos y cristianos; el islam respeta las otras religiones monoteístas.

⁴⁴³ Al Sadik Be-Aid, op. cit., pág. 87.

⁴⁴⁴ Mohamed Abou Zahra: *El Código del Estatuto Personal*, op. cit., pág. 113.

⁴⁴⁵ Tahar Hadad, op. cit., págs. 62-63.

modelos de falta de igualdad, ya que muchos alfaquíes musulmanes han desviado su vista y han ignorado los hechos, sin reclaman convenios con estos países en materia de los Estatutos Personales para que se le aplique a estos matrimonios mixtos el reconocimiento de la misma validez, tanto si el que se casa es un hombre musulmán como una mujer musulmana, pues la exigencia para el hombre es ninguna, y en el caso de la mujer el futuro marido debe convertirse al islam para que se celebre y registre ese matrimonio en un país islámico.

Eso es dañar el principio islámico de libertad de fe, algo que ha sido confirmado tanto por el Corán en varios versículos como en la sura de *La vaca* (versículo 256): “No cabe coacción en la religión”, mientras que Allah dice en el versículo 29 en la sura *La cueva*: Y di: ‘La verdad [ha venido ahora] de vuestro Sustentador: así pues, quien quiera, que crea, y quien quiera, que la rechace’.” También, la diferencia en la fe existe entre las voluntades de Dios, como en el versículo 8 de la sura *Al Shura (La consulta)*: “Pero si Dios hubiera querido, habría hecho de ellos una sola comunidad”.

Y también dice: “Si Dios hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad. Pero se extravía a quien él quiere y dirige a quien Él quiere”. (Az. 16/93).

En Túnez, el país más avanzado en materia de Estatutos Personales, se obliga al no musulmán que desea el matrimonio con una musulmana a pasar un exámen difícil sobre el islam, sus principios y su entendimiento para asegurarse de su conversión a la fe musulmana, a pesar de que los boletines del Estatuto Personal nunca han indicado la prohibición del matrimonio mixto y no está mencionado de una manera específica. Ello hace suponer que la ley nacional va en paralelo con las leyes internacionales, en tanto que Túnez ha aprobado sin ninguna reserva el acuerdo de Nueva York de 10/02/1962 que habla de la mayoría de edad como condición para contraer matrimonio y que éste pueda ser registrado sin imponer ninguna discriminación o restricción relacionada con la raza, el sexo, la etnia o la religión.

Pero, aun así, la justicia tunecina hace una interpretación prohibiendo el matrimonio con un no musulmán según el artículo 5 del Estatuto Personal, que señala que los dos futuros cónyuges no pueden tener ningún impedimento legal para casarse, añadiendo a ellos la prohibición del ateísmo e indicando que, donde exista un vacío legal, se remita al derecho musulmán. Confirmando esta discriminación contra la mujer por parte de las autoridades legislativas, el primer ministro tunecino emitió el 3 de noviembre de 1973 una resolución que prohíbe el matrimonio de una musulmana con un no musulmán⁴⁴⁶.

Pero en Marruecos y Argelia, los Códigos de Familia han considerado que el ateísmo es una prohibición temporal que desaparece si el hombre no musulmán se convierte al islam.

El matrimonio entre los mismos cónyuges a posteriori del tercer divorcio entre ambos (*Attalak al Baen Baynouna Kubra*)

Como hemos visto, al hombre musulmán se le permite repudiar a su mujer dos veces, el repudio puede ser con carácter revocable o irrevocable. Esto procede de la siguiente aleya: “El divorcio (repudio) dos veces, abstinencia con amabilidad o revocación con caridad”. Si repudiara a la mujer más de dos veces, se le prohíbe volver temporalmente. Más adelante explicaremos la diferencia entre repudio y divorcio.

⁴⁴⁶ *La mujer y la ley en Túnez*, op. cit., colección dirigida por Fátima Mernessi, pág. 43.

zada debe esperar hasta después del parto, conforme a la palabra de Allah, que dice: “Las viudas que dejéis deben esperar cuatro meses y diez días; pasado ese tiempo, no seréis ya responsables de lo que ellas dispongan de sí mismas conforme al uso” (Az. 2/234).

Conviene resaltar que a la mujer no se le obliga esperar el tiempo del período de viudez salvo si el matrimonio llega a su fin después de la consumación, pero, si termina antes, a la mujer no se le obliga esperar este período, porque esto se hace a fin de asegurarse que el útero esté inocente, para que no se mezcle el linaje.

Todos los Códigos de los países del Magreb no consideran que la consumación del matrimonio en el tiempo de la *idda* sea una prohibición permanente: debe ser disuelto, pero luego se puede volver a celebrar.

4.4.2. La testificación de dos personas ante notario religioso

La acta matrimonial es uno de los contratos más importantes en la vida de toda persona y, como tal, conlleva obligaciones y consecuencias.

El derecho musulmán exige la presencia de dos testigos en el momento de celebrar la acta de matrimonio, y los Estatutos Personales de los países del Magreb también, aunque cada uno de ellos lo reglamenta de diferente manera.

4.4.2.1. Posición de la legislación islámica

No hay en el Corán texto alguno que obligue la presencia de testigos durante la celebración del acta matrimonial. En la sunna vemos diferentes *ahadices* donde esta presencia está ordenada, así como, también, se ordena el anuncio del matrimonio⁴⁴⁹. Por ejemplo y pese a que existen discrepancias sobre su autenticidad:

- “No hay matrimonio sin tutor y dos testigos”
- “No hay matrimonio sin prueba”
- “Son las adúlteras las que se casan solas y sin prueba”

En lo referente a anunciar el matrimonio, el *ahadiz* dice: “Anunciad este matrimonio y tocad el tambor”, según lo relatado por Al-Tarmadi e Ibnu Majah⁴⁵⁰. Aunque existen otros muchos relatos de la época del Profeta y posteriores que mencionan múltiples matrimonios sin la presencia de testigos⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ Ahmad Al-Khamilichi, *El Código del Estatuto Personal*, op. cit., pág. 164.

⁴⁵⁰ Ahmed Al-Khamilichi, *idem*; Mohamed Abou Shouka, T 5, cap. *Anuncio del matrimonio*.

⁴⁵¹ Ahmad Al-Khamilichi, *idem*.

Los jurisconsultos han dispuesto la obligatoriedad de la presencia de testigos por temor a la pérdida de derechos que pudiera causar la ausencia de estos, pero con divergencias respecto del momento en el que esta presencia es obligatoria, así como algunas de las condiciones que deben cumplir los testigos.

El Kassani dijo que han habido diferencias entre los jurisconsultos al considerar la presencia de testigos como una condición para asegurar la validez del acta de matrimonio, y la mayoría de los alfaquíes pensaron así. Pero señaló que, para la malikí, no es una condición válida: la condición es el anuncio de que se ha contraído matrimonio. Asimismo, comenta que la legalidad del testigo no es condición para contraer el matrimonio para la escuela hanafí⁴⁵².

Queda de manifiesto, pues, que hubo discrepancias entre los jurisconsultos no sólo en considerar la presencia de testigos como una condición sino, además, las hubo al valorar las condiciones que deben cumplir esos testigos. Éstas podemos resumirlas de la siguiente manera:

4.4.2.1.1. Condiciones formales

El testigo tiene que ser libre, haber pasado la pubertad, ser musulmán y estar presente en el momento en que los cónyuges aceptan y confirman el matrimonio. Respecto de estas condiciones no hubo mayores divergencias.

4.4.2.1.2. Condiciones objetivas

Debe ser varón y una persona justa. Estas dos condiciones han generado discrepancias entre los jurisconsultos.

- El ser justo: El testigo debe ser conocido como persona honesta y cumplir con los preceptos religiosos. En este aspecto, la mayoría de los jurisconsultos exige esa condición del testigo, mientras que el rito hanafí no lo menciona como condición
- La masculinidad: El derecho musulmán se divide al respecto en dos corrientes:
 1. La primera corriente mantiene el rito hanafí, que no pone condición respecto de la masculinidad de los testigos y permite el testimonio de dos hombres, como así también el que los testigos sean un hombre y dos mujeres apoyándose en la palabra de Allah: “Llamad para que sirvan de testigos a dos de vuestros hombres; si no los hay, elegid a un hombre y a dos mujeres de entre quienes os plazcan como testigos, de tal modo que si una yerra, la otra subsane su error. (Az. 2/272).
 2. La segunda corriente la representa el rito shafí, que ha condiciona la masculinidad de los testigos en la acta matrimonial concluyendo que “la mujer no puede asumir la responsabilidad de firmar por sí misma la acta de su propio matrimonio; por tanto, no puede hacerlo en el de otros, y debe nombrar un apoderado que se ocupe de representarla en la acta matrimonial”.

Discrepando del versículo, en el cual se han apoyado los hanafíes para permitir el testimonio de un hombre y dos mujeres, la shafí interpreta que este versículo sólo se refería al testimonio por razones de índole económica como último recurso.

⁴⁵² Al Kassani: *Las creaciones*, op. cit., T 2, págs. 252-255, citado por Ahmed Al-Khamlihi, *Código del Estatuto Personal*, op. cit., T 1, pág. 165.

Dada la naturaleza y la importancia del acta de matrimonio se exige la presencia de hombres como testigos.

La escuela shafí, así como partidarios de los hanbalíes y de los malakíes, adopta esta opinión basándose en la Tradición del Profeta, en la que no se acepta el testimonio de las mujeres en crímenes que conlleven penas capitales (*hudud*), el matrimonio y el divorcio⁴⁵³.

No vamos a entrar en debate sobre este asunto, para evitar las reiteraciones, por lo que invitamos al lector a remitirse a la primera parte del libro para explorar el tema de una manera más detallada.

De todas formas, opinamos que la mujer tiene todo el derecho de oficiar como testigo en todo tipo de actas y sin ninguna reserva, en condición de igualdad con el hombre.

4.4.2.2. La posición de los Estatutos Personales en el Magreb

El Código del Estatuto Personal marroquí adopta la opinión del al yamhour, en la cual se condiciona la legalidad de la acta matrimonial a la presencia de dos testigos judiciales. Estos testigos (*odules*) son designados por el Ministerio de Justicia para redactar las actas con sus consecuentes derechos y obligaciones.

En cuanto a la consideración que el Código de Familia marroquí ha hecho sobre las condiciones morales requeridas al testigo, asume la opinión mayoritaria del público, pero a la hora de su aplicación prima la opinión de los hanafíes, dado que, en realidad, la honestidad del testigo reside en el hecho de ser un funcionario (puesto ocupado siempre por hombres), y esto es lo que se le reprocha a dicho Código.

El Código de Familia tunecino también adopta la opinión del público en cuanto a la condición de dos testigos judiciales, pero no decide el significado del término “judiciales”, pues estipula en el capítulo 3: “No se contrae el matrimonio sólo con la conformidad de las dos partes; para su legalidad se requiere el testimonio de dos testigos honorables”.

La Ley de Familia argelina, por su parte, no señala, el hecho de ser persona justa como condición de los dos testigos que estipula en su artículo 9: “El matrimonio está contraído por el consentimiento de los futuros cónyuges, la presencia del tutor matrimonial y dos testigos, así como la constitución de una dote”. Y se comprende del artículo 19 de la misma ley que estos dos testigos no son funcionarios; la acta de matrimonio ante un funcionario público (juez) en el registro civil o ante un notario.

4.4.3. La tutela en el matrimonio (*wilaya*)

Es el poder y el derecho judicial concedido al tutor matrimonial para aceptar o refutar el matrimonio y contraer la acta matrimonial de la persona que está bajo su tutela⁴⁵⁴.

⁴⁵³ Ibnu Kuddama, op. cit., T 7, pág. 10. Lo recuerda Idriss Al-Fakhouri, op. cit., T 1, pág. 98.

⁴⁵⁴ Definición de Ahmed Al-Khamlihi: *El Código del Estatuto Personal*, op. cit., T 1, pág. 204.

Existen dos modalidades:

1. La tutela de coacción. El tutor puede decidir aceptar o refutar el matrimonio sin el consentimiento de los interesados. Debemos señalar que no es importante extendernos en este aspecto, ya que esta forma de tutela ha sido abolida en el Magreb.
2. La tutela facultativa. La mujer otorga facultades obligatoriamente a un tutor para que, en su nombre, acepte la acta matrimonial.

En la legislación islámica se ha discrepado sobre la tutela en el matrimonio a causa de la carencia de un texto legal en el Corán o en el *ahadiz* auténtico en la sunna que determine con claridad, sin que de lugar a otras interpretaciones, la obligatoriedad de la figura del tutor matrimonial⁴⁵⁵.

Pese a que existen muchas opiniones, intentaremos resumir las dos principales corrientes:

1. La primera opinión corresponde a al yamhour, entre ellos shafí, hanbalí y malikí, que consideran la tutela una condición legal, independientemente de que se trate de una tutela facultativa o de una tutela de coacción. En consecuencia, la mujer no puede asumir la confirmación de su matrimonio o la confirmación del matrimonio de otros, y es por ello que la acta matrimonial sin el consentimiento del tutor se prohíbe y es ilegal. El matrimonio se anula antes de la consumación o después, aunque en el tiempo transcurrido hubiese hijos fruto de ese matrimonio.

Para ello, de apoyan en el Corán y en la Tradición del Profeta. La interpretación por la que se justifica la figura del tutor en el Corán deviene de lo dicho por el Todopoderoso: “Cuando repudiéis a vuestras mujeres y éstas alcancen su término [período de espera] no les impidáis que se vuelvan a casar con sus maridos, si se ponen buenamente de acuerdo”. (Az. 2/232). También dice: “No os caséis con mujeres que atribuyen divinidad a otros junto a Dios hasta que crean [en árabe, *mushrikañ*]” (Az. 2/221), “Y casaos con las viudas... de vuestra religión”.

¿Cómo se ha apoyado la jurisprudencia musulmana en estos versos para apoyar su posición, respecto de la tutela? En su particular interpretación, pretendió que el discurso esté expresado en género masculino y no concierna a las mujeres en el asunto del matrimonio; de lo contrario, el discurso hubiese sido dirigido a ellas.

Existen, no obstante, controversias respecto de la autenticidad de la mayoría de ellos⁴⁵⁶. Recordemos, por ejemplo, “no hay matrimonio sin tutor, y la autoridad es la tutora de quien no tiene tutor⁴⁵⁷”, y también “no hay matrimonio, salvo con un tutor y dos testigos⁴⁵⁸”. Asimismo, también han dicho: “La mujer no puede casar a otra mujer y tampoco puede casarse a sí misma. Sólo la libertina se casa a sí misma⁴⁵⁹”.

⁴⁵⁵ Dice Averroes en *Bidaiat al muytahidd* que las causas de estas diferencias consisten en que no ha sido revelado ningún versículo, ni existe ningún *ahadiz* que mencione la obligatoriedad del tutor en el matrimonio. Es preferible que haya un texto, porque a los mismos versículos y los mismos *ahadices* que se acostumbra utilizar para justificarla se le oponen otras interpretaciones para negarla aboliendo esta figura. Op. cit., T 2, pág. 9, citado por Ahmed Al-Khamilchi: *El Código del Estatuto Personal*, T 1, pág. 206.

⁴⁵⁶ Salvo el *ahadiz* de Ibn Abas, que está conforme con lo que ha dicho el Profeta: “La que no es virgen tiene el derecho de representarse por sí misma, y a la que es virgen, se le pregunta, y su silencio es su conformidad”.

⁴⁵⁷ Sahih Al Yami Assagir: *ahadiz* n° 7.432.

⁴⁵⁸ Sahih Al Yami Assagir: *ahadiz* n° 7.433.

⁴⁵⁹ Nail Al Autar: *Obtención de lo deseado*, op. cit., T 7, pág. 118.

2. La segunda opinión es la que sostiene Abu-Hanifa, quien no exige la tutela sobre la mujer en la acta matrimonial. Para él, la mujer mayor de edad consciente puede contraer matrimonio por sí sola y sin tutor, y puede representar a otra mujer sin importar si aquellas son vírgenes o no. Sólo menciona que es preferible que tenga un tutor.

Pero Abu-Hanifa opina que la mujer tiene derecho a contraer matrimonio por sí misma siempre que el futuro esposo sea el “adecuado” (*kuf'a*). Si no, su tutor tiene derecho a oponerse, aunque se haya consumado el matrimonio para salvar el honor de la familia, siempre que no esté embarazada y dé a luz.

Abu-Hanifa interpreta las mismas aleyas que los anteriormente mencionados. Allah decía: “Cuando repudiéis a vuestras mujeres y éstas alcancen su término [período de espera], no les impidáis que se vuelvan a casar con sus maridos, si se ponen buenamente de acuerdo” (Az. 2/232). Observemos que este versículo es el mismo que han utilizado los que exigen la tutela. Pero Abu-Hanifa lo explica de una manera muy lógica, considerando que el discurso de Allah está dirigido a los tutores y les ha vedado el impedir a sus mujeres divorciadas que se casen, así como el derecho a intervenir en los asuntos del matrimonio, porque el versículo noble señala directamente a la mujer, por lo que es un derecho suyo y debe practicarlo sin permiso del tutor.

En resumen: no hay ningún texto directo en la *sharia* islámica que afirme que la tutela es una condición para el matrimonio que pueda impedir a la mujer su derecho natural y directo a contraerlo por sí misma. Entonces, ¿por qué a prohibir a la mujer que se case por propia voluntad sin humillarla? ¿Con qué lógica se le permite al hombre mayor de edad, juicioso, casarse sin tutor? Son demasiadas preguntas para expresar la injusticia que se practica sobre la mujer.

Finalmente, pensamos que no es necesario justificar el derecho de la mujer a casarse sin tutor porque en el origen de las cosas está el permiso y, como decía Averroes, “es la prohibición y no el permiso la que necesita una justificación”⁴⁶⁰.

4.4.3.1. La posición de los Estatutos Personales de los países del Magreb respecto de la tutela en el matrimonio

En la última reforma del año 2003, Marruecos abolió la figura del tutor, al igual que Túnez desde su primer Estatuto, pero en Argelia continúa vigente.

En Argelia, la Ley de Familia de 1984 estipula en su artículo 9 que el matrimonio se concluye con la conformidad de los cónyuges, el tutor de la mujer, dos testigos y la dote. El actual texto reformado en 2005 ha mantenido la tutela con una ligera modificación muy criticada por las feministas argelinas, ya que en el artículo 11 señala que la mujer mayor de edad puede elegir su *wali*, que puede ser su padre o cualquier pariente masculino de entre sus parientes, mientras que la menor de edad no tiene dicho derecho, ya que su tutor tiene que ser, primero, su padre y, luego uno de sus familiares varones según el grado de parentesco.

Así pues, mayores o menores de edad, las argelinas no pueden concluir solas su contrato de matrimonio. Además, tanto la nueva ley como la antigua confirma que el *kadi* es el *wali* de las

⁴⁶⁰ Ahmed Al-Khamilichi, *El Código del Estatuto Personal*, op. cit., T 1, pág. 207.

mujeres que no tienen tutor. El padre puede prohibir a su hija virgen el matrimonio si es para su bien sin que la mujer tenga derecho a reivindicarlo judicialmente ¿Pero quien puede decidir la existencia de este interés y qué medidas se van a utilizar para definirlo? Las Leyes de Familia en el islam están repletas de ambigüedad y confusión que ayudan a interpretar siempre a favor del hombre. En esto difiere de la posición de las legislaciones marroquí y tunecina, que otorgan a las mujeres menores de edad el derecho a dirigirse a la justicia en caso de negativa del tutor o del padre y obtener una autorización judicial para contraer matrimonio.

La Ley de Familia argelina constata en el artículo 13: “No se permite al padre, tutor u otro, obligar a quien está bajo su tutela a casarse o a casarle sin su consentimiento”. Pero que en la realidad cotidiana⁴⁶¹, por uso de la costumbre y de la tradición, la coacción continúa y la ley, de alguna manera, la refuerza cuando, por ejemplo, en el artículo 11, asevera: “Se responsabiliza del matrimonio de la mujer su tutor; éste es su padre o un familiar o un juez para las que no tienen tutor [siempre deben ser hombres]”. De alguna manera, se anima así a los tutores a obligar a casarse a quienes están bajo su tutela.

En Marruecos, hasta la reforma del 10 de septiembre de 1993, el tutor matrimonial era una figura inexcusable. Con esta reforma se permitió a la mujer huérfana casarse por sí misma, pero no así a las no huérfanas. Éstas debían delegar su consentimiento en la figura del tutor. En este sentido, el párrafo 1 del artículo 12 indicaba que “la tutoría es un derecho de la mujer, y el tutor no puede casarla sin su autorización”. Por la actualización del texto de 2003, como consecuencia de la elevación de la edad de la mujer para contraer matrimonio a los 18 años, la tutoría se ha convertido en un derecho de la mujer que lo ejercerá libremente. Ha quedado reducida a un requisito formal prescindible. La mujer puede delegar en su padre, en su hermano, en su hijo o en cualquier otro familiar varón, o puede concertar ella misma su matrimonio sin delegarlo en nadie. El artículo 24 del nuevo texto de la Mudawana establece: “La tutoría en el matrimonio es un derecho de la mujer, que ejercerá la mayoría de edad según su elección y su interés”. El artículo 5 añade: “La mayoría de edad podrá concertar ella misma su matrimonio o hacer que la represente su padre”.

En Túnez, el legislador no ha condicionado la tutela en la acta matrimonial y no la ha considerado una condición legal, estipulando en su artículo 3: “No se contrae el matrimonio salvo con la conformidad de los dos cónyuges, dos testigos de confianza y especificando la dote”.

En Túnez, la mujer y el hombre pueden contraer matrimonio directamente. De esta manera, el legislador tunecino ha cerrado el paso a la tutela obligatoria. Según el artículo 9, “el hombre y la mujer pueden contraer el matrimonio por sí mismos o mediante un mandatario”.

El legislador tunecino añade en su artículo 6: “Los menores deben contar con la aprobación de sus padres, pero, ante la negativa de éstos, el menor tiene derecho a denunciarlo ante el juez recayendo la decisión final en éste, y su sentencia será irrevocable”.

Pensamos, en suma, que ya es momento de que sea abolida en todos los países islámicos esta institución arcaica e injusta con la mujer.

⁴⁶¹ Según una investigación que ha realizado la revista *Parcours Maghrébin* sobre el tema de la elección del cónyuge y la voluntariedad o no a la hora de contraer matrimonio (sondeo publicado por *Parcours Maghrébin* el 20 de septiembre de 1988, recogido de *La mujer y la ley en Argelia*, Saadi Nouredine, págs. 49-50):

Arreglo de familia	75,4%	Consentido	64,2%
Ha conocido el cónyuge antes del matrimonio	24,6%	Impuesto	35,8%

4.4.4. La dote islámica

En referencia a la postura de la legislación y las leyes de familia en los países del Magreb, hemos de subrayar que la dote es un bien material que el hombre ofrece a la mujer para casarse. En árabe recibe los nombres de *sadak* y *mahr*⁴⁶².

En la conclusión del contrato matrimonial, el marido se obliga a una atribución patrimonial en favor de la mujer, que consiste en el dinero u otros bienes legalmente lícitos donados a la esposa (por el esposo). Estos son propiedad de la mujer, quien puede disponer de ellos libremente.

El pago de tal cantidad se prescribe en la *sharia* en términos que no ofrecen duda alguna. Así, el Corán sostiene: “Dad a vuestras mujeres su dote gratuitamente” y los *ahadices* respecto a este tema son, también, innumerables.

La legislación se ha dividido al respecto en dos corrientes.

1. La primera corriente es la de al yamhour, y sostiene que la dote es un derecho de la mujer sobre su marido y efecto del matrimonio, y no condiciona su validez, ya que se puede realizar sin indicarla, pero el marido no está eximido de ella, aunque los cónyuges acuerden que no haya dote. La aleya indica: “No hacéis mal en repudiar a vuestras mujeres mientras aún no las hayáis tocado o asignado dote” (Az. 2/236).

El versículo permite el repudio antes de la consumación del matrimonio y antes de la dote; esto indica que el matrimonio sin indicar la dote es legal, porque el repudio existe sólo si ha habido antes un matrimonio legal⁴⁶³.

2. La segunda corriente es la malikí, que considera la dote como una condición de la legalidad del matrimonio.

Las Leyes de Familia en los países del Magreb han sido influenciadas por el pensamiento malikí, considerando que la dote es una condición del matrimonio, y han obligado a indicarla en la atestación del acta matrimonial. El Estatuto Personal tunecino constata, en su artículo 3, que “no se contrae matrimonio sin la conformidad de los cónyuges, el testimonio de dos testigos de confianza y la indicación de la dote de la mujer”.

La Ley de la Familia argelina estipula en su artículo 15, que se debe definir la totalidad de la dote en la acta matrimonial, aunque el pago de la misma se difiera parcialmente.

Por su parte, en el actual Código del Estatuto Personal marroquí, se señala que si falta la debida determinación de *sadak* el contrato matrimonial es nulo y el marido no deberá abonar la dote si no ha habido consumación. Si el matrimonio ha sido consumado, queda confirmada la obligación de abonar el *sadak*. (Art. 27).

Las escuelas hanafí y malikí fijan una cantidad mínima para la dote, pero ésta no se señala en otras escuelas. Ninguna establece un máximo y en todas se prescribe que la dote debe estar suficientemente determinada.

Todas las leyes acuerdan y consideran que la dote pertenece a la mujer y que ésta tiene derecho a disfrutarla como le apetezca, así como renunciar a ella siempre y cuando haya sido indicada.

⁴⁶² Mohamed Ali Mahjoub, op. cit., T 1, pág. 124.

⁴⁶³ Said Al-Jalidi, op. cit., pág. 249.

El Código Personal tunecino señala, en su artículo 12, que “la dote puede ser constituida por todo bien lícito y valuable en dinero. Ella pertenece a la esposa”, mientras que el Código de Familia argelino aclara en el artículo 14, que la dote es lo que se da a la mujer en dinero u otros bienes materiales lícitos: “Le pertenece a ella y puede disponer de él libremente”.

En tercer lugar el Estatuto Personal marroquí estipula, en el artículo 29, que la dote pertenece a la mujer y el marido no puede exigirle que lo invierta en amueblar la casa u otros gastos, por ejemplo. En este sentido, el Código marroquí asume la opinión de la escuela hanafí y no la malikí, siendo que éste es el rito oficial del Estado.

4.4.4.1. La contradicción entre jurisprudencia y valores islámicos respecto de la dote

La dote es una costumbre antigua conocida por todas las sociedades humanas, entre ellas la sociedad de la península arábiga antes del islam. Cuando llegó el islam, se conservó esta costumbre respetando la forma de vida social y económica que predominaba, pero se cambió el significado de lo que era un pago con el que se compraba a la mujer convirtiéndolo en un simple regalo que el hombre hace a la mujer al comenzar una vida matrimonial. La llamaron *nihla*, cuyo significado es “donación”. Allah dice: “Y dad a vuestras mujeres su dote gratuitamente [sin esperar nada a cambio]” (Az. 4/4).

Algunos alfaquíes se han desviado en su consideración de la dote musulmana, discrepando de la definición islámica y haciendo de la dote un equivalente de lo que paga el marido para el disfrute sexual⁴⁶⁴.

Hemos visto cómo los alfaquíes han deformado el significado de la dote y el matrimonio, que Allah instituyó como unión sagrada entre los cónyuges, siendo sus bases el amor y el respeto. Consideran que la dote es sólo un regalo que el hombre da a su mujer sin esperar nada a cambio. Porque el Profeta ha dicho: “La mejor dote es la más humilde”. La dote es sólo un simple regalo simbólico que puede ser incluso un anillo de hierro o la enseñanza de un versículo del Corán, tal cual indicó el Profeta⁴⁶⁵ para enseñar a los musulmanes que la dote es un simple obsequio y no un precio que se paga por la mujer.

La legislación islámica, en vez de retomar lo dicho por Allah en su libro y por la Tradición del Profeta para extraer una definición correcta de la dote, ha consolidado y seguido las costumbres sociales y las tradiciones de la época preislámica, y de esa manera se ha humillado a la mujer durante siglos. Quien haya hecho un seguimiento de la política gradual del islam para cambiar la tradición y las costumbres, entenderá que modificar el significado de la dote era el primer paso para abandonarla, tal y como comenta Farida Benanni, en su libro *La división del trabajo entre los cónyuges a la luz de la ley marroquí y la legislación islámica. El género como medida*⁴⁶⁶.

Por el contrario, al considerar la dote como un precio para disfrutar de la mujer, le han otorgado idéntica consideración que a la manutención, y esto ha convertido a la mujer en una esclava en

⁴⁶⁴ Mohamed Ibnou Maajouz, op. cit., pág. 18.

⁴⁶⁵ Al-Boujari, op. cit., T 7, pág. 22.

⁴⁶⁶ Farida Bennani: *La división del trabajo entre los cónyuges a la luz de la ley marroquí y la legislación islámica Islámica. El género como medida*, op. cit., págs. 53-54.

casa del marido quien también, tiene derecho a aplicar correctivos si fuese necesario y puede repudiarla cuando le apetezca, convirtiéndola en un recipiente sexual en donde el hombre se satisface a cambio de la dote, como si de una transacción comercial se tratase.

Muchas de estas normas y leyes de familia en los países del Magreb continúan vigentes, cosa que no ocurriría si se aboliera la dote o, al menos, se eliminase su carácter obligatorio.

El Código del Estatuto Personal marroquí especifica, en el artículo 26, que la dote es aquello que el marido entrega a la mujer para demostrar que quiere casarse con ella y construir una familia armónica. El valor no está en lo material, sino en lo sentimental. Pero en la normativa, al igual que en Túnez y Argelia, ha sido fiel al derecho musulmán en general y al pensamiento malikí en este asunto. Esta ideología ha definido la dote como el precio que el hombre debe pagar para disfrutar sexualmente de la mujer.

Así las cosas, la posición de la ley de la familia marroquí, no se diferencia tanto de lo que ha indicado la legislación islámica en su definición de la dote, y ello es evidente a través de las resoluciones que estipulan que la dote es el precio que se paga por la mujer.

Para el derecho marroquí, la dote es un elemento esencial del matrimonio, “es incuestionable que su existencia se constituya en condición de validez del matrimonio”.

El título dos de la Mudawana contiene distintos artículos que hacen referencia a este asunto. En ellos se considera la dote como elemento esencial que debe ser recibido íntegramente antes de procederse a la consumación del matrimonio; el esposo no puede pretender consumar su matrimonio sin haber completado la dote.

La legislación tunecina, en el artículo 13, afirma que el marido no puede obligar a la mujer a la consumación del matrimonio si antes no paga la dote, y considera la dote después de la consumación como garantizada. La mujer puede reclamarla, aunque el impago de la misma no es causa de divorcio. Por su parte, el legislador argelino, aunque no especifica nada al respecto, coincide en su legislación con los anteriores.

Permitir el pago parcial o total de la dote en forma diferida demuestra que la misma no es sólo un regalo o un acto simbólico, sino que denota el carácter mercantil que las distintas legislaciones le han otorgado como venimos comentando.

Según el Código del Estatuto Personal marroquí, en el artículo 27, en el certificado de matrimonio debe figurar la cantidad de la dote. El artículo 30, por otro lado, añade que se puede acordar si su pago es inmediato o diferido.

La Ley de Familia argelina, por su parte, señala en el artículo 15 que se debe definir en la acta si la dote es inmediata o diferida.

¿No demuestra todo ello que la dote es un precio que el hombre paga por la mujer, ya que varía según el rango social de ella, su belleza, su edad y su virginidad? Lo mismo que una mercancía, cada mujer tiene un precio. Incluso, según el derecho musulmán el marido puede devolver a su mujer a la casa de su padre si ésta tiene algún “defecto”, en cuyo caso la dote que se fija es lo que la costumbre indica como el mínimo.

La mujer merece la dote entera cuando se consuma el matrimonio, y no merece más que la mitad o nada si se divorcia antes de la consumación. No conlleva ello que la dote es un precio que se paga a cambio del placer sexual?

Para la Ley de Familia argelina, en el primer párrafo del artículo 6, “la mujer debe recibir la dote entera después de la consumación o la defunción del marido, y merece la mitad si se divorcia antes de la consumación”. Y en el segundo párrafo del artículo 6, “tiene el derecho a la mitad de la dote en caso de divorcio antes de la consumación”.

El Código del Estatuto Personal Marroquí, en su artículo 32, sostiene que la mujer debe recibir la dote entera después de la consumación o la defunción del marido. La mujer tiene derecho a la mitad de la dote si su marido se divorcia de ella, o si muere antes de la consumación; y si se anula el matrimonio o la devuelve por un “defecto físico” antes de la consumación, entonces el marido no debe abonar nada. Si es ella quien rechaza al marido después de la consumación, porque él tiene un “defecto físico (o psíquico) repulsivo” tiene derecho a conservar toda la dote.

Aunque el legislador tunecino no especifica las resoluciones que se aplican en estos casos, no se diferencia de los legisladores marroquí y argelino.

La indicación en la acta matrimonial de mencionar y valorar la dote es sólo una manera para saber y confirmar el precio por el cual se ha vendido a la mujer; un indicio más de que la mayoría de los alfaquies compara el matrimonio con la compra-venta⁴⁶⁷.

Los ejemplos son elocuentes, pero la lista es mucho más extensa. Sostenemos que la religión islámica es ajena a todo esto porque, si hubiéramos seguido sus consejos y su política gradual en el cambio, hubiésemos cambiado todas estas costumbres preislámicas que todavía existen en nuestras sociedades, que nutren nuestro retraso, nuestra ignorancia y nuestro miedo al cambio. Así, hubiéramos renunciado e incluso abolido la dote o, cuanto menos, le hubiésemos quitado esta condición de obligatoriedad.

Nuestra vida social ha cambiado y ha evolucionado. La mujer que ayer estaba secuestrada y retenida en el domicilio conyugal esperando un plato de comida por parte del marido ha salido al mundo para aprender y trabajar. Ya no necesita la dote, no precisa de la legislación islámica que la considera una garantía de seguridad, una seguridad que la despoja de su libertad y sus derechos frente al hombre. La mujer musulmana necesita mucho más que esto para asegurar su libertad y su independencia: que sea virgen, casada, divorciada o viuda no es importante; necesita del conocimiento, del saber y del trabajo, a pesar de los defensores de la dote como un derecho de la mujer.

En verdad ni si quiera podemos denominarla “derecho”, porque un derecho tiene que ser igual para todos. Un derecho nunca implica unas concesiones de tal calibre, ya que la mujer, al recibir la dote, renuncia voluntariamente a su libertad, su dignidad, su independencia, etcétera, para vivir bajo el dominio del hombre.

Las mujeres musulmanas modernas prefieren conservar sus derechos y disfrutarlos con toda libertad. Contraer matrimonio no supone en principio perder nada, sino al contrario: uno se casa porque aspira a ganar mucho y en todos los aspectos, empezando una nueva vida feliz junto a su pareja. La mujer ha roto la concha donde estaba confinada, ha podido demostrar que igual que, el hombre, puede triunfar sola en todos los ámbitos. La mujer no es una mercancía que esté en venta; todo lo que espera de su esposo es el amor, el respeto para poder vivir en paz y armonía, tal como nos recomendó el islam.

⁴⁶⁷ Farida Bennani, op. cit., pág. 52.

4.4.5. Efectos de la acta matrimonial

Toda acta que se celebra legalmente conlleva derechos y deberes para ambos cónyuges. Según Allah, “ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso” (Az. 2/228). La legislación⁴⁶⁸ los ha definido en:

- Derechos y deberes comunes entre los cónyuges
- Derecho de la mujer sobre el marido
- Derecho del marido sobre la mujer

4.4.5.1. Los efectos legales de la acta matrimonial en el derecho musulmán

4.4.5.1.1. Los derechos y las obligaciones comunes entre el marido y la mujer

Se entiende como derecho y obligación común, la convivencia legal en un ambiente de respeto, armonía, y amor. La legislación islámica añade algunos derechos más pero son consecuencia de la convivencia, como la filiación de los hijos y la herencia entre los cónyuges.

Hemos visto en la primera parte cómo la Tradición del Profeta aconseja a los cónyuges respetar el derecho del otro al placer, entendiéndolo como un derecho común a ambos y que ninguno de los cónyuges puede negárselo al otro, salvo causa justificada. Las indicaciones dirigidas a la esposa para responder al deseo sexual de su marido son más numerosas que las indicaciones dirigidas a éste en igual sentido, pero eso no implica anular la voluntad de la mujer y su participación en el placer sexual.

Estos relatos de la tradición iban en paralelo con el modo de vida y el modelo predominante de la relación entre el hombre y la mujer. En aquel entonces, las iniciativas sexuales provenían del hombre hacia la mujer. Aun así, la sunna habla también de la obligación del hombre en responder al deseo sexual de la mujer, lo que puede entenderse como todo un atrevimiento para la época.

En la Tradición del Profeta, algunos textos animan y enseñan la importancia del galanteo sexual⁴⁶⁹ en la satisfacción de la mujer y a responder a su invitación⁴⁷⁰. Esto es una prueba que desmiente lo que han dicho los alfaquíes y algunos escritores contemporáneos⁴⁷¹, que ven al placer sexual sólo como un asunto de hombres, mientras que a la mujer la despojaron de todo derecho al deseo sexual y sentimental tratándola como un recipiente donde el hombre vacía todas sus cargas sexuales, como si fuera un ser pasivo que debe obedecer los deseos del marido en cualquier momento. Con esta imagen deformada de la mujer, han anulado el sentido de la asociación en la vida sexual y han hecho de ella sólo una relación animal, vacía de sentimientos nobles y humanos, que justifican el motivo de la unión de los cónyuges.

⁴⁶⁸ La legislación islámica no ha aplicado el verdadero significado de este versículo. Los alfaquíes lo han interpretado según sus creencias y lo han atado a la tradición y las costumbres conocidas desde el período preislámico, que han seguido hasta hoy y han explotado y humillado a la mujer concediendo al hombre todas las ventajas.

⁴⁶⁹ La Tradición del Profeta dice: “No caigáis sobre vuestras mujeres como bestias... entre vosotros hay un mensajero”. Preguntado sobre quien es este mensajero, contestó él: “El beso y las palabras”. Abou Hamed Al-Ghazali, op. cit., pág. 46.

⁴⁷⁰ Farida Bennani, op. cit., págs. 102-104.

⁴⁷¹ Uno de estos escritores contemporáneos es Al-Aqad; en su libro *La mujer en el Corán* dice, en la pág. 128, lo siguiente: “La vergüenza en la mujer proviene de la naturaleza misma, ella no puede abrirse a su marido y expresarle su deseo sexual, y debe esperar que el hombre tome la iniciativa tal como lo hacen las bestias. Es la condición natural la que le impone esta pasividad, no la moral o la ética”.

Estas interpretaciones han convertido esta relación en una relación de lucha incluso en lo referido al sexo, provocando que el hombre domine y demuestre su poder. También lo han considerado como si fuera la parte positiva que domina hasta el lado sexual de la relación, lo que es contradictorio con una correspondencia equilibrada entre las dos partes. Pero algunos alfaquíes han afirmado que tanto el hombre como la mujer tienen los mismos deseos sexuales y participan los dos en el placer sexual, mientras que Al-Ghazali⁴⁷² consideró al hombre una víctima del poder de la seducción de la mujer, acreditando su condición activa en la vida sexual.

Los jurisconsultos que han acordado reconocer el derecho de la mujer al placer entienden que el marido está obligado por la religión a tener relaciones sexuales con ella. Pero sobre esta obligación mantienen divergencias respecto de la frecuencia. Hay quienes la han limitado a una vez cada cuatro meses según el *ila'a* (cuando el esposo se abstiene de tener relaciones sexuales con su mujer más de cuatro meses); otros la han limitado a una vez después de cada menstruación, y otros a una vez cada cuatro días según el derecho del hombre a casarse con cuatro mujeres y su deber de repartir las noches entre ellas. Pero estos jurisconsultos han acordado que el marido está obligado por la religión, y no legalmente a satisfacer a sus mujeres. Los hanafíes y los hanbalíes dicen que el hombre por ley no está obligado, que la mujer no puede dirigirse a la justicia para exigirlo y que tampoco es causa de divorcio. La escuela malikí reconoce el derecho de la mujer a pedir el divorcio por esta causa, aunque le impone muchas condiciones e impedimentos que traban la posibilidad de ejercer este derecho.

Se ha hecho mucho hincapié en quién debe iniciar el galanteo sin entender que la vida sexual entre cónyuges es un derecho común a ambos sin importar quién pide ni quién responde, cuando lo importante es que haya armonía y amor recíproco, ya que la vida matrimonial no se limita sólo a satisfacer los deseos sexuales, sino que también existe para exaltar la vida de dos personas que han decidido por su propia voluntad vivir juntos, ser amantes toda la vida y construir una familia en un ambiente cordial, de respeto mutuo, de colaboración para el éxito en la vida matrimonial.

No creemos que la legislación islámica (cuando consideró que la buena convivencia es uno de los derechos comunes) fuese consciente de las contradicciones generadas haciendo del matrimonio una institución donde las partes no tienen los mismos derechos y deberes y donde el marido, sólo por ser capaz de alimentar a su familia, posee todos los privilegios frente a un ser supuestamente débil, cargado de deberes.

Vamos a exponer todos los derechos y los deberes de las partes para poder discernir sobre la esencia del matrimonio tal y como lo han definido los alfaquíes.

4.4.5.1.2. Los derechos de la mujer sobre el marido

La mujer tiene derechos sobre su marido. Estos derechos pueden ser económicos, como la dote o la manutención, y otros que son morales, como la buena convivencia y la ecuanimidad en el trato en el caso de poligamia, y otros derechos que trataremos a continuación.

4.4.5.1.2.1. Los derechos económicos de la mujer

Se considera la dote el primero de los derechos económicos de la mujer sobre el marido, y algunos alfaquíes la han considerado una condición de la legalidad del acta matrimonial, mientras

⁴⁷² Al-Ghazali Lyhira Ouloum Addin: *El Cairo, la casa del conocimiento*, tema del matrimonio, pág. 51, 1964.

que los hanafíes la han considerado como uno de sus efectos. De todas formas, en el islam no se puede contraer el matrimonio sin dote y es un derecho propio de la mujer.

El segundo de los derechos económicos es la manutención. Etimológicamente, es lo que uno gasta en dinero para mantener a otro. En la terminología del derecho musulmán es una palabra alude a comida, vestimenta, vivienda y derecho a tener personas para su servicio doméstico si está acostumbrada a ello por proceder de un ambiente adinerado⁴⁷³.

La prueba de su obligación se encuentra en el Corán, la sunna, la unanimidad y la lógica.

1. En el Corán se han apoyado en el versículo: “Alojadlas, según vuestros medios, en vuestra misma vivienda! ¡No les hagáis daño con ánimo de molestarlas! Si están embarazadas, proveedles de lo necesario hasta que den a luz” (Az. 65/6). Este versículo se revela para garantizar los derechos económicos de las divorciadas o repudiadas durante la *idda*, y si es un derecho para éstas, lo es también para la mujer que convive con su marido⁴⁷⁴.

“El padre debe sustentarlos [la esposa y al recién nacido/a] y vestirlos conforme al uso” (Az. 2/233). Este versículo se ha revelado para reconocer el derecho de manutención de la divorciada mientras amamanta al niño. Si bien no existe ninguna referencia en ambos versículos que hable expresamente de la mujer casada, los jurisconsultos han interpretado que es extensible a éstas la aplicación de la *alleva* en lo referente a la manutención.

2. De la sunna, los alfaquíes se han apoyado sobre la Tradición del Profeta, para justificar la obligación del marido a mantener a la mujer, cuando dice en el peregrinaje del adiós: “Temed a Allah, cuando tratéis con vuestras mujeres, son vuestras ayudantes, y cuando las hayáis acogido por la confianza de Allah y hayáis considerado lícito su sexo, tenéis el deber de garantizarles la manutención y la vestimenta conforme al uso⁴⁷⁵”. Según el Profeta, “la mejor caridad es la que no es indispensable y empieza por quien alimenta⁴⁷⁶”. Y según relató Aicha: “Hind, hija de Abi Otba, ha contado al Profeta que Aba Sufian [su marido] es muy tacaño. Lo que me da no es suficiente para mí y mi hijo; tengo que quitarle algo más sin que él lo sepa”; a lo que el Profeta añadió: “Coge lo que necesitas para ti y tu hijo conforme al uso⁴⁷⁷”.

El Profeta animó a los hombres, es cierto, a mantener a sus mujeres, incluso consideró la manutención como una forma de caridad que merece recompensa. La responsabilidad del hombre en la manutención se basa en su capacidad de trabajar y ganarse la vida, mientras que la responsabilidad de la mujer está en la dificultad del embarazo, el parto y la educación de los hijos, así como también en las tareas de la casa⁴⁷⁸. Esta repartición de los deberes se entiende en una sociedad gobernada por costumbres y tradiciones pre-islámicas pero esta situación no es estable, cambia con el paso del tiempo.

A pesar de todo, el Profeta siempre animaba a la mujer colaborar con su marido en la manutención, si podía y consideraba que su colaboración en el sustento era un acto de caridad que merecía una gran recompensa por parte de Allah.

⁴⁷³ Mohamed Ali Mahjoub, op. cit., 1, pág. 147.

⁴⁷⁴ Mohamed Ali Mahjoub, ídem.

⁴⁷⁵ Muslim: *El libro del peregrinaje*, op. cit. T 4, pág. 41.

⁴⁷⁶ Al-Boujari: *El libro de la manutención*, op. cit., T 11, pág. 429.

⁴⁷⁷ Al-Boujari, op. cit., T 11, pág. 453; Muslim: *El libro de los juicios*, op. cit., T 5, pág. 129.

⁴⁷⁸ Abdelhalim. Mohammed Abou Choukka, op. cit., T 5, pág. 105.

Un ejemplo de lo que acabamos de decir. Según Zineb, mujer de Abdellah, el Profeta dice: “Dad limosna... ioh! mujeres, aunque sean vuestras joyas”, y luego volvió a su casa y habló con Abdellah quien le dijo: “Tú eres pobre y el Profeta nos ha ordenado dar limosna. Ve y pregunta al Profeta si lo que yo hago manteniéndote a ti y a nuestros hijos será recompensado, porque si no el dinero que dejo en casa se lo doy a otros pobres” y Abdellah contesto: “ Ve tú, he ido a ver al Profeta y, en la puerta, he coincidido con una mujer del Ansaar que quería preguntar lo mismo que yo, y el Profeta nos ha dicho: ‘Tienen dos recompensas, una recompensa por mantener a la familia y otra de la limosna’⁴⁷⁹”.

La mayoría de los alfaquies ha hecho la vista gorda en este asunto, considerando la manutención como una obligación exclusiva del hombre para reforzar el sistema del patriarcado. Por lo tanto, exonerar a la mujer de la manutención no es una forma de simpatía hacia la mujer: al contrario, es una trampa para cargarla de deberes y luego despojarla de sus derechos asegurando la continuidad de su sumisión.

Otros jurisconsultos, en cambio, alientan a las mujeres a ayudar a sus maridos en la manutención cuando tienen esa posibilidad, pero no la obligan, porque creen que es sólo una manera de colaborar.

3. La unanimidad. Todas las corrientes y la jurisprudencia consideran de forma unánime que la manutención es una obligación del marido para con la mujer.
4. La lógica. Utilizando la analogía para confirmar esta obligación, basándose en una norma que existe en el derecho musulmán, “toda persona tiene derecho a que se le retribuya⁴⁸⁰”, (como ejemplo de esta forma de aplicar el razonamiento analógico: los funcionarios del estado, como el juez y el gobernador, que se dedican a trabajar al servicio del estado tienen derecho a que éste les pague a cambio). Así, la mujer que se pone al servicio de su marido, de los hijos y de la casa tiene derecho a recibir una manutención por parte del marido, ya que esta dedicación le impide ganarse la vida en el mundo exterior⁴⁸¹.

Podemos comprender, por consiguiente, que la manutención es el precio que paga el marido a la mujer por estar a su servicio y al del hogar, aunque el derecho musulmán pretende que la mujer no esté obligada legalmente a cumplir con estas tareas. Estamos conformes con lo que ha señalado, al respecto, el profesor Ahmed el Khamlichi: que la legislación islámica no obliga a la mujer a cumplir con esas tareas, pero al mismo tiempo añade que si esa es la costumbre o la tradición, entonces debe cumplir con ella⁴⁸².

Vemos aquí las contradicciones de la legislación islámica: lo que concede a la mujer con la mano derecha, en el nombre de la justicia, se lo quita con la mano izquierda obligándola a las tareas no remuneradas de la casa en el nombre de las costumbres. No estamos reivindicando con esto la exoneración de la mujer en las tareas del hogar y sus hijos, sin embargo señalamos que son responsabilidades compartidas entre el hombre y la mujer.

⁴⁷⁹ Al-Boujari: *El libro de la limosna*, op. cit., T 4, pág. 71; Muslim: *El libro de la limosna*, T 3, op. cit., pág. 80.

⁴⁸⁰ Mohamed Ali Mahjoub, op. cit., T 1, pág. 48. Véase también Ahmed Al-Khamlichi, op. cit., T 1, pág. 247; Idriss Al-Fakhouri, op. cit., pág. 173.

⁴⁸¹ Al-Hafid Ibnou Hafar: *La victoria del creador*, op. cit., T 11, pág. 437, “Está retenida por el derecho del marido”, relatado por Abdel-Halim. Mohamed Abou Shaqa, op. cit., T 5, pág. 109.

⁴⁸² Anmed Al-Khamlichi, op. cit., T 1, pág. 248.

El Profeta, a pesar de la altura de su grado, se lavaba su ropa él mismo, y preparaba su comida, que es lo que debieran hacer aquellos que opinan que las tareas de la casa son humillantes. Una visión anacrónica en el siglo XXI.

¿Qué justicia es esta, que dicta el internamiento de la mujer para dedicarse a las tareas de la casa, estar al servicio del marido y sus hijos, sin tener derecho al dinero que el hombre ha amasado gracias a que en casa la contribución invisible de la mujer durante toda la vida matrimonial lo ha posibilitado?

Es evidente que la legislación islámica no se ha apoyado en las pruebas legales, pero sí se ha apoyado en las costumbres, las tradiciones y la creencia en la inferioridad de la mujer, y también en su incapacidad para ganarse la vida, considerando que la superioridad del marido reside en su pretendida inteligencia, la fuerza física y el poder que le proporciona trabajar y ganar dinero.

Como hemos visto el derecho musulmán en el pasado ha definido la manutención explicando que está constituida por la vivienda, la alimentación y la vestimenta, a las que tiene derecho la mujer.

El hogar debe tener todo cuanto es necesario en instalaciones y mobiliario sin la presencia de otra esposa, porque la existencia de esta última puede perjudicarla. La casa debe ser solo para los cónyuges y la mujer puede exigir al marido que le proporcione una casa no compartida siquiera con la familia del marido. Ello depende de las posibilidades económicas del hombre. No vamos a entrar en debate con el derecho musulmán en otras exigencias⁴⁸³ de la manutención, pero vamos a señalar, brevemente, que el derecho musulmán ha discrepado en la cantidad de alimentos y las veces en que el marido debe comprarle vestimentas al año, pues hay quienes dicen que debe ser dos veces al año, una en el verano y otra en el invierno. No obstante, señalaremos dos ejemplos que llaman la atención.

- Obligación de tener empleadas de hogar⁴⁸⁴ o servidumbre

Los juristas han dividido a las mujeres en dos categorías: Si la mujer es de aquellas que trabajaban ellas mismas en su casa paterna, el marido no debe contratar una criada aunque sea rico; sin embargo, si es su voluntad, puede traerle una empleada de hogar. En cambio, si la mujer en su casa paterna tenía criada, el marido debe contratar a una persona con estos fines o más de una si es rico, pero si no lo es no está obligado.

El islam ha intentado, desde su aparición, eliminar las distinciones establecidas por sexo, color, linaje o riqueza. Por lo tanto, si es esta la posición del islam en este tema, ¿sobre qué base legal se ha apoyado la legislación islámica para establecer esta distinción ilógica entre las mujeres? Son costumbres de la época preislámica que quedaron arraigadas en la mentalidad de muchos sin guardar relación con el pensamiento islámico.

- La manutención de la mujer enferma

Antes de abordar quién debe hacerse cargo de los gastos de un tratamiento médico, hablaremos primero sobre la manutención de la mujer enferma⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Mohamed Ali Mahjoub, op. cit., T 1, págs. 151-154; Mohamed Abou Zahra, op. cit., págs. 280-285; Idriss Al-Fakhouri, op. cit., págs. 173-178; Ahmed Al-Khamilichi, op. cit., T 1, págs. 248-249.

⁴⁸⁴ Mohamed Ali Mahjoub, op. cit., T 1, págs. 152-153.

⁴⁸⁵ Abou Zahra, op. cit., págs. 282-283.

Los jurisconsultos han dicho que la mujer que esté enferma antes de trasladarse a casa de su marido no tiene derecho a la manutención, dado que la enfermedad inhibe la consumación del matrimonio, pero en el caso de que pueda mudarse al domicilio conyugal tendrá su manutención, salvo si ella rechaza la invitación del marido.

Pero si la enfermedad la sorprende después de haberse mudado a casa de su marido, el derecho a la manutención seguirá vigente, aunque la enfermedad sea de larga duración. Los derechos permanentes no se pierden por los factores pasajeros⁴⁸⁶.

Ello respecto a la alimentación, la vestimenta y los gastos del hogar de la esposa enferma, pero los gastos del tratamiento no se consideran una manutención obligatoria y dependen de la bondad del marido y la buena convivencia⁴⁸⁷.

¿De dónde han sacado los alfaquíes esta idea tan extraña sobre el islam y su espíritu? ¿Cómo es posible que el marido, después de disfrutar de su mujer cuando estaba sana, se niegue a pagar los gastos del tratamiento cuando ésta enferma?

Este juicio es inaceptable por la razón y la lógica considerando que el islam ha invitado al buen trato hacia la mujer. El lector queda libre de juzgar esta forma equívoca y otras miles de interpretaciones de los alfaquíes sobre los principios del islam que han perjudicado a nuestra religión y han hecho de ella un objeto de burla. Insistimos en que la aplicación de los alfaquíes en los primeros siglos de la hégira es solamente una interpretación humana, susceptible de cualquier debate, crítica o cambio, y no se trata de una ley sagrada, intocable, como muchos intentan que creamos.

Así, después de este breve examen sobre la manutención y sus normas en el derecho musulmán, consideramos que es necesario debatir lo que éste ha dicho a propósito del derecho de superioridad, que ha concedido al hombre a costa de la mujer, quien se ve obligada a la obediencia a cambio de la dote y la manutención, como si hubiera renunciado a la igualdad por su propia voluntad y hubiese aceptado el dinero como indemnización por la pérdida de sus derechos⁴⁸⁸.

Según lo pretendido por los jurisconsultos⁴⁸⁹, este grado de superioridad que tiene el hombre sobre la mujer es natural, ya que el Todopoderoso ha preferido a los hombres sobre las mujeres por naturaleza y los ha dotado de la fuerza que les hace capaces de ganarse la vida con el trabajo, mientras que a la mujer sólo le ha otorgado la debilidad que la obliga de por vida a depender del hombre para que la proteja y la mantenga.

Los alfaquíes nos han inculcado la imagen del hombre que “puede” económicamente y de la mujer incapaz y sin trabajo, pero se trata de una representación totalmente superada por la evolución de la familia a través de los siglos. ¿Ha pensado la legislación islámica en la mujer cuando ésta cuida y mantiene sola a la familia? ¿Puede equipararse con el hombre y ser considerada como cabeza de familia si es ella quien mantiene el hogar? Todo lo que encontramos en la jurisprudencia islámica al respecto es que, en caso de que el marido no pueda mantener a su familia, la mujer

⁴⁸⁶ Op. cit., pág. 283.

⁴⁸⁷ Mohamed Ali Mahjoub, op. cit., T 1, pág. 153.

⁴⁸⁸ Mohamed Rachid Reda, op. cit., pág. 41.

⁴⁸⁹ Uno de ellos es Rachid Reda, en su libro *Nid'a Ila al Yens al Latif (Llamamiento al sexo débil)*. El autor señala: “Allah ha preferido al hombre en su naturaleza, la fuerza física y la mente y es superior a ella (la mujer) en la ganancia, la protección y la defensa de la familia en particular, y de la nación en general. Por eso se obliga a la manutención y por eso los hombres son los soportes de las mujeres” (pág. 35).

tiene derecho a pedir el divorcio, mientras que otros aconsejan armarse de paciencia y esperar a que su vida mejore.

¿Se ha pensado también en el caso de que la mujer colabore con el hombre en llevar adelante el hogar? Y en este supuesto: ¿puede equipararse en grado (*draya y qauama*) con su marido? Los juristas han decidido que el marido tiene el derecho de prohibir trabajar a la mujer si ello lo perjudica a él, pero si a pesar de esto ella lo hace perderá todo su derecho a la manutención.

Por consiguiente, en ambos casos, el hombre no pierde su derecho a gobernar el hogar como si de una distinción sagrada se tratase. El marido, entonces, ejerce su derecho aunque no cumpla con el deber de la manutención, violando la norma jurídica que señala que a todo derecho le corresponde un deber. En la práctica, esta norma se aplica sólo a la mujer, porque el marido puede pedir suspender la manutención en caso de que su mujer abandone el domicilio conyugal sin justificante legal, lo que constituye la manutención a cambio de la reclusión. Así lo ha indicado el rito malikí.

La legislación islámica ha concebido los derechos del hombre y la mujer en el matrimonio sobre bases económicas ignorando los fundamentos del islam que construye el matrimonio asentándolo sobre los sentimientos como el amor, la cordialidad, la misericordia. Todos ellos sentimientos que están por encima de luchas de poder despóticas que obligan a la obediencia de la parte débil representada por la mujer a la parte fuerte económicamente representada por el marido.

No negamos que tanto el Corán como la sunna han intervenido para organizar el sistema social en la península arábiga sobre la base de los modelos establecidos en cuanto al reparto de las tareas tradicionales de género, pero estos modelos no son inamovibles, y el islam ha ido introduciendo mejoras en estas relaciones tradicionales, si bien ha sido prudente en su relación con la primera sociedad musulmana que se resistía a los cambios, en particular, en lo referente a la organización de la relación entre los dos sexos, a pesar de la resistencia del hombre a renunciar a sus privilegios.

El islam intervino para repartir los roles de una manera indirecta y ello es sabido por toda persona que conozca los principios del Corán y de la sunna. Tan sólo hay que concentrarse en dos de los principios de la *sharia*, como son la justicia y la igualdad, para concluir que la relación matrimonial musulmana debe estar construida sobre estos mismos principios, tanto en los derechos como en los deberes de cada uno de los cónyuges, y sobre la misericordia, la cordialidad y la cooperación económica y moral.

La realidad actual nos obliga a retomar estos principios espirituales de la familia, toda vez que, hoy en día, ambos cónyuges trabajan y colaboran según sus posibilidades en el mantenimiento del hogar, lo que convierte a la relación matrimonial en una sociedad equitativa.

4.4.5.1.2.2. Los derechos no económicos de la mujer

Al margen de los derechos económicos que hemos mencionado anteriormente, la legislación islámica ha concedido a la mujer otros derechos, que vamos a desarrollar de manera muy breve.

En lo que respecta al trato equitativo entre las esposas, la legislación islámica obliga a que el hombre trate a sus mujeres con justicia y cordialidad y no debe perjudicarlas con hechos o dichos.

Según los alfaquíes, el sentido de justicia en la poligamia se basa en cuestiones de carácter económico y en todo aquel comportamiento que es notorio; por ejemplo, iguales condiciones de vida para cada una de las esposas, el reparto íntimo de las noches de la semana.

La justicia “interna”, que es la dictada por el amor y la preferencia del corazón, no es objetivo del legislador al permitir la poligamia⁴⁹⁰, apoyándose en la palabra del Todopoderoso cuando dice: “No podréis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso. Si ponéis paz y teméis a Dios” (Az. 4/129). Pero no señalan para nada la palabra cuando dice: “Si teméis ser injustos [con vuestras esposas] entonces una sola”. Es seguro que la palabra de Allah se refiere a un significado absoluto de la justicia. Ni la razón ni la lógica nos permiten aceptar esta interpretación extraña que la legislación islámica ha dado a la justicia, pues esta debe ser total, ya que si es parcial no es justicia. También la expresión “el trato equitativo entre las esposas” es una expresión que incluye numerosas contradicciones y muchas ambigüedades intencionadas. ¿Como puede ser un marido justo si ha sido injusto al casarse con otra? ¿Cómo puede un tirano ser justo con los oprimidos? El que nada tiene, nada puede dar. De donde no hay, no se puede sacar.

Aparte de esta interpretación jurisprudencial⁴⁹¹, existe otra interpretación dentro del islam referida a que el hombre trate a su mujer de la misma forma en que a él le gustaría que se le tratase. No hay duda que la consecuencia de la aplicación lógica a esta segunda interpretación conduce directamente a la abolición de la poligamia.

¿Cómo un hombre polígamo puede tratar a una mujer como ella desea? ¿Quiere decir esto que la mujer desea que su marido se case con otra? ¿Puede un hombre aceptar compartir su mujer con otro hombre? ¿Por qué consideran que la poligamia es un asunto lógico cuando se trata del hombre (que muchos defienden en nombre de la religión) pero cuando se trata de la mujer es un crimen horrible?

No estamos defendiendo el derecho de la mujer a la poliandria, pero queremos demostrar el daño que sufren las mujeres sólo por ser hembras, mientras que el varón crece creyendo en su superioridad sobre la mujer. La legislación islámica, en vez de continuar la política histórica gradual de introducir reformas, ha consolidado esta creencia injusta. Además, en vez de dar un significado único aplicable a ambos cónyuges, ha inventado un significado diferente dependiendo del sexo.

La poligamia es un derecho legal para el hombre, pero implica traición e injusticia para la mujer. Según los principios espirituales del islam, que defienden el establecimiento de relaciones justas entre los cónyuges y que ninguno trate al otro de una forma que éste deteste, la poligamia debiera estar prohibida. Además, el Corán ha vinculado todo ello a la cordialidad, y así ha sido citado más de 20 veces⁴⁹².

Cuando el Corán dice, “convivid con ellas con cordialidad o conforme al uso (*bel maruf*)”, el significado que da al término “uso” es el camino natural y sano del mismo, refutando todo aquello que puede considerarse una anomalía en el gusto humano sano y la conducta social correcta⁴⁹³. La poligamia es una anomalía en la sociedad humana, que la humanidad ha sufrido durante siglos. Con el advenimiento del islam se intentó limitar la poligamia con el deseo de abolirla gradualmente, dejando este asunto en manos de los alfaquíes con el fin de preparar la mentalidad de la

⁴⁹⁰ Mohamed Ali Mahjoub, op. cit., pág. 110.

⁴⁹¹ Ahmed Al-Khamlichi, op. cit., T 1, pág. 250.

⁴⁹² Ahmed Al-Khamlichi: *Uyhat Nadar (Punto de vista)*, artículo sobre la situación legal de la mujer musulmana y la aplicación jurídica, pág. 169.

⁴⁹³ Ahmed Al-Khamlichi. *Comentario sobre el Estatuto Personal*, op. cit., T 1, pág. 245.

sociedad para este cambio. Sin embargo, al retrasar la decisión en este sentido, ha dejado que las costumbres antiguas triunfen sobre los principios islámicos.

Y debemos señalar que la legislación islámica, si ha obligado al marido a ser justo con sus esposas en el caso de la poligamia, también le ha obligado a tratar a su mujer con cordialidad si es monógamo. Sobre derecho de la mujer a ser tratada con cordialidad, la legislación islámica ha concedido otros derechos a la mujer que vamos a desarrollar de una manera breve y que son:

1. El derecho de la mujer al aprendizaje de los ritos de su religión

Es el derecho de la mujer a recibir enseñanza religiosa. Es el marido quien debe enseñarle o debe contratar a otra persona para que lo haga. Si esto no ocurriera la mujer tiene derecho a abandonar el domicilio conyugal sin el permiso del marido⁴⁹⁴ a fin de instruirse en su religión.

Observemos cómo la jurisprudencia islámica trata a la mujer como si fuera incapaz hasta en estas cuestiones tan personales. ¿Por qué no se le permite elegir a la persona que la instruya siendo que Allah, en su libro sagrado, y el Profeta, en su tradición, han reconocido el derecho a la enseñanza sin obstáculos para la mujer? Hemos visto cómo en la época del Profeta, la mujer llamaba a su puerta para preguntarle sobre la vida y la religión, y también iba a la mezquita cinco veces al día para rezar y aprender. ¿Por qué los alfaquíes sólo han mencionado el derecho a la instrucción religiosa sin hacer mención a los otros campos del saber? En nuestra opinión, la jurisprudencia islámica quería mantener a la mujer en una situación de inferioridad para conservar los principios de una sociedad patriarcal e inculta.

2. El derecho de la mujer a salir de su casa

Este derecho depende del permiso del hombre, aquella autorización que el marido concede o refuta dependiendo de su voluntad. ¿Qué tipo de derecho es éste? La situación de la mujer aquí es parecida a la situación de una esclava, y eso no lo niegan los alfaquíes⁴⁹⁵. ¿Con qué derecho se encierra a la mujer entre cuatro paredes? ¿Y sobre qué lógica se basaron los alfaquíes para dar al hombre el poder de decidir sobre el destino de la mujer?

Es la sociedad musulmana una sociedad patriarcal dominada en la mente de muchos desde el arcaísmo. Es la ley de la jungla, donde el fuerte domina al débil. Si no, ¿por qué tantas discrepancias sobre el derecho de la mujer a salir del domicilio conyugal sin la autorización del marido cuando es necesario?

En esto la jurisprudencia islámica se dividió en dos partes⁴⁹⁶.

Una reconoce el derecho de la mujer a salir del domicilio conyugal en situaciones extremas⁴⁹⁷ y sin pedir permiso, representada por las escuelas hanafí y malikí, y otra parte opina todo lo contrario, representada por los ritos hanbalí y shafí.

Después de las diferencias señaladas arriba, los alfaquíes han concedido a la mujer el derecho de visitar a su familia, obligando al marido a que dé su autorización. La unanimi-

⁴⁹⁴ Dictado religioso del señor Atia Saqr, miembro de la Comisión de las Investigaciones Científicas y la Comisión Al Ftaoui (los dictámenes religiosos) en Egipto. Citado por Gahassan Asha, op. cit., pág. 46.

⁴⁹⁵ Al imán Al-Ghazali: *Revivir las ciencias religiosas (lyhy'a Oulum Addin)*, op. cit., T 2, pág. 58.

⁴⁹⁶ Dardir Al-Dsouki: *Asharh Al Kabir (La gran explicación)*, op. cit., T 2, pág. 512; Ibn Qudama: *Al Mugani*, op. cit., T 7, pág. 20.

⁴⁹⁷ Se considera situación extrema para abandonar el domicilio conyugal el incendio de este último o su derrumbamiento, por ejemplo.

dad ha permitido a la mujer visitar a sus padres una vez por semana, y también le otorga el derecho de visitar a sus familiares una vez al año.

Además, los jurisconsultos han acordado el derecho de la mujer a recibir visitas de los familiares en su domicilio: si ella tiene hijos menores de edad de un anterior matrimonio, podrán visitarla diariamente, mientras que los hijos mayores o los padres de ella pueden visitarla una vez a la semana. La visita del resto de los familiares tiene que ser autorizada por el marido⁴⁹⁸. La situación de la mujer en el domicilio conyugal y las resoluciones relacionadas con ella se parecen, pues, a las de una reclusa.

Lo más extraño es que los alfaquíes llaman “derechos” a estos encarcelamientos y pretenden que las dos partes de la institución del matrimonio sean iguales en los derechos y en las obligaciones.

Hay quienes sustentan que este tratamiento que recibe la mujer ha sido extraído del Corán y de la Tradición del Profeta, insistimos en que ni en uno ni en otro existen principios que permitan perjudicar a la mujer. Por consiguiente, no debemos atarnos a la interpretación literal, porque el Corán y la sunna han tratado casos y circunstancias particulares⁴⁹⁹. Tomemos en consideración, además, cómo eran las costumbres y los ritos del sistema social de aquel tiempo.

El islam, en aquel entonces, pudo dar a la mujer el derecho al trabajo, a la propiedad, a la libertad de asistir a la mezquita a la hora que desee y participar en la vida política y religiosa. ¿Es lógico pensar que el islam haya concedido todos estos derechos a la mujer para quitárselos después con un trato que la perjudica?

Los principios del islam y sus objetivos son inocentes de los juicios de los alfaquíes, que, con hechos como este, han demostrado su incapacidad de comprender la esencia del islam y han sido injustos en el trato hacia la mujer, algo que continúa padeciendo hasta nuestros días.

4.4.5.1.3. Derechos del marido sobre la mujer

La jurisprudencia islámica ha puesto el gobierno de la casa en manos del marido, al igual que su derecho a la obediencia y a aplicar correctivos a la mujer en casos de desobediencia.

Nadie puede negar los efectos negativos de esta decisión de la jurisprudencia que afectan a la personalidad de la mujer y su dignidad como ser humano. Los alfaquíes han convertido la relación entre los cónyuges en una relación de amo-esclava. Esto lo reconoce uno de los grandes imanes, Al-Ghazali, que considera el matrimonio una forma más de esclavitud. La mujer debe obedecer al hombre, salvo en lo que Allah ha prohibido⁴⁹⁹.

Obediencia al marido

La jurisprudencia ha decidido que la obediencia al marido forma parte de la obediencia a Allah, y con ello intentar convencer a la mujer a que renuncie a su libertad, ya que la obediencia al marido es un deber religioso.

⁴⁹⁸ Ibnou Maajouz, op. cit., pág. 141.

⁴⁹⁹ Al-Ghazali, op. cit., T 2, pág. 58.

Basándose en el Corán, los alfaquíes se han apoyado en la palabra de Allah cuando dice: “Y las mujeres virtuosas (*qanitaten*) son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden” (Az. 4/34). También cuando añade: “Pero si os obedecen, no os metáis más con ellas” (Az. 4/34).

La palabra *qanitaten* (“virtuosa”) en árabe significa “las que adoran a Dios”, mientras que los jurisconsultos la han interpretado en el sentido de “las que obedecen al marido”, por lo cual han decidido que la obediencia de la mujer hacia el hombre queda igualmente justificada en el Corán⁵⁰⁰. Mientras que, basándose en el segundo versículo mencionado, los jurisconsultos interpretan el deber de obediencia de la mujer hacia el marido sin ningún género de reciprocidad decidiendo que la obediencia de la mujer hacia el hombre está justificada en el Corán. Sin embargo, en la jurisprudencia islámica moderna encontramos otras interpretaciones a este versículo, que desarrollaremos al abordar el punto referido al derecho del marido a corregir a su mujer.

Por otro lado, los alfaquíes se han apoyado en la sunna al sostener que incita a la mujer a obedecer al marido y le advierte de la furia de Dios en caso de desobediencia, porque la gratificación de Dios depende de la gratificación al marido, Mencionemos algunos *ahadices* al respecto:

“La mujer no puede cumplir lo que debe a Allah; salvo cuando cumple lo que debe al marido⁵⁰¹”.

“Os informaré acerca del mejor tesoro que un hombre pueda poseer: una mujer virtuosa que lo complace a donde sea que él voltea a verla, quien lo obedece y que se recluye cuando él se encuentra lejos de ella⁵⁰²”.

“La oración no va más allá de su cabeza... en la mujer que ha desobedecido a su marido, hasta que se arrepienta⁵⁰³”.

“Si un hombre invita a su mujer a la cama y esta desobedece, la maldición de los ángeles cae sobre ella hasta que amanezca⁵⁰⁴”.

“No ayuna la mujer si su esposo está presente salvo con su permiso⁵⁰⁵”.

“Si fuera virtuoso que un ser se arrodille ante otro, se hubiera ordenado a la mujer que se arrodille ante el hombre por su gran derecho sobre ella, y si el hombre tuviera desde el pie hasta el pelo de su cabeza una úlcera de pus y ella le lamiese, aún no le hubiera pagado su derecho⁵⁰⁶”.

“Si yo hubiese ordenado a alguien postrarse frente a alguien, hubiese ordenado a las mujeres postrarse frente a sus maridos” (Tirmídi).

⁵⁰⁰ Said Qothb: *Dilal al Corán (Las sombras del Corán)*, op. cit., T 5, pág. 652. Citado por Farida Bennani, op. cit., pág. 87.

⁵⁰¹ *Sunnan Ibnou Maja (El libro del matrimonio)*, *ahadiz* n° 1.503.

⁵⁰² *Sahih Al Yamiry Assagir: ahadiz* n° 3.294.

⁵⁰³ *Sahih Al Yamiry Assagir: ahadiz* n° 1.135.

⁵⁰⁴ *Sahih al Boujari: El libro del matrimonio*, op. cit., T 11, pág. 205; Muslim: *El libro de la limosna*, op. cit., T 4, pág. 157.

⁵⁰⁵ *Sahih al Boujari: El libro del matrimonio*, op. cit., T 11, pág. 204; Muslim: *El libro de la limosna*, op. cit., T 3, pág. 91.

⁵⁰⁶ Farida Benani, op. cit., pág. 88.

Muchos estudiosos dudan⁵⁰⁷ sobre la autenticidad de estos relatos al contener contradicciones con la religión musulmana, su espíritu y la conducta del Profeta. Es verdad que algunos relatos que llaman a la mujer a obedecer al marido han sido extraídos de la Tradición del Profeta, pero no debemos descontextualizarlos del marco histórico, social y político de la época.

Hemos mostrado en páginas precedentes que los relatos que llaman a la mujer a la obediencia al marido aparecieron en un tiempo preciso y para evitar una crisis social en la sociedad de la ciudad (Medina). Cuando el islam reconoció algunos derechos de la mujer, éstas comenzaron a ejercerlos con vehemencia, lo que provocó numerosísimas protestas por parte de los hombres que no aceptaban la nueva situación dando origen a una crisis social a raíz de la cual tuvo el Profeta que retroceder en algunas de sus decisiones.

Omar Ibnu al-Khattab, el segundo sucesor y el más cercano amigo del Profeta, es el mejor ejemplo de la resistencia de la primera sociedad musulmana a los cambios, cuando, por ejemplo asevera: “En el período preislámico hemos tratado a las mujeres como si fueran nada, pero cuando llegó el islam y Allah las tomó en consideración hemos visto que tienen derechos sobre nosotros, sin que por ello deban intervenir en nuestros asuntos⁵⁰⁸”.

Igualmente, en otro relato: “Hemos sido una comunidad *koraichi*, en la que dominábamos a las mujeres, y cuando hemos ido hacia los ansaars, que estaban dominados por sus mujeres, hemos visto cómo ellas han empezado a aprender de los ansaars⁵⁰⁹”.

En otro relato añade: “Cuando estaba pensando en un asunto, mi mujer dijo si había hecho esto o lo otro, y le dije que porqué se metía en lo que no le concierne, y dijo: ‘Qué raro eres, Ibnu al-Khattab, ¡a ti no te gusta que te cuestionen! Sin embargo, tu hija cuestiona al Profeta hasta el punto que se queda enfadado todo el día⁵¹⁰”.

El Profeta se vio obligado a intervenir para solucionar la crisis social. Por eso llamó a las mujeres a rendir obediencia al marido, pero también llamó a los hombres a la misericordia y a no perjudicarlas. No dijo que la mujer debe santificar al marido y obedecerle a ciegas, porque esto es contradictorio con la conducta del Profeta que consultaba a sus mujeres y aceptaba las críticas que provenían de ellas.

La jurisprudencia se apoya, además del Corán y la sunna, en la Lógica (la suya propia) para justificar la obediencia de la mujer al marido y la supremacía de éste argumentando las diferencias naturales que existen entre los dos sexos, como las costumbres y los hábitos de la sociedad (patriarcal). Se han apoyado en las diferencias físicas entre los sexos para demostrar la superioridad del hombre respecto de la mujer y, así, otorgar a éstos el derecho a gobernar y a ser obedecidos por la mujer. Algunos⁵¹¹ han estudiado estas diferencias existentes entre la mujer y el varón a nivel celular, hormonal, espermático y todo cuanto han advertido como diferencias fisiológicas entre el hombre y la mujer para concluir opinando que el cuerpo del hombre está preparado para salir al mundo laboral, resistir y luchar, mientras que la mujer tiene que quedarse en casa a cumplir con

⁵⁰⁷ Fatima Marnessi: *El harén político*, op. cit.; Ascha Gastan: *El Estatuto inferior de mujer en el islam*, op. cit., págs. 109-110; Abdel Halim Mohammed Abou chaqa, op. cit., T 1, págs. 271-288. Farida Bennani, op. cit., pág. 101.

⁵⁰⁸ Al-Boukhri: *El libro de la vestimenta*, op. cit., T 12, pág. 418.

⁵⁰⁹ Al-Boukhri: *El libro del matrimonio*, op. cit., T 11, pág. 190.

⁵¹⁰ Al-Boukhri: *El libro de la interpretación*, op. cit., T 10, pág. 190; Muslim: *El libro del divorcio*, op. cit., T 4, pág. 192.

⁵¹¹ Ali Al-Bar: *Amal Al Mara fi al Mizan (Valoración de las acciones de la mujer)*, op. cit., págs. 63-83; Abbas Mahmoud Al-Aqad: *La mujer en el Corán*, op. cit., págs. 5-12; Mohamed Al-Mahjoub, op. cit., T 1, pág. 162; Mohamed Abou-Zahra, op. cit., págs. 188-189; Ali Al-Bar, op. cit., pág. 74.

el deber que Dios le ha encomendado, como es soportar el embarazo, el parto, la educación y ocuparse de las tareas del hogar.

Entonces, para ellos, ha sido la naturaleza la responsable de repartir los papeles entre los dos sexos, ha dotado al hombre con la fuerza mental y física y lo ha hecho capaz de controlar sus emociones, a diferencia de la mujer. Por ello, la inteligencia de los chicos es superior a la inteligencia de las chicas, según piensan. Otros opinan que es natural que la mujer tenga una composición emocional diferente a la del hombre, porque la relación con el hijo no se limita a amamantarlo, sino que va más allá: es toda una comunicación sentimental que se establece entre el niño y su madre y esto forma parte de la condición del ser femenino. Por eso, dicen, la mujer se parece a un niño: se asemeja en el enfado, la satisfacción, el mimo, la sorpresa, el amor a la protección y el afecto⁵¹². La mujer es sensible y emocional: todo lo que es difícil para ella es fácil para el hombre. Todos estos argumentos con la única intención de conceder al hombre el derecho a gobernar a voluntad, a supremacía. De esa manera, la naturaleza habría convertido a la mujer, por su debilidad mental y física, en un ser que debe obediencia al hombre, cuando todas estas excusas sin fundamento científico alguno han sido y están siendo utilizadas por el pensamiento machista predominante.

La ciencia ha demostrado que la inteligencia de la mujer no es inferior a la del hombre y que tampoco el volumen del cerebro de la mujer es inferior, como preconizan algunos jurisperitos. También, la experiencia ha demostrado la capacidad de la mujer para desarrollar los mismos trabajos que el hombre. Toda la ignorancia que se le asignaba a la mujer no obedece a causas naturales, sino que es originada por el estado de esclavitud al que es sometida por esta mentalidad. Aun así, estos efectos negativos no han afectado únicamente a la mujer sino que también el hombre se ha visto afectado. La sociedad machista establecida sobre los pilares de la debilidad de la mujer, por un lado, y la fuerza mental y física del hombre, por otro, han ocasionado que este último se encierre dentro de una imagen ideal de sí mismo que no le permite, porque no puede ni debe, expresar sus sentimientos y sus emociones.

La jurisprudencia islámica, en su interpretación del Corán y la Tradición del Profeta, se apoyó en los valores machistas, y este sistema que gobernó el mundo durante muchos siglos todavía sobrevive en muchos sitios.

En la península arábiga, a pesar del advenimiento del islam, la tradición y las costumbres pre-islámicas siguen vivas, sobre todo en lo relacionado con el sistema familiar y los vínculos entre el hombre y la mujer. La jurisprudencia islámica ha pretendido, con éxito, dar un carácter religioso y sagrado a esta arbitrariedad. Aunque los roles hayan cambiado en la sociedad actual, el deber de obediencia de la mujer hacia el hombre sigue estando muy vigente.

El padre, en la sociedad patriarcal, es quien mantiene a la familia y hace que su rango económico le permita gobernar y que su mujer le deba obediencia.

El islam, en sus orígenes, estableció estos valores para compaginarlos con la sociedad patriarcal pre-islámica, con su tradición y sus costumbres, pero abrió una puerta a la renovación y la dotó de nuevas formas de aplicación para organizar la relación entre los cónyuges; por eso en la palabra de Allah se ha repetido muchas veces: "Tratad a la mujer conforme al uso"

⁵¹² Abbas Mahmoud Al-Aqad, op. cit., pág. 12. El doctor se apoya en la investigación que ha efectuado el centro nacional de la salud en Estados Unidos en el año 1962.

Según Ahmed al-Khamlichi, la medida de definir los derechos y las obligaciones mencionadas en este versículo tantas veces reiterado es “lo que la gente conoce y acepta como normal”. No se puede negar la conciencia colectiva. El resultado definitivo de esta aplicación de los juicios debe seguir la evolución de las circunstancias de la vida y comprender el significado del sistema social. Pero la jurisprudencia islámica, con su astucia, ha cerrado la puerta a la reflexión independiente (*yitihad*) en lo que concierne a la organización de la relación entre el hombre y la mujer, considerando que esta repartición de los papeles, los derechos y las obligaciones entre sí, tiene un carácter divino que lo humano no puede cambiar. Por eso, han mantenido el rango tradicional del hombre en la familia como gobernador absoluto, aunque cambien los significados y las circunstancias.

Respecto a la obligación de la mujer en deber obediencia a su marido, hubo también discrepancias a la hora de definirla. Hay quienes ven que la mujer está obligada a esta obediencia en todo lo que ordena el marido, salvo en lo que Allah ha prohibido. Otros piensan que la mujer está obligada a obedecer sólo cuando el hombre la invita a la relación carnal.

Así, hemos visto que la interpretación de los alfaquíes sobre la obediencia tuvo diferencias y eso demuestra su incertidumbre. La jurisprudencia islámica ha utilizado todos los medios humanos posibles para asegurar esta obligación de la mujer a la obediencia: si obedece es una mujer santa y si desobedece es una mujer rebelde y necesita educación para ser devuelta al camino recto.

El derecho del marido a corregir a su mujer

La jurisprudencia islámica se ha apoyado en el Corán y la sunna para asegurar el derecho del hombre a corregir a su mujer cuando esta sea rebelde o desobediente.

Según el Corán “Y las mujeres virtuosas (*qanitaten*) son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden. ¡Amonestad a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas” (Az. 4/34).

La jurisprudencia islámica ha deducido que pegar a la mujer está permitido cuando se teme “por su rebeldía, su desobediencia y su mala educación, o cuando se teme que pueda alterar el sistema de la vida matrimonial⁵¹³”.

Siguiendo el versículo, la legislación islámica⁵¹⁴ ha clasificado a la mujer en dos tipos:

- Las santas. Son las que están caracterizadas en el versículo como las sumisas, vigilantes de lo invisible que Allah ha salvado, que son obedientes, consecuentes y se someten a sus maridos.
- Las no santas⁵¹⁵. Son las mujeres rebeldes, desobedientes de los derechos del matrimonio, y mujeres necesitan corrección para que vuelvan a entrar en razón, siendo las medidas de este correctivo tres, según lo que revela la aleya. Se deben aplicar en un orden no alterable⁵¹⁶:
 - Darles un sermón

⁵¹³ Como es el caso de Moubchir Al. Tarrazi Al-Housseini, op. cit., pág. 42.

⁵¹⁴ Mohamed Ali-Mahjoub, op. cit., págs. 164-165; Badran Abou Al. Ainain, op. cit., pág. 257; Idriss Al-Fakhouri, op. cit., pág. 191.

⁵¹⁵ Traducción literal del árabe.

⁵¹⁶ Excepto las escuelas shafí y hanafí, que no opinan que el marido está obligado a ello.

- Demostrarle indiferencia para que reflexione
- Las palizas

Si uno de estos medios es suficiente, no hace falta utilizar los otros. También hay que conocer dónde, cuándo y cómo se puede pegar.

La mayoría de los alfaquíes ha acordado que el derecho de corregir es un derecho exclusivo del hombre.

Algunos investigadores modernos han hecho otra interpretación de esta aleya, como la propia Bennani⁵¹⁷, que encontraron una interpretación diferente por parte del imán Mohamed Al-Tahar Ben Achour, según el cual la aleya se dirige a la autoridad en general y no al marido en particular, quien debe denunciar la conducta de su mujer ante un juez.

Queremos dejar constancia, no obstante, del apuro que sufren los investigadores cuando deben explicar un asunto tan sensible como el tema de las palizas, sobre todo cuando el Corán lo permite de una manera directa, como último recurso para corregir a la mujer, porque, si bien está permitido, se trata de un aspecto que se mencionó en un determinado contexto histórico, de modo que traerlo a nuestros días conlleva descontextualizar su sentido.

El discurso estuvo dirigido a una sociedad beduina, ignorante, dominada por el pensamiento de la Edad Media. Ahora, que estamos en el siglo XV de la hégira, es un oprobio seguir pensando que el marido tiene derecho a corregir a su mujer, porque las circunstancias de la vida y las formas de la organización social han cambiado; debemos adaptarnos a la evolución y no lo contrario. La sociedad actual no admite las palizas y la humillación de cualquier ser humano. ¿Qué va a ser de las mujeres si los alfaquíes siguen en sus torres de marfil lanzando sus avisos jurídicos, negando la evolución y la reflexión independiente para liberar a la nación musulmana?

Por lo que respecta a la sunna, la jurisprudencia musulmana ha apoyado el derecho del hombre a corregir a su mujer basándose en algunos relatos de la tradición de Mohammad que permiten pegar a la mujer. Salta a la vista que existen contradicciones entre algunos *ahadices* y la propia conducta del Profeta en este sentido, ya que él nunca pegó a sus mujeres. Entonces, ¿qué juicio debemos aplicar?

La realidad es que conviene investigar las circunstancias de la aparición de los relatos del Profeta y el orden histórico de su aparición. El Profeta respetaba a las mujeres y recomendaba tratarlas con cordialidad. Nunca pegó a ninguna mujer; por eso prohibió pegarles y dijo: “No pegad a las mujeres”. Pero los hombres protestaron y entonces se le reveló la aleya: “Pegadles en el caso de rebeldía para solucionar esta crisis”. El Profeta se encontró obligado a matizar su posición cuando los hombres se volvieron nuevamente tiranos con sus mujeres y dijo: “Los mejores de vosotros no pegáis”. Si esto es lo último que dijo Mohamed al respecto sería lo que debiera aplicarse. Algunos podrían decir que el *ahadiz* no prohíbe tajantemente aplicar correctivos a la mujer, pero para ello está la conducta del Profeta que lo confirma. Si aun así, esto no bastara como argumento, debemos ceñirnos, en todo caso, al momento histórico en que se dijo.

Cierto es, no obstante, que existen alfaquíes que defienden el derecho del marido de pegar a su mujer, recurriendo, esta vez, a sus interpretaciones de la psicología para hacer de las palizas un

⁵¹⁷ Al-Tahar Ben Ashour: *Tafsir Attahrir ua Attanuir (El significado de la liberación y la iluminación)*, op. cit., T 5, pág. 41.

remedio a la rebeldía de la mujer. Muchos pensadores contemporáneos, entre ellos el célebre Mohamed Qotb (siglo XX)⁵¹⁸, han considerado que la mujer rebelde es masoquista, que reclama el correctivo y que, sin él, no encuentra calma. Posteriormente, aplicarlo no es humillante para ella, sino que supone una especie de cura que necesita y de la cual disfruta. Los juristas utilizan la psicología para justificar las palizas sobre la mujer en vez de usar la razón y la lógica para rechazar esta injusticia que viene desde siglos atrás y en lugar de aplicarse en resoluciones nuevas donde se ajusten los derechos de la mujer como ser humano.

4.4.5.2. Los efectos jurídicos y legales de la acta de matrimonio en las Leyes de Familia de los países del Magreb

Los efectos de la acta matrimonial en la familia musulmana no se diferencian mucho de lo que ha definido la legislación islámica clásica desde hace siglos. Existe un desfase muy grande entre la realidad actual y la visión de la legislación islámica clásica con excepción del legislador tunecino y la reciente reforma del Código marroquí, que por ser demasiado reciente no se lleva aún a la práctica⁵¹⁹.

Comencemos exponiendo los derechos y obligaciones de ambos cónyuges en la legislación argelina y en la marroquí antes de la reciente reforma para exponer, después, la legislación tunecina en este ámbito y la reforma de febrero de 2004 en Marruecos a ese respecto.

4.4.5.2.1. Derechos y obligaciones de los cónyuges en la legislación marroquí (antes de la última reforma) y en Argelia

4.4.5.2.1.1. Derechos recíprocos entre los cónyuges

En lo que concierne a este tipo de derechos, el Código del Estatuto Personal marroquí estipula, en el artículo 34, lo que sigue:

- La convivencia legal
- La benevolencia, el respeto, el afecto y el cuidado del bien de la familia.
- El derecho a la herencia entre los cónyuges.
- Los derechos de la familia.

Por su parte, el legislador argelino especifica, en el artículo 36, que los cónyuges deben:

- Conservar la relación matrimonial y las obligaciones de la vida en común.
- Colaborar en interés de la familia, la protección de los niños y la buena educación.
- Conservar de las relaciones familiares y el buen trato con padres y parientes.

Aunque la redacción de estos dos textos nos lleva a pensar que el legislador argelino estaba acertado respecto al legislador marroquí en lo que determinaba como derechos recíprocos entre los cónyuges, ya que, al menos, menciona la cooperación de cada uno en el respaldo de la rela-

⁵¹⁸ Mohamed Qotb: *Incertidumbres acerca del islam*, pág. 136; Osba Saqr: *Enciclopedia de la familia*, op. cit., T 3, pág. 102; Al-Aqad: *Este árbol*, op. cit., pág. 168.

⁵¹⁹ Particularmente después de la modificación, el 12 de Julio de 1993.

ción matrimonial y la protección de los intereses de los niños, en cuanto atendemos a lo menciona el legislador argelino, enseguida caeremos en la cuenta de las contradicciones en esta ley cuando se refiere a los derechos y obligaciones de la esposa, mientras que el significado de cooperación y colaboración estaba ausente en el texto marroquí, que constata sólo la convivencia legal y la benevolencia como derechos comunes, pese a que lo vacía de contenido cuando legisla sobre derechos y obligaciones de la esposa.

4.4.5.2.1.2. Derechos de la mujer sobre el marido

Ambos legisladores, tanto el marroquí como el argelino, conservan los mismos derechos que reconoce la legislación islámica con fidelidad a lo que se ha heredado de esta última, cosa evidente a través de los textos legales.

El artículo 35 del Código del Estatuto Personal marroquí contempla que los derechos de la mujer sobre el marido son:

- La manutención prevista por la ley, tal como alimentos, vestimenta, vivienda y sanidad⁵²⁰.
- La justicia y la equidad en el trato si el marido está casado con más de una mujer.
- Permitir a la mujer visitar a su familia y recibirlos en su casa con cordialidad y concederla libertad absoluta para disponer de sus bienes sin control del marido, porque no existe tutela del marido sobre el dinero de su mujer .

Los mismos derechos otorga el legislador argelino a la mujer en el artículo 37 cuando estipula:

- El derecho a recibir manutención legal según las posibilidades del marido, salvo si se comprueba su desobediencia.
- La equidad del trato entre las mujeres si el marido está casado con más de una mujer.

Y añade, en el artículo 38, que la mujer tiene derecho a visitar a su familia y recibirla en su casa con cordialidad, así como la libertad de disponer de su dinero.

Observamos, pues, que lo primero que estipulan los legisladores como derecho de la mujer es su derecho a la manutención, pero esto no quiere decir que sus disposiciones sean parecidas. También cabe señalar que el legislador tunecino, a pesar de su progreso en este ámbito, indica que la manutención es una obligación del marido, aunque su mujer posea dinero⁵²¹, y que las interpretaciones sobre la manutención vienen adoptadas del derecho musulmán.

Los tres legisladores coinciden en que la manutención consiste en el alimento, la vestimenta, la atención sanitaria y la vivienda. Sin embargo, existen dos posturas contrarias sobre el momento en que comienza esta obligación:

Los legisladores marroquí y el argelino la obligan cuando haya consumación del matrimonio y también después de haber contraído una acta legal si la mujer invita al hombre a la consumación del matrimonio aunque el hombre desee aplazarla.

⁵²⁰ "Este derecho no tenía ningún efecto antes de la modificación del artículo 6 de la ley comercial marroquí en el año 1993, que estipulaba que la mujer casada no podía ser comerciante en Marruecos sin la autorización de su marido a pesar de que la ley del Estatuto Personales sí se lo permite. Entonces ¿cómo puede la mujer ser libre en disponer de su dinero sin el control de su marido si no puede ser comerciante sin su consentimiento?" Souad El-Hadri: *La mujer marroquí y el desarrollo*, trabajo de investigación para obtener el Certificado de suficiencia investigadora en la Universidad de Valencia, 1999.

⁵²¹ El legislador tunecino reconoce el derecho de la mujer a la manutención si esta última no trabaja y no tiene recursos.

El legislador tunecino por su parte, obliga a la manutención por parte del hombre desde que haya indicios de que se ha podido consumir el matrimonio.

En lo que concierne al valor de la manutención, los tres legisladores consideran que eso depende del salario del marido, del estatus de la mujer y el coste de vida⁵²².

Las legislaciones tunecina (art. 49) y argelina (art. 37) consideran anular la manutención en el mismo momento en que la mujer abandona el domicilio conyugal sin permiso y sin justificante legal. Pero el legislador marroquí no anula el derecho de la mujer a la manutención aunque ésta sea desobediente siguiendo el rito *al-Dahiri*, contrario al rito maliki⁵²³, cuando estipula en el artículo 23:

- Con la desobediencia de la embarazada no se anula la manutención.
- Con la desobediencia de la no embarazada no se anula la manutención y el juez puede suspenderla si dicta como sentencia que la mujer debe volver al domicilio conyugal o al lecho conyugal, pero si la mujer se niega a regresar pierde este derecho.

Esto en lo referido a la manutención, pero respecto de los otros tres derechos los legisladores argelinos y marroquíes no se diferencian en sus juicios adoptados de la legislación islámica.

4.4.5.2.1.3. Los derechos del marido sobre la mujer

El legislador marroquí expone los derechos del marido sobre la mujer en el artículo 36 del Código del Estatuto Personal:

- El marido tiene derecho a la fidelidad por parte de su mujer, pero no tiene obligación recíproca o, por lo menos, no está obligado legalmente. Nos preguntamos al respecto: ¿por qué el legislador no ha mencionado este derecho dentro de los derechos recíprocos entre los cónyuges, en vez de obligar sólo a la mujer, sabiendo que el islam obliga a los cónyuges a ser fieles entre sí?
- Derecho a ser obedecido con cordialidad por ser cabeza de familia.
- Derecho a que su mujer amamante a sus hijos mientras pueda hacerlo.
- Derecho a obligar a su mujer a dirigir y organizar la casa sin que, por ello, esté obligada a hacer estas tareas personalmente, sólo debe supervisarlas. Vemos aquí cómo el Código está influenciado por la opinión del imán Malik. La legislación islámica aplicada afirma que la mujer no está obligada legalmente a ocuparse de las tareas del domicilio familiar.

La Mudawana nos da una imagen falsa e irreal de la familia cuando habla en sus capítulos de un modelo de familia rica, del marido que puede contratar criadas y criados, desmentido por la realidad según datos de investigaciones, como los que detallamos a continuación.

⁵²² Véanse el Código del Estatuto Personal marroquí (art. 119, antes de la última reforma); la Ley de Familia argelina (art. 79) y el Boletín del Estatuto Personal tunecino (art. 27).

⁵²³ Cuando dice Ibnou Hazm que "el marido debe mantener a su mujer desde que contraen matrimonio: Rebelde o no, rica o pobre..., según sus posibilidades". *Al Muhala*, op. cit., T 10, pág. 88.

¿Cómo va a pagar a los criados⁵²⁴? En la tradición, es la mujer la que se ocupa de las tareas del hogar, y eso es lo que dice la legislación islámica aplicada, aunque ha indicado que la mujer no está obligada legalmente a eso, y a pesar de todo se lo exige, porque la tradición lo determina.

Al igual que en otras culturas, la mujer musulmana se encuentra obligada a las tareas del hogar y al cuidado de los niños, sin considerar que su trabajo tiene un valor económico, ya que ninguna ley lo reconoce. Una parte de la jurisprudencia marroquí⁵²⁵ así como también las organizaciones feministas, reclama e insiste en la necesidad de considerar que el trabajo que desarrolla la mujer en casa tiene un valor económico mesurable, que puede considerarse como su aporte al matrimonio a lo largo de la vida en común. Teniendo en cuenta que las mujeres de hoy en día no se limitan sólo a realizar las tareas del hogar, sino que también participan económicamente en la manutención de sus familias, un régimen ganancial sería el aconsejable. Pero dado que en el islam la norma es la del sistema de separación de bienes, entendemos que sería conveniente tomar en cuenta el derecho de los futuros cónyuges a elegir por uno de los dos regímenes, puesto que esta modificación podría ayudar a las mujeres a deshacerse del temor con que las persigue el divorcio.

- Derecho que tiene el marido a que la mujer sea hospitalaria con los padres y familiares de él. Esta obligación está estipulada legalmente sólo para la mujer, ya que la reciprocidad para el marido es sólo una obligación moral, en tanto que no está recogida en la ley.

En cuanto a los derechos del marido según el legislador argelino, la ley de familia argelina, en el artículo 39, obliga a la mujer a:

- La obediencia al marido en su calidad de cabeza de familia.
- El derecho del marido a obligar a su esposa a que amamante a los hijos según sus posibilidades y velar sobre su educación.
- El derecho a que la esposa respete y sea hospitalaria con los padres y familiares del marido.

A pesar de que el legislador argelino menciona este último derecho junto con los derechos comunes de los cónyuges, ¿por qué lo menciona otra vez como sólo un derecho del hombre? ¿Es, solamente, una obligación para la mujer?

⁵²⁴ A través de los análisis que han desarrollado algunos estudiosos marroquíes, como Zeineb Al-Maadi, Kenza Lamrani o Al Alaoui, se observa cómo la mayoría de las demandas de divorcio son hechas por mujeres contra sus maridos reclamando la manutención, lo que desmiente la imagen del marido rico que defiende la jurisprudencia. A continuación exponemos el registro de esos resultados:

La ciudad	El año	Porcentaje de las denuncias por la manutención del conjunto de procesos matrimoniales
Primera instancia Casablanca	1980	87
Primera instancia Casablanca	1981	50,87
Marrakech	1988	51,87
Marrakech	1989	87,80

Maadi Zeineb: *La familia marroquí entre "el noviazgo casamentera jurídica o popular"*. El centro nacional para la coordinación y la organización e investigación científica y técnica, Editorial El Mensaje, 1986, pág. 74.

⁵²⁵ Al-Khamlichí, op. cit., T 1, pág. 248; Bennani, op. cit., págs. 58-78.

Después de haber expuesto los derechos del hombre sobre la mujer en la legislación marroquí (antes de la reforma de 2004) y argelina, nos gustaría debatir el tema de la obediencia de una manera breve en estas dos legislaciones.

La obediencia para la jurisprudencia islámica es una obligación sólo de la mujer hacia su marido por ser este superior y gobernador del domicilio familiar, lo que demuestra la fidelidad de ambos legisladores al derecho musulmán, a contracorriente de todo rigor científico y de toda constatación de la realidad social.

A la postre, el legislador se encuentra ante una disyuntiva a seguir a ciegas: aceptar la jurisprudencia islámica y su interpretación del Corán y de la sunna a rajatabla, o reconciliarse con la realidad y aceptar la evolución que están viviendo las relaciones humanas en general y las relaciones matrimoniales en particular.

Lo primero que debe abolirse es la imagen de la autoridad del marido con un significado negativo dentro de la institución humana que es la familia. Debemos indicar que los legisladores de Marruecos (antes de la reforma) y Argelia, aunque no enumeran los instrumentos para aplicar correctivos a la mujer en el caso de desobediencia y tampoco detallan el derecho del esposo a corregir a su mujer en forma explícita, implícitamente adoptan lo que estipula la jurisprudencia islámica al respecto. Por desgracia, todavía hay hombres que utilizan el maltrato como método correctivo y la justicia todavía lo considera como método legítimo y como un derecho entre los derechos del hombre, sin intervenir en la protección de la mujer salvo en situaciones muy graves, que puedan llevar a la muerte.

La justicia no considera que pegar a la mujer sea un motivo para pedir el divorcio y ella casi siempre pierde en sus denuncias, pues se le exige la presentación de pruebas o testigos que demuestren estos malos tratos, y muchos maridos tienen el derecho legal de solicitar que la esposa vuelva al domicilio conyugal, so pena de perder el derecho a la manutención, como en el caso de Marruecos.

Imagínese el lector la situación de esta mujer maltratada que, en caso de negarse a volver al domicilio conyugal, se queda como suspendida en el aire, sin saber si está casada o está divorciada. Y en el caso de aceptar regresar al domicilio, será humillada por un marido que no respeta sus derechos. ¿Cómo va a respetarla si el estado, con sus leyes, no valora a la mujer como ser humano, aun cuando tanto Argelia como Marruecos en su Constitución⁵²⁶ han reconocido la igualdad del hombre y la mujer en derechos y deberes en su condición de ciudadanos, pero luego violan estos derechos constitucionales con sus legislaciones, como en la Ley de la Familia?

Los legisladores de los países musulmanes deben volver a los principios de la religión musulmana que llaman a la igualdad, la justicia y la fraternidad, porque, a pesar de que estos países hayan ratificado algunos convenios sobre derechos de la mujer y humanitarios en general, los aplican con reservas, y estas reservas no las han adoptado de la esencia de la religión, sino de la aplicación de la jurisprudencia islámica heredada, en la que muchas de sus interpretaciones están basadas sobre valores machistas. Es necesario abolir estas reservas para que la mujer pueda ejercer sus derechos vulnerados y que la vida matrimonial sea una asociación en la que ambas partes sean iguales en derechos y en deberes, y no una relación entre un ser superior, el hombre, y su súbdito, la mujer.

⁵²⁶ La Constitución marroquí, en el artículo 8, y la Constitución argelina, en el artículo 28, reconocen o estipulan la igualdad de ambos sexos en derechos

4.5.2.2. Derecho y deberes de los cónyuges en la legislación tunecina y en la marroquí (después de la reforma)

El legislador tunecino fue pionero (Código de Estatuto Personal de 1956, más la posterior reforma de julio de 1993) entre los legisladores de los países del Magreb en diferenciarse de todos los ritos y de la jurisprudencia islámica aplicada, cuando indica en el artículo 23 del Código de Familia que:

“Cada uno de los cónyuges debe tratar al otro con benevolencia, vivir en buena relación con él y evitar causarle perjuicios. Ambos cónyuges deben cumplir sus deberes conyugales conforme a los usos y las costumbres y colaborar para conducir los asuntos de la familia, la buena educación de los hijos y la gestión de asuntos tales como la enseñanza, los viajes, las operaciones financieras, etc. [...] El esposo, en tanto que jefe de la familia, debe subvenir a las necesidades de la esposa y de los hijos/as en la medida de su situación, según la de ellos en el marco de los componentes de la manutención. la esposa debe contribuir a las cargas del matrimonio si tiene bienes” [obligación totalmente ajena al derecho islámico]. De alguna manera, se establece la corresponsabilidad en la gestión de los asuntos familiares, haciendo referencia a deberes o derechos específicos del varón y de la mujer.

Si bien esta legislación representa un hecho novedoso y progresista al equiparar los deberes y derechos del hombre y de la mujer, el legislador tunecino, al conservar el concepto del marido como jefe de familia, no estipula, ni prevee nada sobre el derecho equitativo de la mujer cuando es ella quien sostiene el hogar o colabora en ello.

En la legislación marroquí (reformada en 1993), en el primer artículo de la Mudawana, se indica que el matrimonio es un contrato legal mediante el cual un hombre y una mujer se unen en aras de la vida conyugal común y duradera. Tiene como objetivo vivir en fidelidad y honestidad y el desear la procreación para la fundación, sobre bases estables y bajo la dirección del marido, de un hogar que permita a los esposos hacer frente a sus obligaciones recíprocas con seguridad, paz, afecto y respeto mutuo. Después de la reforma de 2004, se avanza notablemente en este aspecto, hecho que es digno de aplaudir, cuando en la definición de “matrimonio” el artículo 5 asevera que el matrimonio es un contrato legal mediante el cual un hombre y una mujer consienten en unirse en aras de una vida conyugal en común y duradera. Tienen como finalidad vivir en la fidelidad, la honestidad y la fundación de una familia estable y bajo la dirección de los dos esposos, conforme a las disposiciones del Código.

Este precepto no sólo recoge la co-responsabilidad familiar, sino que, además, introduce el consentimiento y sustituye el término “procreación” por la fundación de una familia de acuerdo con la evolución social que se está suscitando en el seno de la sociedad marroquí, sobre todo por el rol que la mujer viene desempeñando con su incorporación a la vida laboral y su correlativa asunción de las cargas familiares.

Ha avanzado tanto que, en lo relativo a los deberes y derechos de los cónyuges, actualmente señala en el artículo 51 los siguientes:

- La cohabitación legal, que implica la buena relación conyugal; la justicia; la igualdad del trato entre las esposas en caso de poligamia; la pureza y la fidelidad mutuas: la virtud y la preservación del honor y del linaje.
- Las buenas relaciones en la vida común, el respeto, el afecto y la salvaguardia del interés de la familia.

- La esposa tiene que asumir junto con el marido la responsabilidad de gestionar de los asuntos del hogar y la protección de los niños.
- Dialogar para tomar las decisiones referentes a la gestión de los asuntos de la familia, los hijos y la planificación familiar.
- Las buenas relaciones de cada uno de los cónyuges con respecto a los padres del otro y sus parientes, con los que existe una prohibición de matrimonio: respetarles, visitarles y recibirles.
- Los derechos mutuos de sucesión.

Como observamos, ya no se habla de derechos y obligaciones de uno sobre el otro. Pero, aunque haya cambiado la legislación, no toda la sociedad ha evolucionado conforme a la ley en este sentido y continúan predominando costumbres y usos arcaicos. Destacamos, por ejemplo, la importancia que tienen los movimientos feministas marroquíes y otros estamentos de la sociedad civil progresista en la sensibilización para el cambio de la mentalidad tradicionalista que se resiste a la reforma.

CAPÍTULO V

5.1. La disolución del matrimonio en el *fiqh* y en los Códigos de Estatuto Personal de Marruecos, Argelia y Túnez

5.1.1. La disolución del matrimonio

El islam considera el matrimonio como un hecho sagrado, pero no hasta el punto de que no se pueda disolver; al fin y al cabo, es un contrato civil que regula las relaciones personales entre los cónyuges, tanto filiales como económicas. La disolución del vínculo está autorizada pero concebida como algo detestable. El Profeta dijo: “Lo más detestable de lo lícito, ante Dios, es la disolución del matrimonio”.

En el Corán, por su parte, Dios dice: “Convivid con ellas bondadosamente; pues si las aborrecéis podría ser que despreciarais una cosa a la cual Dios ha dotado de muchas virtudes” (Az. 4/19).

Para la mayoría (al yahmour), en el derecho musulmán la disolución del matrimonio estaría prohibida y sólo se permitiría por necesidad.

La familia se constituye sobre el matrimonio y solamente debe disolverse cuando se den las circunstancias extremas indicadas por la *sharia* del islam, es decir, que la disolución del matrimonio queda como última alternativa cuando la convivencia se hace imposible en una pareja.

Por ello, el islam propone varias alternativas previas al divorcio:

- Recapacitación y paciencia. Dios dice en el Corán: “Comportaos con ellas como es debido. Y si os resultan antipáticas, puede que Dios haya puesto mucho bien en el objeto de vuestra antipatía” (Az. 4/19).
- Si la crisis matrimonial persiste, se puede acudir a la familia de ambos para que medie en el conflicto conyugal. Dice Dios en el Corán: “Si teméis una ruptura entre los esposos, nombrad un árbitro de la familia de él y otro de la de ella. Si [ambos] desean reconciliarse, Dios hará que lleguen a un acuerdo” (Az. 4/35).
- Si la mediación familiar fracasara, el marido puede separarse de su mujer, pero este repudio se considerara revocable.
- Si el período de espera se acaba sin que haya una reconciliación, la disolución del matrimonio se considera irrevocable.

La relación matrimonial en el islam, por su parte, se puede disolver de varias maneras:

- *Attalak*. Puede ser efectuado por la voluntad unilateral del marido.
- *Al julá*. Cuando la separación se efectúa por iniciativa de la mujer mediante una compensación económica ofrecida al marido.
- *Al In'aba*. Es el derecho al repudio delegando la representación en otra persona.
- *Ashurut*. La disolución del vínculo basada en las condiciones a favor de la mujer estipuladas en el contrato de matrimonio.
- *Atatlik*. Es la disolución del matrimonio por vía judicial.

5.1.1.1. La disolución del matrimonio por la voluntad unilateral del esposo o *attalak* (repudio)

Según el derecho musulmán hay diferentes categorías de *attalak*:

1. *Attalak rej'i* (revocable). El marido puede reconciliarse con su mujer si así lo desea sin necesidad de redactar una nueva acta matrimonial, pero la *ri'ya* (recuperación de la mujer y regreso a la vida matrimonial) tiene que hacerse en presencia de testigos para preservar y proteger los derechos de la mujer. La mujer, durante la *idda*, no abandona el domicilio conyugal como si estuviera todavía casada y no pierde su derecho a la manutención.

En el Corán dice Dios: “¡Profeta! Cuando repudiéis a las mujeres, ¡hacedlo al terminar su período de espera! ¡Contad bien los días de ese período y temed a Dios, vuestro Señor! ¡No las expulséis de sus casas, ni ellas salgan, a menos que sean culpables de deshonestidad manifiesta! Esas son las leyes de Dios” (Az. 65/2). Añade Dios: “Las repudiadas deberán esperar tres menstruaciones. No les es lícito ocultar lo que Dios ha creado en su seno si es que creen en Dios y en el Último Día. Durante esta espera, sus esposos tienen pleno derecho a tomarlas de nuevo si desean la reconciliación” (Az. 2/228).

Pero el *fiqh* consideró que la reconciliación podía hacerse sin el consentimiento de la esposa basado en la aleya: “Sus esposos tienen pleno derecho a tomarlas de nuevo”. Sos- tiene que el discurso se dirige a los maridos, olvidando completamente que cuando Dios dice “si desean reconciliarse” se dirige a los dos. Si no, ¿de qué reconciliación estaremos hablando? ¿Cómo podemos realizarla si la repudiada no está de acuerdo? La intención de Dios, al mencionar la reconciliación en la aleya antes citada, era que los cónyuges debie- ran dar su consentimiento para volver a la vida matrimonial.

Dios se dirige a los dos esposos, pero el *fiqh* lo limita a los maridos en una infracción e insulto a los derechos de la mujer.

2. *Attalak ba'in baynuna sughra* (irrevocable y menor). Cuando el tiempo de la *idda* transcurra sin que haya una reconciliación, la pareja puede volver a casarse una segunda y hasta una tercera vez, pero haría falta un nuevo contrato matrimonial y una nueva dote. Dios prohíbe a las familias de la pareja separada poner cualquier oposición o contradicción a una posible reconciliación entre los dos. Por eso dice en el Corán: “Cuando repudiáis a vuestras mujeres y éstas alcancen su término, no les impidáis que se casen con sus maridos [renovar la unión con sus maridos], si se ponen buenamente de acuerdo. A esto se exhorta a quien de vosotros crea en Dios y en el último día. Esto es más correcto para vosotros y más puro. Dios sabe, mientras que vosotros no sabéis” (Az. 2/232). Esta aleya fue revelada cuando Maakel Ibn Yassar, contemporáneo al Profeta, prohibió a su hermana volver con su ex esposo.

Maakel Ibn Yassar dijo: “He dado a mi hermana en matrimonio a un hombre que la repudió. Cuando se cumplió el período de retiro legal vino a pedirme su mano de nuevo. Le dije: ‘Te he casado con mi hermana, te he tratado con bondad, luego la repudiaste y ahora me pides su mano nuevamente. No, te juro que nunca volverá contigo. No obstante, el ex marido es un hombre bueno y mi hermana quiere reanudar su vida conyugal con él’.

Entonces Dios reveló la aleya ‘no les impidáis’, y Maakeel Ibn Yassar dijo al Profeta: ‘¿Ahora tengo que consentirlo?’ Respondió: ‘Sí, cáasala’⁵²⁷”.

3. *Attalak ba'in baynuna kubra* (irrevocable y mayor). Es el repudio por tercera vez. Después de la tercera vez que sucede un repudio por parte del hombre, éste no puede casarse de nuevo con su ex mujer hasta que ésta se vuelva a casar y su nuevo marido se muera o se divorcie de ella. Dios dice en el Corán: “Si la repudia, ésta ya no le será permitida, sino después de haber estado casada con otro. Si este último la repudia, no hay inconveniente en que aquéllos vuelvan a reunirse, si creen que observarán la leyes de Dios” (Az. 2/230).

Cabe señalar que el Profeta consideraba la costumbre extendida en la península arábiga de repudiar a las mujeres por tres veces en un mismo acto como producto de un momento irreflexivo, y lo equiparaba a un repudio revocable. Ibn Abbas dice: “Repudió Rukana bnu Yazid a su mujer tres veces en una sola ocasión y se arrepintió mucho. Le preguntó el Profeta: ‘¿Cómo la has repudiado?’ Contestó: ‘Tres veces en una sola ocasión’. El Profeta dijo: ‘Esto se considera un repudio por una sola vez; si quieres, puedes reconciliarte con ella’. Y se reconciliaron”⁵²⁸”.

Omar Bnu Al Jatab, viendo que muchos esposos se apresuraban a repudiar a sus mujeres, consideró este hecho equivalente a una disolución definitiva. Según Ibn Abbas: “En los tiempos del Profeta y de Abu Bakr y dos años más, durante el califato de Omar, el repudio de tres veces en una sola ocasión estaba considerado como si fuese un solo repudio. Omar, teniendo en cuenta que la gente tomaba este asunto a la ligera, opinó que quizás sería conveniente considerarlo definitivo, y pasó a ser definitivo”⁵²⁹”.

5.1.1.1.1. Requisitos que debe reunir la persona que efectúa el repudio

El *Attalak* debe ser efectuado por un hombre adulto, en uso de sus facultades mentales y libre de toda coacción. En un *ahadiz* el Profeta dijo: “La decisión no se acepta: del dormido hasta que despierte; del niño hasta que sea adulto; del demente hasta que razone”. En otro *ahadiz* señala: “Toda decisión del matrimonio se acepta, excepto la que viene del que no sea libre de razonar”⁵³⁰”.

Attalak, en el derecho musulmán, puede efectuarse con pronunciación clara, por escrito, por mímica⁵³¹ o por medio de un intermediario.

El repudio es un privilegio masculino y religioso, que no requiere motivación ninguna ni el consentimiento de la mujer para efectuarlo. El derecho musulmán se fundamenta a este efecto en textos del Corán y de la sunna. Dice Dios en el Corán: “Cuando repudiéis a vuestras mujeres y éstas alcancen su término, retenedlas como se debe o dejadlas en libertad como se debe. No las sujetéis a la fuerza, en violación de las leyes de Dios” (Az. 2/231).

De este modo, se constata que el hombre no sólo tiene el derecho a fundar una familia y dirigirla, sino que también le incumbe el destino de dicha familia y su continuidad.

⁵²⁷ El Bujari: *Nikah (El matrimonio)*, op. cit., vol. 11, pág. 91.

⁵²⁸ Fath Al Bari, op. cit., T 11, pág. 277.

⁵²⁹ Muslim: *Kitab Attalak (El repudio)*, op. cit., T 4, pág. 183.

⁵³⁰ Relatado por Attirmizi y Al-Bujari a partir de Abu Huraira.

⁵³¹ Si el marido es mudo.

Conviene señalar que el islam no descarta el derecho de la mujer a poner fin a la relación matrimonial, aunque hay quienes opinan que la finalidad de conceder este derecho al hombre y no a la mujer es un reconocimiento de su preferencia ante Dios, su distinción y, sobre todo, su capacidad de razonamiento y su autocontrol⁵³². Además, el hombre es el cabeza de familia que asume todas las responsabilidades materiales, como la dote y la manutención tanto de la esposa como de los hijos, y es quien se perjudica más en caso de efectuar un repudio, ya que pierde todo lo que ha invertido para formar una familia, al margen de perder la custodia de los hijos menores de edad.

Aunque el Corán y la sunna otorgan al hombre el derecho de pronunciar el repudio unilateralmente delante de dos testigos, este derecho no es absoluto. Se le impone una serie de condiciones que lo regulan, entre las cuales citamos:

- Prohibir el repudio sin motivo válido. El Profeta dice en un *ahadiz*: “Dios maldiga a todo *zawaq* [el que no se compromete] y al que se divorcie constantemente⁵³⁵”.
- Que el repudio sea conforme a la sunna (*sunní* o *talaq* regular), de modo que no puede efectuarse en el período de la menstruación o durante los 40 días después del parto, sino durante el período de “pureza” y sin que haya relaciones sexuales, pronunciándose una sola vez. El *bid'i* (*talaq* irregular) es el repudio que se produce si se han mantenido relaciones sexuales y se pronuncia tres veces en el mismo acto.
- Que emane de una clara intención, que no sea motivada en un estado de cólera, error, embriaguez, locura o presión.
- Que no sea dependiente de una acción que pueda o no realizarse (por ejemplo, “si sales de casa para visitar a tal, estás repudiada”).
- Que se recurra al arbitraje de la familia antes de pronunciar el repudio.
- Imponer al esposo las cargas materiales derivadas del repudio y retirarle la *hadana* (custodia).

El islam obra para disminuir el repudio mediante la consolidación del coercitivo religioso e impone condiciones estrictas para ejercer este derecho por parte del esposo.

No obstante, ante la escasa fuerza que ejerce el coercitivo religioso en muchos de los musulmanes, que toman a la ligera el repudio, además del incumplimiento por parte de las Leyes de la Familia del mundo islámico de estas mismas condiciones, sería necesario que este derecho pasara de la competencia del esposo a la del juez, lo que implicaría parcialidad y equidad en las sentencias dictadas por él mismo y, de ahí, se asegurarían tanto los derechos del esposo como aquellos de la esposa y los hijos; incluso se garantizaría cierta estabilidad de la sociedad en su conjunto.

Los Códigos de la Familia de los países islámicos deberían seguir estas directrices, ya que no existe ningún texto expreso, tanto en el Corán como en la sunna, que prohíba la intervención de la justicia para dictar sentencias de divorcio. Además, la mayoría de los alfaquies reconoce el papel que desempeña la justicia para pronunciar la disolución del matrimonio en determinados casos,

⁵³² “Si el repudio se pone en manos de la mujer se perturbará la vida conyugal debido a su fácil influencia y su afección”. Mohamed Kachbour, *Al Wasit: Fi Qanun al Ahwal Chajsia*, Maktabat al Najah al Jadida, Casablanca, 4ª edición, pág. 284, 1419/1999.

como por ejemplo la incapacidad del marido para asegurar la manutención (*nafaqa*) o por ausencia del esposo o abandono del domicilio conyugal.

Este tema ha sido abordado de diferente manera, hasta el punto de existir, al menos, dos corrientes de opinión. La primera, de cariz extremista, considera que el derecho de pronunciar repudio incumbe principalmente al esposo y, de modo excepcional, a la justicia, como en el caso del matrimonio irregular (considerado nulo o tachado de vicio). La segunda la representan doctores modernos de la jurisprudencia islámica, así como asociaciones feministas y organizaciones de derechos humanos que exigen que la competencia de pronunciar el divorcio pase a manos del juez con el fin de proteger a la mujer, a los hijos y a la familia.

Las posturas de los países del Magreb varían en el intento de compaginar ambas corrientes, como es el caso del legislador argelino, que mantiene el derecho del marido al repudio en su última reforma; o la postura de Túnez y de Marruecos, actualmente, donde se adopta una corriente moderna, que insta a pronunciar la sentencia de divorcio únicamente a los jueces.

El legislador argelino estipula en su artículo 48: “La disolución del matrimonio es la disolución del acta de matrimonio, se produce por la voluntad del esposo, el consentimiento de los esposos o a petición de la esposa, conforme a los artículos 53 y 54 de esta ley”. El marroquí, por su parte, especifica en el artículo 44: “*Attalak* [repudio] es la disolución de los vínculos conyugales pronunciada por el esposo, su mandatario o la persona por él habilitada a tal efecto”. Los legisladores argelino (antes y después de la reforma de 2005) y marroquí (antes de la reforma de 2004) no divergían sobre este tema, pues el esposo tenía el derecho de pronunciar el repudio unilateralmente, solo que después debía presentar ante los notarios religiosos la demanda de disolución de la unión conyugal para que estos notarios redacten una acta de repudio, lo que hace que en Argelia el papel de la justicia sea superficial.

El juez no tiene la autoridad de impedir el repudio cuando el esposo insiste en ello, aun cuando abuse de este derecho, porque, en este caso, el juez sólo puede pronunciar a favor de la repudiada una indemnización insignificante en la mayoría de los casos. Por otra parte, el juez alarga el procedimiento del *attalak* en cumplimiento del intento de reconciliación que lleva a cabo al efecto.

Después de casi medio siglo de lucha feminista y democrática, las mujeres marroquíes han conseguido una cierta igualdad con los hombres respecto al divorcio, ya que el actual texto del Código de Familia lo somete al control judicial. El artículo 78 establece: “El divorcio, como medio de disolución del matrimonio, será ejercido por el esposo o la esposa, cada uno según sus condiciones, bajo el control judicial y conforme con las disposiciones de este código”. El artículo 79 añade: “El que quiera divorciarse tendrá que solicitar una autorización judicial al Tribunal de Familia que corresponda al domicilio conyugal o al domicilio de la esposa, o al Tribunal donde se hubiera celebrado el matrimonio.”

El Tribunal de Familia cita a los cónyuges con el propósito de intentar conseguir su reconciliación. En el caso de que haya hijos en el matrimonio, el Tribunal debe realizar dos tentativas de reconciliación en un período de 30 días entre la primera y la segunda. Si ésta no se puede conseguir, el tribunal designa una cuantía de dinero que tendrá que depositar el marido en la secretaría del mismo tribunal en un plazo máximo de 30 días para asegurar el mantenimiento de la esposa y de los hijos durante el período que puedan durar los trámites judiciales. Si el marido no deposita la cuantía dentro del plazo determinado, se procede como si se hubiera reconciliado con su mujer, abandonando su intención de divorciarse (según el art. 86). Pero, si al contrario, el marido deposita la cuantía exigida, el tribunal autoriza la disolución del matrimonio automáticamente (art. 87).

5.1.1.2. Derechos o medios de la mujer musulmana para separarse de su marido

5.1.1.2.1. El repudio mediante compensación económica acordada (*al jul'a*)

Como hemos explicado antes, el marido está obligado a indemnizar a su mujer por los prejuicios causados por el repudio. Igualmente, la mujer que quiere separarse de su marido mediante *al julá* debe devolver al marido la dote y todos los regalos y ofrendas recibidos. Dice Dios: “No os es lícito recuperar nada de lo que les disteis, a menos que las dos partes teman no observar las leyes de Dios. Y, si teméis que no observen las leyes de Dios, no hay inconveniente en que ella obtenga su libertad indemnizando al marido. Estas son las leyes de Dios, no las violéis. Quienes violan las leyes de Dios son los impiós” (Az. 2/229).

Según Ibn Abbas: “Vino la esposa de Tabiz ibn Ka'is bnu cham'as a ver al Profeta y le dijo: ‘Enviado de Dios, no reprocho a Tabiz nada, es un hombre devoto y educado, pero temo que mi odio hacia él me incite a no cumplir los derechos de esposos que tiene sobre mi y así desobedecer a Dios’. El Profeta le dijo entonces: ‘¿Puedes devolverle su jardín [su dote]?’ Ella dijo: ‘Sí’. Así le devolvió el jardín y el Profeta ordenó al marido repudiarla⁵³³”.

El fundamento o la base en *al jul'a* es el consentimiento; es decir, que los cónyuges optan por su propia voluntad al separarse mediante *al julá*, pero si el marido se abstiene de dar su consentimiento, la mujer puede acudir al *cadi* (juez), como nos indica el *ahadiz* antes citado.

El *cadi* tiene que hacer sus investigaciones sobre el caso. Por eso envía a dos árbitros (*haka-main*), cuya tarea consiste en investigar y averiguar las causas de las divergencias e intentar remediarlas. Si fracasan en el intento de reconciliar a la pareja, significará que la mujer no quiere seguir casada con su marido en contra de su voluntad. Entonces el *cadi* acuerda *al jul'a* a la mujer, aunque el marido no esté de acuerdo. Sin embargo, una vez más, los diversos ritos y escuelas del *fiqh*, como la mayoría de los Estatutos Personales de los países islámicos, incluyendo al legislador marroquí en sus artículos 115 y 120 continúan imponiendo el consentimiento del marido como condición decisiva en contra de la sunna del Profeta. Conviene subrayar que, en Argelia, la disolución del matrimonio por compensación ya no depende del consentimiento del marido, como viene recogido en el artículo 54 del nuevo Código de Familia de 2005. Túnez no especifica nada al respecto, puesto que ha apuesta por la disolución judicial. Muchos esposos sin escrúpulos aprovechan esta condición chantajeando a sus esposas para obtener el máximo de dinero y bienes. La mujer cede en la mayoría de los casos porque se ve atrapada y tiene que optar por una elección bien difícil: o esperar la sentencia judicial, que puede tardar años, o comprar su libertad. En muchos casos, los esposos que quieren deshacer un matrimonio sin tener que hacerse cargo de todas las obligaciones materiales que conlleva este hecho, hacen la vida imposible a las esposas para obligarlas a pedir la disolución del matrimonio mediante *al jul'a*.

No hay unanimidad jurisprudencial al respecto; según algunas opiniones de doctores del derecho musulmán, esta compensación no debería superar la dote, tal como lo corrobora el *ahadiz* del Profeta, pero la mayoría de las escuelas del *fiqh* no establece un mínimo o un máximo de compensación.

Ello nos permite abrir varios interrogantes: ¿Es *al jul'a* un derecho de todas las mujeres musulmanas o solamente de las mujeres ricas? ¿Cómo puede una mujer sin trabajo y sin medios económicos pagarle al marido esta compensación? ¿Y de qué compensación estamos hablando

⁵³³ Al Bujari: *Attalak*, op. cit., T 11, pág. 319.

cuando es el marido quien obliga a la mujer a pedir *al jul'a*? ¿No es conveniente llamar a las cosas por su nombre y decir directamente que se trata de un “chantaje”?

Esta compensación será entregada al marido por la mujer si ella goza de plena capacidad de disposición o, en caso contrario, por quien legalmente la represente. Con *talak al jul'a* (disolución del matrimonio mediante *al jul'a*), queda irrevocablemente disuelto el matrimonio. Las escuelas sunníes, al contrario que los shíies no exigen en *al jul'a* ni la intervención judicial ni la presencia de dos testigos para llevarlo a cabo. Aparte de *al jul'a*, el islam otorgó a la mujer musulmana otros derechos o medios para poder separarse de su marido y romper la unión matrimonial, como al *in'aba*, *ahiies*, *ashurut* y *tatliq*.

5.1.1.2.2. *Al in'aba* o el derecho al repudio delegado en otra persona

Es un derecho que otorga el marido a su mujer para que ésta pueda divorciarse por sí misma. Y aunque el derecho de repudio, según las escuelas del *fiqh* es un derecho absoluto del marido, la mayoría de los doctores y ulemas ha permitido otorgar el poder de ejercer este derecho a terceros, incluyendo a la esposa. Sólo una parte de los jurisconsultos o ulemas de la ley islámica lo prohibieron. De hecho, casi todos los legisladores de los países del Magreb lo prohíben, tanto el Código de Familia tunecino en sus artículos 31 y 32 como el Código de Familia argelino en su artículo 48, mientras que la nueva Mudawana marroquí lo prohíbe parcialmente, ya que permite al marido delegar el derecho al divorcio exclusivamente en su mujer, tal cual dice el artículo 89. Cabe señalar que, previamente a la reforma y durante casi 50 años, el legislador marroquí permitía al marido divorciarse delegando su representación en terceras personas.

Cabe señalar que *al in'aba*, a favor de la esposa, depende de la autorización del marido y que esta última confirma el derecho absoluto del marido a poner fin a la relación matrimonial. Los alfaquíes se basan en lo que el Corán dijo sobre las mujeres del Profeta cuando Dios les dio a elegir entre la vida sencilla del Mensajero de Dios y permanecer junto a él o divorciarse de él.

Dice Dios: “¡Profeta! Di a tus esposas: ‘Si deseáis la vida de acá y su ornato, ¡venid, que os proveeré y os dejaré en libertad decorosamente!’ Pero si buscáis a Dios, a Su Enviado y la Morada Postrera, entonces, Dios ha preparado una recompensa magnífica para aquellas de vosotras que hagan el bien” (Az. 33/28-29).

Sobre este tema vuelve a existir divergencia jurisprudencial:

Por un lado los alfaquíes del rito malikí diferencian tres tipos de delegación en la disolución del matrimonio:

- *Attaukil*. Es el mandato que otorga el marido a terceras personas para que efectúen un divorcio.
- *Attamlik*. Es el mandato que otorga el marido a su mujer para que efectúe el divorcio.
- *Attajyir*. Es el derecho de opción: la mujer debe de tomar la decisión de divorciarse antes de tener relaciones sexuales con su esposo.

Los jurisconsultos del rito hanbalí opinan que el marido puede quitar a su esposa la representación antes de que la efectúe⁵³⁴.

⁵³⁴ Ibn Qudama: *Al-Mugani*, T 8, págs. 293-299.

Finalmente, los alfaquíes shiítas prohíben *al in'aba* a la esposa, ya que el ejemplo del Profeta sería una especificidad de él que no se puede generalizada a toda la *umma*.

5.1.1.2.3. La disolución del matrimonio mediante *ashurut* (las condiciones en el contrato de matrimonio)

Las mujeres musulmanas tienen derecho a poner varias condiciones en su contrato matrimonial, como por ejemplo la condición por la que la esposa tendrá el derecho al divorcio cuando lo desee. Esta posibilidad podría, en gran medida, ayudar a las mujeres a preservar sus derechos y su dignidad y protegerlas del vacío legislativo en materia del estatus personal de la mujer, sobre todo ante las prácticas misóginas tan arraigadas en las sociedades musulmanas. Pero tanto esta posibilidad como la anterior (*al in'aba*) permanecen en un nivel teórico, pues es muy difícil que, en una sociedad patriarcal como la musulmana, el marido acepte de manera voluntaria las condiciones que la mujer le impone a la hora de concluir el matrimonio.

La mayoría de los alfaquíes piensa que el marido no tiene por qué respetar esta condición, aun si estuviera incluida en la acta matrimonial. El rito malikí considera esta condición como desaconsejable (*makruha*), mientras que los hanafíes y shafíes la consideran *f'asida*, esto es, viciada y los hanbalíes no la consideran válida (es *b'atila*).

Pero no siempre fue así. Los alfaquíes del primer imperio musulmán tuvieron que enfrentarse a la rebeldía de las damas de la nobleza árabe de la época, como fue el caso de Sakina Bint Al Hussein y Aixa Binelt Talha. Como nos cuenta Fatima Mernissi en *El poder olvidado*⁵³⁵, estas mujeres se negaban a cumplir el principio básico del matrimonio musulmán: la autoridad del marido sobre su esposa y su derecho a ser obedecido, la poligamia y el repudio. Insistían en incluir condiciones para salvaguardar su libertad en la acta matrimonial y le negaban el derecho al marido de cambiar su residencia a voluntad, de tener varias mujeres o de divorciarse por medio del repudio. De esta manera, se aseguraban los derechos que el derecho musulmán negaba a la mujer, incluido el de dejar al marido cuando ellas quisieran.

Los teólogos musulmanes no pudieron evitar que esta primera oleada de mujeres feministas trastornara la ley, porque tenían mucha influencia sobre los *cadís* y califas encargados de mantener la ley y el orden. Eran bellas, inteligentes y nobles, y la combinación de estos tres atributos bastó para justificar su reivindicación de *nushuz* (la rebelión contra los modelos de feminidad establecidos).

Se menciona en las crónicas que Sakina, hija de Al-Hussein, bisnieta del Profeta, esposa rebelde por las condiciones que fijaba en la acta matrimonial, nunca consintió a ninguno de sus cinco esposos el derecho a la *ta'a* (obediencia), un derecho exclusivamente masculino y clave en el matrimonio musulmán según el *fiqh*.

Sakina⁵³⁶, en una acta matrimonial con uno de sus esposos, estipuló varias condiciones para que él no tuviese derecho a otra esposa: que él no podría obligarla a actuar en contra de sus deseos, que tenía que aceptar que ella se fuera a vivir con su amiga Ummu Manshuz siempre que quisiera y que nunca haría nada para contrariar estas condiciones. Cuando el marido decidió, por

⁵³⁵ Fatima Mernissi: *El poder olvidado, las mujeres ante un islam en cambio*, Barcelona, Icaria-Antraz.

⁵³⁶ Al-Zubairi, un historiador que, como muchos otros, era gran admirador de Sakina, la describe así: "Era radiante como un fuego ardiente. Sakina era una belleza delicada, nunca llevaba velo y se ocupaba del Consejo de Nobles Quraishies. En su casa se reunían poetas. Era refinada, culta y siempre dispuesta a bromear". Citado por Fatima Mernissi, op. cit., pág. 151.

una vez, contrariar los deseos de Sakina y se fue un fin de semana a ver a sus concubinas, ella le llevó a juicio.

Otra *nashiz* (rebelde) del primer siglo de la era musulmana era Aixa Bint Talha, contemporánea de Sakina, aristócrata como ella, sobrina de Aixa Bint Abi Bakr y la mujer del Profeta. Ella también se negaba a vivir bajo la autoridad del marido y a llevar el velo, y explicaba que si Dios la había creado tan bella, no era para ocultarla a las miradas⁵³⁷.

5.1.1.2.4. *Tatliq* (divorcio)

Se produce cuando la esposa recurre a los tribunales para pedir la disolución del matrimonio. El *fiqh* determinó sus causas, algunas de las cuales desmenuzamos a continuación:

- El perjuicio moral o material

Es una causa legal en todos los países del Magreb para pedir *tatliq* siempre que la mujer demuestre que el marido es el responsable de ello, por incumplimiento de sus deberes conyugales. Además, consideran la disolución del matrimonio irrevocable. Pero no todos los alfaquíes están de acuerdo sobre si el maltrato físico o psíquico o el rechazo a mantener relaciones sexuales son motivos de separación o no. Así pues, los malikíes consideran el perjuicio de todo tipo motivo válido para pedir la separación, mientras que los alfaquíes de las escuelas hanafí y shafí no lo consideran válido pero sí reconocen el derecho de la mujer a acudir al juez a reclamar justicia y castigo al marido. En el rito hanbalí, finalmente, se dan ambas posiciones contradictorias.

- Anomalía o vicio

Quiere decir que todas las anomalías o defectos que puedan perjudicar a la esposa, como las disfunciones sexuales, enfermedades contagiosas o mentales, se consideran motivos legales para pedir la disolución del matrimonio. Los dos futuros esposos pueden declarar o demostrar en la acta de matrimonio que no tienen ninguna enfermedad, como es el caso de Marruecos desde la reforma de 1993, donde se solicita que se demuestre la integridad física de los contrayentes mediante un certificado médico obligatorio para concluir el matrimonio.

- El mantenimiento o nafaqa

Una gran parte del *fiqh* (las escuelas malikí y shafí) valora la abstención del marido para mantener a su familia, o su incapacidad económica a igual efecto, un motivo legal para que la esposa solicite el divorcio, puesto que considera al marido el único responsable de la manutención de su familia. Pero no todos los ritos lo aceptan como motivo válido para la disolución del matrimonio. Esto dependerá de los medios económicos del marido tal y como opinan las escuelas hanafí y zahirí.

Los legisladores tunecino (artículo 39) y argelino (artículo 53) escogieron esta segunda opinión: la esposa que estaba en conocimiento de que su futuro marido no disponía de medios económicos con anterioridad al comienzo de la relación no puede pedir la disolución del matrimonio por falta de manutención. Por otro lado, el legislador marroquí optó por la

⁵³⁷ Fatima Mernissi, op. cit., pág. 152. Véase también Al Isbahani: *Kitab Al-Aghani*, op. cit., vol. 11, pág. 176.

primera opinión (artículo 102): a los esposos que son incapaces de mantener a su esposa, el legislador marroquí les da un plazo de 30 días para hacerlo. El tunecino es más generoso, ya que amplía el plazo a dos meses, mientras que el argelino no fija ningún plazo para cumplir este deber, que consideramos es un deber común de los dos cónyuges.

- La ausencia

Existe, nuevamente, una gran divergencia jurisprudencial en este tema, que puede resumirse en dos corrientes de opinión:

1. La primera opinión es de la escuela hanafí y shafí, que prohíbe rotundamente la posibilidad de pedir el divorcio por la ausencia del marido aunque fuera larga y no justificada, ya que no hay ningún texto del Corán o la sunna que lo permita.
2. La segunda opinión es la del rito malikí y el hanbalí, que permite a la esposa pedir la disolución del matrimonio por la ausencia de su marido aun cuando éste le dejara suficiente dinero para su manutención, ya que la ausencia del marido le provoca tanto daños y perjuicios materiales como morales. Aunque estos dos ritos están de acuerdo sobre la legitimidad la disolución del matrimonio por la ausencia del marido, se diferencian en varios aspectos:
 - La escuela malikí reconoce el derecho de la mujer a pedir la disolución del matrimonio por la ausencia del marido, tanto si esta última es justificada o no, pero siempre que el marido se ausentara un año o más de su hogar.
 - La escuela hanbalí no permite a la mujer pedir la disolución del matrimonio por su ausencia del marido si esta última es justificada, como por ejemplo si el marido es un comerciante y se ausenta a causa de sus negocios o si es un estudiante que va en busca de conocimiento a tierras lejanas: si la ausencia no tiene motivos, la esposa puede pedir la disolución del matrimonio a partir de que se cumplan seis meses de ausencia.

Cuando la ausencia no es justificada, se considera un motivo válido de divorcio en Argelia y en Túnez, sobre todo si el marido no prevé dinero suficiente para garantizar la manutención de su mujer y su familia durante su ausencia.

El legislador tunecino, en su artículo 40, le otorga al marido ausente el plazo de un mes desde que la mujer interponga la demanda, y si éste no se presenta el juez pronuncia el divorcio en favor de la demandante que es la esposa. El legislador argelino, en el párrafo 3 del artículo 53 del Código de Familia, especifica que la ausencia injustificada del marido y el hecho de no cumplir el deber del mantenimiento otorga a la esposa el derecho de pedir divorcio siempre que se cumpla un año desde la ausencia del esposo.

El legislador marroquí, en su Mudawana actual, reconoce el derecho de la esposa a pedir el divorcio por la ausencia de su marido, justificada o no, siempre que quede comprobada su ausencia durante un año.

Conviene señalar, no obstante, que existen otros motivos legales para el *tatliq*, como el abandono conyugal, que está castigado por el derecho penal en los países del Magreb y que conlleva el encarcelamiento del marido.

5.1.2. Los efectos de la disolución del matrimonio

5.1.2.1. La *idda* (período de espera)

La *idda* tiene su fundamento en el Corán y en la sunna. En cuanto al Corán sagrado, Dios dice: “¡Profeta! Cuando repudiéis a las mujeres hacedlo al terminar su período de espera. ¡Contad bien los días de ese período y temed a Dios vuestro señor! ¡No las expulséis de sus casas ni ellas salgan, a menos que sean culpables de deshonestidad manifiesta!” (Az. 65/1).

En cuanto a la sunna, se cuenta en un *ahadiz* que el Profeta, cuando se enteró de que Abdellah Bnu Omar había repudiado a su mujer teniendo la menstruación, le ordenó volver con ella con tal de repudiarla en período de pureza y sin que mantuviera con ella relaciones sexuales, diciéndole: “Esta es la *idda* de las mujeres que Dios ha ordenado en el repudio⁵³⁸”.

Todos los países islámicos, incluso los del Magreb, aplican esta disposición en su legislación relativa al estatus personal de la mujer.

Las mujeres musulmanas están obligadas a guardar la *idda* en caso posterior a un divorcio, de anulación de matrimonio o de viudez.

Los alfaquíes no se han puesto de acuerdo sobre la razón de la *idda*. Las razones se pueden sintetizar en estos tres puntos:

1. Asegurarse de que no haya embarazo. Por este motivo, la mujer que no ha consumado el matrimonio no está obligada a la *idda*, pero si esta es la razón, ¿por qué hay que esperar que pasen tres menstruaciones? ¿A caso una no es suficiente para demostrar que la mujer no está embarazada? Por que se obliga tanto a la menor que todavía no tiene la menstruación como a la mujer en la menopausia? ¿Quiere decir que esta no es la razón sino otra?
2. Dar al marido un tiempo para que medite sobre su decisión de repudio, y quizás reconciliarse con su ex mujer si el repudio es revocable, incluso sin el consentimiento de ella en algunas ocasiones, de modo que al hombre, aparte de concederle el derecho de repudiar a su mujer unilateralmente, se le premia con otro privilegio: el de disponer de todo su tiempo para reflexionar, sabiendo que desde el mismo día del repudio (e incluso antes en el caso de hombres polígamos) puede contraer matrimonio con otra mujer.
3. Demostrar tristeza y respeto a la memoria del difunto marido y a su familia en caso de viudez. Nos parece muy noble esta razón, pero sólo si se exige lo mismo a los maridos en la misma situación, ya que ellos pueden casarse cuando lo deseen.

Aparte de estas razones enumeradas por la mayoría de los jurisconsultos, otros alfaquíes no se preguntan el por qué de la *idda*, como es el caso de Ibn Hazm Azaheri. Para él, es un acto de adoración que no tiene un porqué, ya que supera nuestras capacidades mentales como humanos. Si es así, ¿por qué la esposa que no ha consumado el matrimonio está exenta de la *idda*? ¿Y por qué la *idda* de la mujer embarazada se acaba el mismo día en que da a luz, aunque sea el día siguiente del repudio? Y si de verdad se trata de un acto de adoración, ¿por qué los hombres no están obligados a ello?

⁵³⁸ Fath Al Bari, op. cit., T 11, pág. 402.

Por último, cabe subrayar que la *idda* no es una tradición exclusiva del islam, sino una costumbre conocida por sociedades y civilizaciones anteriores al mismo, aunque la religión musulmana distinguió por su manera de reglamentarla. Nos basta saber que la sociedad preislámica de la península arábiga obligaba a la mujer viuda a vestirse mal, a no llevar adornos ni perfumes hasta que se cumpliera un año de la defunción de su marido. De esta manera, podemos observar la mejoría que introdujo el islam en este tema.

Si la *idda* no es un acto de adoración, ¿por qué no se puede modificar o abolir y, en el caso de mantenerla, obligar a los hombres a cumplir un tiempo de espera igual que el exigido a las mujeres?

La mujer está obligada a cumplir la *idda* en los siguientes casos:

1. La defunción del marido antes o después de consumir el matrimonio. Dice Dios en el Corán: “Las viudas que dejéis deben esperar cuatro meses y diez días; pasado ese tiempo, no seréis ya responsables de lo que ellas dispongan de sí mismas conforme al uso. Dios está bien informado de lo que hacéis” (Az. 2/234).
2. La disolución del matrimonio, pero solamente si hubo una consumación. El Corán dice: “¡Creyentes! Si os casáis con mujeres creyentes y luego las repudiáis antes de haberlas tocado, no tenéis por qué exigirles un período de espera. ¡Provedlas de lo necesario y dejadlas en libertad decorosamente!” (Az. 35/49).
3. La anulación de la acta de matrimonio.

Estos son los casos de la *idda* tanto en el derecho musulmán como en los Códigos de Familia magrebíes.

5.1.2.1.1. Los diferentes tipos de *idda*

5.1.2.1.1.1. La *idda* contada por meses

- La *idda* de tres meses:

Es la *idda* de las divorciadas, tanto las que todavía no han tenido su primera menstruación o nunca van a tenerla como las que han llegado a la menopausia. “Para aquellas de vuestras mujeres que ya no esperan tener la menstruación, y si tenéis dudas, su período de espera será de tres meses; lo mismo para las impúberes” (Az. 65/4).

La aleya no habla de las mujeres que tienen una menstruación irregular. Por este motivo, existe una gran divergencia en el derecho musulmán.

La escuela malikí obliga a la mujer que tiene una menstruación irregular a permanecer en estado de *idda* durante nueve meses para asegurarse de que no está embarazada; cuando los cumple tiene que esperar tres meses más. Lo mismo ocurre con una mujer en la edad de la menopausia, pero si esta mujer menopáusica tiene la regla antes de que se cumpla un año de la muerte del marido, deberá guardar la *idda* de las mujeres menstruantes, que es de tres menstruaciones, o deberá esperarse hasta que se cumpla un año más desde la última menstruación.

al yahmour como Abu Hanifa y shafí, por otro lado, opinan que la mujer que no tiene regla o ya no la tiene aunque todavía no haya entrado en la menopausia, o la tiene pero es irregular, debe esperar para siempre esas tres menstruaciones hasta llegar a la edad

corriente de la menopausia y, en ese momento, guardar la *idda* durante tres meses más. Esta última opinión condena a las mujeres con menstruaciones irregulares a la soltería casi toda su vida⁵³⁹.

El legislador marroquí estipula, en su artículo 136, que la *idda* de la mujer que nunca ha tenido la menstruación y las mujeres en la menopausia es de tres meses, mientras que a las mujeres con menstruación irregular les obliga a nueve meses de *idda* conforme a la opinión de la escuela malikí.

El legislador argelino determina la *idda* de las mujeres en la menopausia en tres meses y no menciona a las demás en su artículo 58. El tunecino, en su artículo 35, habla simplemente de la *idda* de tres meses de la mujer divorciada no embarazada, en general, sin más especificaciones.

- La *idda* de cuatro meses y diez días:

Es la *idda* de la viuda no embarazada con o sin consumación del matrimonio. Dios dice en el Corán: “Las viudas que dejéis deben esperar cuatro meses y diez días; pasado ese tiempo, no seréis ya responsables de lo que ellas dispongan de sí mismas conforme al uso” (Az. 2/234). Los legisladores de los países del Magreb constatan lo mismo⁵⁴⁰.

5.1.2.1.1.2. La *idda* contada por tres menstruaciones (*quroua*)

Para las repudiadas no embarazadas, dice Dios: “Las repudiadas deberán esperar tres menstruaciones; no les es lícito ocultar lo que Dios ha creado en su seno si es que creen en Dios y en el último día” (Az. 2/228).

En este tema también existe divergencia jurisprudencial a la hora de interpretar la palabra *quroua*. Para los ritos hanbalí y hanafí este término quiere decir “menstruación”, mientras para la escuela malikí y shafí significa el “período de pureza” (*ath’ar*) que separa dos menstruaciones. Según la primera opinión, la *idda* no se acaba hasta que se purifique la repudiada de la tercera menstruación después del repudio, mientras que para la segunda opinión la *idda* se acaba justo cuando la mujer tiene la tercera menstruación. Los países del Magreb, excepto Túnez, aplican la *idda* por *quroua*, como constatan el legislador marroquí en el artículo 136 y el argelino en el artículo 58, mientras que el tunecino aplica la *idda* por tres meses en este caso y no por *quroua*.

5.1.2.1.1.3. La *idda* que se acaba al dar a luz

La *idda* de la embarazada repudiada o viuda se acaba en el mismo momento en que da a luz, aunque haya pasado muy poco tiempo desde este repudio. Dios dice: “Para las embarazadas, su período de espera terminará cuando den a luz” (Az. 65/4).

Los legisladores del Magreb, por su parte, estipulan lo mismo. Además, en pleno siglo XXI, fijan el tiempo máximo de un embarazo en un año desde la fecha del repudio o divorcio, o desde la defunción del marido.

⁵³⁹ La mujer que sangra a menudo (*mustahada*), sin poder distinguir la sangre de la menstruación o de la enfermedad, está obligada según la escuela malikí a estar en estado de *idda* durante un año completo, mientras que el rito hanafí la fija en tres meses, ya que lo normal en las mujeres es tener una menstruación cada mes, pero según los shafí ésta debe estar en *idda* durante tres menstruaciones, como si estuviera sana. Las tres escuelas están de acuerdo al opinar sobre las mujeres que sangran, pero distinguen entre lo que es menstruación y lo que es sangramiento por otra causa, por lo que deben estar en *idda* durante tres menstruaciones. Dassouki, op. cit., T 1, pág. 168; Zarkani, op. cit., T 4, pág. 132. Citado por Ibn Maayuz, op.cit., pág. 298.

⁵⁴⁰ El marroquí (art. 132), el argelino (art. 35) y el tunecino (art. 35).

5.1.2.2. La consolución (*mut'a*) para la mujer repudiada

La *mut'a* es la cuantía de dinero que el marido entrega a su esposa para compensarla por el daño que ha sufrido después del repudio (*talak*).

Dice Dios en el Corán: “No hacéis mal en repudiar a vuestras mujeres mientras aún no las hayáis tocado o asignado dote. Provedles, no obstante [la *mut'a*], como se debe, el acomodado según sus posibilidades y el pobre según las suyas. Esto constituye un deber para quienes hacen el bien” (Az. 2/236).

En otra aleya: “Hay que proveer a las repudiadas como se debe [*derecho a la mut'a*]. Constituye un deber para los temerosos de Dios” (Az. 2/ 241).

Y por último, dice Dios: “¡Creyentes! Si os casáis con mujeres creyentes y, luego, las repudiáis antes de haberlas tocado, no tenéis por qué exigirles un período de espera. ¡Provedlas de lo necesario [la *mut'a*] y dejadlas en libertad decorosamente!” (Az. 35/49).

5.1.2.2.1. La *mut'a* en el derecho musulmán

La divergencia doctrinal sobre este tema vuelve a ser notoria, ya que las diferentes escuelas no se han puesto de acuerdo sobre el grado de la obligatoriedad de la *mut'a* y sobre las condiciones para fijar el importe de la misma.

- Para la escuela malikí, la *mut'a* no es obligatoria sino recomendable.
- Para los adahiria es obligatoria. Además, la esposa tiene este derecho siempre, ya sea con consumación del matrimonio o no, con la dote determinada o por determinar.
- Para la escuela hanafí la *mut'a* es recomendable, a no ser que el repudio haya sido por culpa del marido y antes de consumir el matrimonio y sin fijar una dote. En ese caso, la consolución es obligatoria, ya que la esposa repudiada no tiene derecho a la mitad de la dote, en tanto que todavía no había sido fijada.
- Para la escuela shafí la *mut'a* es obligatoria siempre que la ruptura del matrimonio haya sido por culpa del marido o que las esposas hayan sido repudiadas antes de la consumación del matrimonio y de fijar una dote determinada, porque con la fijación de la dote la mujer repudiada, antes de consumir el matrimonio, tiene derecho a la mitad de la dote, pero no tiene derecho a la *mut'a*.

5.1.2.2.2. La *mut'a* en los Códigos de Familia magrebí

5.1.2.2.2.1. La *mut'a* y la vivienda en la Mudawana marroquí

El legislador marroquí es el único que usa aún el termino *mut'a* tal y como se menciona en el Corán y la sunna, mientras que los legisladores argelino y tunecino lo han sustituido por la palabra “indemnización”. Según el artículo 84, los derechos debidos a la esposa incluyen:

- El resto de la dote.
- La pensión durante la *idda*.
- La cuantía de la compensación (*mut'a*) se fija según los medios económicos del marido y la situación económica y social de la mujer divorciada.

- La evaluación del importe de la *mut'a* se debe realizar según varios elementos, tales como: la duración del matrimonio, las causas de la disolución del matrimonio y la situación financiera del marido.
- El tribunal debe, durante la evaluación de la cuantía de la *mut'a*, tener en cuenta el grado de abuso del marido a la hora de divorciarse de su mujer y los daños causados a ésta última.
- La mujer divorciada tiene derecho a permanecer en la vivienda conyugal durante el período de la *idda*. Si eso no es posible, el marido tiene que buscarle otra vivienda apropiada. Si no, el tribunal fija una cantidad suficiente, según cada caso, que el marido deberá depositar en la secretaria de la corte para que la mujer tenga garantizada vivienda durante este período.

5.1.2.2.2.2. La *mut'a* y la vivienda en el Código de Familia argelino

El legislador argelino, en el artículo 52, reconoce el derecho de la mujer a una indemnización en el caso de un divorcio abusivo y su derecho a la vivienda si tiene hijos, pero pone una serie de condiciones para el ejercicio de cada uno de estos derechos. Detallamos, a continuación, las condiciones para disfrutar del derecho a la consolución:

1. Que el marido haya efectuado la disolución del matrimonio de una manera abusiva sin tener motivos. Consideramos que demostrar dicho abuso por parte de la mujer no es tarea sencilla en caso alguno.
2. Que el divorcio haya perjudicado a la mujer moral o materialmente

Las condiciones, por su parte, para disfrutar del derecho a la vivienda, antes y después de la reforma de 2005, son las siguientes:

1. La divorciada tiene que ser madre de dos hijos o más⁵⁴¹. Así pues, ¿qué hay de las mujeres que tienen menos hijos? ¿Y las que no los tienen?
2. Que la mujer no tenga un tutor (*wali*) que acepte acogerla, pues si lo haya, el marido elude la obligación de proporcionarle vivienda a su ex mujer y a sus hijos.
3. Que el marido tenga medios económicos para garantizar tanto a la divorciada como a sus hijos una vivienda.
4. Que la vivienda sea otra diferente que la del domicilio conyugal, excepto si el marido dispone de varias viviendas en su propiedad.

Frente a estas condiciones, duras de cumplir, la nueva reforma se lo pone más fácil a la mujer divorciada que tiene la custodia de los hijos menores, mientras que el ex marido está obligado ahora a proporcionarle un alojamiento decente. Las feministas argelinas avisan que disfrutar de este derecho no va a ser tarea fácil, primeramente porque los esposos litigarán para obtener la custodia de los hijos a fin de poder quedarse con la vivienda, y en segundo lugar, porque Argelia es uno de los países más afectados por la crisis habitacional.

5.1.2.2.2.3. La *mut'a* y la vivienda en el *Mayala* del Estatuto Personal tunecino

El legislador tunecino sustituye la *mut'a* por una compensación que la mujer puede cobrar durante años siempre que no sea la causante del divorcio.

⁵⁴¹ Abdel Aziz Sa'ad, op. cit., pág. 307.

El artículo 31 del Boletín del Estatuto Personal indica que la compensación por el daño material se efectúa cuando se acaba el período de espera en forma de renta mensual⁵⁴², en función del nivel de vida al cual estaba la esposa acostumbrada durante la relación conyugal, incluyendo la vivienda. Esta renta es revisable: puede aumentarse o reducirse, considerando los cambios que pudieran intervenir a lo largo del tiempo.

La mujer sigue recibiendo esta renta hasta su fallecimiento salvo en el caso de un nuevo matrimonio, si ya no tiene necesidades económicas por haber encontrado un trabajo bien remunerado o si hubiera recibido alguna herencia. En caso de fallecimiento del hombre divorciado, esta renta se convierte en una deuda que se incorpora a la sucesión y debe, por lo tanto, ser liquidada en negociación con los demás herederos o judicialmente, mediante un único pago. Al evaluar el monto de la mencionada deuda, se toma en consideración la edad de la beneficiaria.

El legislador tunecino, para garantizar el derecho de la divorciada y sus hijos a cobrar tanto la compensación como la manutención en casos de litigios o incapacidad económica por parte del esposo, ha creado una Caja Social que se encarga de sufragarlas (art. 53).

5.1.2.3. El derecho de custodia (*hadana*)

5.1.2.3.1. La custodia en el derecho musulmán

La custodia para la jurisprudencia es un derecho y una obligación al mismo tiempo. Para algunos alfaquíes, la custodia es un derecho de la madre, mientras que, para otros, es un derecho del hijo/a, aunque una tercera opinión considera que es un derecho de ambos.

La jurisprudencia en general opina que la custodia (educación y cuidado de los niños) es una tarea femenina, así que la prioridad se otorga primero a la madre y sus parientes mujeres, y después, sería otorgable a las parientes femeninas del padre.

Los requisitos que debe cumplir toda persona designada para ejercer el derecho de custodia son generalmente: la madurez; la honestidad; las habilidades para ofrecer al niño/a una buena educación; la capacidad para protegerle y garantizarle integridad física y moral; y no tener una enfermedad contagiosa.

En el derecho musulmán existen discrepancias sobre la duración de la custodia de los hijos menores de edad.

5.1.2.3.1.1. La duración de la custodia de los hijos varones

El *fiqh* no se ha puesto de acuerdo sobre este tema, de manera tal que existen diversas opiniones, según las cuales la custodia sobre el varón culmina:

- Cuando éste puede comer, beber y vestirse solo sin ayuda de nadie⁵⁴³.
- Cuando el niño cumple siete años.
- Cuando el niño cumple nueve años.

⁵⁴² A menos que la esposa prefiera recibir la mencionada compensación en un único pago.

⁵⁴³ Abu Zahra, op. cit., pág. 474.

- Cuando el niño llega a la pubertad.

5.1.2.3.1.2. La duración de la custodia de las hijas

La divergencia en este punto es aún mayor, ya que las niñas necesitan, según los alfaquíes, mayor protección que los niños, pues son ellas las que representan la reputación de toda la familia.

- La escuela hanbalí opina que la niña tiene que trasladarse a vivir con el tutor (*wali*) inmediatamente después de cumplir los siete años.
- El rito shafí opina que la niña, igual que el niño, tiene derecho a elegir con quien desea vivir al llegar a *tamyiz* (la edad incierta en que puede diferenciar entre el bien y el mal), pero esta escuela está tan obsesionada con la protección hacia las niñas que les prohíbe salir del domicilio del progenitor, que tiene la custodia obligando a quien no la detenta de ambos a ser el que deba trasladarse a visitarla.
- La escuela malikí opina que la niña, aun después de llegar a la pubertad, tiene que permanecer bajo la custodia de la persona que la protege, quedando bajo esa custodia como si fuera menor hasta su casamiento.

No existe ningún texto en el Corán o en la sunna que determine claramente la duración de la custodia, ni para las niñas, ni para los niños. Todas estas opiniones divergentes son obra de la jurisprudencia, en donde se advierte la marcada influencia que los valores de la sociedad patriarcal ejercen sobre ella y por los cuales se empeña en tratar a la mujer como si fuera un ser débil en todos los sentidos desde el momento mismo de su nacimiento.

Estas opiniones, si fueron adecuadas para otro contexto histórico como tantas otras referencias que hemos hecho a lo largo de este trabajo, ya no lo son, y de ahí la necesidad de revisarlas y actualizarlas.

5.1.2.3.2. La custodia en los Estatutos Personales magrebíes

5.1.2.3.2.1. La custodia en el Estatuto Personal marroquí

La custodia de los hijos es una obligación encomendada al padre y a la madre mientras vivan unidos por el matrimonio. Los problemas alrededor de la custodia empiezan con la ruptura del mismo. Según el artículo 171 (del nuevo Estatuto Personal) se otorga la custodia en primer lugar a la madre, después al padre y después a la abuela materna del niño. Si esto no resulta posible, el tribunal decide en función de las presunciones que tenga y con el fin de proteger al niño asignar la custodia a uno de los parientes más cercanos y más aptos para asumirla.

En la Mudawana de 1993 (vigente antes de la última reforma), la madre, si se casaba nuevamente, perdía el derecho de la custodia del hijo/a y éste pasaba al padre, aunque estuviese nuevamente casado. El nuevo texto de 2004 autoriza a las madres que desean contraer matrimonio de nuevo conservar su derecho a la custodia, poniendo (relativamente) término al de muchas mujeres jóvenes que renunciaban a casarse por miedo a perder la custodia de sus hijos. Cabe señalar que esta reforma, respecto a este punto, queda incompleta ya que la madre no siempre puede conservar la custodia una vez casada, salvo que se cumplan los siguientes casos, como lo define el artículo 175:

1. Si el hijo/a bajo custodia tiene menos de siete años, o puede verse perjudicado al ser separado de su madre.

2. Si el hijo/a custodiado padece una enfermedad o una discapacidad que haga difícil estar bajo la custodia de una persona diferente a su madre.
3. Si la madre contrae un nuevo matrimonio con un familiar o el representante legal del custodiado.
4. Si la madre es la representante legal del custodiado.

El nuevo matrimonio de la madre exime al padre de los gastos de la vivienda del hijo/a y de la remuneración debida a la madre por la custodia, pero no exime de la pensión alimenticia del custodiado.

El artículo 166 de la actual Mudawana estipula que la custodia de los hijos/as dura hasta la mayoría legal, que está fijada en los 18 años para ambos sexos. A la edad de 15 años, los hijos/as tienen derecho a elegir con quién desean vivir, si con el padre, la madre o cualquier otra persona que designe la ley.

5.1.2.3.2.2. La custodia en el Código de Familia argelino

El legislador argelino, en su Código de Familia de 1984, era el único que conservaba las disposiciones jurisprudenciales a la hora de otorgar el derecho de la custodia. Este derecho por orden de prioridad correspondía primeramente a la madre. Si la madre no existiera o no estuviese en disposición de ejercerlo, este derecho correspondía a la abuela materna, después a una tía por vía materna y en su última instancia al padre. Posteriormente, a los familiares paternos, según el grado del vínculo familiar (art. 64).

Ahora, y con la reforma de 2005, la custodia corresponde por orden de prioridad a la madre, al padre, a la abuela materna, a la abuela paterna, a la tía materna, a la tía paterna, y a los familiares paternos según el grado de vínculo familiar (nuevo art. 64).

Conviene resaltar que la madre divorciada dispone únicamente del derecho de custodia y no de la tutela, que es un derecho exclusivo del padre. Por tanto, todo aquello relacionado con la educación o la salud de los hijos ha de ser supervisado y autorizado por el padre.

El artículo 65 del Código de Familia argelino constata que la custodia del hijo varón acaba a los 10 años de edad con la posibilidad de prorrogarse hasta los 16 años si la madre no vuelve a contraer matrimonio, mientras que la custodia de la niña no acaba hasta que ésta llegue a la edad del matrimonio, que está fijada legalmente en 18 años.

Si la mujer vuelve a casarse pierde la custodia de los hijos, mientras que el hombre puede casarse tantas veces como quiera que no le será retirada. El interés de los menores nunca se toma, pues, en consideración.

5.1.2.3.2.3. La custodia en el Boletín de Familia tunecino

El legislador tunecino es el único que dispone que el derecho de custodia sea indistinto para la madre y el padre. La Mayela estipula en el artículo 67 (modificado por la ley n° 93-74 de 12 de julio de 1993):

En caso de la disolución de la unión matrimonial por defunción, se otorga la custodia al sobreviviente de los padres. Si se disuelve el matrimonio por divorcio, el juez otorga la custodia a uno de los padres o a terceros, siempre tomando en cuenta el interés del niño/a. Si es la madre quien tiene la custodia, goza de las prerrogativas de la tutela con respecto a los viajes del niño/a, sus estudios y la gestión de sus cuentas financieras.

El juez puede atribuir la tutela completa a la madre, que tiene la custodia solamente en los siguientes casos:

- Si el tutor (el padre) tiene algún impedimento para ejercerla .
- Si el tutor ha demostrado comportamiento abusivo en su misión.
- Si ha cometido negligencias al cumplir con sus obligaciones de tutor.
- Si ha abandonado su residencia habitual y se encuentra en paradero desconocido.
- Si existe cualquier otra causa que pueda perjudicar el interés del niño/a.

El legislador tunecino no ha podido romper del todo con la herencia jurisprudencial islámica en este tema, igualando a ambos cónyuges respecto a la *wilaya* (tutela). Pero, al menos, no ha considerado las nuevas nupcias de la madre motivo para quitarle la custodia de los hijos/as.

5.1.3. La situación actual y algunas ideas para el cambio

El islam se diferencia del resto de religiones monoteístas por sus regulaciones relativas a la mujer. La opinión pública internacional se ha centrado en este aspecto particular de la cultura islámica para ofrecer una imagen negativa de esta religión, ya que algunas de las leyes de la jurisprudencia islámica van en contra de los derechos humanos en general y de los derechos de la mujer en particular.

Esta imagen peyorativa de la sociedad musulmana ha sido apoyada por los medios de comunicación occidental, que no distinguen si estas leyes proceden de la religión o de la interpretación que de ésta realiza el poder político y religioso.

Los medios de comunicación occidental mayoritariamente muestran los aspectos sociales más injustos hacia la mujer, lo que da una imagen errónea del islam y de las mujeres musulmanas que luchan a diario, cada una según sus medios, para instaurar la justicia y la igualdad de los dos sexos.

La jurisprudencia islámica posterior a la revelación no entendió el sentido profundo del islam al considerar los derechos concedidos inicialmente a la mujer como un tope que no puede ser superado. Además, incluso, introdujo mecanismos jurídicos para privar a la mujer de parte de los derechos que aparecían reconocidos en los textos coránicos.

Posteriormente a la revelación, la interpretación de los textos sagrados (el Corán y la sunna) dependió de las cuatro grandes escuelas sunnitas y el rito shíita. Con la fundación de estas escuelas en los cuatro primeros siglos del islam, la jurisprudencia islámica (*fiqh*) empezó a basarse en la copia o imitación (*naql*) de los textos doctrinales previos. Pero lo más dañino para la condición de la mujer en el islam ha sido la complicidad entre el poder político y la jurisprudencia religiosa (elaborada por una parte de los *alfaquíes*) para cerrar las puertas a la innovación o reflexión independiente (*ijtihad*) desde la época del Imperio Abbasí (s. VIII-IX), limitando el papel de la interpretación de los textos a una imitación simple sin elaboración racional⁵⁴⁴.

⁵⁴⁴ Los alfaquíes convirtieron la religión en una ciencia abstracta con una terminología diversa y a la vez complicada. Esto se explica por el miedo obsesivo de los jurisconsultos a que la incompetencia intelectual y religiosa de los futuros innovadores alterara el mensaje original. Así, cerraron la puerta del *ijtihad*, confinando el papel de sus sucesores a la estricta imitación de los cuatro fundadores. Toda persona que ha pretendido innovar ha

Los musulmanes continúan en nuestros días imitando las cuatro escuelas que han interpretado el Corán y la sunna. La circunstancia de que se rechace toda innovación en la lectura de los ritos elaborados por las diferentes escuelas ha hecho que se tienda a equiparlos a los propios textos sagrados, de modo que la jurisprudencia, que es un trabajo humano, ha recibido una sacralidad que originalmente no tenía.

Sadek Belaid afirma que los alfaquíes, actuando así, “se han concedido el papel de intermediarios entre la religión, el Corán y el resto de los creyentes, hasta el punto que uno de los contemporáneos ha pretendido que la palabra ‘jurisprudencia’ (*fiqh*) quiere decir ‘doctrina’ (*sharia*) y ‘religión’ de manera general⁵⁴⁵ y que el islam como religión es el equivalente de la doctrina islámica. Por ello, se creó esta amalgama entre el origen y el marco científico elaborado por los hombres de la religión⁵⁴⁶”.

Así, la imitación es la causa del inmovilismo de la legislación islámica y de la propia sociedad musulmana en general y la causa del estatus inferior de la mujer en particular. Por ello constatamos una ruptura entre, por una parte, el mensaje del Corán y de la sunna (palabras y actos del Profeta) y, por otra parte, el mensaje de la jurisprudencia, fiel a los principios sociales y culturales de una sociedad patriarcal injusta.

Una gran parte de la jurisprudencia *fiqh* pretendió, con sus tendenciosas y desfiguradas interpretaciones de los versículos del Corán y los *ahadices* del Profeta, que el islam hiciera de las diferencias naturales y biológicas entre los dos sexos un criterio fundamental en la distribución de las funciones y roles entre éstos. De ahí, los derechos y deberes del hombre y de la mujer. Sin embargo, ya hemos señalado lo cuestionable de sus pretensiones basándonos en constantes referencias al Corán y a la vida del Profeta Mohammad, sus actos y sus acciones, como fuente genuina de referencia.

La jurisprudencia, bajo la influencia de las costumbres y las tradiciones, explicó e interpretó el Corán y la sunna según los valores de la sociedad patriarcal, rechazando así los derechos de la mujer reconocidos por el islam y las mejoras introducidas por él que afectaron a su situación. Eso es lo que queda confirmado por la oposición de la primera sociedad islámica a muchos de los cambios que el islam introdujo en favor de la mujer, como por citar un solo ejemplo, el reconocimiento a su derecho a la herencia, sobre todo si este cambio atañía a las propiedades y bienes del varón que era el centro de la autoridad económica, política y social en la sociedad preislámica. Así, la jurisprudencia hizo todo lo posible por mantener el reparto tradicional del trabajo entre el hombre y la mujer, buscando fundamentos legales que justificaran la discriminación de esta última y utilizando todos los medios y técnicas posibles, como ignorar intencionadamente los motivos específicos de la revelación de algunos versículos para generalizarlos (como el caso del velo como elemento de segregación, siendo que era específico para las madres de los musulmanes) y apoyándose sobre algunos *ahadices* apócrifos del Profeta⁵⁴⁷, que difieren de los textos explícitos del Corán.

En nombre de la religión, los jurisconsultos impiden valorar a la mujer considerándola igual a un menor que vive bajo la tutela del hombre y condenándola durante toda su vida, ya que, cuando

sido rechazada. Ibn Jaldoun: *Al Mukadima (La introducción)*, Editorial Dar al Yabal, Beirut, vol. 7, cap. 6, pág. 10.

⁵⁴⁵ Shayj Mouhammad Moustafa Chalabi: *Al Madjal Fi Al fiqh Al islami*, Editorial Addar Alyamiya, 1ª edición, 1985, pág. 32.

⁵⁴⁶ Sadek Belaid, op. cit., pág. 65.

⁵⁴⁷ *Ahadiz* de Abu Bakara, el cual priva la mujer de sus derechos políticos y, sobre todo, el derecho de ser jefe de estado: “No conocerá nunca la prosperidad un pueblo que confía el poder a una mujer”.

es joven, se la somete a la autoridad del padre, de los hermanos y de los miembros varones de la familia⁵⁴⁸. Incluso se recomienda casarla a edad temprana, porque el matrimonio prematuro se considera una protección para el honor. Este razonamiento, justamente, empujó a los líderes de la jurisprudencia a autorizar el matrimonio de las menores, permitiendo a los tutores obligar a las niñas a casarse ante cualquier sospecha o temor de que la menor pudiese perder su pudor o su honra.

La mujer casada asoma como un simple “objeto de placer”: se compra con una dote mediante la cual pierde su libertad y se somete a la autoridad del hombre para servirle u obedecerle toda la vida. Se le impide, también, salir sin el permiso del marido y hacer cualquier acción, aun cuando se trate de asuntos personales o de deberes religiosos voluntarios el ayuno.

Si los jurisconsultos llegaron a establecer estas normas a nivel familiar o privado, no fue menos importante lo que realizaron a nivel general excluyendo definitivamente a la mujer de la vida pública y de la participación política⁵⁴⁹.

Estas son, pues, las pretensiones de una gran parte del *fiqh*, estos son los derechos de los que goza la mujer musulmana y esta es la situación de inferioridad que los movimientos islamistas, en su afiebrado pensamiento religioso, defienden como si fuera uno de los componentes de la identidad islámica. Estos movimientos, en su ruptura con Occidente y su guerra contra la globalización del pensamiento universalista, utilizan la familia, y especialmente a la mujer, como arma para defender la peculiaridad cultural del mundo islámico.

Parece evidente que el *fiqh*, con su interpretación del Corán y la sunna, ha perjudicado a la mujer. Así pues, puede hablarse de un principio de igualdad tal y como está definido actualmente en las diversas Declaraciones Universales de Derechos.

Tras el advenimiento del islam, se establecieron muchas mejoras en la situación de la mujer, pero éstas son incompletas en la realidad de hoy, ya que se corresponden con la situación social y cultural del medievo. Por consiguiente, hay que considerar los mandamientos islámicos coránicos, a este propósito, como inicio de una nueva era y un punto de partida, dejando su modificación y actualización en manos de los musulmanes de cada época, según corresponda a los cambios de circunstancias y a la justicia social.

A diferencia de lo que hizo el Corán, los jurisconsultos consideran estos mandamientos como definitivos y no aceptan cambios o interpretaciones. También consideran los derechos reconocidos a la mujer como un límite máximo que no se debe traspasar por dos motivos:

- Los jurisconsultos arbitran sus costumbres y tradiciones en la interpretación de los versículos coránicos y lo establecido por la sunna en lo relativo a la mujer. También proyectan en las legislaciones de jurisprudencia sus propios pareceres de la relación entre ambos sexos.
- Impedir a la que se considera una de las fuentes más importantes de la religión (la *yitihad*), porque es “uno de los principios del pensamiento religioso que cree en el cambio y la

⁵⁴⁸ Se incrementa el control y la vigilancia sobre la mujer cuando alcanza la pubertad, porque ella representa el honor de la familia. Para proteger este honor y reputación, impiden a la mujer salir y también estudiar o trabajar.

⁵⁴⁹ Aixa Belarbi, op. cit., pág. 79. Véase también el capítulo de los derechos políticos de la mujer musulmana en esta tesis. Recordemos lo que contó Abu Bakra en Sahih al Bujari: “No me hubiera salvado de la batalla de *al Yamal* si no me hubiera recordado el *ahadiz* del Profeta cuando dijo: ‘No conocerá nunca la prosperidad un pueblo que confía el poder a una mujer’”.

evolución⁵⁵⁰. Es también un principio de la libertad de opinión y obra contra la opresión, mientras que los juristas se contentan con sus tradicionales pensamientos e interpretaciones, basándose sólo en imitar las obras de los antiguos alfaquíes sin atreverse a mejorar sus propios medios de conocimiento.

Después de este viaje por el *kitab* (Corán) y la sunna en búsqueda del principio de igualdad, deducimos que no existe en el islam un principio que sea completo e íntegro, sino tan sólo meros rasgos.

Cierto es que el islam estableció importantes renovaciones que produjeron una revolución en el ámbito de los derechos de la mujer si los situamos en su contexto histórico. Sin embargo, estos derechos no fueron completos, porque el islam seguía una política gradual en su legislación que hubiera podido permitir alcanzar la igualdad completa entre los sexos si se hubiera aplicado correctamente.

Habíamos demostrado anteriormente cómo las legislaciones islámicas relativas a la mujer no deben ser consideradas definitivas, sino iniciativas primarias que deben evolucionar y cambiar al ritmo de los tiempos. Por eso, el islam abrió camino a la abrogación. El islam plantó la simiente del principio de igualdad con los derechos que reconoció a la mujer y la mejoría de su situación personal dejando para los musulmanes de hoy el deber de completarlo con su esfuerzo. De aquí resulta que el *yitihad* es la única solución para retomar lo que el Corán y la sunna habían iniciado a fin de establecer un principio de igualdad completo con el cual poder fundar una verdadera convivencia en plan de equidad entre mujeres y hombres.

Pero, hasta ahora, los legisladores musulmanes en general no han presentado esta voluntad. A partir de las disposiciones de matrimonio y repudio en las leyes del Estatuto Personal en los países del Magreb, advertiremos que no existe en absoluto un principio de igualdad ni en la Ley de la Familia argelina, ni en el Código de Familia marroquí recién reformado, a pesar de que le reconocemos mejoras. En cuanto al Código del Estatuto Personal tunecino, pese a su avance relativo, sólo muestra algunos rasgos de este principio.

Cabe recordar que las Constituciones de dichos países estipulan respetar el principio de igualdad y aplicarlo como norma en todas las disposiciones legales, lo que nos permite afirmar que las Leyes de la Familia magrebíes contravienen a la Constitución.

El modo con el que los legisladores de estos países del pequeño Magreb tratan el tema de la mujer, vía las disposiciones de la Ley de la Familia, confirman que la voluntad de la autoridad política en mantener el carácter patriarcal de la familia en la sociedad musulmana es un juego ideológico de dicha autoridad para garantizar su legitimidad y permanencia en el poder en calidad de gobiernos islámicos, aunque el precio de esta legitimidad sea la esclavitud de la mujer y la consagración de su inferioridad.

La inferioridad de la mujer se palpa en las disposiciones y normas que rigen la relación hombre/mujer, que es generalmente una relación de supremacía en el seno de la familia. A continuación condensaremos brevemente los aspectos de la supremacía del esposo y aquellos aspectos de la dependencia e inferioridad de la mujer para las Leyes de la Familia del Magreb que tienen como texto de referencia la ley islámica en general y la escuela malikí en particular.

⁵⁵⁰ Al Jammal al-Alami, op. cit., pág. 107.

CAPÍTULO VI

6.1. La supremacía del esposo y la inferioridad de la mujer para las Leyes de la Familia del Magreb

6.1.1. El derecho a fundar una familia

En la jurisprudencia Islámica, el derecho a fundar una familia es un derecho absoluto del esposo, pues es él quien toma la iniciativa de pedir la mano de la esposa, paga la dote, asegura su pensión alimenticia y, al mismo tiempo, mantiene a la familia. Este punto es común para todas las Leyes de la Familia magrebíes.

La jurisprudencia Islámica, a través de sus interpretaciones machistas, cosifica a la mujer, pues la considera una mercancía que posee el esposo. El marido la escoge a su gusto, si le apetece la compra. Y si no, la devuelve a sus dueños, incluso después de contraer matrimonio. Esto ocurre si la mercancía no cumple los requisitos exigidos y acordados antes del matrimonio. De hecho, los alfaquíes (jurisconsultos) autorizaron al esposo a inspeccionar a la esposa con la que piensa casarse en aplicación de la sunna *nabawiya* (Tradición del Profeta). Esta inspección no se refiere al hecho de que hombre y mujer se conozcan en el marco de una relación equilibrada e igualitaria, sino a que el hombre vea el objeto de su elección, dado que dicha elección presenta objetivos predefinidos⁵⁵¹: servirle, procrear y cuidar de la casa.

No hay que pasar por alto que el marido procede a pedir la mano de la mujer mostrando su interés en casarse con ella sin necesitar autorización alguna, mientras que la esposa sólo puede aceptar al novio tras el consentimiento de su tutor. Algunos estudios conservadores, como hemos mencionado antes, consideran que el hecho de dar la iniciativa al hombre para pedir la mano de la mujer rinde honor a ésta.

Las Leyes de la Familia magrebíes coinciden con el *fiqh* en considerar al esposo responsable de fundar una familia, como se entiende claramente de algunas disposiciones relativas al noviazgo y matrimonio (art. 2 del Código de Familia tunecino, art. 5 del Código de Familia argelino y el art. 9 del Código de Familia marroquí).

Las leyes de los países del Magreb, si exceptuamos Túnez, al apegarse al régimen de la poligamia, no sólo otorgan al esposo el derecho de crear un hogar, sino de crear varios hogares. Además, le consideran como único responsable de la filiación de los hijos privando a la mujer de ese derecho. Este no es más que uno de los aspectos de la supremacía del esposo frente a la inferioridad de la esposa en el seno de la familia.

Los Códigos de la Familia conceden con facilidad derechos al hombre, pero ciertamente tratan con rigor a la mujer, en lo que atañe a los siguientes aspectos:

6.1.1.1. La edad del matrimonio

Los legisladores argelino y marroquí especifican que la edad para contraer matrimonio es igual para un varón que para una mujer. En Marruecos (tras la reforma de 2004) está fijada en 18 años

⁵⁵¹ Kenza Mrani Alaoui: *Al usra al magrebya, tawabit wa mutagayirat*, maktabat al ma'arif aljadida, Rabat, 1986, pág. 59.

para ambos, y en Argelia (tras la reforma de 2005) en 19, mientras que en Túnez el hombre puede casarse a los 20 y la mujer a los 17 (art. 5).

Las Leyes de la Familia Magrebíes no permiten a los que no tengan la mayoría de edad contraer matrimonio sin previa autorización del juez. Éste sólo debe conceder tal autorización en caso de necesidad, interés o motivos graves. Estas disposiciones vigentes en los países del Magreb tienen por objetivo prohibir el matrimonio de los menores, que hasta hace poco tiempo estaba vigente en todos los países islámicos, debido a la falta de un texto expreso del Corán o de la sunna que fijara la edad exigida para contraer matrimonio. Pero, en la práctica habitual, los tutores se sirven de estas leyes para conseguir dicha autorización y poder dar en matrimonio a niñas menores de edad.

Creemos que estas diferencias no hacen más que señalar las discriminaciones que venimos remarcando, pues consideramos que el hecho de que esta edad no sea la misma para hombres y mujeres en la mayoría de las Leyes de Familia de los países islámicos carece de todo sentido.

6.1.1.2. Tutela de la esposa

La polémica jurídica sobre la *wilaya* (tutela) se debe a la falta de un texto expreso en el Corán y en la Tradición del Profeta que esclarezca este asunto de modo definitivo. Si exceptuamos a la escuela hanafí, las demás escuelas exigen la tutela sobre la mujer en la acta de matrimonio, porque ésta no debe nunca celebrarse a nombre de mujeres. De hecho, la mujer no debe concluir la acta de matrimonio, ni la suya propia, ni en representación de otra mujer. Cuando se realiza la acta de matrimonio en ausencia de tutor, dicha acta debe ser considerada nula, y la unión debe disolverse aunque haya hijos de por medio.

Ante la inexistencia de un texto religioso expreso que exija la tutela sobre la mujer, es necesario que la mujer celebre su acta de matrimonio por sí misma, pues implica un derecho al tratarse de una acta que forma parte de los contratos personales.

Las Leyes de la Familia de casi todos los países islámicos, en vez de corregir esta norma y proceder a la abolición de la tutela, la mantuvieron. Hasta hace poco, Túnez era el único país magrebí que había abolido la tutela desde su primera promulgación en 1957, pero en 2004 y con la reforma de la Mudawana, Marruecos ha suprimido esta institución después de sostenerla casi medio siglo, de modo que Argelia es el único país magrebí (el pequeño Magreb) que la mantiene hasta la actualidad.

6.1.1.3. Religión del esposo cuando éste sea extranjero no musulmán

La jurisprudencia islámica prohíbe a la mujer musulmana contraer matrimonio con un cristiano o judío. En cambio, autoriza al hombre a casarse con una mujer no musulmana.

En realidad, no existe un texto religioso decisivo tanto en el Corán como en la sunna que prohíba esto. Las aleyas del Corán que se aducen a este efecto fueron reveladas en circunstancias particulares, y por eso, revisten un carácter excepcional y circunstancial. Por consiguiente, pueden estar interpretadas a favor de la mujer, sobre todo porque no expresan la postura general del Corán Sagrado hacia los no musulmanes.

El islam es una religión que convive con todas las demás religiones. No obstante, la jurisper-

dencia islámica, que desde siempre ha estado al servicio de los principios y valores de la sociedad patriarcal, interpreta estas aleyas de modo que prohíben a la mujer casarse con un no musulmán, ya que esta disposición va en armonía con la normativa establecida por la jurisprudencia islámica como la dependencia de la religión y la filiación de los hijos al padre, pasando por alto el derecho de la madre musulmana a este efecto.

Los alfaquíes exigen a un no musulmán que desee casarse con una mujer musulmana convertirse al islam, lo que denota una transgresión del principio de la libertad de credo religioso reiterado por el islam en numerosas aleyas.

Tanto Marruecos como Argelia mantienen la misma postura de la jurisprudencia islámica respecto al matrimonio de la mujer musulmana con un no musulmán. De hecho, sus respectivas leyes en materia del Estatuto Personal consideran como temporal el impedimento de ateísmo ya que desaparece, con la declaración del esposo, su conversión al islam.

Incluso Túnez, que se considera el más moderno en materia de Estatuto Personal, en relación con sus vecinos Argelia y Marruecos, no escapa a esa postura incompatible con el principio de igualdad entre ambos sexos. Por lo tanto, somete al hombre no musulmán que desee casarse con una mujer musulmana a un examen difícil sobre los principios y conceptos del islam para asegurar su conversión, aunque el Código del Estatuto Personal no hace referencia a dicho impedimento ni explícita ni implícitamente.

6.1.2. El esposo asume las cargas económicas a cambio de la supremacía

La jurisprudencia islámica hace aparentemente recaer todas las cargas económicas en el esposo. Se trata de pagar una dote a su esposa y de asegurar la pensión alimenticia. A cambio de esta responsabilidad, disfruta de una serie de prerrogativas, como su derecho absoluto de dirigir la familia.

Por el contrario, esta jurisprudencia pone a la mujer en grado inferior, ya que le asigna una gama de obligaciones, transformándola más en una esclava que en una esposa, como consecuencia de su recepción de la dote y su dependencia económica del esposo, ignorando y menospreciando el esfuerzo sin retribución alguna por el duro papel que representa el trabajo cotidiano que realiza en el hogar.

Todas las Leyes de la Familia magrebíes adoptan estas disposiciones, obligando así al esposo a asegurar la manutención de la familia y a entregar la dote a su esposa, concediéndole, a cambio, una serie de derechos en detrimento de los de ella.

6.1.2.1. La dote

Como hemos explicado antes, la dote es una tradición antigua que tenía la mayoría de las sociedades humanas, entre ellas la sociedad de la península arábiga en la era preislámica. Cuando llegó el islam, estableció esta costumbre observando los modos de vida socioeconómicos predominantes en aquel entonces. Pero cambiaba su concepto, transformándola en un mero regalo ofrecido por el esposo a su esposa al principio de la vida conyugal, llamándola *nihla*, es decir, "una donación sin cambio", en lugar del precio por la novia.

No obstante, una parte importante de la jurisprudencia islámica, sobre todo la más antigua, se

aparta enormemente de esto a la hora de definir la dote como un trueque por el deleite sexual con la mujer⁵⁵².

Todavía las Leyes de la Familia en los países musulmanes, y entre ellos los países del Magreb, aplican estas disposiciones que ultrajan a la mujer y la reducen a una simple mercancía que se vende y se compra. Estas leyes aplican al pie de la letra las directivas de la escuela malikí, que define la dote como el precio que da el hombre a la mujer a cambio del deleite con la misma.

La postura de las Leyes de la Familia magrebíes no difiere mucho de la jurisprudencia islámica en lo que atañe al concepto de la dote debido a una serie de disposiciones:

- Dar a la esposa el derecho de abstenerse de mantener relación sexual con su esposo hasta que reciba la dote acordada.
- La mención del importe de la dote en la acta de matrimonio no es más que una diligencia orgánica para saber el precio de la mercancía vendida.
- La posibilidad de abonar la dote a la hora de levantar la acta o dejarla como remanente total o parcial indica que el esposo podría ser incapaz de pagarlo en su totalidad y, de ahí, se desprende que no se trata de un mero regalo, sino del precio de la mujer, de modo que varía en función del puesto social que ocupa la futura esposa, de su hermosura, de su edad y de acuerdo con el puesto social que ocupa el futuro esposo.
- El derecho del esposo antes de consumar el matrimonio a devolver a su esposa al domicilio paterno si detecta una anomalía o defecto en la misma y recuperar su dote porque se trata de una mercancía tachada de “vicio”⁵⁵³.
- El hecho de que la esposa merece la dote entera tras la consumación del matrimonio, o solamente la mitad si no hay consumación, es un indicio más de que la dote es tan sólo un precio que se paga por el deleite sexual.

Las Leyes de la Familia magrebíes, según las disposiciones adoptadas, han considerado la dote como el precio del deleite sexual y no como un regalo que se ofrece sin cambio a la esposa. Por otra parte, el hecho de obligar al esposo, en su calidad de cabeza de familia, a pagar la dote a su futura esposa demuestra su intención de conservar el reparto clásico de roles entre los esposos en función del sexo.

Por lo tanto, vista la política gradual del islam y su incitación a recurrir al *yitihad*, vemos la necesidad de revisar el concepto de la dote desde los puntos de vista jurisprudencial y legal y considerarlo, en efecto, como un mero regalo simbólico que depende de la capacidad del esposo.

6.1.2.2. La pensión alimenticia

Ninguna de las aleyas coránicas citadas por la jurisprudencia islámica indica expresamente la obligatoriedad de que el esposo ha de mantener a su esposa. En cuanto a la Tradición del Profeta, insta en numerosos *ahadices* la necesidad de que el esposo ha de asegurar la manutención de

⁵⁵² Farida Bennani, op. cit., pág. 18.

⁵⁵³ El legislador marroquí es el único de los países del Magreb que estipula esta posibilidad claramente en su artículo 32 del Código de Familia recién reformado en 2004.

su esposa e hijos. No obstante, esta disposición no es absoluta, para que no se cambie con el transcurrir del tiempo y no deba modificarse. Dichos *ahadices* fueron pronunciados por el Profeta observando el sistema social de la época, que responsabilizaba al hombre de la manutención, puesto que era quien trabajaba fuera de casa, mientras que la tarea de la mujer consistía en hacer las faenas caseras y cuidar a los hijos y al esposo.

Cabe recordar que el Profeta llama en reiteradas veces a la mujer a colaborar en los gastos de manutención con el esposo. Pero la jurisprudencia islámica, a través de sus interpretaciones del Corán y la sunna, insiste en poner la manutención a cargo del esposo sin que ello implique a la esposa, aunque fuera rica.

La jurisprudencia islámica concede al hombre el grado de cabeza de familia en detrimento de la esposa, que ha de prestar servicios y obedecer los mandatos a cambio de la dote que recibe y de su pensión alimenticia. Cabe señalar aquí que cuando el *fiqh* obliga a la mujer a obedecer a su esposo, otorga a éste una serie de medios para castigarla en caso de desobediencia, y todo ello es “pretexto del grado” que el esposo tiene por encima de ella.

Los alfaquíes consideran que la supremacía del hombre es instintiva, mientras que para otros es la consecuencia de la renuncia voluntaria de la mujer a la igualdad con el hombre a cambio del dinero que recibe en forma de dote y manutención.

Creemos que este “grado” no tiene que ver con los dos motivos antes citados, ni tampoco con el reparto de la herencia, ni con el deber de la *Yihad* (Guerra Santa), a la que el hombre está llamado cuando toca defenderse.

Pensamos pues, que el “grado” del hombre por encima de la mujer mencionado en el Corán, solamente estuvo basado en la *nafaqa* (manutención). De ahí que el hombre haya disfrutado de muchos derechos en detrimento de la mujer.

Sin embargo, hoy en día, el esposo en el mundo islámico, a raíz de la crisis económica y el aumento de los niveles del paro, se ve cada vez más incapaz para cubrir las necesidades de su familia, contradiciendo la concepción que le reservan la jurisprudencia islámica y las Leyes de la Familia, que pretenden inculcar la impresión de un esposo capaz económicamente y una esposa desocupada; impresión ya sobrepasada vista la evolución de la familia a través de los siglos.

Los efectos de la acta de matrimonio en las Leyes de la Familia de los países magrebíes no difieren mucho de aquellos determinados por la jurisprudencia islámica desde hace varios siglos, como si la evolución en todas las facetas de la vida se hubiese detenido. Si exceptuamos al legislador tunecino, que estipula, en su artículo 23, que la mujer está obligada explícitamente a colaborar en la manutención de su familia si tiene recursos económicos, los legisladores argelino y marroquí mantienen la postura de la jurisprudencia al considerar al hombre el jefe de familia y el único responsable de mantenerla económicamente.

Los legisladores deben considerar la familia como una entidad cuya gestión y cuidado de los hijos queden confiados a ambos esposos; una entidad sin conceptos de jefatura, autoridad, órdenes y obediencia, ya que la esposa, cuando trabaja fuera de casa, participa en la manutención de la familia. La falta de armonía entre estas legislaciones y la nueva realidad hacen que la mujer cumpla obligaciones sin que la ley le reconozca sus correspondientes derechos; en cambio, hace que el hombre disfrute de derechos de jefatura de la familia aun sin llevar a cabo su obligación de mantenerla.

6.1.2.3. El repudio por la voluntad unilateral del esposo

El repudio, según la jurisprudencia islámica, es un privilegio masculino y religioso que no requiere motivación ninguna, ni tan siquiera el consentimiento de la mujer para efectuarlo. De esta manera, se percibe que el derecho musulmán no solamente otorga al hombre el derecho de fundar una familia o varias y de dirigirlas, sino que también la incumbencia sobre el destino de dicha familia y su continuidad. Este derecho que tiene el marido para disolver la unión matrimonial es consecuencia de los deberes económicos a los que está sometido por parte de la jurisprudencia.

El islam otorga al hombre el derecho de pronunciar el repudio unilateralmente delante de dos testigos, pero este derecho no es absoluto y se le impone una serie de condiciones que lo regulan. Además, no descarta el derecho de la mujer a poner fin a la relación matrimonial mediante *al jul'a* (el repudio mediante compensación económica acordada), pero ya hemos explicado antes que tanto la jurisprudencia islámica como los Códigos de Familia de Argelia y Marruecos imponen el consentimiento del marido como condición decisiva, en contra de la sunna.

En nuestro tiempo, sería necesario que este derecho pasara de la competencia del esposo a la del juez, transformándose en divorcio judicial, puesto que no existe ningún texto expreso, tanto en el Corán como en la sunna, que prohíba la intervención de la justicia en este tema. Túnez y Marruecos ya han instaurado el divorcio judicial, pero Argelia todavía mantiene el derecho del marido al repudio.

Conviene resaltar que estos tres países todavía mantienen, como efectos de la disolución del matrimonio, la *idda*, un deber exclusivamente femenino, mientras reconocen el derecho a la tutela de los hijos al padre y no a la madre, aunque esta última conserva la custodia. Se aparta de ello el legislador tunecino, que reconoce el derecho de la madre a la tutela en contados casos y bajo unas condiciones muy estrictas.

No existe, pues, un principio de igualdad sexual en el matrimonio y en el repudio de acuerdo con las disposiciones establecidas por la jurisprudencia islámica y por las Leyes de la Familia magrebíes, que a su vez, han aplicado fielmente las disposiciones de dicha jurisprudencia, sobre todo por inspiración de la escuela malikí.

Lo mismo se dice del legislador tunecino, que, a pesar de su notable avance en comparación con sus homólogos argelino y marroquí (incluso después de la última reforma del 2004), continúa adoptando disposiciones de la jurisprudencia islámica que consagran la inferioridad de la mujer, además de presentar lagunas jurídicas que acompañan a las enmiendas aportadas al Código del Estatuto Personal tunecino (1993).

Ante esta realidad, los movimientos feministas deben desplegar más esfuerzos e insistir para conseguir la plena igualdad de derechos.

Cabe recordar que, en una sociedad como la magrebí, marcada por el crecimiento del movimiento religioso, la lucha no debe efectuarse sólo a nivel jurídico, lo que a pesar de su importancia resulta insuficiente, sino también a nivel social, mediante la profunda transformación de mentalidades y tradiciones.

6.1.3. Algunas ideas para el cambio

Hemos insistido a lo largo del presente libro sobre la importancia de una reforma de los Códigos de Familia magrebíes para conseguir una igualdad plena entre hombres y mujeres en el ámbito

privado de la familia. Sin ello, no puede hablarse de derechos de la mujer en la esfera pública. Una mujer discriminada en el seno de la familia lo es también en la sociedad. Así, como ciudadanas, las mujeres musulmanas tienen que movilizarse para exigir a sus respectivos gobiernos una reforma normativa general que atañe a todos los ámbitos de derecho para combatir todas las manifestaciones de discriminación, directa o indirecta, por razón de sexo, y promover la igualdad real entre hombres y mujeres.

Cabe recordar que las Constituciones de dichos países estipulan respetar el principio de igualdad y aplicarlo como norma en todas las disposiciones legales, lo que nos permite afirmar que las Leyes de la Familia magrebíes contravienen a las Constituciones respectivas. De ahí, la necesidad de enmendarlas de modo que sean compatibles con aquellas y con las convenciones internacionales ratificadas por estos países⁵⁵⁴, que preceptúan la necesidad de aplicar este principio.

Es necesario revisar las leyes de estos países para conseguir la igualdad de género a nivel normativo tomando ejemplo de los avances que se han logrado a escala mundial y europea.

A nivel mundial, se puede tomar como ejemplo la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer⁵⁵⁵ fechada en Nueva York el 18 de diciembre de 1979 y que entró en vigor el 3 de septiembre de 1981, resalta el papel de las mujeres como indispensable en todos los campos para el desarrollo pleno y completo de un país, el bienestar del mundo y en “la causa de la paz”, destacando la contribución de las mujeres en la sociedad y la necesidad de modificar el papel tradicional del hombre y de la mujer en la sociedad y la familia, definiendo la expresión “discriminación contra la mujer” como “toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento o ejercicio por la mujer independientemente de su estado civil, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o cualquier otra (art. 2)”⁵⁵⁶.

Esta convención adopta medidas con la finalidad de contribuir al establecimiento de la igualdad real entre las mujeres y los hombres, a la vez que otorga legitimidad a las acciones positivas para superar la discriminación de las mujeres, permitiendo a los estados establecer medidas legislativas que tengan por finalidad alcanzar la igualdad real.

A nivel europeo, se puede tomar como modelo la normativa que consolida en el tratado de Amsterdam, aprobado por el Consejo Europeo de Amsterdam el 17 de junio de 1997 (en vigor desde el 1 de mayo de 1999) la política iniciada en los años 70 acerca de la igualdad entre las mujeres y los hombres. Insiste en la no discriminación por razón de sexo desde diferentes aspectos y proclama que “la comunidad se fijará el objetivo de eliminar la desigualdades entre el hombre y la mujer y promover su igualdad” entre las misiones y tareas de la Comunidad (arts. 2 y 3 del Tratado).

⁵⁵⁴ Argelia, en el artículo 123 de la Constitución, dispone que “las convenciones ratificadas por el Presidente de la República en las condiciones previstas por la Constitución tienen primacía sobre la ley”. Por lo tanto, las convenciones firmadas por este país son parte integrante de la legislación argelina y los ciudadanos y asociaciones pueden invocar sus disposiciones ante los tribunales. El Consejo Constitucional ha confirmado esta posibilidad. En la jerarquía legislativa, Marruecos considera que los convenios internacionales ratificados por él están en una segunda posición por debajo de la Constitución y antes de la ley. En el caso de no-conformidad de los convenios con la Constitución, hay que modificar la Constitución. Así las cosas, el artículo 31 prevé que “pueden ser ratificados los convenios internacionales no conformes a la Constitución marroquí, después de la modificación de esta última según el procedimiento previsto por la ley”.

⁵⁵⁵ Los tres países del Magreb han firmado esta convención, pero le han puesto reservas: Argelia a los artículos 2, 9.2, 15.4 y 16; Marruecos a los artículos 2, 15.4 y 9.2; Túnez emitió reservas sobre los artículos 9, 15 y 16. Además, el Gobierno de Túnez declaró que no adoptará ninguna decisión administrativa o legislativa de conformidad con las obligaciones de esta Convención cuando tal decisión entre en conflicto con las disposiciones del capítulo I de la Constitución de Túnez, o sea, con la religión islámica.

⁵⁵⁶ Julia Sevilla Merino, en su comentario a la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de Marzo, para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres.

Dentro del contexto europeo, el caso de España es relevante y puede resultar útil e interesante aprender de su experiencia en este tema desde la promulgación de la Ley de Conciliación de la Vida Familiar y laboral en 1995⁵⁵⁷, la Ley 30/2003 sobre medidas para incorporar la valoración del impacto de género en las disposiciones normativas que elabore el Gobierno o la Ley Orgánica 1/2004 de 28 de diciembre, de medidas de protección integral contra la violencia de género, hasta la reciente Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres⁵⁵⁸.

Para poner fin a los desequilibrios que caracterizan las relaciones de género, habría que adoptar una serie de medidas y garantías que eliminen los obstáculos y estereotipos sociales que impiden alcanzar la igualdad efectiva entre los dos sexos. La discriminación positiva por ejemplo, puede ser útil como primer paso hacia la igualdad, en tanto que estas acciones pueden entrañar la formulación de un derecho desigual en favor de las mujeres para compensar las discriminaciones que padecen las mujeres sólo por serlo.

Los ámbitos que requieren estas medidas y actuaciones son múltiples, lo que implica una revisión general de la legislación para integrar la perspectiva de género en todas las políticas, perspectiva aún ausente en nuestra normativa.

La Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, que tuvo lugar en Pekín en 1995, renovó el compromiso de la comunidad internacional para lograr la igualdad entre los géneros, así como el desarrollo y la paz para todas las mujeres. En la misma, se invitó a los gobiernos y los demás agentes “a integrar la perspectiva de género en todas las políticas y los programas para analizar sus consecuencias para las mujeres y los hombres, respectivamente, antes de tomar decisiones”.

En el seno de la Unión Europea, se aprobó la decisión del Consejo de 20 de diciembre de 2000, que establece un programa de acción comunitaria sobre la estrategia a seguir en materia de igualdad entre hombres y mujeres (2001-2005), destacando que en la misma se articula la evaluación del impacto en función del sexo⁵⁵⁹ en distintos ámbitos de intervención de la estrategia marco comunitaria como una de las acciones a emprender para el logro de los objetivos mencionadas en el referido programa.

En febrero de 1996, la Comisión de la Unión Europea, ante la constatación de qué decisiones políticas que parecen no sexistas pueden tener un diferente impacto en las mujeres y en los hombres, aun cuando esta consecuencia ni esté prevista ni se desee, aprobó una comunicación sobre la transversalidad *mainstreaming* como primer paso hacia la realización del compromiso de la Unión Europea de “integrar la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres en el conjunto de las políticas y acciones comunitarias”⁵⁶⁰ y elaboró una Guía para la evaluación del impacto en función del género⁵⁶¹.

⁵⁵⁷ La Ley 31/1995 ha sido modificada por la Ley 39/1999, de 5 de noviembre, para promover la conciliación de la vida familiar y laboral de las personas trabajadoras. BOE núm. 266 del 6 de noviembre de 1999.

⁵⁵⁸ BOE núm. 71 del 23 de marzo de 2007.

⁵⁵⁹ “La evaluación del impacto en función del género significa comparar y apreciar, en función de criterios pertinentes con respecto al género, la situación y la tendencia actual con la evolución que cabría esperar como resultado de la introducción de la política propuesta” (Julia Sevilla).

⁵⁶⁰ COM (96) 67 final, del 21 de febrero de 1996.

⁵⁶¹ Esta guía ha sido diseñada para proyectarse en el seno de la comisión con objeto de evitar consecuencias negativas no intencionales que favorezcan situaciones de discriminación y para mejorar la calidad y la eficacia de las políticas comunitarias. Ver Ley 30/2003, de 13 de octubre, sobre medidas para incorporar la valoración del impacto de género en las disposiciones normativas que elabore el Gobierno.

Al hilo de esta conferencia, una serie de gobiernos europeos han decidido utilizar la evaluación del impacto en función del género como instrumento de aplicación de la integración de género. Por poner un simple ejemplo, el diseño de políticas de legislación sobre el transporte público siendo que las mujeres son las usuarias mayoritarias de este servicio, no se suele legislar, considerando este impacto en función de género.

Los países del Magreb pueden aprovechar este avance legislativo conseguido a nivel mundial e internacional para conseguir la igualdad plena entre hombres y mujeres. Las feministas musulmanas reivindicamos el derecho a la igualdad, derecho que no está en absoluto en contradicción con los principios del islam. Pero para lograrlo, tenemos que acomodar las disposiciones del islam relativas a la mujer a los tiempos actuales y liberarlo de todas las interpretaciones discriminatorias hacia ella.

Instaurar una sociedad más justa y más igualitaria en el Magreb no podría ser posible sin una revisión normativa general que ataña múltiples ámbitos, como detallamos a continuación.

6.1.3.1. Ámbito político

Aunque el principio de igualdad entre las mujeres y los hombres está garantizado por las Constituciones magrebíes, como ya hemos señalado antes, creemos que hace falta incluir en la Constitución una definición de “discriminación” conforme a lo dispuesto en el artículo 1 de la Convención para la Eliminación de Toda Forma de Discriminación contra la Mujer de Naciones Unidas (CEDAW, por sus siglas en inglés), así como disposiciones relativas a la igualdad de derechos de la mujer conforme a lo dispuesto en el párrafo “a” del artículo 2 de la misma.

Para garantizar una presencia equilibrada de mujeres y hombres en el ámbito de la representación política y la participación en los lugares y puestos de decisión, estos estados tienen que tomar continuas medidas, incluidas medidas especiales de carácter temporal, de conformidad con el párrafo 1 del artículo 4 de la CEDAW, para acelerar el aumento de la representación de las mujeres en todas las esferas de la vida pública.

En estos países, y aunque las Constituciones han reconocido los derechos políticos de la mujer, ésta sigue teniendo una representación minoritaria en casi todos los organismos gubernamentales y legislativos.

La mujer tunecina tiene el derecho al voto desde marzo de 1957 y la Constitución de 1959 establece la elegibilidad de las mujeres de igual forma que los hombres para todos los cargos públicos. La Constitución tunecina, en su artículo 6, especifica “Todos los ciudadanos tienen los mismos derechos y los mismos deberes. Son iguales ante la ley”.

Desde su primera Constitución de 1962, Marruecos ha conocido una sucesión de Constituciones en 1970, 1972, 1992 y 1996. En todas ellas el artículo que trata la situación de la mujer ha sido mantenido. El artículo 8 versa sobre la igualdad entre sexos en el campo político: “El hombre y la mujer disfrutan de derechos políticos iguales. Son electores todos los ciudadanos mayores de ambos sexos, disfrutando de sus derechos civiles y políticos”.

El artículo 5, por su parte, dispone que “todos los ciudadanos son iguales ante la ley”. Esta disposición tan esencial queda sin efectos por el hecho de que se refiere sólo a un principio general, que no asegura su eficacia. Así, este artículo intenta disfrazar la realidad de que la mujer aún no disfruta de sus derechos políticos completos.

En Argelia, la Constitución dice: “Los ciudadanos son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer ninguna discriminación por motivo de nacimiento, de raza, de sexo, de opinión o de cualquier otra condición o circunstancia personal o social” (art. 29, cap. 4). Además, todas las instituciones tienen que “suprimir los obstáculos que impiden la expansión de la persona humana y la participación efectiva de todos en la política, en la economía, en lo social y en lo cultural” (art. 31, cap. 4).

Estos artículos, aunque tratan en general la igualdad de hombres y mujeres en el campo político, contienen límites al ejercicio real de los citados y los reducen al derecho de votar.

La circunstancia de que los derechos políticos estén reducidos al derecho de votar ha marcado el comportamiento político de los diferentes actores. Así, la mujer magrebí sigue siendo utilizada como votante en las elecciones y olvidada en el ejercicio del poder. Pero lo cierto es que las Constituciones magrebíes no prevén ni han tomado medidas de participación de la mujer en la vida política. Tampoco medidas para controlar los obstáculos puestos a la aplicación de este derecho.

Además, estas Constituciones disponen en sus artículos que la mujer disfruta de los mismos derechos que el hombre sin hacer caso al hecho de que la situación no es la misma para ambos sexos. Hay que subrayar que una gran proporción de las mujeres es analfabeta, sufre de un estatus personal discriminatorio sin poder real en la familia y vive bajo la tutela del hombre. Todo ello, por tanto, impide a la mujer disfrutar de sus derechos políticos.

Según el Informe sobre desarrollo humano de 2003, en el año 2000 el porcentaje de las mujeres con cargo en el gobierno o a nivel ministerial era del 10% en Túnez, del 4,9% en Marruecos y del 0,0% en Argelia⁵⁶². Los escaños parlamentarios ocupados por mujeres en la Cámara Baja o Única eran del 11,5% en Túnez, del 10,8% en Marruecos, y del 6,2% en Argelia, mientras que en la Cámara Alta o Senado eran del 0,4% en Marruecos y de 5,6% en Argelia.

A pesar de algunos pasos dados por estos países para incrementar la participación de la mujer en política, los resultados todavía son ridículos. Ante esta realidad discriminatoria, estos estados tienen que poner en práctica programas de capacitación para ocupar los cargos directivos y realizar campañas de sensibilización sobre la importancia de la participación de las mujeres en los puestos de adopción de decisiones.

Creemos firmemente que la participación paritaria de la mujer en la vida política es el mejor instrumento para mejorar la situación de la mujer en el seno de la sociedad. Por ende, hay que promocionar la equidad y la igualdad entre los sexos en el ámbito público.

6.1.3.2. Ámbito laboral

El número de mujeres con un trabajo remunerado en los países del Magreb está aumentando, pero aun así el porcentaje global sigue siendo muy bajo. En Argelia, por ejemplo, las mujeres constituyen el 14,18% de la población empleada total.

Las mujeres son especialmente numerosas en el sector informal, donde pierden derechos esenciales como la licencia de maternidad (14 semanas pagadas, según el derecho laboral argelino, y de 12 semanas en Marruecos), el derecho de jubilación, el derecho a las asignaciones familiares y la protección sindical.

⁵⁶² Actualmente Argelia cuenta con cuatro ministras en el gabinete del Gobierno.

Hay que subrayar que las desigualdades son flagrantes en la contratación, los sueldos y las licencias de las mujeres, así como en las restricciones legales que se imponen hasta ahora al empleo de la mujer y que no son más que reflejos de los estereotipos existentes respecto a los trabajos que corresponden a la mujer.

Estos estados deben intensificar sus esfuerzos en los siguientes objetivos:

- Efectuar una reforma legislativa que acabe con toda discriminación jurídica que perjudique a la mujer a la hora de incorporarse al mundo laboral. En principio, todos los países del Magreb se proclaman a favor de la igualdad de los hombres y las mujeres en el ámbito laboral. Sin embargo, conservan aún algunas leyes discriminatorias hacia la mujer. Podemos exponer el caso de Marruecos como ejemplo de esta contradicción legislativa, ya que en el artículo 12 de la Constitución marroquí estipula que la mujer, al igual que el hombre, tiene el derecho de acceder en las mismas condiciones a todas las funciones y puestos públicos. Del mismo modo, el Dahir del 24 de Febrero de 1958 le garantiza los mismos derechos en cuanto a la contratación, el ascenso, el salario, etc. Las únicas diferencias entre los dos sexos radican en las bajas, las excedencias y la jubilación anticipada (arts. 59 y 60). En efecto, el artículo 46, últimamente revisado, concede a la mujer una baja por maternidad de 12 semanas. Si en la aplicación del estatuto general de la función pública ninguna distinción entre los dos sexos debe hacerse, en realidad se admiten algunas derogaciones al principio de igualdad en accesos a ciertas funciones, debido a su naturaleza y condiciones de ejercicio. Es por ello que la administración marroquí está habilitada para dotar a algunas administraciones públicas de estatutos particulares. Las disposiciones de estos estatutos particulares perjudican a la mujer al descartarla para ocupar ciertas funciones o sólo hacerla partícipe en ciertas categorías del personal (como era el caso hasta hace poco del Estatuto de la Administración de Aduanas, así como el Estatuto del Cuerpo de Bomberos, que preveían igualmente la masculinidad de sus profesiones).
- Aumentar la participación de las mujeres en el mercado de trabajo y avanzar en la igualdad efectiva entre mujeres y hombres mediante programas de formación e inserción laboral específicos para las mujeres y medidas de acción positiva para favorecer el acceso de las mujeres al empleo. Se podría también incluir como derecho laboral, la protección frente al acoso sexual y al acoso por razón de sexo⁵⁶³.
- Sensibilizar a toda la sociedad para intentar acabar con los estereotipos sexistas que obstaculizan el acceso de las mujeres al mercado del trabajo.
- Aplicar medidas con el fin de promover la conciliación de la familia con las responsabilidades laborales entre los hombres y las mujeres, así como fomentar la corresponsabilidad en las labores domésticas y en la atención a la familia.

Incluso se podría reconocer a los padres el derecho a un permiso y una prestación por paternidad, tal y como lo han reconocido algunos países europeos.

6.1.3.3. Ámbito de la educación

⁵⁶³ Tal como lo estipula la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres.

En principio, la educación es gratuita y obligatoria en todos los países del Magreb. Está garantizada sin discriminación de sexo. Pero la realidad es otra, debido a los obstáculos que tienen las niñas para acceder a la educación sobre todo las que viven en el mundo rural.

La falta de infraestructuras para cubrir las necesidades de los ciudadanos, la mentalidad patriarcal obsesionada por controlar a las mujeres y la pobreza, que obliga en la mayoría de los casos a invertir en la educación de los varones son algunos de los muchos motivos que impiden a las mujeres disfrutar de su derecho a la educación.

En Argelia, la educación es gratuita y obligatoria sin distinción de sexo. La participación de las niñas en los institutos, las escuelas de enseñanza superior y las facultades pasó de un 39,5% en 1990 a un 55,4% en 2003. La tasa de analfabetismo es alta, un 32%, de la cual en su mayoría los afectados son las mujeres y los campesinos.

Túnez, en 2002, confirmó en su ley relativa a la educación y la enseñanza escolar el principio de la enseñanza obligatoria y gratuita, y la presentó como una prioridad nacional absoluta y un derecho fundamental garantizado a todos los tunecinos sin discriminación fundada en el sexo, el origen social, el color o la religión. Cabe subrayar que la tasa de analfabetismo entre las mujeres es del 31%.

En Marruecos, la tasa de alfabetización es aún muy elevada, el 50%. Afecta a las mujeres más que a los hombres, y a las mujeres rurales más que las mujeres urbanas.

Además de los efectos negativos del problema del analfabetismo sobre la situación de la mujer, los contenidos escolares misóginos agravan aún esta posición, ya que siguen transmitiendo unos valores patriarcales arcaicos, que corresponden más a las sociedades medievales que a las sociedades modernas. La imagen de la mujer es deplorable: es la imagen de una mujer ignorante, pobre, sumisa a la autoridad del hombre; imagen que se contradice con los logros que ha conseguido en todos los ámbitos a pesar de los obstáculos y los estereotipos que tropiezan a menudo sus pasos firmes hacia la independencia y la emancipación en sociedades cerradas, como las de tradición islámica.

No es posible democratizar a unas sociedades que anulan a la mitad de su población y enseñan a la otra mitad cómo esclavizar y menospreciar a las mujeres. Estos países, si aspiran a ser estados democráticos algún día, deben reformar obligatoriamente su sistema educativo para adaptarlo a la modernidad.

Las actuaciones para una adecuada reforma son numerosas, y podríamos destacar las siguientes:

- Adoptar medidas adecuadas y eficaces para reducir la tasa de analfabetismo.
- Ofrecer una educación de calidad, no sexista. Reformando los manuales escolares, tanto en el programa como en el contenido, para eliminar los estereotipos y la imagen negativa de la mujer, se podría contribuir a acelerar el cambio de la mentalidad patriarcal y acabar con los obstáculos que dificultan la igualdad efectiva entre mujeres y hombres y el fomento de la igualdad plena entre los dos sexos.
- Difundir la enseñanza sobre los derechos de la mujer en todos los sistemas escolares y universitarios.
- La integración del principio de igualdad en los cursos y programas para la formación inicial y permanente del profesorado.

- La promoción de la presencia equilibrada de mujeres y hombres en los órganos de control y de gobierno de los centros docentes⁵⁶⁴.

6.1.3.4. Violencia de género

La Organización Mundial de la Salud (OMS) considera la violencia contra las mujeres como un grave problema de salud pública debido a su efecto directo sobre la salud y los derechos de la mujer. Esta es la definición de la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer de la ONU: “Todo acto de violencia sexista que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coerción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada”. Se engloba en este concepto “la violencia dirigida contra la mujer, porque es mujer, o que la afecta en forma desproporcionada”.

En los países islámicos, el problema de la violencia contra las mujeres ha sido siempre un tema tabú, tanto en el ámbito personal, familiar y social como en el estatal. Se ha considerado a menudo como un asunto privado y casi normalizado por falta de condena social y legal. Las mujeres quedan desprotegidas ante la pasividad de la familia, la sociedad y el Estado, de modo que en la gran mayoría de casos se ve obligada a volver a convivir con su maltratador.

Hasta ahora no existen estudios, investigaciones o datos estadísticos oficiales sobre el tema, ni centros para acoger a las víctimas de la violencia doméstica. Todo cuanto se ha hecho hasta el momento ha sido gracias a las ONGs, que intentan concienciar desesperadamente a la sociedad sobre la gravedad del problema.

De las últimas reformas legales (limitadas) que se efectuaron en el Magreb para intentar controlar el problema de la violencia de género, citamos el caso de Argelia, cuando en 2004, el Gobierno modificó el Código de Procedimiento Penal a fin de prever el recurso a instancias judiciales en caso de acoso sexual. En Túnez, se suprimió el artículo 207 del Código Penal, por el que el esposo que asesinaba a su esposa tras haberla sorprendido en acto de adulterio era castigado tan sólo con una pena de cinco años de prisión. Este atenuante, que convertía un homicidio en un simple delito, no se aplicaba a las mujeres que atentasen contra sus maridos. Además, se promulgó la ley n° 93-32, que considera el vínculo matrimonial como circunstancia agravante de la violencia.

Gracias a la cooperación internacional, estos países están mejorando sus acciones para combatir la violencia de género. El caso de España es relevante en esta cooperación, ya que refleja su voluntad y compromiso hacia los países del Magreb.

El programa de prevención, cuyo título es *Promoción de la equidad de género y prevención de la violencia contra las mujeres en Túnez*, que va a poner en marcha la Oficina Nacional de la Familia y la Población (ONFP) con la colaboración de diferentes ministerios y organizaciones no gubernamentales, ha sido impulsado y financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional.

El Plan de Acción del Ministerio de Justicia de Marruecos en materia de lucha contra la violencia de género, que presentó en marzo 2007 en el marco del Proyecto AdI de la Cooperación

⁵⁶⁴ Tal como lo estipula la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres, en su artículo 24.

Española de “Fortalecimiento y Modernización de la Administración de Justicia de Marruecos”, ha sido elaborado por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) conjuntamente con otras instituciones, entre las que figuran los Ministerio de Justicia de España y de Marruecos, FIIAPP y la Junta de Andalucía.

Este Plan de Acción viene a sumarse a las iniciativas puestas en marcha en los últimos años por el Ministerio de Justicia de Marruecos, como la creación de células de violencia de género en las Cortes de Apelación o la puesta en marcha de una Línea Verde de atención a las víctimas.

En mayo de 2008, Marruecos inauguró un programa que prevé la lucha contra la violencia de género mediante el refuerzo de las capacidades económicas y sociales de las mujeres y niñas. Se trata de la primera proposición aprobada para Marruecos en el marco del Fondo España-Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), lanzado para la consecución de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) de la ONU. El programa será ejecutado por ocho agencias de la ONU presentes en el país, con el Fondo de Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM) a la cabeza.

Se agradece la ayuda internacional en este tema, pero el camino que falta por recorrer para controlar el problema es aún largo, y las acciones emprendidas hasta ahora son insuficientes. En los países musulmanes, las mujeres víctimas de la violencia todavía no disponen de los medios para hacer valer sus derechos, por lo que deberíamos exigir:

- Adoptar medidas para evitar todas las formas de violencia contra las mujeres, incluida la violencia doméstica.
- Sensibilizar y concienciar a los funcionarios encargados del cumplimiento de la ley (el poder judicial, los proveedores de servicios de salud y los trabajadores sociales) a que denuncien toda agresión con indicios de violencia de género.
- Promover la creación de centros de acogida para mujeres maltratadas y para sus hijos.
- Establecer servicios de apoyo para las víctimas de la violencia, tanto en zonas rurales como urbanas
- Introducir medidas para proporcionar asistencia médica, jurídica y psicológica especializada y gratuita a las víctimas de la violencia.
- Establecer un sistema de información, de seguimiento, de apoyo en situaciones de crisis y de evaluación de las intervenciones para la prevención de la violencia.
- Promulgar una Ley contra la Violencia de Género.
- Elaborar un plan de acción para iniciar una estrategia nacional de lucha contra la violencia de género.

Las reformas legislativas son importantes para garantizar el derecho de las mujeres a la igualdad, pero quedarán sin efecto si no vienen acompañadas por una labor de sensibilización. Sin ello lograríamos, quizás, la igualdad formal, pero no conseguiríamos nunca la igualdad efectiva.

En las sociedades de tradición islámica, el trabajo de sensibilización dirigido a toda la población tiene que ser gigantesco; si no, no se podrán eliminar las prácticas discriminatorias y las actitudes fuertemente estereotipadas acerca de las funciones y responsabilidades de las mujeres y los hombres en la familia y en la sociedad, lo que afecta negativamente al disfrute por parte de las mujeres de la totalidad de sus derechos, cada uno de ellos fruto de esforzadas conquistas.

Tanto el estado como la sociedad civil tienen que intensificar sus esfuerzos para que el papel tradicional de la mujer y el del hombre en la familia y en la sociedad cambie, llegando así a lograr una verdadera igualdad de oportunidades para hombres y mujeres.

GLOSARIO

Ahadiz: Dicho del Profeta.

Amir: (lit.) El que ordena, el origen de la autoridad en cualquier situación dada.

Amir al-muminin: El dirigente de los creyentes (*muminin*), un título de respeto dado al califa.

Ansaar: Los “ayudantes”, la gente de Madina que recibió y ayudó al Mensajero de Allah.

Annikah: Matrimonio.

Assaum: Ayuno.

Asalta: Oración.

Attafsir: Interpretación.

Ayat: (lit.) Un signo, una estructura gramatical del Corán.

Bay'a: Juramento de alianza.

Bayt al-mal: (lit.) Casa de la riqueza, tesorería de los musulmanes, donde se reúnen para su redistribución los ingresos del zakat y de otras procedencias.

Dhimmi: No musulmán que vive bajo la protección de las leyes islámicas.

Faqih, fuqaha: Hombre instruido en el conocimiento del *fiqh*, que, en virtud de sus conocimientos, puede emitir un juicio legal (*fatua*).

Fatua: Opinión legal autorizada o juicio hecho por un *faqih*.

Hadd, pl. hudud: (lit.) Los límites. Límites de Allah para lo *halal* y lo *haram*. Los castigos del *hadd* son las penas específicas fijas, establecidas por la *sharia* para los crímenes específicos.

Hégira: Emigrar en el camino de Allah. El islam inicia su calendario a partir de la primera hégira del Profeta.

Id: Fiesta. Hay dos fiestas principales en el año musulmán, el primer día de las cuales se rezan las oraciones de *id*.

Id al-Adha: Fiesta de cuatro días durante el tiempo de *Hach*. El *id* del (más grande) sacrificio, empieza el día décimo de dhu'l hijjah (el mes de *Hach*), el día en que los peregrinos están sacrificando sus animales.

Id al-Fitr: Fiesta de tres días después del mes del ayuno (ramadán).

Idda: Período que la mujer debe guardar en caso de separación, divorcio o muerte del marido, durante el cual ha de esperar antes de volverse a casar para asegurarse de que no hay confusión acerca de la paternidad de los hijos.

Iley'an: Etimológicamente es “expulsión” y “alejamiento”. En terminología jurisprudencial, son testimonios que prestan los cónyuges apoyados por la fe.

Khalif, pl. Khulafa: (lit.) Aquel que representa a alguien. En este caso, el líder de la comunidad musulmana.

Madh-hab: Escuela de *fiqh*. Hay cuatro *madh-habs* sunníes principales: hanafí, malikí, shafí y hanbalí.

Maghrib: (lit.) Puesta del sol, el oeste. La oración de *Maghrib*, justo después de la puesta del sol.

Maghrib: Territorios musulmanes occidentales.

Marouf: Al Marouf viene de *ourf*, que quiere decir “costumbre”, los comportamientos conocidos y aceptables como convenientes en la vida matrimonial. Hay quienes explican que Al Marouf significa “el más conveniente a la naturaleza humana”.

Medina: (lit.) La Ciudad, más concretamente *al-Madina al-Munawwarra*, la Ciudad Iluminada.

Muhajirun: Compañeros del Mensajero de Allah, que aceptaron islam en Makka e hicieron hégira (ver más arriba) a Medina.

Salafi: Adjetivo derivado de *as-salaf*, (los años primeros), y generalmente empleado para describir a las primeras generaciones de musulmanes, particularmente los Sahaba, los Compañeros de Mensajero de Allah.

Shaytan, pl. shayatin: Demonio, en particular *iblis* (satán).

Sunna, Pl. sunnan: (lit.) Prácticas acostumbradas de una persona o un grupo de gente. Ha llegado a hacer referencia casi exclusivamente a las prácticas del Mensajero de Allah, Muhammad, pero en tiempos del imán Malik, cuando compiló el Muwatta, no tenía sentido establecer la sunna del Profeta aparte de la sunna de Medina, de forma que a las acciones de sus gentes instruidas se les daba incluso más importancia que al comportamiento del Profeta relatado en un *hadiz* aislado. Esto ha caracterizado siempre el punto de vista malikí.

Sura: Unidad grande del Corán enlazada por el contenido temático compuesto de *ayats*. (Ver arriba). El Corán consta de 113 suras.

Umm al-muminin: (lit.) Madre de los creyentes, título honorario dado a las esposas del Profeta.

Ulema: Sabio en general. Una persona Alim, en la religión, es un doctor en la religión islámica alfaquí.

Wali: Guardián, persona que tiene la responsabilidad de otra. Se emplea generalmente para referirse a la persona que “da” a una mujer en matrimonio.

Wajib: Parte necesaria de la *sharia*, pero no obligatoria.

Yamhour: (lit.) Público. Se refiere a la mayoría de los jurisconsultos del *fiqh*.

Zakat: Impuesto sobre la riqueza, uno de los *arkan* (pilares) indispensables de islam.

BIBLIOGRAFÍA

EL Corán y Comentarios del Corán (en árabe).

AL QURTUBI: *Al Gami li ahkam al qur'an*, El Cairo, Dar al kitab al 'arabi, 1967.

AL SUYUTI y ALI MAHALLI: *Tafsir al GAL*, Damascoco, Maktabat M.N.H. al kutubi.

AL TABARI: *Gami al bayan an ta'wil ay al qur'an (Comentario del Corán)*, El Cairo, Dar al ma'arif, 1971.

AL ZARKACHI BADR-AL-DIN, MOHAMED: *Al-Bourhan Fi Ulum Al-Koran (La perfección en las ciencias del Corán)*. Ed. Dar Al M'arifa, tercera edición, Beirut, 1977.

IBN AL-ARABI: *Ahkam al Corán (Las normas del derecho en el Corán)*, 4º vol., Dar Al-Ma'aref, El Cairo, 1967.

IBN KATHIR: *Tafsir al Corán al-azim*, El Cairo.

IBN KATHIR: *Tafsir al qur'an al azim*, El Cairo, Dar ihya'al kutub al arabiya.

RIDHA MOHAMMAD, RACHID: *Tafsir al manar*, El Cairo, Dar al manar, 2ª edición, 1367 h.

El Corán (en castellano)

CORTÉS, JULIO: *El Corán*, Herder, Barcelona, 1986

Ahadices: (Dichos del Profeta)

ABOU DAWOUD: *Sunan abi Dawud*, Al matba'a at-taziya, 1348 h.

AL BAYHAKI: *As-sunan al Kubra*, Haidarabad, Da'irat al ma'arif, 1352 h.

AL BOUJARI: *Al gami as-sahih*, Al matba'a al bahiya, El Cairo, 1384 h.

AL NASSAY: *Sunan an-Nassai*, El Cairo, Al matbaa al maymaniya, 1312 h.

AL NAWAWI: *Sharh sahih Muslim*, El Cairo, Ed. M.T. al Kutubi

AL TABARANI: *Al mu'gam as-sagir*, Matba'at al Ansaari, 1311 h.

AL TIRMIDI: *Sunan at- tirmidi*, El Cairo, Matba'at al Halaba, 1356 h.

AHMED DARDIR: *Charh Al Kabir (La gran interpretación)*, Imprenta Mustafa Mouhamed, Al Maktaba Tiya'ria al Kubra, Egipto, 1936.

ABDEL-MALEK IBN, HICHAM: *Al-Sira Al-Nabawiyya*, Biografía del Profeta Mohammad, 4º tomo, Ed Al-Manar, Al-Zarqaa, Jordania, 1986.

ABDELHALIM MOHAMMED ABOU CHOUQA KITAB: *Tahrir al mar'a fi 'asr ar-risala* (De la emancipación de la mujer en la era de la profecía), vol. 1., titulada *Maralim chjsiat al marra al muslima* (Las características de la personalidad de la mujer musulmana), Dar al qalam Linachr wa tawzi'e, Kuwait, 4ª edición, 1995.

IBN HANBAL: *Al munad*, El Cairo, Matba'a al ma'arif, 1365 h.

IBN HAYAR, AL ASKALANI: *Kitab Fath Al Bari Fi Charh Sahih Al Bujari*, El Cairo, Ed. Mostafa Halaba, sin fecha.

IBN MAJA: *Sunan ibn Maja*, El Cairo, Al matab'a al utmaniya, 1372 h.

MALIK: *Al muouatta*, El Cairo, Al maktaba taiyarya, sin fecha.

MUSLIM: *Sahih Muslim*, El Cairo, Al matab'a al utmaniya, 1328 h.

Lexicografía

AL FAIROUZABADI: *Al qamus al muhit*, El Cairo, Dar at-tiba'a, 1289 h.

AL RAZI: *Multar as-sihah*, El Cairo, Dar nahdat misr, sin fecha.

IBN AL ATHIR: *An-nihaya fi garib al hait wal atar*, El Cairo, Al matab'a al utmaniya, 1311 h.

IBN MANDOUR: *Lissan al-arab*, Diccionario de la lengua árabe, Tomo 16, Beirut, 1988.

Fiqh (derecho musulmán)

ABD AL-RAHMAN IBN ABU ZANNAD, : *Siyar i'lam al-nubala'*, Beirut, Al-Zahabi, Mu'assasa al-risala, 1992.

AHMAD IBN HANBAL: *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Beirut, Dar Ihya al-turath al-'arabi, sin fecha.

CHAFEI ABI ABD ALLAH MOUHAMED IBN IDRIS: *Al U'm (La madre)*, Dar al Ma'rifa, Beirut, Segunda edición, 1973.

CHAFEI MOHAMED BEN IDRIS: *Al Rissal (Los fundamentos del derecho musulman)*, Beirut, Ed. Dar Al-Kutub Al-Ilmyia, Beirut, sin fecha.

GHAZALI ABOU HAMID: *Ihya ulum al-din (Derecho shafita)*, El Cairo, Dar as- sa'b, 1970.

HATTAB: *Mawahib al-jalil (Derecho maliki)*, El Cairo, 1329 h.

HEIKAL MOHAMED HUSSEIN: *Hayyat Mohammad*, Biografía del Profeta Mohammad, El Cairo, 1968.

IBN ABIDIN: *Radd al-muhtar (Derecho hanafi)*, El Cairo.

IBN AL-ARABI: *Ahkam Al-koran (Las normas del derecho en el Corán)*, tomo 4, Beirut, Edit. Dar Al Fiar, 1983.

IBN AL-JAWZI: *Ahkam al-nisa*, Beirut, Dar al kutub al Ilmía, 1989.

IBN AL-QAYYIM AL JAWZIA: *Zad al-ma'ad fi huda hayr al ibad (Derecho hanbali)*, El Cairo, Ed. Al Halab, 2ª edición, 1369 h.

IBN HAYAR, AL ASQALANI: *Fath al-bari*, El Cairo, 1384 h.

IBN HAYAR AL-ASQALANI: *Al-Isaba fi tamyiz al-sahaba*, Maktaba al-Riyadh al-haditha, al-Riyadh, 1978.

IBN HAZM: *Al muhalla*, Ed. Ga ad-DIMAXI, 1384 h.

IBN HAZM: *Al-Ihkam Fi Ussul Al-Ahkam (La perfección en las ciencias de las fuentes del derecho)*, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Arabia, 1985.

IBN HAZM: *Al-Nassej Wal-Mansouj Fil Kouraan Al-Karim*, Beirut, Dar AL-Kutub Al-Araba, 1986.

IBN KHALDOUN, ABDEL-RAHMANE: *Al-Muqaddima (Discurso sobre la historia universal)*, Silbad, París, Traducción de Vicent Monteil, tercer volumen, 1978.

IBN QODAMA: *Al Mougani*, Editorial Dar al Kitab al arabi, sin fecha.

IBN ROCHD: *Bidayat al-mujtahid (Derecho maliki)*, El Cairo, 1326 h.

IBN ROCHD (Averroes): *Fasl Al-Maqal (Tratado decisivo sobre el acuerdo de la religión y de la filosofía)*, Vrin, París, Trad. L. Gauthier, 1983.

IBN TAYMIYYA: *Machmu allfatawi allkubra (Recopilación de las grandes fatwas)*, Egipto, Editorial Maktabat Al Ma'arif, sin fecha.

JABERI MOHAMED ABESD: *Al Turat Wal-Hadata Dirassat Wa-Munaqachat (Herencia cultural y Debates)*, Casablanca, 1991.

MOHAMED BNU ABI BAKR (Ibn Al Kay'm): *Ielam Al Moaquey n An Rab Al Alamin*, Egipto, Editorial Assada, 1955.

MUSTAFA JAMAL ADDIN: *Ussul Al fiqh Al islami (Las fuentes del fiqh islámico)*, Beirut, 1996.

Textos legislativos y reglamentarios

Code de la Famille (argelina): Collection Judiciaire, Alger, Office des publication universitaire, 1990.

Code du Statut Personnet: Publications de l'Imprimerie Officielle de la République Tunisienne, 2001.

Code du Statut Personnel annoté, (textes législatifs, doctrine, et jurisprudence): MOHAMED CHAFI, Primera Edición, Walili, Marrakech, 1996.

Constitutions des Etats du Maghreb, Algérie, Tunisie, Mauritanie, Maroc: Primera edición, Publicatios de la Revue Marocaine d'Administration Locale et de Développement, 1998.

Droit de la Familla (Nuevo Código de Familia marroquí): Publications de la Revue Marocaine de Droit des Affaires et des Entreprises, Casablanca, Najah El Jadida, 2004.

Mudawanat al Ahwal al ahwal ashasiya (Código del Estatuto Personal marroquí del 10/9/1993): Casablanca, Dar azaqafa, 1994.

Trabajos en lengua árabe

ASSADEK BELID: *Al Koran wa attachri*, Túnez, Centro de Publicación Universitaria, 1998.

ABU-ZID NASR HAMED: *Al-Nass Al-Sulta Al-Haqiqqa (El texto, La autoridad y la verdad)*, Casablanca, 1995.

ABBUD RACHID: *Al-ahwal al-shaksiyya (El Estatuto Personal)*, Casablanca, Maktabat anyah, 1965.

ABDU SAMIR: *Al mar'a al-arabyya bayna al-tajaluf wa al-taharrur (La mujer árabe entre el sub-desarrollo y la liberación)*, Beirut, Dar al Afaq, 1980.

ABDUL FATTAH KAMILIA: *Fi Sikologiyat al mar'a al amila*, El Cairo, Maktabat al hayat, sin fecha.

ABDULBAKI ZAIDAN: *Al mar'a bayna al-din wa al-mujtam' (La mujer entre la religión y la sociedad)*, El Cairo, Maktabat an-nahda al misrya, 1977.

AFIF ABD AL-FATTAH: *Rouh a-ddin Al islami (El espíritu de la religión islámica)*, Beirut, Dar al-iylm lilmaal'ayiin, 23ª edición, 1982.

AHMAD AL-KHAMLICHI: *Wihat nadr (Punto de vista)*, Casablanca, Matbat Anaya al yadida, 1988.

AHMAD AL-KHAMLICHI: *Attalik ala qanun al ahoul ashajssiya azaouy wa Attalak (El comentario sobre el Código del Estatuto personal, matrimonio y divorcio)*, Rabat, Dar nashr al m'arifa, Tomo 1, Tercera edición, 1994.

AICHA BELARBI: *Wulu al mara ila marakis al karar mandur al Islam wa al mu adidin wa al Islami in (El acceso de la mujer a los puestos de decisión. Punto de vista del islam de los Innovadores y de los islamistas)*, Casablanca, Ed. Publicaciones Al Fennec, Editorial Najah Al Jadida, febrero de 1998.

AL AFAGHANI SAID: *Al islam wal mar'a*, Beirut, Dar al fikr, Tercera edición, 1970.

AL ALBANI M. NASSERDDIN: *Hiyab al mar'a al muslima fil kitab wa sunna*, Dar mugan, 1978.

AL FAKHORI IDRIS: *Ahkam Azaway wa attalak fi Moudawant al ahoul ashajssiya, Diras'asa moukarina bayn dowal al magrib al arabi*, Markaz aljadamat al mutahida, Primera edición, 1993.

AL FAKHORI IDRIS: *Azaouay ua Attalak fi Mudawanat al ahual ashajssiya*, Dar annashr al Yusur, Sexta edición, 1999.

AL GHANDOUR AHMED: *Attalak fi sharia al islamiya wal qanun*, El Cairo, Dar al Ma'arif, 1967.

AI GHAZALI MOHAMMED: *Huquq al insan bayn ta'alim al islam wa i'lan al umam al muttahida*, El Cairo, Al maktaba attiyarya, 1963.

AL HILAL: *Al mar'a wal yins fil muytama al arabi al mu'asir*, El Cairo, Dar al hilal, 1974.

AL KARDAWI YOUSSEF: *Al halal wal haram fil islam*, Beirut, Al maktab al islami, Séptima edición, 1973.

AL KHARSA GHADA: *Al islam wa tahrir al mar'a*, Dar sayaza, 1978.

AI KHOULY AL BAH: *Al islam wal mar'a al mu'asira*, Kuwait, Dar al qalam, Tercera edición, sin fecha.

AI KHOULY AL BAH: *Al mar'a bayn al bayt wal mugtama*, El Cairo, Dar al uruba, 1953.

AL KORDI AHMED AL HADJY: *Ahkam al mar'a fil fiqh al islami*, Damasco, Dar al imán al Bujari, 1980.

AI MADRASSI HADY: *Hiwar an al mar'a*, Beirut, Dar at-tarouf, 1978.

AL MALAIKA NAZIK: *Ma'ahid igima'iya al hayat al mar'a al arabiya*, Damasco, 1973.

AL MAWDOUDI ABOU AL ALA: *Al higab*, Beirut, Mu'assasat arrisala, 1978 (Primera edición en Pakistán en 1958).

AL SAHER WADIKA HAMD: *Kifah al mar'a ala as-saidayn al alami wal arabi*, Damasco, gays at-tahrir, 1973.

ALKACHBOUR MOHAMED: *Alwasit fi kanun al ahoul ashajssiya*, Casablanca, Matb'at Anaya al yacida, Cuarta edición, 1999.

AMIN AHMED: *Fayr al islam*, El Cairo, Ed. Dar Al kitab Al Arabi, 1975.

ARAFA MOHAMMED: *Huquq al mar'a fi al-islam (Los derechos de la mujer en islam)*, Beirut-Damasco, 1983.

A ARKOUN MOHAMMED: *Al Fikr Al islami Qiraa Ilmiya (La razón islámica, una lectura científica)*, Beirut, Edit. Al-Markez Al-Thaqafi Al-Arabi, Tercera edición, 1996.

SAADAWI NAOUAL: *Al mar'a wal yins*, Beirut, Al muassasa al arabiya, 1974.

ASAADAWI NAOUAL: *Al unta hay al asl*, Beirut, Al muassasa al arabiya, 1974.

ASAADAWI NAOUAL: *Ar-ragul wal yins*, Beirut, Al muassasa al arabiya, 1976.

ASAADAWI NAOUAL: *Al mar'a was-sira an nafs*, Beirut, Al muassasa al arabiya, 1977.

ASAADAWI NAOUAL: *Al wayh al a'ari lil mar'a al arabiya*, Beirut, Al muassasa al arabiya, 1977.

ATR NOUREDDIN: *¿Mada an al mar'a? (¿Qué hay de la mujer?)*, Damasco, Dar al fikr, Tercera edición, 1979.

BANJAR HASSAN BEN SAID: *Dirasat islamya wa naqd kitab tawrat al islam*, Djedda, Dar al asfahani, 1972.

BANNA HASSAN: *Al mar'a al-muslima (La mujer musulmana)*, El Cairo, Dar al itisam, 1990.

BAYHUM JAMIL: *Al mar'a fi al-islam wa fi al-hadara al-garbya (La mujer en el islam y en la civilización occidental)*, Beirut, Dar al kitab al arabi, 1980.

BAYHUM MOHAMMAD JAMIL: *Al mar'a fi hadarat al arab wal arab fi tarih al mar'a*, Beirut, Dar an-nasr lil gai'iyyin, 1962.

BAYHUM MOHAMMAD JAMIL: *Al mar'a fil islam wa fil hadara al garbiya*, Beirut, Dar attalia, 1980.

BAYHUM MOHAMMAD JAMIL: *Ban'at annab*, Beirut, Dar al kitab al arabi, 1979.

BENT AI Shati Aicha: *Nis'a Annaba*, Beirut, Dar al kitab al arabi, 1979.

CHARFI ABDEL-MAJID: *Al Fikr Al islami Fi Al-Radd Ala Ala-Nassara (El pensamiento islámico en su polémica con los cristianos)*, Túnez, Ed. Dar Al-Tunissia Linchar, 1988.

CHARFI ABDEL-MAJID: *Al-islam Wal-Hadaza (Islam y modernidad)*, Túnez, Ed. Dar Al-Tunissia, Linchar, 1991.

CHEIKH SOBHI SALEH: *Al marra fi al Islam*, Instituto Árabe de Estudios y Publicación, Instituto de Estudios Femeninos en el Mundo Árabe, Facultad de Beirut, NW1, 1980.

EI KHAMMAR ALAMI: Estudio publicado en la serie *Moqarabat, Al hurri a wasolta, al marra wa ichkaliat al ijtilat fi al Islam*, publicación Le Phénix, Casablanca, Imprenta Najah Al jadida, febrero de 1998.

EL MOSSADEQ RKIA: *Al mar'a wa assi'asa: Attamzil assi'asi fi al magrb (la mujer y la política: la representación política en Marruecos)*, Dar Toubkal linchar, Rabat, 1990.

FARIDA BENNANI: *Hak tasruf al Mar'a fi maliha haq shari wa quiyud tachri'ya (El derecho de la mujer a disponer de sus bienes derecho legal y limitaciones jurisprudenciales)*, Marrakech, Dar tinmil, 1995.

FARIDA BENNANI: *Taqssim al amal bayna azaouyain fi dao'a al kanun al magribi wa al fiqh al isalmi- al yens mi'yar (La división del trabajo entre los cónyuges a la luz de la ley marroquí y la legislación islámica. El genero como medida)*, Marrakech, Silsilat manchourat kuliyat al ouloun al kanounya wa al iqtisa'dya wa al ytima'iya, 1993.

GHAWJI WAHBI SULAIMAN: *Al mar'a al muslima*, Damasco-Beirut, Dara al qalam, 1975.

IBN JALDOUN: *Al Mukadima (La introducción)*, Beirut, Ed. Dar al Yabal, sin fecha.

ISMAT ADDIN KARKAR: *Al mar'a fi al A'hd annabaoui (La mujer en la era de la profecía)*, Dar al garb al islami, Sin fecha.

KASSAB HASSAN NAJAT: *Qanun al ahwal as-sahsiya*, Damasco, Al muwatin wal qanun, 1976.

KHALID OMAR RIDA: *Al mar'a fi alamay al 'arab wal islam*, Beirut, Mu'assasat ar-risala, 1978.

KHALID OMAR RIDA: *Al mar'a fil qadim wal hadit*, Beirut, Mu'assasat ar-risala, 1979.

KHALIFA IGUAL: *Al haraka an-nisa'iya al hadita*, El Cairo, Al mataba'a al arabiya, 1973.

KHAMIS MADIHA: *Al mar'a wassar'aiy assama'wiya*, El Cairo, Maktabat azzahra, 1978.

KHAMMASH SALWA: *Al mar'a al arabiya wal mugtama attaqalidi al mutajallif*, Beirut, Dar al haqiqa, 1973.

KANZA LMRAN AL ALAOUI: *Al ousra al magribya tawabit wa mutagayarat*, Rabat, Matb'at al ma'rifa al yadida, 1986.

KHADIJA ASSABAR: *Al islam wa al mar'a uake'un wa a'fak (El islam y la mujer, realidad y perspectivas)*, Casablanca, Ifriquia sharq, 2000.

MAADI ZINEB: *Al ousra al magribia bayna al jita'ab achari wa al jita'ab asha'abi (La familia marroquí entre el discurso religioso y el discurso popular)*, Centro nacional de coordinación y planificación de la investigación científica y técnica.

MAHMOUD ABBAS AL AKKAD: *Al falsafa al qur'aniya*, El Cairo, Dar al hilal, 1966.

MAHMOUD ABBAS AL AKKAD: *Hadihi as-sagara*, Beirut, Dar al kitab al'arabi, 1969.

MAHMOUD ABBAS AL AKKAD: *Al mar'a fil qur'an*, Beirut, Dar al kitab al'arabi, 1969.

MAHMOUD ABBAS AL AKKAD: *Al mar'a dalika-al lugz*, Beirut, Dar al kitab al'arabi, 1970.

MIKO AHMED: *Alwilaia fi azaouaj (La tutoría en el matrimonio)*, Casablanca, al Maktaba al ya'mia, 1995.

MOUBACHIR TARAZI HOUSSEINI: *Al Mar'a wa Huququha fi al Islalm*, Beirut (Líbano), Dar Al Kutub al-ilmya, sin fecha.

MOHAMMED ALI MAHOUB: *Al ahual ashajssiya fi al fiqh al islami (Código del Estatuto Personal en la legislación islámica)*, El Cairo, Dar al huryya, sin fecha.

MOHAMMED ALI MAHYOUB: *Nid'am al-ousra fi asharia alislamiya (La familia y sus disposiciones en la sharia islámica)*, El Cairo, Dar al huryya, sin fecha.

MOUHAMMAD ABOU ZAHARA: *Al ahual ashajssiya (El Estatuto Personal)*, El Cairo, Matb'at assa'ada, Tercera Edición, 1957.

MOUHAMMAD FRIY'A: *Huquq al mar'a al muslima fi al korán wa sunna*, Beirut, Al Maktab al islami, Primera edición, 1996.

MOUHAMMAD SAID RAMADAN AL BOUTI: *Almar'a bayna tugian annidam al garbi wa lata'if attachri'y arrabani*, Beirut, Dar al fikr al mua'asir, 1996.

QASIM AMIN: *Tahrir al mar'a (La liberación de la mujer)*, El Cairo, Dar al ma'arif ,1970. (Primera edición, El Cairo, 1898).

QASIM AMIN: *Al mar'a al yacida*, El Cairo, Dar al ma'arif, 1970.

QOTB MOHAMMAD: *Shubuhut hawl al islam*, El Cairo, Maktabat wahba, Cuarta edición, 1960.

QOTB SAYYED: *Assalam al alami wal islam*, El Cairo, Maktabat Wahba, 1966.

QOTB SAYYED: *Al adala al iytim'ayia fil islam*, nueva edición con comentarios, 1978.

OUAFI Ali ABDELOUAHED: *Al mar'a dil islam*, El Cairo, Maktabat Garib, 1971.

RIFAA ATAHTAWI: *Al a'mal al Camila li Rifaa atahtawi*, Beirut, Dirasa wa tahqiq M. Omara, 1973.

SAAD ABD EL AZIZ: *Azaway wa attalak fi qanun al ousra al yayiri*, Argelia, Dar Horma, Tercera edición, 1996.

SHAABAN ZAKI ADDIN: *Al ahkam ashar'iya lil ahwal ashasiya*, Al gami'a al Libia, 2ª edición, 1971.

SHALTOUT MAHMOUD: *Al islam aqida wa sari'a*, El Cairo, Dar al qalam, sin fecha.

SHAYDOLINA LOUISA: *Al mar'a al 'arabiya wal asr*, Beirut, Dar al yil, Damascoco, dar Dimasq, sin fecha.

SHAYJ MOUHAMMAD MOUSTAFA CHALABI: *Al Madjal Fi Al fiqh Al Islami*, Editorial Addar Alyamiya, edición 10ª, 1985.

SIBAI MUSTAFA: *Al mar'a bayn al fiqh wal qanun*, Damasco, Al maktabat al islami, 1962.

TAHAR HADDAD: *Imraratuna fi charira wa al mu tamya (Nuestra mujer en la sharia y en la sociedad)*, Túnez, Adar Atunusia Linachr, Tercera edición, 1977.

Trabajos en francés

ABD AMAJID AZZARUKI: *Tauil ahkam Al fasl SS min Majalat ahwal achajsia*. Tesis de estudios profundiados en derecho privado, Túnez, Facultad de Derecho y Ciencias humanas, junio de 1989.

ABDERRAZAK MOLAY RACHID: *La condición de la mujer marroquí*, Rabat, 1981.

ABDERRAZAK MOLAY RACHID: *El trabajo femenino y el derecho social*, Fes.

ABDERRAZAK MOLAY RACHID: *La Femme et la Loi au Maroc*, Casablanca, Collección dirigida par Fatima Mernissi, Ed. Le fennec, 1991.

ABITBOL GABRIEL: *Logique du droit talmudique*, París, Édition des sciences hébraïques, 1993.

ABOUNAI AICHA: *La femme sujet constitutionnel*, Valencia, Instituto de la Dona, 1997.

AICHA BEL ARBI: *Les associations féminin dans la société civile au Maroc*, Casablanca, La Fennec, 1992.

AICHA BEL ARBI: *Femme et société civile, un essai publié dans l'ouvrage "Droits de citoyenneté des femme au Maghreb"*, Casablanca, Ed. La Fennec, 1997.

AL-ASSIOUTY SARWAT-ANIS: *Civilizations de répression et forgeurs de livres sacrés*, París, Letousey et Ané, 1995.

ALYA CHERIF CHAMARI: *La Femme et la Loi en Tunisie*, Casablanca, Collección dirigida par Fatima Mernissi Ed. Le fennec, 1991.

ARNALDEZ ROGER: *A la croisée des trois monothéismes*, París, A. Michel, Colección Idées, 1993.

AZIZA DARGHOUTH MEDIMEGH: *Droit et vécu de la femme en Tunisie*, Lyon, Ed. L'Hermesedilis, 1992.

BENSADOUN NEY: *Les droits de la femme des origines a nos jours*, París, P. U.F., 1980

BERQUE JAKUES: *Les arabes d'hier a demain*, París, Éd. Du Seuil, 1960.

BERQUE JAKUES: *Les arabes*, París, Sindbad, 1973.

BORNEMAN ERNEST: *Le patriarcat*, París, P. U. F., 1979.

BOUHDIBA ABDELWAHAB: *La sexualité en islam*, París, P. U. F., 1975.

BOUSQUET G.L.: *L'éthique sexuelle de l'islam*, París, Maison-neuve et Larose, 1966.

CARATINI (R): *Le génie de l'islam*, París, Laffont.

CHARFI MOHAMED: *Islam et liberté, le malentendu historique*, París, Albin Michel, 1998.

DE BEAUVOIR SIMONE: *Le deuxième sexe*, París, Gallimard, 2º vol., 1949.

DJAÏT HICHEM: *La grande discorde*, París, Gallimard, 1989.

Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb, Casablanca, Ed. La Fennec, 1997.

DILAMY ABDESSAMAD DILAMY: *Logement, sexualité et islam*, EDDIF, 1995.

EL MOSSADEQ RKIA: *Consensus ou jeu de consensus*, Rabat, Distribution Sochpress, 1995.

FATIMA MERNISSI: *El poder olvidado. Las mujeres ante un islam en cambio*, Barcelona, Icaria-Antraz.

FATIMA MERNISSI: *Le harem politique. Le prophete et les femmes*, Edition Abbin.

FATIMA MERNISSI: *Sexe idéologie islam*, París, Tierce, 1983.

FATIMA MERNISSI: *Le monde n'est pas un Harem paroles de femmes au Maroc*, París, Albin Michel, 1991.

FATIMA MERNISSI: *Sultanes oubliées, femmes chefs d'État en islam*, París, Albin Michel, 1991.

FATIMA MERNISSI: *La peur-modernité: Conflit islam démocratie*, París, Albin Michel, 1992.
Versión Española: *El miedo a la modernidad, islam y democracia*, Guadarrama, traducción de Inmaculada Jiménez Morell, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992.

GARDET LOUIS: *La cité musulmane*, Vrin, París, 1981.

GAUDIO A. Y PELLETIER R: *Femmes d'islam ou lo sexe interdit*, París, Denoel/Gonthier, 1980.

GAUDIO ATTILIO: *La révolution des femmes en islam*, París, Julliard, 1957.

GHAOUTI BENMELAHA: *Elements du droit algerien de la famille, T. Primero, Le mariage et sa dissolution*, París, Publisud, 1985.

GHAOUTI BENMELAHA: *Elements du Droit Algérien de la Famille*, Casablanca, Ed. La Fennec, 1998.

GHASSAN ASHA: *Du Statut Inférieur de la Femme en islam*, L'Harmattan, París, 1987.

GHASSAN ASHA: *Mariage, polygamie et répudiation en islam*, París, Edición L'Harmattan, 1998.

HADJIRA DENNOUNI y BENCHEIKH HOCINE: *L'evolución des rapports entre epoux, en droit algerien de la familia*, Alger, Edicion Dahlab, 1998.

HOURLANI ALBERT: *Histoire des peuples arabes*, París, Seuil, col. Point, 1993

JEAN SASSON: *Sultana*, Barcelona, los Jet de Plaza & Janés, 1998.

La mujer y la condición femenina en Marruecos, 1994, Dirección de la estadística, C.E.R.E.D.

LADJILI MOUCHETTE JEANNE: *Histoire juridique de la Méditerranée: droit romain et droit musulman*, Túnez, Centre d'Etudes, de Recherches et de Publication (CERP), 1990.

LEROY JULES: *Introduction a l'étude des anciens condés orientaux*, París, G.P. Maison-neuve, 1944.

LINANT DE BELLEFONDS: *Traité de droit musulman comparé*, París, 1973.

LINGS MARTIN: *Le prophete Mohamed*, París, Seuil, 1973.

MASSON DOMINIQUE: *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, París, Desclée et Bower, Segunda edición.

LAKHDHA SOUAMI: *Sindad*, Actes Sud, París, 1997.

JENA-YVES CARLIER y MICHEL VERWILGHEN: *Le Statut Personnel des Musulmans, Droit Comparé et Droit Internacional Privé*, Trabajo de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Louvain (Bruselas), 1992.

MASRY EI YOUSSEF: *Le drame sexuel de la femme dans l'orient arabe*, París, Laffont, 1962.

MICHEL, S.A.: *El harén político. Las mujeres del Profeta*, París, 1987.

MINCES JULIETTE: *La femme dans le monde arabe*, Éditions Mazarine, 1980.

MONIQUE GADANT. MICHELE Kasriel: *Femmes du magreb au présent, la dot, le travail, l'identité*, París, Editions du Centre Nacional de la Recherche Scientifique, 1990.

MRINI ABDELAH: *Guide de la femme marocaine*, Casablanca, Ed. La Fennec, 1993.

NAOUAL YASMINA: *Les femmes dans l'islam*, Édition la Breche, 1980.

NORIA ALLAMI: *Voilées dévoilées etre femme dans le monde arabe*, París, Ed. L'Harmattan, 1988.

PESLE O: *La femme musulman dans le droit; la religion et les moeurs*, Rabat, La Porte, 1946.

PITTER MONIQUE A: *La condition féminine a travers les ages*, París, France-Empire, 1974.

RACHID FILALI MEKNASSI: *Femme et travail*, Casablanca, Ed. La Fennec, 1994.

Rapport Nacional du Royaume du Maroc (Informe Nacional del Reino de Marruecos). Conférence des Nations Unies sur l'Environnement et le développement-Río de Janeiro, junio de 1992.

RODINSON MAXIME: *Mohamed*, París, Seuil, P. U. F., 1988.

SAADI NOUREDDIN: *La femme et la loi en Algérie*, Casablanca, Colleción dirigée par Fatima Mernissi, Ed. Le Fennec, 1991.

SCHACHT JOSEPH: *Introduction au droit musulman*, París, Maison-nueve et Larose, 1965.

SHAFI'I MOJAMED BEN IDRIS: *Al-Risala; les fondements du droit musulman*, Trad.

UNICEF: *Analyse de la situation des femme et des enfants*, Manuel de l'Unicef, 1994.

ZAKYA DAOUD: *Feminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, EDDIF, 1996.

Trabajos en inglés

ABDUL RAUF MUHAMMAD: *The islamic View of Women and the Family*, Nueva York, R. Speller and Sons, Publishers, Inc., 1977.

ARVIND SHARMA: *Women in World Religions*, Albania, State University of New York Press, 1987.

BECK LOIS y KEDDIE NIKKI: *Women in the Muslim World*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 1979.

BRAYER, MENACHEM M.: *The Jewish Woman in Rabbinic Literature: A Psychosocial Perspective*, Ktav Publishing House, Hoboken, N.J., 1986.

FATIMA MERNISSI: *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Nueva York, Sherkman Publishing Company, 1975.

KHAYAT M.H.: *Woman Under Different Social and Religious Laws (Buddhism, Judaism, Christianity, Islam)*, Delhi, Seema Publications, 1976.

R.C. ZAHNER: *The Dawn and the Twilight of Zoroastrianism*, Nueva York, G. P. Put Nam's Sons, 1961.

SWIDLER, LEONARD J.: *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, Scarecrow Press, N.J., 1976.

Trabajos en castellano

EMILIO MIKUNDA FRANCO: *Derechos humanos y mundo islámico*, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2001.

GEMA MARTÍN MUÑOZ: *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*, Ed. Pablo Iglesias, Primera Edición, 1995.

HELD, DAVID: *Modelos de democracia*, versión española de Teresa Alberó, Alianza Universidad, Segunda edición, 1993.

JOAN LACOMBA: *Sociedad y política en el Magreb*, Los libros de la catarata, Madrid, 1997.

MICHEL, S.A.: *El Harén político. Las mujeres del Profeta*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1999.

Sobre Género, derecho y discriminación. Pontificia Universidad Católica del Perú y la Defensoría del Pueblo, Lima, Primera edición, 1999.

Artículos

FATIMA OULAD HAMMOU ICHOU: *Al marra ba na al hijab wa sufur*, publicado en la serie *Moqarabat*, Editorial Le phenix, Casablanca, Matbaat Najah al jadida, febrero de 1998.

Publicación digital del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica.

Revista Verde Islam. Publicación digital del Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica. Número 8, año III, 1998.

SHAYJ ALI AT-TIMIMI: *El estatus de la mujer en el islam* (www.geocities.com).

SHARIF ABDUL ADIM: *La mujer en el islam y en el Judeocristianismo: Mito y Realidad*, Revista Verde Islam, Número 8, Año 3, 1998 (Traducción de Hashim I. Cabrera).

Enciclopedias

Encyclopedie de l'islam, Leiden, 1983.

POUPARD PAUL: *Dictionnaire des religions*, vol. 2, París, P. U. F., 1986.

PUECH HENRIS CHARLES: *Histoire des religions*, col. Encyclopédie La Pléiade, París, N. R. F., 1970.



TIRANT LO BLANCH

فوق المرأة في الإسلام الأحوال الشخصية بدول المغرب (المغرب، الجزائر، تونس) سعاد الحصري

ISSN 978-84-9876-354-0



9 788498 763540



PROVINCIA DE ARAGÓN
COMPañÍA DE JESÚS



GENERALITAT VALENCIANA
CONSILICIA DE SOLIDARIAN Y CIUDADANIA