

Matrimonios interreligiosos y pensiones (*nafaqāt*) en el derecho islámico. Su reflejo en el *Kitāb al-Nafaqāt* del andalusí Ibn Rašīq (s. XI)

Seila de Castro García
Universidad de Granada

Introducción

El objetivo del presente artículo es analizar por un lado, las pensiones (*nafaqāt*) que recibían las mujeres según el derecho islámico en el *Kitāb al-Nafaqāt* de Ibn Rašīq y por otro, compilar la información dada en las fuentes árabes acerca de los matrimonios mixtos. Para ello se realizará, a modo introductorio, un breve contexto histórico acerca del estado en el que se hallaba al-Andalus entre los siglos X y XI, además de la biografía del autor y su obra. Tras esto, se desarrollará el concepto de *nafaqa* y lo que comprende en cuanto a obligación marital se refiere, lo que servirá de puente para el segundo de los puntos principales de este escrito: exponer las distintas opiniones en las fuentes arabo-islámicas acerca de los matrimonios interreligiosos desde los primeros años del islam hasta los siglos X y XI. Para ello se ha recurrido al Corán, a las obras cumbre de derecho malikí, como la *Muwattaʿa* de Mālik b. Anas, la *Risāla fī-l-fiqh* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, el *Kitāb Zahrat al-Rawḍ fī taljīṣ taqdīr al-farḍ* de Ibn Bāq, así como las compilaciones de hadices de al-Bujārī, Abū Dāwūd e Ibn Māyāh, entre otros, y los principales manuales de derecho islámico europeos. Todos ellos se emplearán para hacer un estudio exhaustivo de la casuística legal a la que se sometían este tipo de uniones. Por último, se procederá a analizar el fragmento del capítulo 15 del *Kitāb al-Nafaqāt* de Ibn Rašīq que contiene las opiniones de los principales sabios malikíes sobre varios ejemplos de enlaces interreligiosos.

1 Breve contexto histórico

Aunque la historia de al-Andalus es de sobra conocida, no está de más hacer una breve mención respecto al turbulento momento histórico por el que pasa el sur peninsular desde mediados del siglo X hasta más de la mitad del siglo XI¹.

¹ Este apartado se ha desarrollado empleando la siguiente bibliografía: Rachel Arié. *España Musulmana (siglos VIII – XV)* en *Historia de España* dirigida por Manuel Tuñón de Lara. Madrid: Labor, 1988 Vol. III. pp. 22-31; R. Dozy. *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de los Almorávides*.

Tras los reinados productivos y victoriosos de 'Abd al-Raḥmān III (912 - 961), proclamado califa de Córdoba en el 929, y al-Ḥakam II (961 - 976), gracias al cual el lapso temporal entre los años 961 y 976 debe destacarse como uno de los más activos de la civilización musulmana en palabras de Rachel Arié², no es hasta el ascenso al trono de Ḥiṣām II (976 - 1013)³ en el año 976, momento en el que el joven príncipe apenas contaba con once años de edad, cuando comienza una era conflictiva y de fragilidad de más de veinte años que terminará con el califato de Córdoba y la creación de los reinos de taifas. Ḥiṣām II, al no ser mayor de edad en el momento en que llegó al poder, precisó de un *ḥāyib* o regente, Muḥammad ibn Abī 'Āmir (981 - 1002), más conocido en las fuentes cristianas como Almanzor, a quien le confió las tareas de gobierno y la toma de decisiones. Las numerosas incursiones y victorias de al-Manṣūr en los territorios cristianos fueron, en gran medida, gracias a la introducción en su ejército de beréberes y mercenarios y a las buenas estrategias en las incursiones desde la Marca Inferior - situada en la zona portuguesa - hasta Santiago de Compostela; y desde la Marca Superior - a la altura de Huesca - hasta los condados catalanes. Es en una de estas incursiones en el año 1002 cuando muere cerca de Medinaceli (Soria). En este momento, su hijo, 'Abd al-Mālik, le sucede en sus tareas pero por poco tiempo ya que fallece en el 1008, tomando el relevo 'Abd al-Raḥmān, su hermano, con quien se desencadenaron los problemas que desembocaron en graves disturbios en al-Andalus y el califato.

Las exigencias de 'Abd al-Raḥmān ibn Abī 'Āmir y sus pretensiones ante el califa Ḥiṣām II al intentar nombrarse heredero al califato⁴, además de imponer el estilo y la moda beréber en la administración, fueron sólo algunas de las decisiones que generaron un gran descontento entre la población cordobesa, que se alzó en su contra pues se decía que había urdido un plan para asesinar a Ḥiṣām II. Es tan sólo un tiempo después, en el 1013, cuando Ḥiṣām II es ejecutado y comienza un periodo de unos diez años en el que hubo un vacío de poder ante la confusión reinante dentro de la ciudad de Córdoba y el resto de ciudades califales. La restauración del califato de Córdoba pudo haberse

Madrid: Calpe, 1920. Vol. 3. pp. 155 - 340; F. Castro Guisasola. *El esplendor de Almería en el siglo XI*. [Edición Facsímil del original de 1930]. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2003; Manuel Sánchez Martínez. "La Cora de Ilbīra (Granada y Almería) en los siglos X y XI según al-'Uḍrī (1003 - 1085)" en *Cuadernos de Historia del Islam*. nº 7. Granada: Universidad, 1976. pp. 5 - 78. M. J. Viguera Molins. "Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI" en *Historia de España de Menéndez Pidal* dirigida por J. M. Jover Zamora. Vol. VIII - I. Madrid: Espasa Calpe, 1994.

2 Rachel Arié. *España...* p. 26.

3 A pesar de que Ḥiṣām II sucede a su padre, su corta edad le impide gobernar. Sirviéndose de distintos *ḥāyib*, nunca llega a gobernar realmente, sino que deja en manos de estos validos el control y la organización territorial. Véase: D. M. Dunlop. "Hishām II" en *Encyclopaedia of Islam new edition*. Vol. III. Leiden: Brill, 1976. pp. 495 - 496.

4 *Vid Supra* p. 495.

solventado en innumerables ocasiones ya que fueron incontables los pretendientes a ocupar el puesto de califa, aunque sin éxito, tras lo cual las grandes familias cordobesas decidieron, en el año 1031, suprimir el califato y ceder la ciudad de Córdoba a un consejo de notables formado por líderes elegidos entre la aristocracia local con tradición de juristas y de origen únicamente árabe.

El principal motivo por el que el conflicto fue irresoluble se debe a la mezcla de orígenes que poblaban al-Andalus y su falta de integración en un sistema que ya en el siglo X comenzaba a desmoronarse. Como se ha mencionado antes, uno de los recursos de Almanzor para presentar batalla fue el reclutamiento de beréberes y mercenarios, amén de otros grupos que gozaban de cierto prestigio en la corte cordobesa como los *ṣaqāliba*, que originariamente fueron esclavos de Europa del este traídos al califato y que pasaron a formar parte de una de las élites de la ciudad. Son estos grupos los que, tras la disolución del califato, quieren conservar el control en aquellas zonas que les fueron confiadas para su protección anteriormente y que, viendo el vacío de poder y la inestabilidad imperante, aprovecharon para formar sus propios reinos, pasando de la unidad andalusí a una veintena de taifas o pequeños estados que permanecieron en un continuo tira y afloja por intereses enfrentados, incursiones para ampliar el territorio y rivalidades entre los distintos reyezuelos emergentes. Cabe señalar que, lógicamente, aquellas taifas con mayores recursos, como la de Córdoba, Sevilla, Toledo y Granada – llamada taifa Zirí – son las que cuentan con un mayor respaldo económico a la hora de recurrir a un ejército que defienda, proteja, amplíe y vele por el bienestar de la taifa en cuestión.

El asunto que nos concierne aquí es el estado de la taifa de Almería, que en un primer momento fue gobernada por Jayrān I (1013 – 1028), un jefe militar de origen *ṣaqāliba*, y que se extendió hasta los confines de Toledo y Córdoba y, durante un breve periodo de tiempo, comprendió Murcia y las Baleares.

El poder militar con el que contaba la taifa, formado en su mayoría por mercenarios, fue posible gracias a la situación estratégica del puerto de Almería, uno de los más importantes del Mediterráneo ya desde antes de la fundación de la taifa y que otorgó una gran riqueza a la misma, viéndose además favorecida por el comercio, la elaboración de la seda y la fabricación de armas, aumentando de este modo su población hasta unos 30.000 habitantes.

Con Jayrān y, posteriormente desde el 1028, con su hermano Zuhayr (1028 – 1038), la ciudad prosperó y se convirtió en un lugar de referencia para artistas, poetas, científicos

y filósofos que, gracias al mecenazgo promovido en la taifa, dotaron a Almería de una gran riqueza cultural y arquitectónica de la que aún hoy disfrutamos, aunque lejos del gran esplendor que tuvieron las artes en el califato omeya cordobés un siglo y medio antes.

2 Vida y obra de Ibn Rašīq⁵ (m. 1054)

Es en medio de todo este caos político-administrativo cuando vive Abū 'Umar Aḥmad b. Rašīq, más conocido como Ibn Rašīq, de quien según informa el historiador Ibn Baškuwāl⁶ (m. 1183) después de su formación, asumió importantes cargos en su ciudad natal, Almería, siendo en sus primeros años profesionales consejero del cadí por su dominio del *fiqh*, llegando a ser, más tarde, gran alfaquí y gran muftí de la misma. Otros, como el Qāḍī 'Iyāḍ⁷, cuentan que era un gran memorizador del Corán, además de poeta, y que escribió dos obras de importancia, una sobre las pensiones, *Kitāb al-Nafaqāt*, y otra sobre las custodias, que no se ha conservado. A pesar de que desconocemos más detalles sobre su vida salvo la fecha que Ibn Baškuwāl da de su fallecimiento, 1054, y de que únicamente nos ha llegado uno de sus escritos - *Kitāb al-Nafaqāt*, del que se hará un análisis detallado más adelante – la importancia del mismo, de carácter jurídico, permite conocer cuáles fueron algunas de sus preocupaciones o la resolución jurídica de algunas de las consultas que le hacían, en concreto sobre la *nafaqa* (pensión) de la mujer cuando su marido se hallaba ausente o desaparecido⁸.

3 Contenido del *Kitāb al-Nafaqāt*

Como se ha mencionado en el anterior apartado, el *Kitāb al-Nafaqāt* es una compilación de derecho islámico malikí sobre las manutenciones que tiene carácter informativo y práctico en donde el autor única y exclusivamente recoge lo dicho en otras

5 Para más información sobre la figura de Ibn Rašīq, consúltese Fernando Velázquez Basanta “Ibn Rašīq al-Taglibi, Abū 'Umar” en Jorge Lirola Delgado (ed.) *Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2006. Vol. IV. nº 988. pp. 456 – 459.

6 Historiador andalusí nacido en Córdoba que falleció en el 1183 y que continuó con la labor iniciada por el también historiador Ibn al-Faraḍī (s. X) en *Ta'riḥ 'Ulama' al-Andalus* – “Historia de los Ulemas de al-Andalus” – en su obra *Kitāb al-Šila* – “La Continuación” – donde reúne más de 1400 biografías de sabios y hombres de letras componiendo, además, una amplia lista de maestros y discípulos – así como una exhaustiva clasificación toponímica – de aquéllos que vivieron entre los siglos XI y XII en al-Andalus y entre las que figuran algunos datos y anécdotas sobre el autor que nos concierne, Ibn Rašīq. (Ben Cheneb “Ibn Baškuwāl” en *EI*. Vol. III. pp. 733 – 734).

7 'Iyāḍ b. Mūsā (1088 – 1149) fue una de las figuras más representativas de la malikismo occidental. De orígenes yemeníes, se asentó finalmente en Ceuta tras haber vivido en Fez y Kairouan. Véase M. Talbi “'Iyāḍ b. Mūsā” en *EI*. Leiden: Brill, 1997. Vol. IV. pp. 289 – 290.

8 Abū 'Umar Aḥmad b. Rašīq. *Kitāb al-Nafaqāt*. Ed. 'Abd al-Salām al-Ŷa'māṭī y Riḍwān al-Ḥaḍrī. Rabat: al-Maŷlis al-'Ilmī al-A'lā, 2012.

obras por aquellos que fueron anteriores a él, bien orientales o andalusíes, en estricto orden jerárquico tomando como fuentes el Corán, seguido de la Sunna y los Hadices; tras esto se relataría lo dicho por las fuentes madre de la escuela malikí, empezando por su fundador, Mālik b. Anas (m. 796), y tras él Ibn al-Qāsim (m. 806), Saḥnūn (m. 855), Ibn al-Mawwāz (m. 894), Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 996) y un largo etcétera de imames, cadíes y alfaquíes que transmiten lo dicho por Mālik e intentan, mediante *qiyās* o analogía, solventar aquellos casos sobre los que no existe información exacta pero sí hay un caso similar previo. Debemos tener en cuenta el carácter oral de las enseñanzas de Mālik que se compilan después por sus discípulos en una cadena de transmisión que se extiende durante más de un siglo.

La única información dada en primera persona, esto es, narrada por el propio Ibn Rašīq, que se obtiene es la que él proporciona en el texto cuando escribe cartas con dudas sobre diversos asuntos a los sabios de la ciudad de Córdoba, pero suele ser conciso y breve, y lo único que deja ver es que, a pesar de los cambios que hubo en al-Andalus durante esos siglos turbulentos, Córdoba sigue siendo una localidad de referencia para los sabios de la Península. Así pues, se puede afirmar que Ibn Rašīq realiza la tarea de compilador sobre el asunto de las *nafaqāt* en concreto y que su intención no pretende ser innovar sino que era un *muqallid* y su labor es informar y dar un carácter práctico a la obra para que pueda ser usada por el resto de cadíes, alfaquíes, muftíes e imames.

En cuanto al contenido de la obra, ésta se divide en capítulos de temática relacionada y en bloque, incluyéndose primero todo lo relacionado con la manutención de la esposa, alimentación, vestido, casa, criados... y se contempla, además, la casuística en la que el esposo es incapaz de proporcionarle esa pensión por diversos motivos y la resolución del derecho ante estos casos; un segundo bloque versa sobre las causas y tipos de divorcio; la manutención de las mujeres embarazadas y de las no musulmanas – en el que se incluiría el tema central de este artículo –. Tras estos capítulos, se abordan asuntos relacionados con la infancia, desde la lactancia y elección de nodriza, la custodia en caso de divorcio y después de un nuevo matrimonio de la mujer, manutención de los hijos, y la *nafaqa* de los hijos de los esclavos, los tutores legales de los huérfanos y la pensión de estos. Un cuarto apartado recoge una miscelánea de casos relativos a los trabajadores asalariados, la dación en prenda de seres vivos, esclavos huidos, la manutención y el descanso de los animales, esclavos instituidos como habiz fijo o por un periodo de tiempo, bestias y esclavos legados y, por último, una quinta división en la que

se recogen diversos temas sobre los viajes, el comportamiento sexual lícito, las cláusulas del contrato de matrimonio, las diferencias entre las posesiones de las mujeres de un mismo hombre, las clases de dote y su devolución – o no – si hay divorcio previo a la consumación del matrimonio.

En conclusión, en la obra podemos apreciar no sólo lo avanzado que estaba el mundo musulmán, al-Andalus en particular, en temas de derecho, pues de esto nos percatamos viendo que situaciones legales como el divorcio, la separación de bienes y la custodia, que son relativamente modernos en nuestra sociedad europea actual, ya vienen existiendo desde el siglo VII, sino que, además, podemos encontrar interesantes referencias para saber cómo vivía una familia andalusí, cómo estaba amueblada su casa, qué comían, cómo dormían, qué compraban, cómo se vestían, qué medidas de peso eran las utilizadas, la paga semanal que se daba a la mujer para gastos personales y un largo etcétera en el que se entrevé la configuración del núcleo familiar musulmán en general, siendo sobre todo los primeros capítulos del *Kitāb al-Nafaqāt* los que explican y detallan lo citado hace unas pocas líneas.

4 La *nafaqa* de la mujer

La *nafaqa*, traducido al castellano como “pensión” o “manutención” es, en palabras de Felipe Maíllo Salgado “el derecho tanto de la esposa como de los hijos, padres y parientes a tener la protección del marido, padres, hijos y parientes”⁹. Louis Milliot añade, centrándose exclusivamente en la mujer “El marido debe proveer a su mujer el sustento, independientemente de su fortuna y de que ella sea rica o pobre [...] sin tener derecho a hacerla trabajar para asegurar su supervivencia”¹⁰. Así pues, podemos decir que la *nafaqa* es la pensión que le corresponde al esposo para con su mujer, sus hijos, los abuelos paternos, esclavos, sirvientes, jornaleros y bestias.

En primer lugar, Ibn Rašīq en el *Kitāb al-Nafaqāt*¹¹ nos advierte de que esta manutención dependerá “de la riqueza y la capacidad [económica del marido] siempre y cuando se haya consumado el matrimonio” porque la mujer, en teoría, no tendría que tener derecho a esa pensión hasta entonces según la escuela malikí, aunque aparecen casos en los que la mujer la reclama o el marido quiere dársela igualmente. En caso de discrepancias entre los esposos en cuanto a la *nafaqa* relativas a la cantidad de la asignación semanal, ésta será designada por el sultán.

9 Felipe Maíllo Salgado. *Diccionario de Derecho Islámico*. Gijón: Trea, 2005. pp. 271 – 273.

10 Louis Milliot. *Introduction à l'Étude du Droit Musulman*. París: Recueil Sirey, 1971. pp. 330 – 335.

11 Abū 'Umar Aḥmad b. Rašīq. *Kitāb...* pp. 62 – 78; 90 – 95.

La manutención comprende todo aquello que se considera básico para vivir, desde una cantidad fija a la semana o al mes – esto depende del acuerdo al que hayan llegado los esposos – que va entre uno y tres dirhames semanales para la mujer rica, y expresado en *waybāt*¹², entre dos y media y tres para las mujeres de posición intermedia¹³, siempre teniendo en cuenta las posibilidades económicas del marido para ello y la región donde se encuentren. Hay que tener en consideración que, en su mayoría, esto corresponde a los estándares orientales de la Península Arábiga y Egipto. Como medida andalusí, se indica el cahíz cordobés, que equivaldría a unos 44 almudes.

Dentro de la casa, la habitación de la mujer tiene que cumplir con unos requisitos básicos y contar con un menaje específico, siempre haciendo una división entre el invierno y el verano. La habitación debe tener un lecho, generalmente relleno de paja, que esté elevado del nivel del suelo en algún tipo de soporte, que solía ser de madera, y bajo éste se debía desplegar una estera de esparto, palmera o papiro para evitar las pulgas, ratas, serpientes y escorpiones que pudiera haber. La ropa de cama debía contar con una manta fina para el verano y una gruesa para el invierno y hacer una cobertura de lana en invierno para evitar el frío. Junto con esto, un cojín y una almohada¹⁴. En este apartado se debe señalar que no se hace ninguna diferencia entre mujeres ricas y pobres, por lo que podemos deducir que esto era el estándar y que las mujeres más adineradas gozaban de mayores comodidades.

La indumentaria de la mujer pobre consta de un vestido, generalmente de algodón, una túnica y un velo hasta que se deterioren. No siendo así para la mujer que posee una mejor situación económica, pues ella cuenta en su arcón con un vestido ligero – que puede ser de seda cruda, lino o algodón – para el verano, y uno forrado para el invierno que puede tener – o no – apliques de piel de cordero; un velo apropiado que, de no tenerlo, debe sustituirse por una tela que le cubra la cabeza y el rostro o, en el último de los casos, un abrigo con capucha. Calcetines o medias gruesas para el invierno y zapatillas¹⁵.

La alimentación que se le proporciona a la mujer pobre es trigo para hacer la harina, pan de trigo o cebada, un fardo de leña, agua, aceite y un plato de carne a la semana.

12 Medida de áridos que contiene de 22 a 24 almudes (*mudd*). Del mismo modo, equivale a un sexto de ardeb (*ardab*) cuyo peso ronda los 120 ó 150 kg. Para más información sobre pesos y medidas y su evolución, se debe mencionar el trabajo de J. Vallvé Bermejo “Notas de metrología hispano-árabe II. Medidas de capacidad” en *al-Andalus*, XLII, 1977. pp. 61 – 122.

13 *Vid Supra*. p. 70.

14 *Vid Supra*. p. 74.

15 *Vid Supra*. pp. 75 – 76.

Para la mujer de posición intermedia, el consumo de carne no debe ser a diario y lo apropiado es tomarla dos veces por semana. Según la región, la cantidad asignada de los condimentos como el vinagre y el aceite varía. En al-Andalus, según dice el texto, las cantidades mensuales de vinagre son de un cuarto – presumiblemente de arroba, ya que no se especifica y el cuarto es empleado como una medida en sí mismo – y medio cuarto de aceite, pues éste se consume en las épocas de calor y frío y es necesario para lámparas y candiles¹⁶.

Se excluye de lo considerado como básico la mantequilla, la miel, las legumbres, el pescado, el queso, las aceitunas y las frutas frescas o secas salvo que en la región estos se utilicen como condimentos.

Las mujeres ricas, sin embargo, podían tener a su disposición la comida, el agua y la leña que consideraran convenientes. El consumo de carne no se limitaría y se añadirían a su dieta frutas y similares. Estas mujeres deben ser provistas de, al menos, un sirviente a quien también debe pagársele su correspondiente *nafaqa*, que puede ser administrada por el esposo o sumarlo a la asignación de la mujer y que sea ésta quien lo distribuya.

Para la belleza de la mujer, lo básico es que tenga un peine, alheña para el cabello y algo con lo que recoger su pelo. No se incluye para la mujer pobre el *kohl*, el perfume o el resto de cosméticos de la época.

5 Los matrimonios interreligiosos según las fuentes islámicas

A pesar de que durante los primeros siglos del islam se consintió el matrimonio entre musulmanes con cristianas, judías y sabeas¹⁷ por motivos meramente prácticos¹⁸, el conflicto que vivía el imperio islámico durante su periodo de expansión, en el que se diferenciaba claramente lo musulmán de lo no musulmán, afectó profundamente a la

16 *Vid Supra*. pp. 72 – 74.

17 Existen diversas interpretaciones acerca del consentimiento del matrimonio de un musulmán con una sabea. El Corán incluye a este grupo religioso entre la Gente del Libro – cristianos y judíos – en las azoras 2:62 y 5:69 por considerar que compartían los mismos principios fundamentales: creencia en Dios, en la salvación y en la buena conducta, pero en el siglo II de la Hégira se retira esa autorización según afirma Louis Milliot (*Introduction à l'étude...* p. 271). Sin embargo, David Santillana no considera que la autorización del matrimonio con las sabeas se retirara (David Santillana. *Istituzioni di diritto musulmano malechita con riguardo anche al sistema sciafiita*. Roma: Instituto per l'Oriente, 1926. Vol. 1. p. 208).

18 En los primeros años del islam el número de creyentes era muy reducido y las posibilidades de contraer matrimonio con musulmanas eran escasas. Durante el proceso expansionista, los hombres jóvenes no casados que fueron a la conquista de otras tierras debían casarse igualmente y allí donde no había llegado el islam era prácticamente imposible que se encontraran musulmanas. El matrimonio es considerado para el islam como “la mitad de la religión” pues, además de continuar ampliando la comunidad islámica, evita las indecencias y los excesos. Véase el interesante trabajo del profesor Johanan Friedmann. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim tradition*. Cambridge: University Press, 2003.

formación del *fiqh* o jurisprudencia islámica que separaba continuamente estos dos elementos y dividía el mundo entre regiones en paz (*dār al-islām*) y zonas de conflicto (*dār al-ḥarb*)¹⁹. Es esta formación del *fiqh* lo que motiva a una separación radical entre una religión – el islam – del resto de creencias a pesar de que el Corán permitía, como se ha mencionado, los matrimonios interreligiosos de musulmanes con las mujeres del Libro, cristianas y judías (*kitābīyya*) como se puede apreciar en la aleya 5:5:

﴿Y [os están permitidas] las mujeres creyentes [en esta escritura divina], y las mujeres de entre quienes recibieron la revelación antes que vosotros si les dais sus dotes, tomándolas en matrimonio, no en fornicación ni como amantes secretas. Pero aquel que rechace la creencia [en Dios] todas sus obras serán en vano: pues en la Otra Vida será de los perdedores²⁰﴾

Es, según afirma Ben Cheneb²¹, Ibn ‘Abbās²² quien prohíbe a los musulmanes casarse con judías, cristianas y sabeas pues el matrimonio exige la amistad y entendimiento de los esposos, como se afirma en la aleya 30:21

﴿Y entre Sus portentos está el haber creado para vosotros parejas de vuestra misma especie, para que os inclinéis hacia ellas, y haber engendrado amor y ternura entre vosotros: ¡ciertamente, en esto hay en verdad mensajes para una gente que reflexiona!²³﴾

Tras esto, y con el tercer califa ortodoxo, ‘Uṭmān, la mayor parte de los jurisconsultos reconsideraron la prohibición de Ibn ‘Abbās cuando ‘Uṭmān tomó como esposa a una cristiana llamada Nayla, y por ello declararon lícito, de nuevo, el matrimonio con una mujer *kitābīyya*. Sin embargo, y a pesar de estas vacilaciones, son varios los hadices²⁴ que hablan de los matrimonios interreligiosos y aconsejan uniones siempre entre creyentes, nunca entre asociadores, magos, zoroastras... En Abū Dāwūd, al-Bujārī e Ibn Māyāh encontramos repetido el mismo hadiz acerca de los motivos que llevan a un hombre a

19 Noryamin Aini. “Inter-Religious Marriage from Socio-Historical Islamic Perspectives” en *Brigham Young University Law Review* n° 669, 2008 pp. 669 – 705.

20 *El Mensaje del Qur’an*. Ed. y notas por Muhammad Asad. Trad. Abdurrasak Pérez Córdoba: Junta Islámica, 2001. p. 139.

21 Ben Cheneb. “Du Mariage entre Musulmans et non-Musulmans” en *Archives Marocaines*. Vol. XV. Fasc. 1. (1908 – 1909), p. 63.

22 Ibn ‘Abbās (m. 687) fue uno de los compañeros del Profeta muy conocido por su sabiduría de la tradición y su interpretación crítica del Corán. Se dice que las gentes se agrupaban en la puerta de su casa para que les hablara del Libro Sagrado pues nadie era tan hábil en entendimiento ni conocía mejor la tradición. (L. Veccia Vaglieri “‘Abd Allāh b. al-‘Abbās” en *El*. Leiden: Brill, 1986. Vol. I. pp. 40 – 41.

23 *El Mensaje del Qur’an*. p. 610.

24 Todos los hadices empleados en este artículo son *ṣaḥīḥ* (“auténticos, sanos”)

casarse con una mujer: “Las mujeres se toman en matrimonio por cuatro razones: su salud, su nobleza, su belleza y su religiosidad. Cásate con una que sea religiosa y así aumente tu riqueza²⁵.” al-Bujārī recomienda a las mujeres, en el siguiente hadiz, casarse con hombres creyentes: “No os caséis con asociadores (*al-mušrikūn*) hasta que ellos se conviertan²⁶”. El principal motivo por el que se prohíbe a las mujeres este tipo de matrimonios se aclara en los diferentes manuales de derecho islámico donde se afirma que la mujer musulmana sólo puede casarse con un musulmán a fin de que ella no se deje influenciar y se convierta a la religión del marido. Además, si los hijos se crían en la religión del esposo, la madre, a pesar de la prohibición hacia los no musulmanes a heredar, se esforzará en legar sus bienes a sus hijos²⁷. Es un riesgo de pérdida moral y material para la comunidad musulmana²⁸. El propio Corán, en la aleya 2:221, veta a la mujer y al hombre casarse con personas no creyentes diciendo:

﴿Y no os caséis con mujeres que atribuyen divinidad a otros junto con 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 con Dios, aunque esta os guste más. Y no deis en matrimonio a vuestras mujeres a hombres que atribuyen divinidad a otros junto con Dios hasta que hayan llegado [realmente] a creer: pues cualquier siervo [de Dios] creyente es ciertamente mejor que un hombre que atribuye divinidad a otros junto con Dios, aunque este os guste más. Estos invitan al fuego, mientras que Dios invita al paraíso y a [la obtención del] perdón con Su venia; y hace claros los mensajes a la humanidad para que los tengan presentes²⁹﴾

Existen, además, hadices en los que la mujer se convierte al islam antes que su marido o en los que un hombre no musulmán pretende casarse con una musulmana. Al-Nasā’ī³⁰ recoge lo siguiente: “Abū Ṭalḥa se casó con Umm Sulaym y la dote entre ellos

25 Abū Dāwūd. *Sunan Abū Dāwūd*. Ed. Hāfiz Abū Tāhir Zubayr ‘Alī Za’ī. Riyad: Darussalam, 2008. Vol. 3 p. 500, n° 2047; Al-Bujārī. *Sahīḥ al-Bujārī*. Ed. Muhammad Muhsin Khan. Riyad: Darussalam, 1997. Vol. 7 p. 32 n° 5090; Muḥammad Ibn Māyah. *Sunan Ibn Māyah*. Ed. Hāfiz Abū Tāhir Zubayr ‘Alī Za’ī. Riyad: Darussalam, 2007. Vol. 3. p. 66, n° 1808.

26 Al-Bujārī. *Sahīḥ*... Vol. 7. p. 40 n° 5104 [25].

27 Mālik b. Anas. *Al-Muwatta’*. Trad. Abdurrahak Pérez. Córdoba: Junta Islámica, 1999. pp. 295 – 296; Jalīl b. Ishāq. *Mujṭasar Jalīl*. Ed. Aḥmad al-Zāwī. Dār al-Madār al-Islāmī: Beirut, 2004. pp. 264 – 268

28 Louis Milliot. *Introduction*... pp. 288 – 289.

29 *El Mensaje del Qur’an*. p. 49.

30 Aḥmad al-Nasā’ī. *Sunan al-Nasā’ī*. Ed. Tāhir Zubayr ‘Alī Za’ī. Riyad: Darussalam, 2007. Vol. 4. p. 159 n° 3342.

fue el islam. Umm Sulaym se convirtió al islam antes que Abū Ṭalḥa y él se le declaró, pero ella dijo: “he abrazado el islam. Si tú lo haces también, me casaré contigo”. Así que él se convirtió y la dote entre ellos fue el islam”. Este mismo hadiz aparece con ligeras variaciones también en al-Nasā’ī³¹: “Abū Ṭalḥa propuso matrimonio a Umm Sulaym y ella dijo: “por Allah, un hombre como tú no debería ser rechazado, oh Abū Ṭalḥa, pero tú eres incrédulo y yo soy musulmana y no se me permite casarme contigo. Si te conviertes al islam esa será mi dote y no pediré nada más”. Así que él abrazó el islam y esa fue la dote para ella.” Un tradicionalista más tardío, al-‘Asqalānī, del siglo XV, recoge acerca del mismo asunto un hadiz sobre una mujer que se convirtió al islam y su marido, que también abrazó esa religión, y pidió al Profeta que hiciese algo para que ella volviera a estar con él. Dice así: “Una mujer abrazó el islam y se casó. Su [primer] marido vino y dijo: “Oh, Mensajero de Allah, me convertí al islam y ella lo sabía [antes de casarse]”. Entonces, el Mensajero de Allah, la paz sea con él, la separó de su segundo marido y se la devolvió al primero³².”

Con esta narración se abre una puerta nueva en lo que concierne a los matrimonios interreligiosos donde se impide a la mujer casarse con un no musulmán ¿qué se puede hacer en el caso de que, en un matrimonio donde los dos cónyuges pertenecen a una religión distinta del islam, la mujer abrace esta nueva fe? Al-Tirmidī³³ en su compilación de hadices recoge varios casos de matrimonios interreligiosos o de cambio de religión por parte de uno de los esposos. Aunque se ha preferido no incluirlos por ser *ḍaīf* o inconsistentes, conviene echar un vistazo al comentario hecho por Abū ‘Īsà al hadiz número 1142. En él se habla de que la hija del Profeta fue devuelta a su anterior marido con una nueva boda y una nueva dote. Abū ‘Īsà comenta que “cuando una mujer acepta el islam antes que su marido y después él se convierte mientras ella está en el plazo legal de espera (*‘idda*)³⁴, entonces su marido tiene más derecho [a recuperarla] durante este periodo.” Es decir, y ampliando lo que dice Abū ‘Īsà en estas líneas, el matrimonio, cuando uno de los dos cónyuges se convierte – sea la mujer o el hombre – queda disuelto³⁵. En el

31 Aḥmad al-Nasā’ī. *Sunan...* Vol. 4. p. 159 n° 3343.

32 Ibn Ḥaṣṣar al-Asqalānī. *Bulūḡ al-Marām min adilla al-aḥkām*. Ed. Selma Cook. El-Mansoura: Dar al-Manarah, 2003. p. 376. n° 1042.

33 Muḥammad al-Tirmidī. *Yāmi’ al-Tirmidī*. Ed. Tāhir Zubayr ‘Alī Za’ī. Riyad: Darussalam, 2007. Vol. 2. p. 512. n° 1142.

34 El plazo legal de espera o *‘idda* es un periodo de abstinencia sexual que se da a la mujer tras el repudio para evitar que, en el caso de que ella volviera a casarse, si estuviera embarazada del primer marido se atribuyera la paternidad de ese vástago al nuevo esposo. Si se tratara de un primer o segundo repudio, el primer marido podría retomar la convivencia con la mujer tras este periodo de abstinencia, que dura tres menstruaciones para la mujer en estado natural o, en el supuesto de que esté embarazada, hasta dar a luz. (Felipe Maíllo Salgado. *Diccionario...* pp. 144 – 145).

35 Esta disolución se considera una forma de repudio revocable y sólo se da cuando el marido formula el

caso de la mujer, es obligatorio que el marido también abrace el islam, de otro modo el matrimonio se considera nulo y la mujer, tras ese periodo de retiro, podrá desposarse con un hombre que comparta su misma religión. Ibn Abī Zayd Al-Qayrawānī³⁶ es claro respecto a este asunto:

“Si los infieles se convierten al islam, su matrimonio se consolida, y si sólo lo hace uno de ellos, el matrimonio queda disuelto sin necesidad de divorcio. Si la que abraza el islam es ella, su marido conserva derecho preferencial a retomarla si se convierte durante el periodo de retiro legal (*’idda*), y si es él y ella pertenece a las Gentes del Libro (judíos y cristianos) el matrimonio se consolida. Si ella es de religión persa zoroastriana y se convierte al islam después de él, quedan tan casados como estaban, pero si este hecho se retrasa, hay una separación (*bayn*) definitiva. Si un politeísta (o cristiano)³⁷ se hace musulmán y tiene más de cuatro mujeres, que elija cuatro de ellas y se separe del resto³⁸.”

En el caso de matrimonios de politeístas, idólatras, apóstatas, magos³⁹ y *zindīq*⁴⁰ el

repudio por primera o segunda vez o, como en este caso, cuando existe un cambio de fe de uno de los cónyuges. El matrimonio no se rompe, sino que queda en suspenso, ya que el marido tiene derecho a recuperar a su esposa durante el periodo de continencia sexual impuesto a la mujer en tal circunstancia. En el caso de un cambio de religión, debe redactarse un nuevo contrato de matrimonio y otorgar a la mujer su dote. (Felipe Maíllo Salgado. *Diccionario...* p. 404).

36 Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. *Compendio de derecho islámico*. Ed. Jesús Riosalido. Madrid: Trotta, 1993. pp. 111 – 112. [traducción de la *Risāla fī-l-fiqh*].

37 Este paréntesis, incluido por Riosalido en la traducción del texto de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, no aparece en el texto original árabe, donde se utiliza la palabra *mušrīkūn*, que literalmente quiere decir “asociadores o idólatras”, en ningún momento “cristianos”, aunque es probable que la haya incluido porque en algunos momentos a los cristianos en el Corán se les ve como asociadores ya que consideran que Jesús tiene un carácter divino, lo que a ojos de los musulmanes es visto como idolatría o asociación. (D. Gimaret. “*Shirk*” en *El Leiden*: Brill, 1997. Vol. IX. pp. 484 – 486).

38 Durante la historia del cristianismo y el judaísmo la poligamia era algo muy común. Haciendo referencia únicamente a la religión cristiana, se debe señalar que la poligamia permanece hasta casi el siglo X como una práctica habitual en aquellas zonas geográficas donde la influencia de la Iglesia grecorromana era baja o nula, como la Península Arábiga, Egipto y demás países al sur del Mediterráneo, de hecho, tener más de una mujer era una cuestión de estatus y demostraba una gran poder económico por parte del hombre. (Robert Holst. “Polygamy and the Bible” en *International Review of Missions*, 1967. Vol. 56. nº 222. pp. 205 – 207). Conviene, además, no ningunear el blog del especialista en religión Xabier Pikaza Ibarrodo. “La Poligamia en las Tres Religiones: Un estudio histórico-teológico” <http://blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php/2009/08/10/la-poligamia-en-las-tes-religiones-valor>

39 La magia era una práctica común en la época preislámica. Los magos y hechiceros eran las personas a las que se recurría para pedir cualquier cosa que uno necesitara y ellos, con sus conjuros, pócimas y amuletos, prometían conseguirlo. La llegada del islam pretende romper con estas tradiciones que estaban tan arraigadas en esa sociedad y que aún hoy perviven, sobre todo en el Magreb, donde el dinero invertido en amuletos y hechizos sigue siendo importante.

40 *Zindīq* son aquellos considerados herejes que pertenecen a la secta dualista, maniquea o mazdaquea, de orígenes persas, que admite dos principios: el bien y el mal; la luz y las tinieblas o, en general, que no creen en el más allá ni en el poder absoluto de Dios. En un primer momento, los maniqueos o zoroastras fueron considerados “gentes del libro”, pero se les consideró herejes tras la primera expansión del islam porque sus opiniones – en palabras de Maíllo Salgado – se convertían en un peligro para la seguridad

matrimonio se resuelve de la siguiente manera según Ben Cheneb⁴¹ en palabras de Mālik:

“Si el marido se convierte al islam siendo los dos magos, se debe proceder a la separación de los dos tras haber invitado a la mujer a hacer lo mismo [abrazar el islam]. Si ella rechazara hacerlo o si el plazo dado a la mujer para convertirse es demasiado amplio, ella ya no será considerada su esposa y el contrato quedará anulado pues en el Corán⁴² se dice ﴿No tomaréis a mujeres incrédulas﴾⁴³”.

Acerca del plazo no se menciona cuánto será, pero Ibn al-Qāsim considera que no debe exceder los dos meses. Si el caso es al contrario, es decir, la mujer de un mago, un cristiano o un judío se convierte al islam antes que su marido, no existen diferencias en cuanto al procedimiento. El matrimonio se conserva si durante el plazo legal de espera, él se convierte también. Si no es así, tras este tiempo el matrimonio quedaría disuelto. Se debe señalar que la conversión al islam de uno de los cónyuges no implica repudio pero sí una anulación del matrimonio sin divorcio. El matrimonio queda disuelto porque la mujer obligatoriamente debe guardar el periodo de retiro legal como estipula el Corán:

﴿2:228 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 maridos tienen pleno derecho a tomarlas de nuevo si desean la reconciliación. Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas. Dios es poderoso, sabio.

2:231 Cuando repudiéis a vuestras mujeres y estas alcancen su término, retenedlas como se debe o dejadlas en libertad como se debe ¡No las sujetéis a la fuerza en violación a las leyes de Dios!

[...] ⁴⁴﴾

Tras este periodo de *'idda* resultante de la conversión por parte del varón o de la hembra, se podría retomar el matrimonio pero con la excepción arriba descrita, que sería la no conversión del hombre, en cuyo caso, como se ha dicho, el matrimonio se disuelve y no hay más opción. En el caso de que los dos se conviertan, o sea el marido el único

del Estado. (*Diccionario...* pp. 447 – 448).

41 Ben Cheneb. “Du Mariage...” p. 68.

42 *El Mensaje del Qur'an*. p. 49.

43 Mālik b. Anas. *Al-Muwatta'*. pp. 310 – 311.

44 *El Mensaje del Qur'an*. pp. 50 – 51.

que abraza el islam, y la mujer pertenezca a una de las religiones monoteístas, se procede a la redacción de un nuevo contrato matrimonial y el marido deberá proveer a su mujer de una dote, de cantidad variable según lo estipulen – estableciéndose un mínimo de un cuarto de dinar pero no una cantidad máxima⁴⁵ –, la posibilidad económica que él tenga y acorde a la clase social de la mujer – tal como prescribe el Corán 5:5 –. La dote es un requisito indispensable para cualquier unión. Es un derecho de la mujer y una obligación del hombre. El hombre no puede disponer de la dote de la mujer, ni pedirle que con ella colabore en el mantenimiento de la casa o los gastos que esposa e hijos originen. Para el derecho malikí si no hay dote o parte de ella, el matrimonio se considera nulo, del mismo modo que un contrato de venta se consideraría nulo si no se recibe el pago de la cantidad convenida.

A pesar de la permisibilidad hallada en el Corán y los hadices de los matrimonios mixtos para los musulmanes, Mālik discrepa y señala casuísticas muy interesantes de lo que podría pasar si, por ejemplo, el hombre está casado con una cristiana. “Ella – dice Mālik – come cerdo, bebe vino y el marido, cuando se acuestan, la abraza y la besa en la boca. Además, si tienen hijos, puede que ellos opten por la religión de la madre y consuman alimentos ilícitos (*ḥarām*) y el marido no puede prohibir a su mujer el consumirlos así como tampoco puede prohibirle ir a la iglesia⁴⁶.” Ibn Abī Zayd al Qayrawānī, basándose en Ibn Qāsim, continuando con lo dicho y opinado por Mālik, contempla la casuística siguiente: “Si una mujer cristiana o judía casada con un musulmán muere estando embarazada, deberá ser enterrada en un cementerio infiel y su hijo, considerado desde su concepción musulmán, será enterrado con ella en un cementerio no musulmán⁴⁷”. Es este temor, entre otros derivados de las uniones mixtas, el que hace que tales enlaces nunca estén exentos de cierta polémica, especialmente si el musulmán se encuentra en territorio no islámico porque pueden proliferar en su descendencia las enseñanzas y ejemplos de la madre no musulmana⁴⁸. En el caso de encontrarse en territorio islámico, se espera que la mujer adopte una postura completamente distinta, convirtiéndose a la religión del marido, y se considera que ese matrimonio resultará beneficioso para la *umma* o comunidad islámica. Pero, aún así,

45 Mālik b. Anas. *Al-Muwattaʿaʿ*. pp. 299 – 301; Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. *Compendio...* p. 109; Abū 'Umar Aḥmad b. Rašīq. *Kitāb...* pp. 62 – 68; Ibn Bāq. *Kitāb Zahrat al-Rawḍ fī taljīs taqdīr al-farḍ*. Ed. y estudio Rachid El Hour. Madrid: CSIC, 2003 pp. 55 – 110; Felipe Maíllo Salgado *Diccionario...* pp. 211 – 215; Louis Milliot. *Introduction...* pp. 278 – 279; David Santillana. *Istituzioni...* Vol. 1. p. 213.

46 Ben Cheneb. “Du Mariage ...” p. 69.

47 *Vid Supra*. p. 71.

48 David Santillana. *Istituzioni...* Vol. 1. p. 208.

recomiendan abstenerse de crear una unión interreligiosa a fin de evitar la entrada de elementos de influencia extranjera en la familia musulmana tradicional⁴⁹.

A modo de conclusión de este apartado podemos decir que las uniones de musulmanes con cristianas o judías son lícitas pero se desaconsejan por los posibles problemas derivados de la diferencia de fe de los esposos. Se entiende que, al elegir una esposa, se espera una mutua comprensión en el matrimonio que podría verse truncada por la diferencia cultural. Dentro de los territorios islámicos, sin embargo, se considera que la mujer tendrá una mayor tendencia a la conversión y que esto resultará beneficioso para la comunidad musulmana; siendo de dudoso beneficio un matrimonio en un territorio extranjero donde las costumbres de la mujer sean la norma social y el musulmán se vea rodeado de actitudes y tradiciones que, para su propia religión, resultan ser ilícitas (*ḥarām*).

Tras esto, se procede a analizar los casos que aparecen en el *Kitāb al-Nafaqāt*.

6 Extracto del capítulo 15 del *Kitāb al-Nafaqāt*⁵⁰

“(…) La no musulmana que se convierte y continúa casada con su esposo no musulmán: ¿En el caso de que le repudiara tiene ella que auto mantenerse durante el plazo legal de espera?; acerca de dos zoroastras donde uno de los dos abraza el islam; (…)”

“En el *Kitāb de Ibn al-Mawwāz*⁵¹ dijo Mālik: el cristiano que se convierte [al islam] y está casado con una cristiana debe pagarle la *nafaqa* durante el plazo legal de espera (*’idda*), estuviera embarazada o no, porque si él se convierte, hace prevalecer el periodo de abstinencia sexual; como sucede [en caso de] repudio (*raŷ’a*) [por primera o segunda vez]. Esto lo dijo Aṣḥab⁵².

Y sobre dos esposos zoroastras en donde la mujer abraza [el islam] se dijo: no tiene derecho a *nafaqa* durante su plazo legal de espera, pero sí tiene derecho a vivienda.

Muḥammad [Ibn al-Mawwāz] dijo de un cristiano cuya esposa se convierte [al islam]: según nuestra opinión, no tendrá derecho a *nafaqa*, igual que [en el caso del] zoroastra cuya mujer se convierte [al islam]; pero él no tendrá derecho a repudiarla [de nuevo] hasta

49 Louis Milliot. *Introduction...* pp. 288 – 289.

50 Abū ‘Umar Aḥmad b. Raṣīq. *Kitāb...* pp. 116 – 117.

51 Muḥammad Ibn al-Mawwāz (m. 894) Su obra, hoy perdida, versaba sobre casuística y aplicación de principios morales a casos concretos.

52 Abū ‘Abd Allāh Aṣḥab (m. 840) natural de Egipto, fue discípulo del también sabio malikí Ibn al- Qāsim. Según Ibn Jallikān, Egipto no produjo jamás otro sabio como él. Ibn Jallikān. *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ az-zamān [Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary*. Ed. M. G. Slane]. París: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1853. Vol. 1. pp. 224 – 225.

que él [también] abrace [el islam]. Según nuestra opinión, esto es lo más correcto.

‘Īsà⁵³ opinó, basándose en Ibn al-Qāsim⁵⁴: salvo que ella estuviera embarazada, [en cuyo caso] ella tendría derecho a *nafaqa*.”

Las formas de repudio que aquí se representan no son el resultado de la pronunciación de la fórmula de repudio que dice el marido, sino que es un repudio de carácter temporal en el que el esposo puede volver a tomar a su esposa tras el periodo de retiro legal de ella y que se produce como fruto de la conversión de uno de ellos, después de lo cual se invita al otro cónyuge a hacer lo mismo. En el caso de la mujer, como se ha visto anteriormente, es condición indispensable que el marido también se convierta al islam o, de otra forma, el contrato matrimonial se declararía nulo y la unión quedaría disuelta. En el caso del esposo, si él abraza la religión predicada por el Profeta, la mujer entra en el periodo de *‘idda* igualmente y durante ese tiempo ella también debe pensar si quiere aceptar la religión del marido, algo prescindible si es cristiana o judía pues el matrimonio seguiría siendo válido, no así si pertenece a alguna de las religiones politeístas comentadas en el anterior apartado, en cuyo caso es requisito indispensable que se convierta o, en rechazo de ello, se rescindiría el contrato matrimonial y su unión sería declarada nula⁵⁵.

Como ya se ha dicho previamente, el islam estipula una serie de obligaciones para el hombre y la mujer casados. En los matrimonios musulmanes, el hombre debe proveer a su mujer de su *nafaqa*, debe consumar el matrimonio, cohabitar con ella, debe – en el supuesto de tener varias mujeres – ser equitativo en el número de noches que pasa con cada una de ellas, tratar bien a su mujer y, por último, permitir a su mujer recibir a sus padres y a todo aquel familiar que se encuentre en el grupo de familiares con los que ella tendría prohibido el matrimonio⁵⁶.

Las obligaciones de la mujer para con su cónyuge son las siguientes: obediencia al

53 ‘Īsà b. Dinār (m. 827) nacido en Toledo, fue uno de los tres principales fundadores de la escuela malikí en al-Andalus, aunque sin duda él fue el más importante. Véase: H. Monés “‘Īsà b. Dinār” en *EI*. Vol. IV. p. 87.

54 Abū ‘Abd Allāh ‘Abd al-Raḥmān b. al Qāsim (m. 806) fue el discípulo más destacado de Mālik b. Anas y considerado el transmisor más fiable de las enseñanzas del propio Mālik. Fue uno de los responsables de la expansión del derecho malikí por Egipto y el Norte de África. Véase: J. Schacht “Ibn al-Kāsim” en *EI*. Vol. III. p. 817.

55 Mālik b. Anas. *Al-Muwaṭṭa’*. pp. 310 – 311.

56 Se encuentran en grado prohibido para el hombre – según estipula el Corán 4:23 – su madre, sus hijas, sus hermanas, sus tías paternas o maternas, sus sobrinas por parte de hermano o de hermana, sus madres de leche, sus hermanas de leche, las madres de sus mujeres, sus hijastras si están bajo su tutela, las esposas de sus propios hijos y las mujeres casadas salvo que sean sus esclavas. Para la mujer se aplica la misma fórmula pero con línea masculina.

marido, residir en el domicilio conyugal, fidelidad al esposo, realizar las tareas del hogar – si el marido dispone de suficiente fortuna, esta labor pasa a manos de los sirvientes – y, por último, debe disponer de una autorización marital o del tutor legal para realizar contratos de bienes y tierras de si estos implican más de un tercio de libre disposición⁵⁷⁵⁸.

En los casos relacionados con la *nafaqa* que comprende el extracto del *Kitāb al-Nafaqāt* se pueden considerar varias opciones en función de quien realice el cambio de fe. Si es el marido el que se hace musulmán, como esposo debe proporcionar a su mujer todo lo descrito en las obligaciones, es decir, debe proveerla de *nafaqa* y vivienda. Como musulmán, durante el periodo de *'idda* debe seguir cumpliendo con esas obligaciones puesto que aún no se ha producido un divorcio o repudio definitivo, sino que, como bien decía Mālik en el apartado precedente, se considera que el matrimonio está en suspenso y que el repudio se formula por primera o segunda vez. Esta información también la recoge Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī⁵⁹ haciendo hincapié en las diferencias entre un repudio definitivo – en cuyo caso queda excluida la *nafaqa* salvo que la mujer esté embarazada – y repudio por primera o segunda vez (*raŷ'a*) – donde la *nafaqa* se mantiene porque ese matrimonio puede retomarse tras el periodo de *'idda*.

Estas obligaciones conyugales no prevalecen en el caso de que sea la mujer quien se convierta al islam, básicamente porque la religión del marido – cristiano, zoroastra o judío – no le exige a éste tales responsabilidades pero, como conversa, la mujer sí debe hacer el retiro legal. En este plazo en el que el matrimonio está en suspenso, aunque a la mujer no se le pague su *nafaqa*, por no ser costumbre en la religión que seguía en el pasado, sí debe dársele vivienda para observar ese retiro legal a fin de evitar relaciones sexuales con otros hombres y que se produzca una *confusio sanguinis* en el supuesto caso de embarazo si ella toma otro marido. El matrimonio de ella se disuelve y se declara nulo si el esposo no se convierte también. Se considera que a la embarazada musulmana que estaba casada con un no musulmán – como podemos ver en las últimas dos líneas del texto traducido – debe dársele *nafaqa*, lo más lógico es que esto sea porque el esposo tiene responsabilidad ante la futura paternidad que le espera. A modo de apunte, únicamente señalar que la descendencia fruto de ese matrimonio no sería considerada

57 Acerca de las obligaciones de los esposos véase: Louis Milliot. *Introduction...* pp. 324 – 341.

58 Para más información acerca del tercio de libre disposición véase la definición dada por el profesor Maíllo Salgado en la entrada “waŷiyya” (herencia) en *Diccionario...* pp. 460 – 461; También debe consultarse la fuente *Muŷtaŷar Jalīl*, donde se hace un interesante estudio acerca de las normas de la herencia y del tercio de libre disposición. (Jalīl b. Ishāq. *Muŷtaŷar Jalīl*. Ed. Aḥmad al-Zāwī. Dār al-Madār al-Islāmī: Beirut, 2004. pp. 264 – 268).

59 Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. *Compendio...* p. 117.

como musulmana porque cristianos y musulmanes transmiten la religión por línea paterna – aunque en matrimonios cristianos esa ascendencia podía ser doble – No ocurre lo mismo con los judíos, donde la filiación religiosa se transmite por línea materna⁶⁰.

A modo de conclusión de este apartado, se puede decir que la mujer se ve amparada por el esposo musulmán, sea ella también musulmana o de las Gentes del Libro, ya que esto forma parte de las obligaciones del marido para con ella y su descendencia.

Conclusiones

El estado tan avanzado en el que se hallaba el derecho islámico en la Edad Media, no sólo en Oriente sino también en al-Andalus, permite conocer una amplia casuística acerca del matrimonio y el repudio – entre otros asuntos – y dar una visión global y de conjunto a una sociedad islámica medieval tolerante. Digo tolerante, a pesar de los enfrentamientos religiosos que se vienen dando desde los inicios de su historia, porque es permisiva en cuanto al matrimonio interreligioso se refiere, lo que no quita que esta permisibilidad tenga su origen en la falta de conversas musulmanas en los comienzos del periodo expansivo del islam. Aún con todo esto, la mujer goza de una mejora inmensa en cuanto a sus condiciones y sus derechos se refiere, pues con la llegada del islam se le permite heredar, ser propietaria de una casa o unas tierras, divorciarse si no está conforme o si el marido falta a sus obligaciones, y un largo etcétera que resultaba impensable en, por ejemplo, la mentalidad cristiana de la época – incluso hasta el siglo XX.

La obra aquí analizada, el *Kitāb al-Nafaqāt*, es una compilación temática centrada en los derechos de *nafaqa* principalmente de la familia, aunque como hemos visto eso se extiende a esclavos y bestias. El trabajo realizado por Ibn Rašīq pone de manifiesto que estas pensiones o manutenciones eran un tema importante para la sociedad almeriense del siglo XI y que estaban en boga entre los alfaquíes y sabios de la ciudad. Es probable que hubiera más compilaciones sobre *nafaqāt* que se han perdido o que permanecen dormidas en alguna biblioteca o casa particular a la espera de que alguien las encuentre. Hasta entonces, podemos calificar esta obra de *cuasi* única y exclusiva por su composición y contenido.

⁶⁰ Harald Kleinschmidt. *Comprender la Edad Media: la transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*. Madrid: Akal, 2009. p. 113.