

Universidad de Costa Rica
Escuela de Estudios Generales
Sección de Historia de la Cultura



**Introducción al estudio del
Medio Oriente Islámico:
trayectoria histórica, continuidad
y cambio**

Roberto Marín Guzmán

1

Serie Cuadernos de Historia de la Cultura




EDITORIAL
UCR



**Introducción al estudio del
Medio Oriente Islámico:
trayectoria histórica, continuidad
y cambio**



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial



Universidad de Costa Rica
Escuela de Estudios Generales
Sección de Historia de la Cultura

Consejo Editorial de Cuadernos de Historia de la Cultura

M.Sc. David Díaz Arias
Dra. Carmen Fallas Santana
M.Sc. Luis Enrique Gamboa Umaña
Dr. Roberto Marín Guzmán

Universidad de Costa Rica
Escuela de Estudios Generales
Sección de Historia de la Cultura



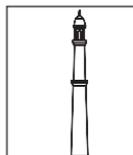
Introducción al estudio del
Medio Oriente Islámico:
trayectoria histórica, continuidad
y cambio

Roberto Marín Guzmán

Ejemplar sin
valor comercial

I

Serie Cuadernos de Historia de la Cultura





EDITORIAL
UCR
Ejemplar sin
valor comercial

956
M337i

Marín Guzmán, Roberto.
Introducción al estudio del Medio Oriente Islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio / Roberto Marín Guzmán. – 1. ed., 8.ª reimpr. – [San José], C. R. : Edit. UCR, 2015.
92 p. – (Cuadernos de historia de la cultura ; 1)

A la cabeza de la port.: Universidad de Costa Rica. Escuela de Estudios Generales. Sección de Historia de la Cultura.

ISBN 978-9977-67-751-4

1. CIVILIZACIÓN ISLÁMICA. 2. PAÍSES ÁRABES – HISTORIA. 3. PAÍSES ÁRABES – ENSAYOS, CONFERENCIAS, ETC. 4. MAHOMETANOS. 5. FAMILIA. 6. CULTURA. I. Título. II. Serie.

CIP/2803
CC/SIBDI.UCR

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica
Primera edición: 2003
Octava reimpresión: 2015

La EUCR es miembro del Sistema de Editoriales Universitarias de Centroamérica (SEUCA), perteneciente al Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA).

Diseño de portada: *Elisa Giacomini V.*

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica
Apto. 11501-2060 • Tel: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • administración.siedin@ucr.ac.cr • www.editorial.ucr.ac.cr

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.

Impreso bajo demanda en la Sección de Impresión del SIEDIN. Fecha de aparición, abril 2015.
Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio

ÍNDICE

Presentación	9
INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DEL MEDIO ORIENTE ISLÁMICO: TRAYECTORIA HISTÓRICA, CONTINUIDAD Y CAMBIO	13
I. Trayectoria histórica, dicotomías y continuidad y cambio en el Medio Oriente Islámico	17
II. La familia en el Islam:	
Institución social entre la tradición y el cambio	49
1. <i>El matrimonio</i>	50
2. <i>Los hijos</i>	59
3. <i>El divorcio</i>	62
4. <i>La herencia</i>	65
5. <i>La muerte y los funerales</i>	66
6. <i>Cambios en la legislación de la familia en el Medio Oriente islámico del siglo XX</i>	69
III. Conclusión	72
Notas	74
Acerca del autor	93

#QuedeEnCasa



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial

PRESENTACIÓN

El 24 de abril del 2002, -día en el cual se conmemora una fecha gloriosa en la historia de la Universidad de Costa Rica- la Sección de Historia de la Cultura, acordó elaborar una serie editorial en coordinación con la Dirección Editorial y Divulgación de la Investigación (DIEDIN). Dicha serie recibió el nombre de **Cuadernos de Historia de la Cultura** y se concibió como un proyecto que se nutriría con el aporte de las investigaciones realizadas por los profesores de la Sección de Historia de la Cultura para fortalecer el quehacer docente.

La primera edición de esta serie consta de seis textos que refieren a temáticas básicas del programa de Historia de la Cultura: nacionalismo, islamismo, tratados de libre comercio, migraciones forzadas de africanos, política latinoamericana. Todos los temas son acompañados de una amplia bibliografía que puede conducir a los estudiantes y profesores a profundizar en los aspectos tratados.

La Sección de Historia de la Cultura de la Escuela de Estudios Generales propone -siguiendo a Arnold Toynbee- que *“nuestro principal objetivo debe ser conocernos mejor; y éste es el primer paso para ganar la confianza y el afecto de los unos para con los otros. Por otra parte, no podemos pretender conocer a un ser humano sólo por lo que vemos de él en un momento determinado; lo importante es saber cómo ha llegado a ser lo que es. Y lo que sucede con los individuos, ocurre también con las naciones, civilizaciones y religiones, y para comprenderlas en su más íntimo significado, debemos compenetrarnos*

de su pasado histórico al igual que de su presente.” Este afán de conocernos y de conocer a los otros, a los que consideramos diferentes, alimenta los escritos de esta serie. Por ello, se invita a los lectores a un encuentro (o reencuentro) con los otros y con ello se busca hacer realidad un ideal humanístico: adquirir una visión universal que supere los aislacionismos aldeanos.

Uno de los principales objetivos de la historia es el cuestionamiento de los mitos. Por ello, se busca reconstruir el pasado, sobre todo aquel que interroga y que sacude prejuicios. Se busca que las experiencias del pasado, como insiste Witold Kula, adviertan *“lo que no hay que hacer y no lo que debe hacerse. Casi siempre permiten prever las dificultades, en lugar de ofrecer los medios preventivos. ¿Esto es poco? siempre es mejor que nada. Y sin la historia, la sociedad humana nada sabría de sí misma.”* Entonces, pasado y presente se acercan y reducen las distancias entre los seres humanos y entre las regiones geográficas. ¿Puede decirse que se está lejos de África, del Medio Oriente o del Lejano Oriente? Podría ser. Pero también está al lado, y, en muchas ocasiones en la misma sangre; en el inobjetable mestizaje genético según los recientes estudios de historiadores, antropólogos y biólogos.

Finalmente, un agradecimiento a los otros integrantes del Consejo Editorial de la serie: Dra. Carmen María Fallas Santana, Dr. Roberto Marín Guzmán y M. Sc. David Díaz Arias. La tarea de lectura y crítica de documentos fue ardua y se procuró que las críticas sirviesen para mejorar los textos. Además, se quiere expresar un agradecimiento a la Dra. Annie Hayling Fonseca, Directora de la Escuela de Estudios Generales por su apoyo al proyecto. Del mismo modo, se reconoce la contribución de todos los personeros del DIEDIN por su profesionalismo y compromiso en la tarea de iniciar este proyecto. No se puede dejar de reconocer el entusiasmo de los profesores de la Sección de Historia de Cultura quienes asumieron el reto de sistematizar sus investigaciones y someterlas al proceso de aprobación del Consejo Editorial.

Los seis números que se entregan a la comunidad universitaria y los futuros números que se agregarán constituyen una

contribución al proyecto humanístico asumido por la Universidad de Costa Rica y cuyo inicio se encarga a la Escuela de Estudios Generales.

Máster Luis Enrique Gamboa Umaña

Coordinador de la Comisión Editorial
y de la Sección de Historia de la Cultura (2001-2002)
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, 11 de diciembre del 2002



#QuedeEnCasa



EDITORIAL
UCR

Ejemplar sin
valor comercial

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DEL MEDIO ORIENTE ISLÁMICO: TRAYECTORIA HISTÓRICA, CONTINUIDAD Y CAMBIO

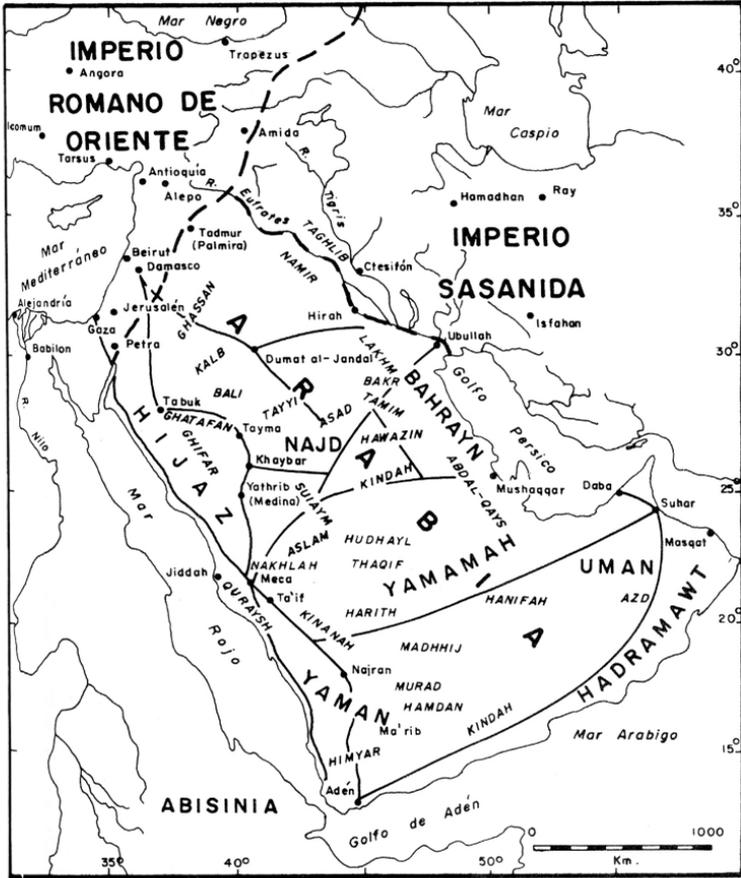
Roberto Marín Guzmán

*Los hechos de que somos testigos cotidianos
bastarían para confirmar nuestras observaciones,
el pasado y el futuro se parecen como dos gotas de agua.*

Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*

El Medio Oriente es el nombre de una importante zona geográfica que abarca básicamente Asia Occidental y partes del Norte de África. El nombre de Medio Oriente es la traducción castellana de *Middle East*, término que acuñaron los británicos en los siglos de colonialismo y expansión económica sobre Asia Occidental y el Norte de África. El término Medio Oriente es problemático ya que no tiene fronteras bien definidas. Con frecuencia se refiere solamente a las zonas árabes del Asia Occidental e incorpora Egipto y Sudán. En otras oportunidades, dentro de esa vaga connotación se incluyen también las áreas no árabes como Turquía e Irán. Para complicar aún más el asunto, para algunos colonialistas británicos el Medio Oriente también abarcaba Afghanistan y Pakistán.

A esta región se le llamó también el Cercano Oriente o el Próximo Oriente, pues era la zona más cercana a Europa en dirección al oriente. Aunque todavía se emplean estos otros términos, no hay duda de que el más difundido es el del Medio Oriente. El término Medio Oriente también se utilizó en una época para referirse a la India y a las regiones de Asia Central, lo que dificulta aún



Mapa No. 2

Poblaciones y tribus en Arabia en tiempos de Mahoma

más esta descripción, ya que la India y esas áreas de Asia Central quedarían en el medio entre el Cercano Oriente, empleado entonces para Asia Occidental, y el Lejano Oriente, para referirse a las regiones más al este de Europa, como China, Japón, etc.

Como se puede observar, la connotación es problemática, pues no tiene fronteras claramente delimitadas, ni se refiere a culturas particulares, ni a pueblos concretos. El uso de ese término para una zona geográfica obedece entonces al colonialismo británico y a los intereses ingleses en Asia y Africa. En este ensayo se

utiliza para referirnos a Asia Occidental, hasta Irán por el este. También abarca Egipto y el Sudán. Es oportuno recordar que por extensión cultural y religiosa el Norte de Africa es como la prolongación de la cultura árabe y la expansión islámica del Medio Oriente. Así, en este trabajo Medio Oriente abarca los países árabes de Asia Occidental, además de Turquía e Irán y del Norte de Africa a Egipto, y como ya se dijo, también a Sudán, territorio que por muchos años fue el *Condominio Anglo Egipcio del Sudán* y que Egipto con tanto ahínco, pero sin éxito, reclamó por décadas. En los estudios medievales de esta zona geográfica se incluye la historia de la España Musulmana, dado que hasta allá llegaron los ejércitos musulmanes durante la expansión islámica y se difundió y consolidó por ocho siglos la cultura del Islam. Por esta razón, para algunas explicaciones medievales del Medio Oriente Islámico se han escogido también ejemplos de la España Musulmana, con el propósito de lograr un panorama más completo y una visión de conjunto. Durante la Edad Media el Islam logró una unidad cultural para el Medio Oriente, el Norte de Africa y la Península Ibérica; es decir, tanto para las áreas orientales, como para las zonas mediterráneas.

El término Medio Oriente, aunque colonial, es el más difundido que se emplea para referirse a esta vasta región de grandes contrastes y de enorme diversidad étnica, religiosa y de profundas dicotomías. El propósito de este ensayo es analizar esas grandes dicotomías, como por ejemplo las divisiones de las confederaciones tribales, las divisiones sociales, la relación nomadismo versus sedentarismo, la dicotomía ciudad-campo, el secularismo y el islamismo en la historia contemporánea, la dicotomía arabismo versus aislacionismo en el siglo XX, modernismo/modernidad versus tradición y la relación continuidad y cambio en estas sociedades, entre tantas otras disyuntivas que se estudiarán a lo largo de este ensayo. En la segunda parte de este trabajo se analizará la familia en el Islam y su evolución en la sociedad musulmana, como un ejemplo de una importante institución social que ha enfrentado y sigue enfrentando el gran embate de la dicotomía continuidad y cambio.

I. TRAYECTORIA HISTÓRICA, DICOTOMÍAS Y CONTINUIDAD Y CAMBIO EN EL MEDIO ORIENTE ISLÁMICO

Es oportuno señalar que los estudios de la historia son cada vez más especializados. El historiador con frecuencia debe dedicarse a un período concreto de la historia, o bien a una área determinada. Por ello los enfoques regionales han cobrado una enorme importancia. Para los estudios de Asia Occidental, la labor de los orientistas del siglo XIX y de la primera parte del siglo XX fue extraordinaria, en especial por sus análisis, labor de estudio, investigaciones y ediciones de las obras medievales de historia, de filosofía, de leyes, de geografía, de literatura, de religión, etc. de los árabes y los persas. Bástenos mencionar algunos ejemplos al respecto: M.J. de Goeje editó un gran número de obras históricas y geográficas árabes, como por ejemplo, el *Futuh al-Buldan* de Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya al-Baladhuri, y también, junto a otros grandes arabistas, la obra cumbre de Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*. Reinhart Dozy, el insigne arabista holandés del siglo XIX editó las obras de Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib* y de Abu al-'Abbas Ibn 'Idhari al-Marrakushi su *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrif*.

Dozy fue quizá el arabista que más manuscritos árabes estudió en el siglo XIX. Su saber fue enciclopédico y su vasta preparación en el conocimiento de la lengua árabe le permitió inclusive elaborar un suplemento a los diccionarios árabes, con todas las palabras que descubrió en las fuentes medievales.¹ Su obra cumbre, no obstante, fue *Histoire des musulmanes d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*,² la primera obra seria, académica, sobre la historia de la España Musulmana. Una de las más impactantes anécdotas de su vida es que sabía varios idiomas europeos como el holandés, su lengua materna, el inglés, el alemán, el francés -idioma en el que escribió sus obras- además del latín y el griego. Ya se mencionó su conocimiento del árabe. Como era profesor de Historia

Medieval, también aprendió tres lenguas escandinavas para poder leer los documentos medievales en sus idiomas originales.

Debido a que la región del Medio Oriente cuenta con numerosos grupos étnicos, pueblos, culturas e idiomas, el investigador tiene que especializarse aún más, y debe decidir si se dedica al árabe y los estudios árabes, o al turco, al hebreo, o al persa. Algunos investigadores, en especial en el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, conocían varias lenguas de la región del Medio Oriente, como árabe y persa, por ejemplo. Entre ellos podemos mencionar el caso de Reynold Nicholson, la autoridad mundial en los estudios del sufismo, el misticismo islámico, para lo cual el árabe y el persa son fundamentales. Hoy día lo más común es que el investigador haga uso de solo una de las lenguas del Medio Oriente aunque, obviamente, hay innumerables excepciones.

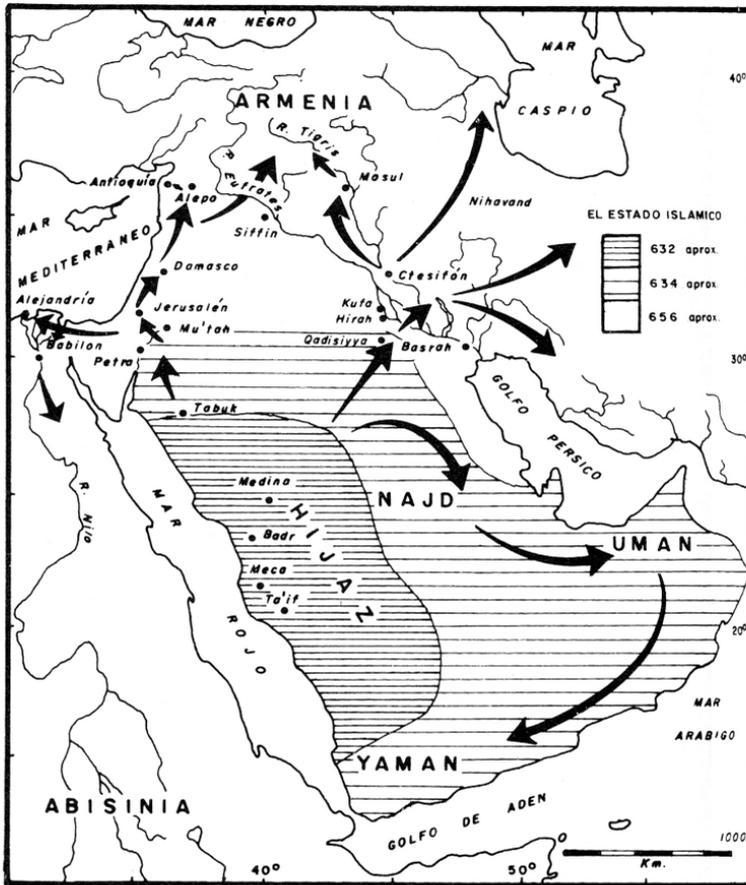
El Medio Oriente es una región de grandes contrastes. Hay zonas fértiles sobre todo en las costas y a lo largo de los ríos, como los cauces del Nilo, del río Jordán, o de los ríos Tigris y Eufrates, y por otra parte, hay enormes regiones de extrema aridez como los desiertos de Siria y de Arabia. En este último hay asimismo zonas tan áridas, de temperaturas tan elevadas y de vientos tan intensos que inclusive los beduinos las evitan, como por ejemplo el Rub´ al-Khali.

El Medio Oriente ha sido a lo largo de la historia una área geográfica importante, ubicada entre tres continentes, Asia, África y Europa. Ha sido también una región de gran relevancia por el comercio y por el surgimiento de distintos y poderosos reinos e imperios. También ha sido siempre importante desde el punto de vista estratégico y como zona de paso de distintos pueblos. En el siglo XIX la construcción del Canal de Suez, la obra cumbre de ingeniería del siglo, refleja esa importancia estratégica y económica de la región. Más recientemente el Medio Oriente cobró extraordinaria relevancia por su ubicación estratégica en un mundo bipolar después de la Segunda Guerra Mundial, así como también debido a la existencia de grandes yacimientos de petróleo. El Medio Oriente contiene, junto con el Norte de África, las más grandes reservas mundiales de petróleo.³ Esto le ha dado una especial

relevancia a esta zona y ha despertado la codicia de las potencias, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando toda la economía del mundo quedó condicionada al petróleo.

No hay duda de que el Medio Oriente también ha cobrado enorme relevancia por ser la región donde surgieron las tres grandes religiones monoteístas de la tierra: Judaísmo, Cristianismo e Islam. La teoría de Julius Wellhausen, de que los pueblos del desierto tienden a ser monoteístas, parece muy convincente. Wellhausen señala que dado que los pueblos del desierto deben trasladarse constantemente de un sitio a otro en busca de agua y alimentos, a lo que deben agregarse los pastos para sus rebaños, solo pueden transportar sus ídolos más poderosos. Posteriormente tienden a tener un ídolo más importante y que está por encima de los demás, al que siempre transportan y llevan en sus correrías. Ese dios más importante con el tiempo llega a anular a los demás y se convierte en uno solo. Con el correr de los años ese uno se convierte en único y finalmente no necesitan representarlo ni transportarlo, pues es invisible.

Para el estudio del Medio Oriente es oportuno recordar la existencia de una gran cantidad de dicotomías que han estado presentes y que siguen vigentes, y no solo lo referente a la unidad y la diversidad, o a la continuidad y cambio, como se irá explicando a lo largo de este ensayo. En primer lugar hay que considerar que tradicionalmente se han agrupado en dos las macro etnias que poblaron el Medio Oriente: 1) la macro etnia de los semitas con todas sus micro etnias, como los árabes, los hebreos, los arameos y tantas otras entre las que destacan los cananeos, los asirios, los babilonios, los acadios, los fenicios, que ya han desaparecido o que han quedado incorporadas dentro de las otras divisiones de los semitas y 2) la macro etnia de los indoeuropeos, con sus múltiples divisiones en diversos grupos como los persas, los medas, los kurdos, los elamitas, entre otros. La presencia de otros grupos no indoeuropeos ni de origen semita, como los turcos, por ejemplo, los tártaros, o los mongoles, es posterior y obedece a los grandes movimientos de poblaciones que caracterizaron a la Edad Media.



Mapa No. 3

Conquista del Creciente Fértil y tierras adyacentes (656)

No debemos olvidar que por razones económicas, por el control del agua y los otros recursos, o por el dominio de las rutas comerciales, los distintos pueblos chocaron y las guerras se volvieron crónicas desde la Antigüedad, cuando se peleaba por el control de unos cuantos kilómetros cuadrados de tierras de regadío, y por el dominio de las rutas comerciales. También se dieron incontables enfrentamientos entre los reinos semitas y los de origen indoeuropeo, quizá no porque tuvieran consciencia de sus diferencias étnicas, sino tal vez por las mismas razones económicas ya

señaladas. Al respecto se pueden mencionar las disputas entre pobladores semitas e indoeuropeos, como en la expansión del imperio persa con Ciro el grande en el siglo VI a.C.⁴ En la conformación de los grandes imperios con frecuencia se esclavizó a los enemigos, como lo hicieron los asirios y los babilonios. A los hebreos, por ejemplo, se les esclavizó en Egipto y en Babilonia. Ciro el Grande liberó a los hebreos del cautiverio de Babilonia y les permitió su regreso a Palestina.

Es oportuno recordar que con frecuencia los enfrentamientos se daban entre poblaciones sedentarias y poblaciones nómadas. Esta dicotomía, que en realidad refleja dos formas distintas de ver la vida, de entender el mundo, de adaptarse al medio y de lograr un dominio sobre la naturaleza, fue también otra constante en la historia del Medio Oriente. Por esos enfrentamientos se generaron profundos odios y enemistades que a veces rayaban en racismo. Al respecto se pueden mencionar los constantes y prolongados enfrentamientos de los persas sedentarios de las regiones orientales del actual Irán, el Khurasan y el Asia Central, contra los turcos nómadas que atacaban y saqueaban las villas persas. Estos enfrentamientos entre dos formas de vida distintas, la sedentaria y la nómada, provocaron las profundas diferencias que separaron a los persas y a los turcos en la Antigüedad, cuyas repercusiones se muestran en el poema épico persa del *Shahname* y que, guardando las diferencias, se vivieron en los siglos XVI al XVIII y continúan hasta la fecha.

Otra profunda dicotomía la podemos observar en la división en dos grandes confederaciones de tribus árabes: los Mudar (del Norte) y los Qahtan (del Sur).⁵ Cada confederación de tribus estaba conformada por muchas tribus menores, que a su vez se dividían en clanes y familias. No solo la ubicación geográfica marcó esas rivalidades y odios, sino también sus diferentes visiones del mundo -su cosmovisión- y su distinta forma de producción. Los del Norte (Mudar) eran principalmente nómadas, mientras que los del Sur (Qahtan) eran básicamente sedentarios y habían fundado importantes y prósperos reinos en la Antigüedad, como el de Saba, o el de Ma'rib con su famosa represa.

Las profundas enemistades entre las dos confederaciones tribales árabes provocaron que cada confederación de tribus odiara a sus enemigos, se jactara de sus antepasados y de todos los éxitos logrados y al mismo tiempo discriminara y considerara como inferiores a sus rivales. A pesar de la conversión al Islam de todas estas tribus árabes, sus rivalidades no desaparecieron. A las regiones adonde se trasladaron las distintas tribus árabes ya islamizadas, sus odios y disputas siguieron existiendo. Las tribus guardaron en su memoria colectiva no solo lo positivo, sino también los odios hacia sus enemigos, así como las causas que provocaron esos odios, como por ejemplo la derrota en una batalla, o los ataques y muertes que una tribu enemiga hubiera perpetrado. Estos acontecimientos los conservaban para siempre y estaban dispuestos a vengarlos en la ocasión propicia.

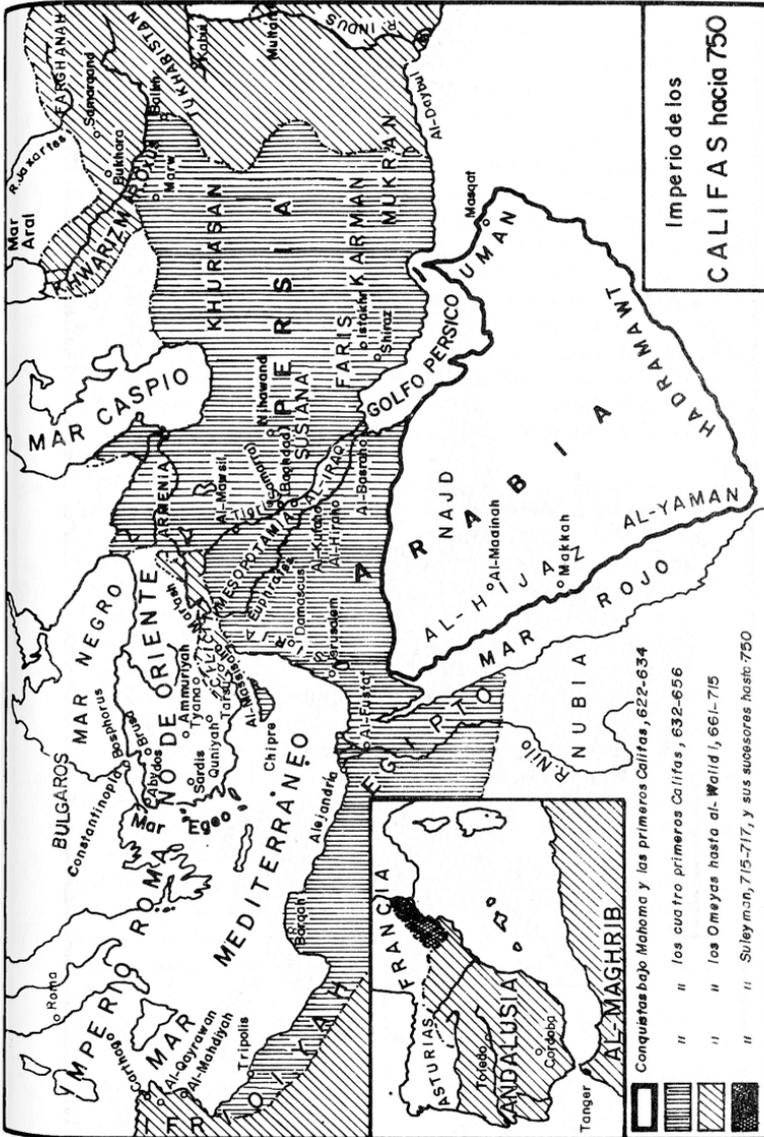
El surgimiento del Islam en el siglo VII de nuestra era marcó uno de los más importantes acontecimientos históricos del Medio Oriente, ya que esta religión cobró dimensiones universales. El Islam es una religión monoteísta y considerada continuación y culminación de las religiones reveladas anteriormente. Muhammad (Mahoma), el predicador de esta fe y fundador del primer Estado árabe, es en el Islam el último de los profetas, el Sello de los Profetas (*Khatam al-Nabiyin*), como lo llama el Corán. La religión que predicó cobró desde el principio dimensiones universales, pues su mensaje, considerado como la revelación directa, palabra por palabra, de Allah a Muhammad por medio del Arcángel Gabriel (Jibril en árabe), se dirigía a todas las sociedades de la tierra y era la revelación final y definitiva.

El Islam se expandió rápidamente y logró fundar en el proceso llamado del *Intishar al-Islam* (la expansión islámica), un vasto Imperio que se extendió desde las fronteras del Imperio chino en Asia Central, hasta la Península Ibérica, abarcando a su vez la mayor parte de la región que hoy llamamos Medio Oriente. Del Medio Oriente debemos exceptuar la Península de Anatolia, la actual Turquía, que no obstante los intentos musulmanes por conquistar esa zona, en especial la ciudad de Constantinopla, permaneció en manos del Imperio Bizantino hasta el siglo XI. En el 717

los musulmanes iniciaron un sitio sobre Constantinopla que el Emperador León III, Isaurio, obligó a los musulmanes a abandonar en el 718. Hubo muchos otros intentos fallidos de los musulmanes, como los de Maslama Ibn 'Abd al-Malik, por conquistar Constantinopla.⁶ Fue a partir del siglo XI que las incursiones de pueblos turcos, ya convertidos al Islam y por tanto llamados turcomanos, lograron conquistar poco a poco tierras del Imperio Bizantino en la Península de Anatolia. Finalmente los otomanos, el último gran imperio musulmán, pero de origen turco, conquistó la totalidad de la Península de Anatolia. Constantinopla, la capital del Imperio Bizantino, finalmente cayó en manos turcas en 1453.⁷

El Imperio Islámico marcó uno de los puntos culminantes de la Edad Media en diversas artes, arquitectura, literatura, filosofía, ciencias (astronomía, matemáticas, medicina, botánica, etc.) y en técnicas de irrigación y agricultura. No todo fue novedoso, pues en realidad los musulmanes dieron origen principalmente a un imperio de confluencia de culturas, de unión de estilos, de síntesis de la Antigüedad con la Edad Media. Sin embargo, y no obstante lo anterior, sus aportes, en alguna medida también originales, les permitieron desarrollar uno de los más extraordinarios Imperios que ha conocido la humanidad. En el *Dar al-Islam* (la Casa del Islam, el Imperio Islámico) la gente, tanto los grupos dirigentes como la gente común, vivía mejor, se alimentaba mejor, podía tener mayor acceso a la atención médica, que en muchas otras regiones del mundo, quizá con muy pocas excepciones, como en la ciudad de Constantinopla.

Las ciudades islámicas no tuvieron la perfección del diseño de las urbes romanas de la Antigüedad. Sin embargo, las ciudades musulmanas medievales, en comparación con sus contemporáneas europeas, eran más limpias, con mayor desarrollo de las artes, las artesanías y los sistemas de drenaje, por no mencionar los baños públicos, las madrasas (las universidades medievales del Islam), las bibliotecas, los palacios y el lujo en que las clases dirigentes y los adinerados podían vivir. Todo lo anterior sorprendía a los viajeros europeos que las visitaban en la Edad Media, como quedó impactado el sacerdote Juan de Gorze que, representando



Mapa No. 4
El Imperio de los Califas hacia 750

al Emperador Otón I del Imperio Germánico, visitó Córdoba en el siglo X, durante el califato de ‘Abd al-Rahman III (912-961) de al-Andalus.⁸

La grandeza del Islam no significó que la sociedad y la cultura en general permanecieran inmutables. Los cambios, pero al mismo tiempo también la continuidad, fueron fundamentales para un mayor progreso de la sociedad y la cultura islámicas durante la Edad Media. Surgieron asimismo las divisiones religiosas en sectas y se consolidaron diversas escuelas teológicas. Entre las sectas podemos mencionar la *Shi’a* y la de los *Kharijitas*. Entre las diversas escuelas teológicas están la *Murji’a*, de los primeros tiempos del Islam y las posteriores de la *Qadariyya* (la escuela del Libre Albedrío), la *Jabariyya* (la escuela de la Predestinación) y la *Mu’tazila*, la escuela libre pensadora, de la unidad (*tawhid*), la que se opuso al *tashbih*, el concepto de los atributos antropomórficos de Allah. La *Mu’tazila* también difundió el concepto de que el Corán había sido creado por Dios y que por lo tanto no era co-eterno ni co-existente con Allah. Todas estas divisiones y discusiones teológicas contribuyeron a una mayor grandeza del Islam. La *Mu’tazila* asimismo introdujo las categorías filosóficas griegas de discusión y pensamiento, que permitieron un mayor avance en los métodos racionales de análisis.⁹

En el Islam medieval se desarrollaron muchas otras sectas y escuelas teológicas que contribuyeron también a esa grandeza, a la diversidad de pensamiento y al uso de distintas categorías y explicaciones. Entre ellas se puede mencionar la *Karramiyya*, la que siguiendo a Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn Karram (siglo IX), opinaba que los atributos antropomórficos de Allah debían tomarse literalmente tal como aparecen en el Corán.¹⁰ Esto significaba entonces que había que aceptar textualmente que Dios tiene manos con las que puede asir, ojos con los que ve y oídos con los que oye todo, así como un trono en el que está sentado. Los seguidores de la *Karramiyya* inclusive llegaron al extremo de señalar que sabían exactamente en qué lugar del universo se encontraba el Creador sentado en Su trono. A pesar de la existencia de tantas discusiones teológicas, finalmente se impuso la teología de Abu

al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il al-Ash'ari (m. 935) como la interpretación ortodoxa. Al-Ash'ari había sido miembro de la escuela libre pensadora de la *Mu'tazila*, la que por un tiempo había llegado a ser la doctrina oficial del Islam en la época del califa al-Ma'mun (813-833) hasta que el califa al-Mutawakkil (847-861) finalmente la prohibió en el 848. Al-Ash'ari tuvo una profunda influencia y logró establecer la teología ortodoxa islámica.¹¹ Simultáneamente a estos acontecimientos también se consolidó la prosa árabe por la extraordinaria labor del original escritor Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz (m. 868), autor de más de doscientas obras. De sus libros solamente treinta han llegado hasta nosotros de forma completa. De otras cincuenta obras se han conservado únicamente algunos fragmentos.¹²

Dentro de los planteamientos del Islam de lograr una unidad de la ley se desarrolló la *Shari'a*, la doctrina de la ley revelada. Es importante aclarar que en el Islam la ley es revelada; es decir, que está contenida en el Corán. Esto significa también que Allah reveló la ley y que ésta no debe ser creada por el hombre. De manera que lo que contiene el Libro Sagrado en materia penal, civil, social, etc. debe el creyente seguirlo textualmente y no contravenirlo, pues si tal hiciere, el *qadi* (juez) del Islam tiene entonces en sus manos la aplicación de los castigos. Así se logra una unidad de la comunidad, de la misma forma que los cinco pilares (*shahada* -profesión de fe-, *salat* -oración-, *sawm* -ayuno-, *zakat* -pago de una limosna obligatoria- y *hajj* -peregrinación a la Meca-) de la religión establecen una unidad.

El Corán establece también los castigos para los asesinos, los apóstatas, los traidores y los enemigos del Islam. Para todos ellos se prescribe la pena capital, igual que para el adúltero o la adúltera. El *Qur'an* asimismo contiene lo referente a lo civil, como el matrimonio, el divorcio, la herencia, al lado de los principios que debe seguir el creyente para su relación con Dios, con la sociedad y consigo mismo. También explica lo que tiene que ver con la economía y ordena la distribución equitativa de la riqueza, dar a los pobres, ayudar a los necesitados, a los huérfanos, a las viudas (por ejemplo XCIII, 9-10; XCII, 5-11; CIV, 1-3). El *Qur'an*

contiene asimismo los principios reguladores de la política, la legitimidad y la soberanía. Esta última según el Islam reside en Allah, quien la delega en la *umma* (comunidad) y ésta a su vez en los gobernantes que elige siguiendo el principio básico de la *shura* (consulta). Por esta razón el Corán es la primera y principal fuente de la *Shari'a*.

Sin embargo, es oportuno indicar que el Corán no tiene la solución para todos los casos, porque se reveló en un tiempo relativamente corto (del 610 al 632) y para una sociedad muy pequeña y sencilla, donde todavía no se experimentaban los disfrutes y éxitos de la civilización. Estos últimos llegarían posteriormente con la expansión del Imperio. Conforme el Islam se extendió y conquistó vastas regiones de Asia Occidental y el Norte de África, esta religión se enfrentó a nuevas situaciones que la ley tuvo entonces que regular de acuerdo con lo prescrito en el Libro Sagrado. Ello significó que era entonces necesario acudir a otras fuentes para la ley, complementarias a la revelación, pues el *Qur'an* no tenía la solución para todos esos casos. La *Sunna*, la tradición del Profeta, la que contiene los dichos y hechos de Mahoma, pasó entonces a formar parte de la *Shari'a*. La *Sunna* constituyó entonces la segunda fuente para la ley.

Con el propósito de tener más claro algunos ejemplos de los dichos y hechos de Mahoma, y sus alcances en la sociedad musulmana, se pueden mencionar los siguientes: el Profeta dijo: *al-khatam li'l-nisa'* (las joyas son para las mujeres), con lo que se regulaba que los hombres no deberían usar joyas. También: *al-harir li'l-nisa'* (la seda es para las mujeres), establecía la disposición de que las ropas de seda fueran exclusivamente para las mujeres. Sobre estos dos dichos de Muhammad volveremos más adelante. También el Profeta manifestó: “No prosperará una nación que ponga a una mujer al frente de sus asuntos.” Este *hadith* excluía a las mujeres de la política. También: “La mejor de las mujeres es la que sabe coser.” Este *hadith* proponía una actividad propia para la mujer y que, como se dio después en la historia del Islam, algunas viudas pudieron proveer los alimentos y todo lo necesario para la manutención de sus hijos, al vender las prendas de vestir

que ellas mismas fabricaban. Al respecto se puede mencionar el caso de la madre de al-Mansur (Almanzor), el famoso líder militar de la familia ‘Amiri de al-Andalus en las últimas décadas del siglo X. Su madre pudo mantenerlo a él gracias a que cosía y vendía algunas prendas de vestir. Esto refleja también que en caso de necesidad algunas mujeres disponían de un oficio.

Otro *hadith* del Profeta dice: “*Jumi’a al-sharru kulluhu fi baytin wa ughliqa ’alayhi, fa-kana muftahuhu al-sukru*” [Se reunió todo el mal en una casa y se cerró a cal y canto, pero el alcohol fue la llave], con lo cual se complementaba y se vedaba también en la tradición del Profeta la prohibición coránica al consumo de alcohol.¹³ Muhammad también un día recibió a un hombre que le dijo que no reconocía al hijo que su esposa acababa de dar a luz, pues era negro. El Profeta le informó que las diferencias físicas no eran razón para no reconocer al hijo, dado que el hijo sigue la cama. En este caso concreto su padre debía de reconocerlo. Con estos argumentos Mahoma lograba entonces mantener unida a esa familia, pues de otra forma lo único que hubiera procedido hubiera sido acusar a la esposa de adulterio, con lo cual se hubiera desintegrado el matrimonio. Sin embargo, es oportuno recordar que para la acusación de adulterio se requieren cuatro testigos. Como se puede observar, este último hecho de Mahoma tuvo un gran impacto en la sociedad musulmana, ya que logró mantener unida a la familia en cuestión y estableció el principio básico, que entró a la legislación familiar musulmana, de que el hijo sigue la cama. Con todo lo anterior más bien se daba fuerza a la comunidad musulmana y se lograban superar esas dificultades. Todos estos y muchos otros dichos (*ahadith*) y hechos (*sirat*) de Mahoma forman parte de la tradición (*Sunna*) y constituyen la segunda fuente para la ley en el Islam.

La tercera fuente para la ley es el *ijma’* (consenso). Cuando existe un problema, o una disputa, cuya solución no está claramente ni en el Corán ni en la *Sunna*, entonces los musulmanes acuden al *ijma’* (consenso), lo cual quiere decir que la comunidad en forma unánime decide cómo resolver el caso legal que se le presentó. Aquí se logra obviar todo cuestionamiento de la

legalidad de este principio, pues el consenso es muy difícil de obtener y también se sigue el *hadith* del Profeta que reza así: “mi comunidad no puede estar unánimemente en el error.”¹⁴ Esto se ha interpretado que no importa lo que pase o se decida en la comunidad, siempre habrá alguien que tiene la verdad. Si se da el consenso es porque no hay error, siguiendo el dicho referido del Profeta, pues si lo hubiera, no se obtendría entonces el *ijma*’.

Debido a que el consenso es muy difícil de lograr, los líderes decidieron abrir en forma metafórica las puertas del *Ijtihad* (el uso de la razón en la ley islámica). A raíz de ello se establecieron las cuatro escuelas ortodoxas de la ley: la *Malikita*, la *Shafi’ita*, la *Hanafita* y la *Hanbalita*. De la misma forma en que se abrieron las puertas del *Ijtihad*, igualmente se cerraron tan pronto como se establecieron esas cuatro escuelas. Hubo muchas otras, pero no lograron abrirse paso ni consolidarse como una de las *madhahib* (escuelas ortodoxas de la ley).¹⁵ Todo musulmán *sunnita* pertenece a alguna de esas cuatro interpretaciones ortodoxas de la ley, pero se puede cambiar libremente y pasar de una a otra. Usualmente la persona acude a la corte, o juez de la escuela de la ley que más le convenga, según la circunstancia y lo que desea se resuelva a su favor.

Otra gran dicotomía que ha caracterizado al Medio Oriente desde el surgimiento del Islam a nuestros días, es la existencia de dos grandes grupos, o sectas, los *sunnitas* y los *shi’itas*. Los *sunnitas* son la mayoría de los musulmanes en todo el mundo, aproximadamente constituyen el 85%. El restante 15% lo forman los *shi’itas*. Es oportuno aclarar que en algunos países actuales, como en Irán, la abrumadora mayoría de la población es *shi’ita*, o en Iraq, donde el 66% de la población es asimismo *shi’ita*.

En la religión islámica también aparecen muchas dicotomías como algunas de las ya señaladas, pero también divisiones en pares, o presencias duales, no necesariamente contradictorias, sino complementarias. Por ejemplo Allah es al mismo tiempo Dios de misericordia y bondad (*al-Rahman, al-Rahim*), pero también es un Dios severo, un Juez (*al-Jabbar, al-Fattah*), *al-Qabid*, (Desfavorecedor) *al-’Adl* (Juez, Justo), *al-Khafid* (Degradante), *al-Mumit*

(aniquilador) *al-Muntaqim* (vengador) que castigará a quien no siga Sus mandatos, una manifestación de dos elementos diferentes en el Dios único. También la religión islámica tiene la dicotomía de la trascendencia frente a la inmanencia de Allah. La trascendencia significa que entre Dios y el hombre existe una gran distancia, dado que Allah es todo perfección y es el Creador, mientras el hombre es imperfección y la criatura creada por Dios. El hombre debe estar sometido a Allah. La inmanencia manifiesta lo contrario, que entre Dios y el hombre hay una gran cercanía, que Allah está muy próximo al hombre, de acuerdo con el pasaje coránico que dice: “Hemos creado al hombre y sabemos lo que su alma le susurra porque estamos más cerca de él que su arteria yugular.” (L, 16).

Al nacer cada persona tiene dos ángeles. El de la derecha registrará a lo largo de la vida todas sus obras buenas y el de la izquierda contabilizará todo lo malo. Todo esto es con el propósito de que en el Juicio Final se pondrán las obras buenas y las malas en una balanza y hacia donde ésta se incline, así será la suerte del alma, o se salva o se condena. Esta forma metafórica del uso de la balanza manifiesta la absoluta justicia de Allah. En la teología musulmana existe la creencia en que todo ser recibirá dos juicios. Uno al morir que se llevará a cabo en su propia sepultura (*qabr*). Dependiendo de su comportamiento en este mundo, así será su tumba: si fue justo ésta se convertirá como en un paraíso; pero si fue injusto su tumba se transformará en una mazmorra pestilente y la tierra ejercerá una gran fuerza sobre el alma para presionarla y que sienta asfixia. El otro juicio es el Juicio Final, el *Yawm al-Din*, como refiere el Corán. Todo se conocerá de todos y Allah juzgará y enviará a las almas al Paraíso o al Infierno.

La *Sunna* del Profeta también tiene una manifestación dual, pues dos elementos la conforman, los dichos (*ahadith*) y los hechos (*sirat*) de Muhammad. Otra relación dual se manifiesta también en las fuentes escritas de la *Shari'a*: el *Qur'an* y la *Sunna*. Ya se mencionó la división del Islam en dos grandes grupos, los *sunnitas* y los *shí'itas*, pero también se dio en la historia del Islam otro elemento de división dual, cuando al interpretar pasajes del

Qur'an en las discusiones teológicas entre el Libre Albedrío y la Predestinación, surgieron dos escuelas teológicas que tuvieron comprensiones antagónicas sobre estos asuntos y alcanzaron una gran importancia en el desarrollo del Islam: la *Qadariyya* (del Libre Albedrío) y la *Jabariyya* (de la Predestinación). Finalmente podemos observar el concepto de *Jihad* dentro de tantos elementos duales de la religión islámica. La *Jihad* tiene dos niveles: 1- El mayor es la lucha contra las fuerzas negativas, contra el demonio, para no caer en las dos grandes inclinaciones del hombre al mal: *istakbara* (orgullo, autosuficiencia) e *istaghana* (egoísmo). Por el orgullo el hombre se atrevió a desafiar a Dios y por eso cayó. Por el egoísmo se da una injusta distribución de la riqueza y existen los pobres, los mendigos, los desheredados (*muhrimin*). El Islam clama entonces por una distribución equitativa de la riqueza, por la justicia social (*al-'adala al-ijtima'ia*). El nivel mayor es la lucha del hombre contra el demonio que está dentro de cada ser humano y que lo desvía del camino verdadero. 2- El nivel menor: es la lucha del musulmán contra los enemigos del Islam o contra quienes ataquen a los musulmanes. Estos dos niveles de la *Jihad* muestran la militancia del Islam en lo espiritual y en lo práctico.

En el estudio de la comunidad musulmana medieval, surge otra gran dicotomía: la división de la sociedad en dos grupos (podrían considerarse clases sociales, por falta de un mejor término): *al-khassa* (élite) y *al-'amma* (pueblo común). Las fuentes árabes medievales nos explican que la sociedad estaba dividida en esos dos grupos y dan a entender que todo el que no formara parte de la *khassa* caía automáticamente en el grupo de la *'amma*. Sin embargo, a pesar de lo que indican las fuentes árabes, es posible imaginar que en las diversas latitudes del Imperio Islámico existió entre la élite y el pueblo común un grupo intermedio, una especie de clase media, que así se le puede llamar a falta de un mejor término.¹⁶

En esa "clase media" se ubicarían los pequeños productores, los artesanos y algunos comerciantes ricos, así como todos aquellos que hubieran logrado acumular alguna riqueza, conocimiento, ciencia o experiencia jurídica y religiosa, pero que por distintas

razones no lograban abrirse paso dentro de la escala social y arribar a la élite. Valga recordar que la *khassa* siempre fue en el Islam medieval un grupo abierto, al que podían entrar muchos otros. Esto es prueba de que para muchos fue posible la movilidad social. Por ejemplo se podía ascender de estatus por la riqueza, por los contactos y conexiones que lograra tener la persona, por la educación, por el matrimonio, o por la habilidad en algún arte, en la ciencia o en la milicia. Al respecto se pueden mencionar incontables casos de hombres que en diversas latitudes del Imperio y en distintos siglos, pudieron ascender desde los estratos más pobres hasta alcanzar las más altas esferas y formar parte de la *khassa* (élite). Por ejemplo recordemos el caso del gobernador de Iraq (que abarcaba también la administración de Irán y el Khurasán) al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi en el siglo VIII en la época de los Omeyyas, que a pesar de su humilde y pobre origen, logró ascender en la escala social y formar parte de la élite como gobernador de Iraq.¹⁷ También en la época Omeya y contemporáneo de al-Hajjaj, está el caso del poeta de la corte del califa 'Abd al-Malik, Jarir Ibn 'Atiya (m. 728/729), quien por su habilidad para la poesía pudo escalar hasta las más altas esferas de la sociedad de su tiempo. Su hija, cuyo nombre no se preservó, al formar parte de la *khassa* también escribió alguna poesía y ganó cierta fama de poetisa, a pesar de su escasa obra, tal como refiere Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraaq Ibn Abi al-Ya'qub al-Nadim en su *Kitab al-Fihrist*.¹⁸

El caso de al-Mansur (Almanzor de las crónicas medievales) en la España Musulmana en el siglo X es uno de los más claros y relevantes. Al-Mansur era un árabe de pobre origen -ya mencionamos el caso de su madre y los medios de que se valió para la manutención de sus hijos tras quedar viuda- pero con astucia, conexiones, decisión y tras mostrar sus grandes habilidades, se abrió camino hasta llegar a formar parte de la *khassa*. Almanzor fue en la historia de al-Andalus el más brillante estratega. Ganó todas las batallas contra los cristianos (más de cincuenta *aceifas*) y por ello las crónicas cristianas le dieron el mote de “el castigo de Dios”. Otro ejemplo es el del músico de origen persa, Abu al-Hasan 'Ali Ibn

Nafi' Ziryab, que a pesar de su condición de *mawla* (cliente) del califa 'Abbásida al-Mahdi (775-785), se trasladó a la España Musulmana y fue el músico de la corte del *amir* 'Abd al-Rahman II (822-852) en el siglo IX, donde subió vertiginosamente en la escala social. Sus servicios de músico que entretenía a la corte eran altamente apreciados y por ello recibía grandes regalías, como un salario de 200 monedas de oro al mes, cuatro gratificaciones al año y mil monedas de oro en cada festividad musulmana. Además las autoridades le otorgaban constantemente cebada y trigo. Asimismo disfrutaba del usufructo de varias casas valoradas en 40.000 monedas de oro.¹⁹ Con esta riqueza e influencias logró ubicarse en la *khassa* al lado del *emir* 'Abd al-Rahman II, a quien el historiador Muhammad Ibn Harith al-Khushani en su *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, inclusive describe suministrándole consejo al *emir* sobre la persona a la que debía nombrar como *qadi* (juez) de Córdoba.²⁰ Otro caso también en la España Musulmana fue el de Ibn 'Ammar, que por su enorme facilidad para la poesía pudo ascender y alcanzar las más altas esferas de la sociedad en la Sevilla del siglo XI, en la época de los *Muluk al-Tawa'if* (los Reinos de Ta'ifas). Fue poeta en la corte del rey al-Mu'tamid de Sevilla y también ocupó posiciones administrativas importantes que le hicieron ganar fama, contactos y riquezas. Las intrigas de palacio y quizá muchas otras razones no del todo claras, provocaron su trágica caída, que inclusive terminó con su vida.²¹

No porque una persona lograba ocupar una importante posición administrativa automáticamente se enriquecía o ascendía hasta las más altas esferas. Con frecuencia algunos '*ulama*', no obstante lo prestigioso de su estatus y lo importante de su saber en la sociedad, no se enriquecieron, ni llegaron a formar parte de la *khassa*. Algunos, a pesar de que desempeñaron la prestigiosa posición de *qadi al-Islam*, por distintos motivos permanecieron pobres. Por ejemplo los casos de Yahya Ibn Ma'amar al-Ilhani y al-Aswar Ibn 'Uqba al-Nasri, que según al-Khushani, permanecieron pobres, no obstante haber ocupado esta posición.²²

Esta dicotomía de *al-khassa* y *al-'amma* fue característica del Islam medieval y aparece claramente desarrollada en las fuentes

árabes. De hecho se puede analizar como una división equivalente a grupos o clases sociales, por emplear un concepto moderno. El término de clases sociales puede resultar anacrónico referido al Islam medieval, aunque explica muy bien la noción. El Corán, por otra parte, apunta una división de la sociedad no en esos dos grupos sino en otros dos (de nuevo las agrupaciones duales): pueblos y tribus, además de manifestar la separación por sexo. El pasaje del *Qur'an* dice: “¡Oh Humanidad! Nosotros os hemos creado macho y hembra y os nombramos para que formárais pueblos (*shu'ub*) y tribus (*qaba'il*) para que os conozcáis los unos a los otros.”

El historiador magrebino del siglo XIV, 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406) no solo habló de estos conceptos de grupos o clases sociales, sino también de la *'asabiyya*, uno de los más importantes elementos de la sociedad árabe y musulmana para lograr la unidad y solidaridad tribal. Por otra parte, el historiador egipcio Abu al-'Abbas Ahmad b. 'Ali al-Maqrizi (siglo XIV), contrario a lo anterior, explica las divisiones de la sociedad en diferentes estratos. Al-Maqrizi argumentó que la totalidad de la nación árabe se podía dividir en seis estratos sociales (*tabaqat*): pueblos (*shu'ub*), tribus (*qaba'il*), parientes -o gran tribu- (*'ama'ir*), clanes (*butun*), linajes (*afkhadh*), y grupos familiares (*fasa'il*).²³

El Imperio Islámico abarcó a un gran número de grupos étnicos, entre los que se pueden mencionar los bereberes, visigodos, hispanorromanos, griegos, armenios, persas, turcos, afghanos, kirguises, etc., lo que muestra la diversidad de tribus, grupos, tradiciones, lenguas y culturas dentro del *Dar al-Islam* (el Imperio Islámico). Sin embargo, las autoridades buscaron en la religión y en la cultura islámica las bases de la unidad, y enfatizaron en lo autóctono frente a lo ajeno al Islam. Los rápidos procesos de conversión de las poblaciones conquistadas, o que quedaron dentro del *Dar al-Islam* frente al *Dar al-Harb* (Casa de la Guerra, lo que está fuera del Islam, el enemigo) contribuyeron notablemente a lograr esa unidad. A pesar de la existencia de movimientos de oposición y la resistencia de algunos líderes por aceptar nuevas

conversiones masivas, como se puede mencionar el incidente de al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi en Iraq en el año 700, la acelerada asimilación de los nuevos conversos también contribuyó a la unidad y a robustecer la sociedad dentro del *Dar al-Islam*.

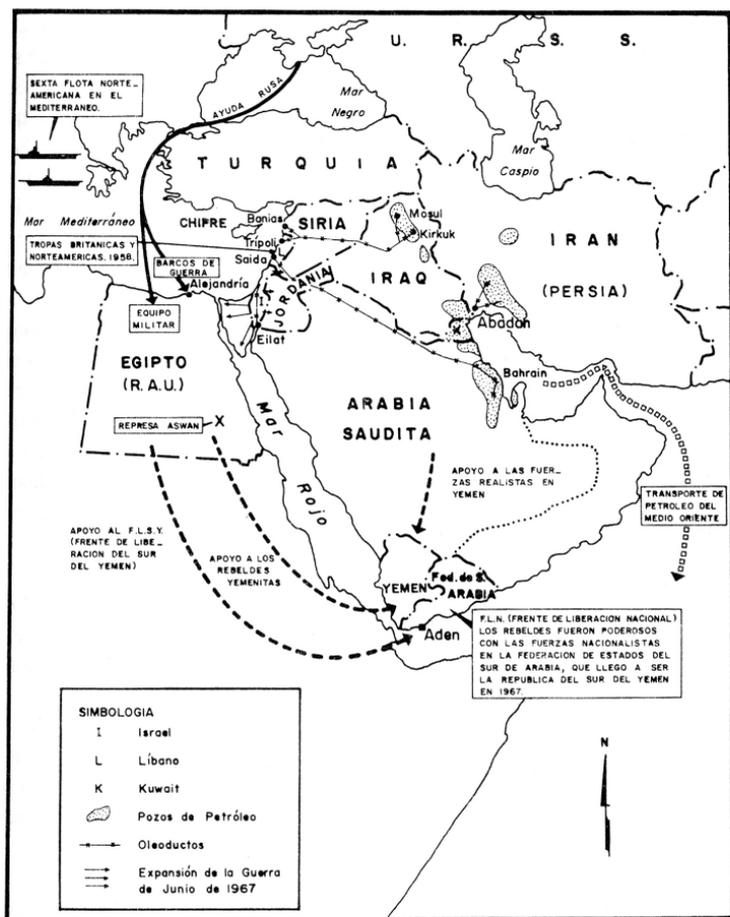
La época de esplendor del Islam abarca los períodos Rashidun, Omeya y los primeros siglos de la dinastía ‘Abbásida. La invasión mongólica, con la consecuente captura de Bagdad en 1258, marcó el fin de la dinastía ‘Abbásida y el inicio de la decadencia del Imperio Islámico. Después de la invasión de los mongoles el Islam nunca más recuperó su grandeza. En los siglos posteriores y tras el fin del dominio mongólico, el Islam quedó en poder de los turcos otomanos. Estos formaron un pequeño reino que a partir del año 1300 se convirtió en un imperio, alcanzando su máxima extensión en los siglos XVI y XVII. El Imperio Otomano abarcó enormes extensiones en Europa: Ucrania, partes de Hungría, Bulgaria, los Balcanes, muchas de las islas del Mediterráneo. Inclusive en dos distintas oportunidades los ejércitos otomanos llegaron a las puertas de Viena, en 1529 y en 1683, pero en ambas ocasiones los europeos los detuvieron. El Imperio Otomano asimismo conquistó la mayor parte de Asia Occidental, con la clara excepción de Irán, que a su vez formó el Imperio Safaví. El Imperio Otomano conquistó Egipto, la mayor parte del Norte de Africa y eventualmente llegó al Sudán. El Imperio Safaví, por otra parte, estableció el Islam *Shi’ita* como la religión oficial en Irán. Para lograr su legitimidad, la dinastía Safaví concedió grandes privilegios a los líderes religiosos. Como respuesta, los gobernantes obtuvieron la legitimidad y el apoyo popular. Los ‘*ulama*’ convencieron a los iraníes de que la dinastía en el poder era la legítima y verdadera y que cualquier rebelión contra la Casa Reinante estaba prohibida, pues relacionaban a sus líderes con el concepto de representante del *imam* oculto y la doctrina *shi’ita* persa del *marja’ i-taqlid* (fuente de inspiración).²⁴

A diferencia de los safavíes, los otomanos preservaron las tradiciones *sunnitas* y muchas formas políticas, económicas, legales y religiosas del Islam medieval. Sin embargo, para responder a los nuevos tiempos y a los retos propios de los turcos otomanos,

también desarrollaron sus propias instituciones administrativas, culturales, sociales, económicas y políticas. Así por ejemplo, dieron paso a la institución del *timar* para la administración de las provincias europeas del Imperio y del *iltizam*, “finca de impuestos”, para la administración de las provincias árabes. El *emanet* fue la institución más cercana a los conceptos modernos de la administración, en donde un funcionario recibía un salario por el desempeño de un puesto administrativo. Parte del *emanet* fueron por ejemplo la policía urbana y los recaudadores de impuestos de aduana.²⁵

Aunque los otomanos conservaron muchas formas de tenencia de la tierra, los impuestos y los contratos de aparcería de la época clásica islámica, asimismo desarrollaron sus propias instituciones y mecanismos para el uso de la tierra y para imponerle tributos a las tierras, así como a la industria y a las otras diversas actividades económicas. Con el Imperio Otomano es factible observar la continuidad y el cambio en el Medio Oriente, por todo lo antes señalado, por la larga duración de este Imperio y por el arribo de las influencias europeas en los niveles político, económico y cultural. El siglo XIX, por ejemplo, marcó el inicio de la modernización del Medio Oriente y de la llegada de las ideas y prácticas europeas. Simultáneamente se experimentaron en esta área los procesos de integración al mercado mundial. Todo esto trajo como resultado grandes transformaciones. Sin embargo, se preservaron muchas de las tradiciones culturales, legales y religiosas, pero se inició una nueva dicotomía: modernización versus tradición, que posteriormente en el siglo XX se transformó en modernismo/modernidad versus tradición.

Es oportuno indicar que dentro de las múltiples influencias europeas que se abrieron paso en el siglo XIX destacaron los conceptos de secularismo, patria, enseñanza laica, capitalismo, nacionalismo. El desarrollo del capitalismo se puede observar con fuerza a raíz de las reformas del *Tanzimat* del Imperio Otomano en el siglo XIX. La difusión del capitalismo originó nuevos conceptos de la propiedad de la tierra, la posibilidad de la privatización de la propiedad, un nuevo uso y explotación de los recursos, así



Mapa No. 6

El Medio Oriente: aspectos políticos y económicos

como la legalidad de la acumulación de riquezas, dentro de los planes de inserción al mercado mundial. También contribuyeron a la difusión del capitalismo en el Medio Oriente algunas de las minorías religiosas, en especial los cristianos en Siria y el Líbano.²⁶ En Egipto, por ejemplo, el desarrollo del capitalismo se puede observar con facilidad en los procesos de integración al mercado mundial, la privatización de las tierras, los repartos de

propiedades entre los allegados a las autoridades de la dinastía fundada por Muhammad ‘Ali a principios del siglo XIX, y la producción y exportación del algodón, cultivo con el cual Egipto se insertó a la economía mundial como monocultivador. Otro importante asunto en la difusión del capitalismo en Egipto se dio también en los planes de Muhammad ‘Ali de asentar a los beduinos, a los que otorgó propiedades para cultivo con esa finalidad.²⁷ Sin embargo, el propósito de asentarlos no era solo saber cuántos eran y donde residían, sino también poder cobrarles impuestos. La recaudación de tributos era sin duda una actividad prioritaria para el Estado central egipcio, entonces en franco proceso de modernización.

El siglo XX ha marcado los más profundos cambios, pero se ha dado también el deseo de muchos por preservar las tradiciones. Es entonces cuando se manifiesta con fuerza la gran dicotomía del presente: modernismo/modernidad versus tradición, ya aludida en líneas anteriores. Los cambios se han debido tanto a los planes imperialistas de imposiciones económicas, políticas y culturales como al nacionalismo y a los grandes acontecimientos internacionales más recientes. Entre estos últimos se pueden mencionar la Guerra Fría y la globalización. Sin duda muchos de los que intentan preservar las tradiciones culturales del Islam y de las poblaciones del Medio Oriente, deben enfrentarse a la globalización y a la transnacionalización de las culturas. Para otros la alternativa está en el fundamentalismo islámico, en el movimiento que pregona volver sobre los fundamentos de la religión, rescatar y defender lo propio, rechazar el secularismo y todo lo que provenga de afuera como *bid’a* (innovación) y quedarse con lo autóctono y con la unidad frente a la diversidad.

Lo anterior nos dirige hacia otra de las grandes dicotomías del siglo XX: el enfrentamiento entre el secularismo y el islamismo. El secularismo ha sido uno de los movimientos más importantes del Medio Oriente. Significa una alternativa distinta a las tradiciones religiosas y constituye una respuesta a los retos de la modernidad. Rechaza también las tradiciones islámicas. Un claro ejemplo de ello es el caso de Mustafa Kemal Atatürk en Turquía, que modernizó y secularizó la Turquía islámica, abolió el califato y

prohibió muchas prácticas apegadas a la tradición, como el uso del *fez*, por ejemplo. Sus planes de modernización también significaron occidentalización, dado que, por ejemplo, cambió la escritura del turco del alfabeto árabe a las letras latinas, dejó de lado la *Shari'a* (la ley islámica revelada) e incorporó de Europa el código civil suizo, el código penal italiano y el código de comercio alemán, que lógicamente respondían a otras realidades. La aplicación de estos códigos ha provocado profundos cambios en la Turquía moderna, secular y occidentalizada. Estos códigos rechazan muchas de las tradiciones, como por ejemplo la poligamia, que primero se prohibió y finalmente quedó abolida en Turquía, pues el código civil suizo no acepta la poligamia. El castigo al ladrón ya no se sigue según la tradición de la ley islámica que consiste en cortarle la mano, sino que se encarcela al ladrón, dado que el código penal italiano no contiene ningún tipo de mutilación. Como los ejemplos anteriores, hay muchos otros igualmente relevantes.²⁸

El islamismo da paso a una interpretación diferente, pues se apega a las tradiciones; es lo que se ha llamado la alternativa religiosa. El secularismo quiere liberarse de la religión y de los fundamentalistas. Los fundamentalistas, por otra parte, consideran al secularismo un movimiento que ha fracasado y que no ha podido responder a los grandes retos de la sociedad moderna. Aseguran que por lo tanto deben reemplazarse los gobiernos seculares por los religiosos. Algunos fundamentalistas extremistas (los *islamiyyun*) plantean medios violentos para lograr sus fines en diferentes países musulmanes.

Otra gran dicotomía del siglo XX es la de la relación ciudad-campo que sigue teniendo una gran importancia, aunque su origen es mucho anterior al siglo XX. Durante toda la Edad Media se vivió en la sociedad musulmana la dicotomía ciudad-campo, pues cada una representaba un modo de vida y una forma económica diferente. La ciudad alberga a los líderes, administradores, artesanos, comerciantes, pensadores, intelectuales, mientras el campo tiene a los *fellahin* (campesinos) que producen los alimentos de los que las urbes dependen. La relación es sin duda de una enorme

interdependencia. La ciudad necesita los productos de los *fellahin* y éstos de los instrumentos, artesanías y todo lo que se fabrica en la ciudad. La ciudad ejerció siempre la hegemonía sobre la sociedad rural y con frecuencia los ciudadanos despreciaban y discriminaban a los *fellahin*. Ibn Khaldun en su *Al-Muqaddima* señala que la ciudad es el punto culminante de la evolución de la sociedad, después del cual no hay progreso y sobrevendrá la decadencia. Así escribió al respecto, para referirse al proceso urbano árabe y musulmán desde el inicio del Islam:

“El fundar ciudades y construir casas de habitación es uno de los impulsos que se recibe en la vida sedentaria, estado al que uno se deja llevar por el amor al bienestar y el reposo.”²⁹

Luego considera que la ciudad es el punto culminante del bienestar y el progreso y presagia, por lo tanto, su decadencia:

“...pues la razón y la historia nos enseñan que...las fuerzas y el desarrollo del hombre alcanzan su máximo límite, que la naturaleza suspende entonces su acción durante algún tiempo, y que luego comienza la decadencia. Igualmente sucede a la civilización urbana: ella es el término más allá del cual ya no hay progreso. Un pueblo que se halla en la abundancia se entrega naturalmente a todos los usos de la vida urbana y prontamente se conforma a ellos.”³⁰

Ibn Khaldun agrega que la maldad, la improvidad y la deprecación se incrementan en la ciudad, a consecuencia de la ociosidad y la propensión a los placeres y los lujos, a lo que viene la decadencia total. Así escribió:

“...la civilización es la vida urbana y el lujo, que luego significa el último término del progreso de la sociedad, y que, a partir de ahí, la nación empieza a retroceder, a corromperse y a caer en la decrepitud, tal como acontece a la vida natural de los animales.”³¹

También Ibn Khaldun da consejos sobre las condiciones que deben buscarse para la fundación de las ciudades. En primer lugar sostiene que es necesario escoger un sitio apropiado y seguro contra los ataques de los enemigos y que su ubicación facilite también el acceso a los objetos y comodidades que la población

requiere. En segundo lugar señala que una ciudad debe alzarse en lugares en donde el aire sea puro, lo que redundaría en beneficio de la población que no estaría entonces propensa a las enfermedades. Deberá ubicarse en la ribera de un río o en las cercanías de pozos o manantiales puros y abundantes. Asimismo, el asentamiento urbano deberá estar rodeado de terrenos fértiles para la agricultura y de zonas de excelente pasturaje para el ganado.³² Algunos de estos consejos de Ibn Khaldun son de sentido común, como los que explica el historiador Muhammad Ibn Jarir al-Tabari (siglos IX-X) para la fundación de Bagdad en la época 'Abbásida. El califa Ja'far al-Mansur decidió construir Bagdad, la nueva capital del *Dar al-Islam*, sobre la base de una pequeña villa a orillas del Tigris. Tabari reporta que el califa Ja'far al-Mansur enfatizaba en la importancia de la ubicación estratégica para la defensa, para los ejércitos, y para proveerse de productos por los ríos Tigris y Eufrates, además de la existencia de toda una red de canales.³³ La semejanza con los consejos que siglos después proporcionó Ibn Khaldun es evidente.

Esa relación de superioridad de la ciudad sobre el campo, que no es exclusiva del Medio Oriente, es en esta región donde se ha acentuado. Sin embargo, en Siria, a raíz del golpe de Estado de Hafiz al-Asad (1970-71) y las políticas del *Ba' th*, se ha robustecido la dicotomía ciudad-campo. Las políticas del *Ba' th* han favorecido al campo sobre la ciudad. Los *ba' thistas* han fundado fábricas en las zonas rurales y han contratado mano de obra del campo, en detrimento de posibles asalariados de la ciudad. El *Ba' th* ha difundido sus reformas en las zonas rurales y ha ganado gran apoyo popular entre los campesinos. Sin embargo, todo esto ha provocado la reacción de los grupos urbanos no favorecidos por esas políticas, los que quieren recuperar su perdida hegemonía.³⁴ Las clases urbanas (mercaderes, artesanos, industriales, líderes religiosos, juristas, profesionales, etc.) se unieron a los movimientos de oposición al *Ba' th*, en especial a la lucha dirigida por los fundamentalistas musulmanes de los *al-Ikhwan al-Muslimun* [los Hermanos Musulmanes] contra ese partido político y sus reformas, lo cual vincula a los grupos urbanos con el fundamentalismo. El fundamentalismo

islámico es a su vez un movimiento urbano contra la superioridad del campo sobre la ciudad, y contra el predominio de los *ʿalawitas*,³⁵ minoría religiosa en Siria, sobre el resto de la población *sunnita*.³⁶

Arabismo vs. Aislacionismo. Esta dicotomía propia del siglo XX y en especial para el Líbano significa, por un lado, mantenerse aislado de las glorias y fracasos del Mundo Árabe, y por otro, ser partícipe de esos éxitos o fracasos. En el caso del Líbano han sido principalmente los maronitas, cristianos católicos de rito oriental, los que promueven el aislacionismo. Los maronitas miran hacia Europa y desean vincularse más con Occidente, al mismo tiempo que pretenden mantenerse aislados del Mundo Árabe. Los musulmanes, *sunnitas* o *shi'itas*, por otra parte, más bien pregonan el principio del arabismo. Esto quiere decir, relacionarse directamente en intercambios económicos, políticos, científicos, técnicos, culturales, etc. con el resto de los países árabes.³⁷

El Nacionalismo es una de las principales doctrinas políticas, de tinte secular, que hizo su aparición en el Medio Oriente en el siglo XIX y desde entonces ha marcado profundos cambios en la zona. También este movimiento ha estado involucrado en los intentos por preservar las tradiciones, por la continuidad de la cultura propia.³⁸ Un influyente nacionalista árabe, ʿAbd al-Rahman al-Bazzaz, intenta conciliar el nacionalismo árabe con el Islam; es decir, una aspiración secular por la patria, la nación y los recursos propios, con la religión, que contiene y preserva los valores culturales autóctonos.³⁹ Las luchas nacionalistas de los primeros tiempos tuvieron como aspiración suprema lograr la liberación de las tierras árabes del dominio otomano y finalmente la creación de una gran patria árabe.

Relacionado con la política local, otra de las grandes dicotomías que han caracterizado la sociedad y la política del Medio Oriente, es el enfrentamiento entre republicanismismo y monarquismo. En forma general a las dinastías se las asocia con los sistemas retrógrados y pro-Occidentales, mientras el republicanismismo se identifica principalmente con los movimientos de avanzada, con los progresistas. Como ejemplos se pueden mencionar los casos del

Yemen⁴⁰ y sobre todo el de Egipto con la Revolución Egipcia de 1952 dirigida por Muhammad Najib y Jamal 'Abd al-Nasser, que pusieron fin a la monarquía dirigida por el rey Faruq, a la que se consideraba retrógrada y pro-Occidental.⁴¹ El golpe de Estado de Karim al-Qassem en Iraq en 1958 también marcó el fin de la monarquía Hashimita y el inicio del sistema republicano en este país. La monarquía iraquí y el gobierno de Nuri Sa'íd son un claro ejemplo de un régimen pro-Occidental en el Medio Oriente. Más recientemente se dio el caso de la fundación de la República Islámica de Irán (11 de febrero de 1979) por el Ayatullah Ruhullah Khumayni, tras derrocar al Shah Muhammad Reza Pahlavi, líder de una monarquía considerada retrógrada y pro-Occidental.⁴²

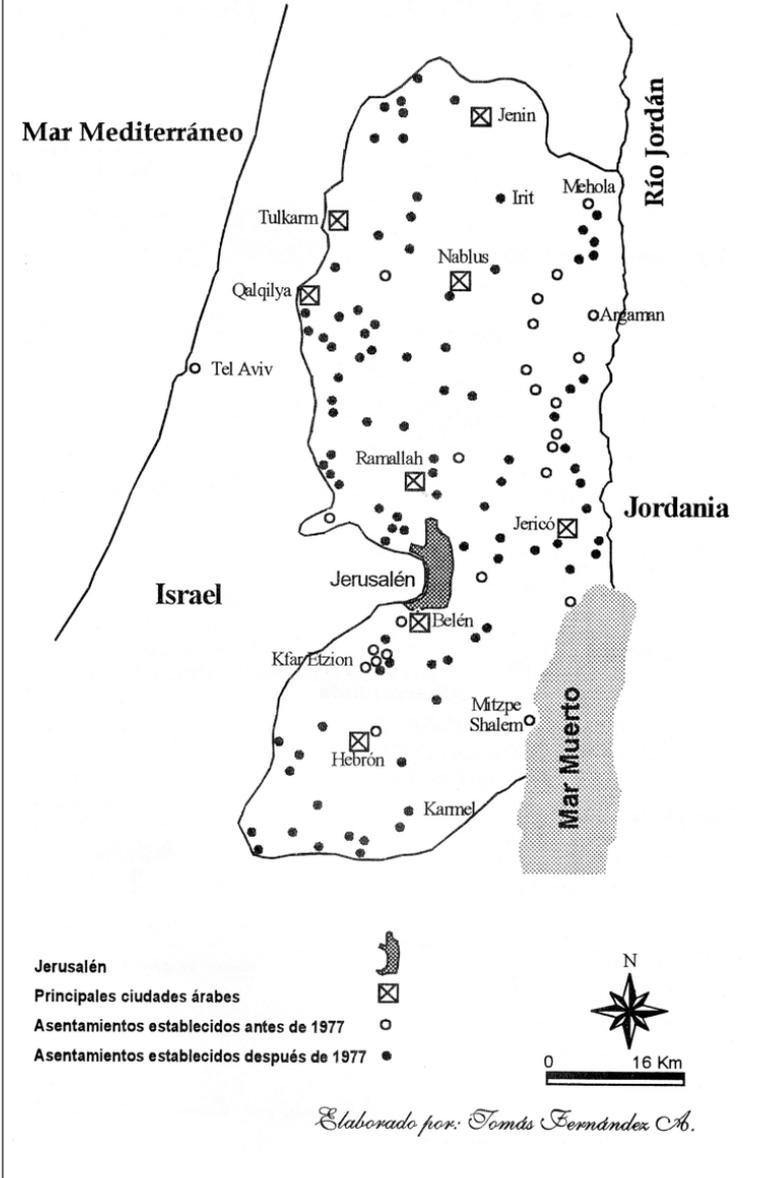
También el Medio Oriente se ha caracterizado durante el siglo XX por ser una zona convulsionada en donde las guerras, los golpes de Estado y los conflictos han formado parte del quehacer cotidiano. Guerra versus paz se podría analizar como otra gran dicotomía de la vida diaria. De entre los numerosos enfrentamientos no hay duda de que uno de los más importantes es el conflicto árabe-israelí, que tiene también connotaciones mundiales, dado que Israel ocupa desde 1967 las tierras palestinas de Cisjordania y Gaza y reprime violentamente a los palestinos. Israel priva a los palestinos de las libertades básicas y los ultraja desde todo punto de vista. También viola constantemente sus derechos, los arresta y los tortura en las cárceles, les controla y limita el uso del agua, la agricultura, la industria, y todas sus actividades diarias. A muchos los asesina y a otros los expulsa de Palestina. Los que permanecen en Cisjordania y Gaza bajo la ocupación militar israelí son también refugiados en su propia tierra. Israel explota a los palestinos y les cobra impuestos excesivos, los discrimina, les provoca incontables vejámenes y los mantiene en la miseria total. La reacción palestina ante esa ocupación militar israelí ha sido asimismo violenta, y recientemente con atentados suicidas de los grupos fundamentalistas del *Hamas* y del *Jihad Islámico*.⁴³

Otros conflictos son por ejemplo la guerra civil en el Líbano, un cruento enfrentamiento interno que duró de 1975 a 1990. Este



Mapa No. 7
Israel y los Territorios Ocupados

Asentamientos Judíos en Cisjordania, 1982



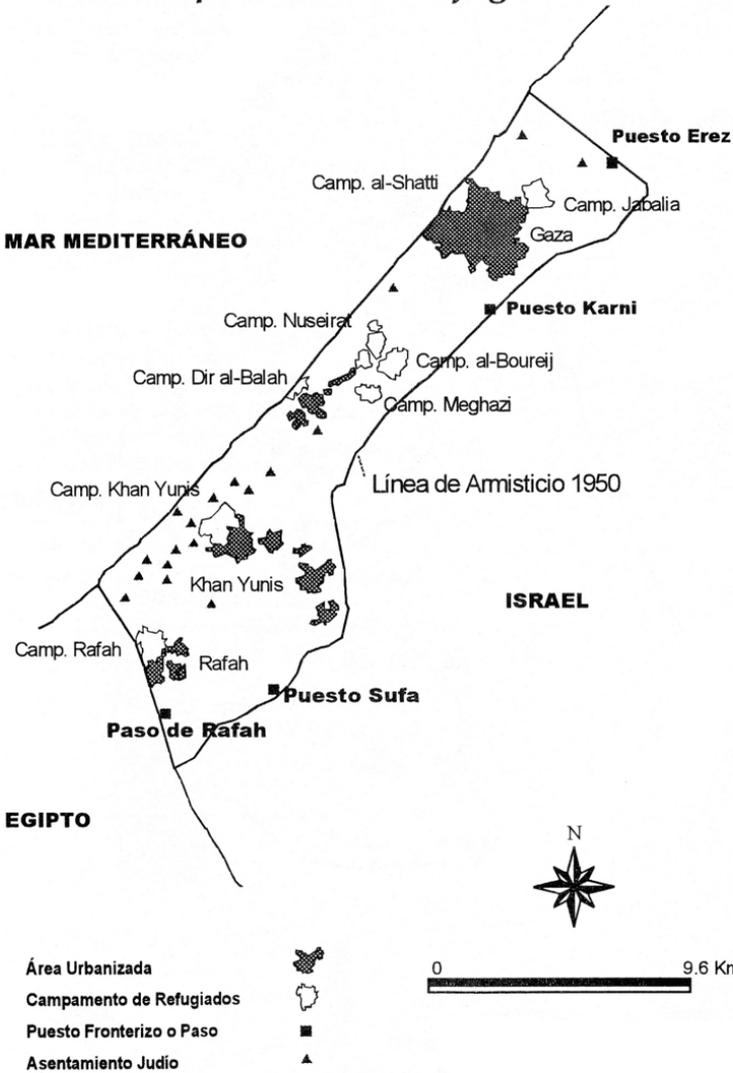
Mapa No. 8
Asentamientos judíos en Cisjordania, 1982

conflicto doméstico muy rápidamente cobró dimensiones internacionales debido a la participación de Siria, de Israel, de los palestinos y también por el papel de apoyo a ciertos grupos que llevaron a cabo las potencias mundiales, tanto los Estados Unidos como la Unión Soviética.⁴⁴ Como se puede notar, esta guerra interna en un pequeño país del Medio Oriente (Líbano tiene solo 10.500 Km²), se internacionalizó y alcanzó también enormes repercusiones a nivel mundial. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la emigración de cerca de 990.000 libaneses, más o menos el 40% de los habitantes del país, que salieron hacia distintas partes de la tierra en búsqueda de mejores condiciones de vida y huir de los horrores de una guerra.⁴⁵

Otro gran conflicto que también tuvo hondas repercusiones a nivel regional y mundial fue el enfrentamiento entre Iraq e Irán de 1980 a 1988, que cobró más de un millón de víctimas entre muertos y heridos. Esta guerra tuvo como pretexto motivos limítrofes entre las dos naciones, pero en realidad era la lucha de Saddam Husayn contra el Ayatullah Ruhullah Khumayni de Irán.⁴⁶ Este último en su condición de líder religioso del fundamentalismo islámico *shi'ita* de Irán predicaba la expansión de su revolución hacia los otros Estados musulmanes del área, en especial hacia Iraq, donde el 66% de la población profesa el Islam *shi'ita* y por tanto sigue al mismo líder espiritual. Saddam Husayn deseaba detener la amenaza de una posible expansión de la revolución fundamentalista de Irán sobre su territorio y por ello decidió atacar a Irán. Dado que Irán en la época estaba en plena oposición y en lucha abierta contra Occidente, en especial contra los Estados Unidos, a quien el Ayatullah Khumayni llamaba el “Gran Satán”, Estados Unidos entonces apoyó a Iraq y armó, junto con otros países del Occidente, a Saddam Husayn en su lucha contra Irán.

En 1991 estalló la Guerra del Golfo, la que tuvo asimismo grandes repercusiones a nivel mundial a raíz de la invasión iraquí a Kuwait. “La Madre de todas las Batallas”, como la llamó Saddam Husayn, se convirtió en la madre de todos los desaciertos, dado que una coalición de veintiocho naciones, dirigidas por Estados Unidos, atacó a Iraq para liberar a Kuwait.

La Franja de Gaza y Campamentos de Refugiados



Elaborado por: Tomás Fernández A.

Mapa No. 9

La Franja de Gaza y Campamentos de Refugiados

En el año 2001 otra vez la guerra se hace presente en el Medio Oriente. Una vez más aparece la dicotomía guerra versus paz. A raíz de los atentados terroristas sobre las Torres Gemelas de Nueva York y el Pentágono en Washington, Estados Unidos y sus aliados, en especial Gran Bretaña, llevaron a cabo un ataque masivo contra los *Talibán* de Afghanistan, contra Osama Bin Laden y contra el grupo *al-Qa'ida*, a quienes se acusó de los atentados.⁴⁷ Otra vez el ruido de las armas resonó en el Medio Oriente. Y una vez más es factible observar que el Medio Oriente comenzaba el siglo XXI de la misma forma en que había empezado y terminado el siglo XX: con Occidente tratando de imponerse y con los árabes y los musulmanes luchando por preservar su cultura y tradiciones, contra las imposiciones extranjeras, y hoy día hay que agregar también, contra la globalización.

Con el propósito de estudiar con claridad los procesos de la dicotomía continuidad y cambio en el Medio Oriente, se analizará a continuación la evolución de la familia en el Islam, una de las instituciones sociales más importantes, que servirá como ejemplo, y cuyas transformaciones a lo largo de los siglos son sintomáticas de esa gran disyuntiva en la sociedad islámica del Medio Oriente.

II. LA FAMILIA EN EL ISLAM: INSTITUCIÓN SOCIAL ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO

El estudio de la familia en el Islam, como en cualquier otra religión, es difícil y ha sido un gran reto para los investigadores desde tiempo atrás. Al analizar los orígenes y el desarrollo de la familia en el Islam, encontramos varios principios básicos que son comunes a diferentes tiempos históricos y que aparecen en los numerosos grupos étnicos y en las diferentes regiones que comprende el Islam. Este conjunto general de reglas, que se aplican básicamente a todas las sociedades musulmanas, emanan del *Qur'an* y de la tradición de la *Sunna* (el *hadith* y los hechos –*sirat*– de Muhammad)⁴⁸. Por otro lado, aparte de los valores básicos y

generales, un estudio detenido de la familia en el Islam muestra que se trata de una institución social dinámica, sancionada por la religión. Sin embargo, no es monolítica y por ello cambió con el tiempo, así como de región a región, en un proceso de adaptación a nuevos retos y a las nuevas épocas. La complejidad de su estudio aumenta debido a las diferentes interpretaciones de determinados asuntos que tienen que ver con la familia según las distintas sectas, las escuelas de la ley y los teólogos. En esta sección se toman en cuenta estas dificultades y se intenta describir los principios generales de la familia en el Islam y su evolución en la sociedad musulmana, como un ejemplo de una de las más importantes instituciones en la historia del Islam. Es importante tener presente que semejante estudio no se puede realizar en términos abstractos, sino que debe verse en estrecha relación con la sociedad, la economía, la política y la religión. Todo esto tiene un impacto directo en la familia. A medida que se desarrolla la sociedad, también evoluciona la doctrina de la familia, que debe adaptarse a los nuevos retos de la sociedad en las distintas épocas. En esta parte se explicarán también en detalle los valores de la familia y la evolución de esta institución desde los primeros tiempos del Islam hasta el siglo XX, enfocándose especialmente en el Medio Oriente y en la región de extensión cultural del Medio Oriente: África del Norte y al-Andalus. Todo esto con el fin de establecer una clara noción de la familia en el Islam, sus ideales y realidades. Estos valores de la familia -entendidos también como comportamiento social- abarcan: 1- el matrimonio; 2- los hijos; 3- el divorcio; 4- la herencia; 5- la muerte y los funerales. 6- cambios en la legislación de la familia en el Medio Oriente islámico del siglo XX.

1. El matrimonio

El término islámico para la familia es *`a'ila*. En tiempos más recientes se emplea también la palabra árabe *usra* que ha adquirido popularidad. En el Islam, la familia resulta de un contrato matrimonial. El significado de *`a'ila* como familia es de origen preislámico.⁴⁹ El Islam no cambió o añadió mucho a la familia

patriarcal en la que vivían los árabes en el tiempo de la *Jahiliyya*. Entre los árabes, la sociedad estaba dominada por los hombres, quienes se habían convertido también en el centro de la familia. Esto era común en las ciudades y entre los habitantes sedentarios del medio rural en la Arabia preislámica. Sin embargo, en las fuentes hay indicios de que los beduinos de la Antigüedad tenían un sistema de familia matriarcal. Por varias razones, que no están claras en las fuentes, el sistema patriarcal fue reemplazando las relaciones matriarcales y terminó imponiéndose. Cuando el Profeta Muhammad predicó el Islam en la Meca y después en Medina, en el Hijaz, el centro del territorio árabe, su mensaje ponía énfasis en la familia patriarcal. A pesar de que el *Qur'an* (*sura* VI, 137, 141, 152; *sura* XVII, 33; *sura* LXXXI, 8) le prohibía a los árabes que enterraran al nacer a las hijas no deseadas, esto no se tradujo en un fortalecimiento del sistema matriarcal. Los hombres fueron desde entonces el centro de la familia, a pesar de las opiniones de algunos investigadores que sostienen que en los tiempos del Profeta Muhammad hubo varios ejemplos de organización matriarcal entre los beduinos. Estos ejemplos del sistema matriarcal en Arabia tenían orígenes preislámicos. La idea de que la esposa no estaba totalmente sometida al marido al comienzo de la prédica de Muhammad, sigue siendo cuestionable⁵⁰.

Antes del contrato matrimonial, el hombre le prometía a su futura esposa una dote (*mahr*) (*Qur'an*, IV, 3), una suma considerable de dinero, propiedades u otros bienes, según la riqueza de la persona.⁵¹ La dote era un regalo especial para la esposa, quien siempre la conservaba para sí. En general, consistía en una promesa de que el hombre pagaría cierta cantidad a su esposa en los próximos años. El *mahr* debía otorgarse completo a la esposa en caso de divorcio. Si el marido moría, la viuda lo tomaba de las propiedades o bienes que éste hubiera dejado. Rara vez el *mahr* se pagaba por completo en el momento del matrimonio. El *Qur'an* establecía que sólo si la esposa renunciaba voluntariamente a parte de la dote, el esposo tendría derecho a ella. El hombre no podía quitarle jamás la dote a su esposa (*Qur'an*, *sura* IV, 3).⁵²

Según la costumbre, la familia de la mujer podía establecer montos mínimos para la dote, mediante el *wali* (tutor), antes de dar a la mujer en matrimonio al hombre que la hubiera pedido (*khitba*) para casarse. La dote solicitada significaba una gran presión para el lado masculino, en su intento por cumplir con la cantidad pedida. Era frecuente que el hombre no pudiera juntar la dote esperada y que, por lo tanto, no lograra casarse con la mujer que había pedido. Hay que recordar que en el Islam medieval, y en las sociedades musulmanas premodernas, no había cortejo. Los matrimonios se arreglaban entre las familias, sin que los novios siquiera se vieran o conocieran. El consentimiento de la novia no era necesario, aunque a este respecto hay algunas diferencias de una escuela de la ley a otra en el Islam *sunnita*⁵³. Una forma de mejorar el estatus social de las familias pobres era mediante el matrimonio con alguien de nivel social superior. Para un hombre de origen humilde resultaba muy difícil cumplir con el monto de la dote que pedía la familia de la mujer, y esto con frecuencia se veía como un medio para evitar el matrimonio por debajo de la clase social de la mujer. El movimiento social ascendente mediante el matrimonio era común en el *Dar al-Islam*, y lo usual era que las mujeres se casaran con alguien más rico, más influyente, con mejor educación, abolengo superior y con más contactos sociales, en lugar de que sucediera al revés. A menudo una mujer de origen humilde se casaba con algún soberano, como Umm Quraysh, hermana de Najda, el comandante de los ejércitos reales, quien se casó con el califa `Abd al-Rahmam III en al-Andalus, como explica `Ali Ibn Ahmad Ibn Sa`id Ibn Hazm (m.1064) en su *Naqt al-`Arus*.⁵⁴

Una vez aceptada la dote, ambas familias se ponían de acuerdo sobre el contrato de matrimonio, junto con el *wali* (tutor de la mujer, por lo general su padre o el familiar varón más cercano y siempre mayor que ella) y el novio. Enseguida el contrato se sellaba en presencia de dos testigos (*`udul*), y las ceremonias del matrimonio daban comienzo. La fecha del matrimonio se programaba normalmente según el horóscopo, para lo cual eran necesarios los servicios de los astrólogos. En la Edad Media, las festividades duraban una

semana entera en la mayor parte de las regiones del *Dar al-Islam*. La mujer se preparaba para la ceremonia y vestida con sus mejores galas, la conducían de la casa de sus padres a la del esposo, donde la presentaban a los invitados. Alexander Russell, un médico inglés que vivía en Alepo, describió con las siguientes palabras las celebraciones matrimoniales del Medio Oriente premoderno: “No hay ninguna otra ocasión en la que los pueblos del Oriente desplieguen espíritu tan festivo y un gasto tan pródigo, como en el matrimonio de sus hijos, en especial el del primogénito.”⁵⁵

El papel del hombre en la familia es de una enorme importancia. Él es quien tiene a su cargo el sostenimiento de su esposa e hijos. El *Qur'an* (*sura* IV, 38) establecía que el hombre era superior a la mujer y que ésta debía estar subordinada a su esposo. Este principio lo siguieron los soberanos de la comunidad musulmana desde el nacimiento del Islam, entre los que destaca como ejemplo `Ali Ibn Abi Talib, primo y yerno del Profeta Muhammad.⁵⁶ Si un hombre no puede proporcionar el sostenimiento adecuado a su familia, su esposa puede exigir la disolución del matrimonio. El esposo también es responsable de la protección de su esposa y de sus hijos en caso de guerras, ataques o cualquier otro peligro. En tiempos modernos, debido a las premuras económicas, entre los pobres de El Cairo, por ejemplo, un esposo podría gritarle a su esposa y afirmar que a lo único que ella tiene derecho y lo único que puede exigir es su comida (o sea, sustento básico). También puede añadir que él es libre, tal y como se expresa en el dialecto coloquial egipcio: “*Ana hurr, liki takli bass*”.⁵⁷ Tal como sucede actualmente también puede haber sido común en el pasado, ya que la mujer estaba sometida a la autoridad irrestricta del marido. En tiempos más recientes, el hombre proclama su superioridad, sus privilegios y su libertad total, e incluso el derecho de maltratar a su esposa, como lo revela un trabajo de campo realizado en El Cairo.⁵⁸

La esposa, por su parte, era responsable del quehacer doméstico y del cuidado de los hijos. Dar el pecho a los niños, por ejemplo, según el *Qur'an* (*sura* XXXI, 13), debía realizarse hasta que éstos alcanzaran los dos años de edad.⁵⁹ Otras actividades de la

mujer eran coser y tejer. Desde los primeros tiempos de la historia del Islam, las mujeres tenían que acatar su posición subordinada respecto de sus maridos y obedecerlos siempre. El mismo Profeta Muhammad recibió una revelación que ordenaba que sus esposas mantuvieran la voz baja en su presencia y que sirvieran a su esposo y no le hablaran antes de que éste les dirigiera la palabra. Este es un revelador pasaje del *Qur'an*, que sentó las bases de las costumbres sociales y la clara posición de las mujeres y los hombres en la familia.

Según la tradición, las mujeres siempre tenían que usar el velo frente a cualquier hombre extraño, otro ejemplo de subordinación. Sin embargo, el uso del velo data de los tiempos de la *Jahiliyya*, y posteriormente lo adoptó el Islam. El *Qur'an* estableció el uso del velo y el aislamiento de las mujeres en la *sura* XXXIII, 53-59. No obstante esto, el desarrollo subsecuente y la institucionalización de esta práctica se debió más a las elaboraciones de los juristas que a los preceptos del *Qur'an*. En diferentes regiones y épocas el uso del velo no se observó escrupulosamente. Tal parece haber sido el caso de muchas mujeres en al-Andalus, durante la Edad Media, que con frecuencia aparecían sin el velo ante hombres extraños.⁶⁰

En la familia, como en la sociedad, había una clara separación de los sexos, sus actividades y ocupaciones. Como los hombres y las mujeres no son iguales, el Islam no ve a los sexos compitiendo sino complementándose mutuamente, como reza el dicho popular: “*Li-anna al-iltidhadha bihinna akthara, wa al-istinassu bihinna atammu*” (una mujer es el complemento del hombre y, al revés, un hombre lo es de la mujer).⁶¹ Según la tradición musulmana, hay una bipolaridad en el mundo que se refleja en la estricta separación de los sexos: son dos esferas al mismo tiempo separadas y complementarias, lo masculino y lo femenino. La *nikah* (boda) le da la unidad a la separación prevaleciente, lo que crea entonces armonía. El matrimonio en el Islam es tan importante que el Islam llega al extremo de condenar el celibato porque éste impide el logro de la armonía. También se prohíbe cualquier otra actividad sexual que no conduzca a la realización de la armonía universal. La *nikah*, por lo

tanto, se presentó como la institución mediante la cual el individuo se integraba a la sociedad y la sociedad al individuo.

La separación de los sexos también está representada en innumerables restricciones para los hombres o las mujeres en la vida cotidiana.⁶² Por ejemplo, algunos colores eran apropiados para hombres y otros para mujeres. El uso de alhajas era un privilegio exclusivo de las mujeres, como lo era vestirse de seda. Estas reglas están contenidas en el *hadith*, como se explicó más arriba.⁶³ Ciertas ocupaciones eran exclusivas de los hombres y otras de las mujeres. No era socialmente aceptable que un hombre hiciera el trabajo de la mujer ni viceversa.

Esta división del trabajo según el sexo aparece en incontables ejemplos en la ley, las crónicas y la literatura. Por ejemplo, el famoso escritor del siglo IX, Abu `Uthman `Amr Ibn Bahr al-Jahiz, en su *Kitab al-Bukhala'*, cuenta la historia de una mujer que recibió de regalo un animal muerto listo para ser preparado y aprovechado por completo.⁶⁴ La mujer señala que sabe el uso que se le da a cada parte del animal: la carne, la piel, los huesos, etcétera, pero deplora el hecho de no poder realizar ese trabajo, porque es mujer y no sabe cómo hacerlo. Ella perdió a su marido y a sus hijos. Se lamenta de que si no obtiene la ayuda de un hombre, la carne se echará a perder y todo el animal se desperdiciará.⁶⁵

Estas divisiones de las ocupaciones por sexo dieron como resultado que los hombres pasaran la mayor parte del tiempo en compañía de otros hombres desempeñando sus labores religiosas, políticas, administrativas, de negocios, ya que compartían los mismos intereses y actividades. Las mujeres pasaban la mayor parte de su tiempo con otras mujeres, inclusive después del matrimonio. Hasta en su tiempo libre, los hombres convivían con otros hombres y las mujeres con otras mujeres.⁶⁶ En las sociedades musulmanas, rurales o urbanas, la mayoría de los hombres trabajaba fuera de la casa. Desempeñaban las más diversas ocupaciones como gobernantes, líderes religiosos, eruditos, maestros, soldados, mercaderes, artesanos, comerciantes con tiendas en las ciudades o campesinos, a lo largo y ancho del *Dar al-Islam* (Imperio Musulmán). Los pasatiempos de los hombres variaban según su nivel

económico y su riqueza.⁶⁷ Para los ricos lo común eran las carreras de caballos, los banquetes, las fiestas, escuchar a cantantes, a poetas y ver a las bailarinas. Para los pobres, en cambio, los pasatiempos más comunes eran visitar a los amigos, contar cuentos, escuchar a los músicos, etcétera. En épocas más recientes, en Egipto (y esto puede hacerse extensivo a otros lugares del mundo árabe) los hombres musulmanes van a los cafés, donde pasan largas horas platicando con sus amigos y fumando en narguile.⁶⁸

Las mujeres, por su parte, tenían pasatiempos más limitados, pues permanecían encerradas en la casa casi todo el tiempo. Se podían reunir con otras amigas, platicar, comer, reír y hasta chismear, tal como se presenta a menudo en la literatura. Estas actividades variaban según la posición social de las mujeres. Las que estaban casadas con hombres influyentes, ricos o en puestos dirigentes, disfrutaban de algunas otras diversiones, o bien, de otras actividades, entre ellas, si la mujer estaba casada con un soberano, la de una lucha constante por hacer que su hijo fuera el heredero al trono, convirtiéndose así en *umm walad*. Un pasatiempo común para las mujeres era ir a los baños (*hammam*) con otras amigas, en los días en que estaban reservados para las mujeres, pues los demás días se reservaban para los hombres.⁶⁹ Esto confirma una vez más la estricta separación de los sexos. En los baños las mujeres podían socializar por largo rato. En repetidas ocasiones los '*ulama*', en diferentes partes del *Dar al-Islam*, se quejaban de que las mujeres pasaban demasiado tiempo en los baños. Con frecuencia las mujeres podían ir a los cementerios para llevar flores a las tumbas de familiares o amigos muertos.⁷⁰ Éste era otro pasatiempo común, y a veces las visitas a los cementerios terminaban en días de campo. Algunos tratados medievales prohibían la difundida costumbre, por ejemplo en la España musulmana, de que los hombres fueran a los cementerios a beber, ya que podían ver ahí a las mujeres con la cara descubierta.⁷¹ Obviamente, todas estas actividades quedaban más o menos restringidas por limitaciones económicas y por otros factores. Es de imaginar que también se producían muchas transgresiones y, como se señala para la España musulmana, algunas mujeres con frecuencia se

enfrascaban en el chismorreo, las risotadas y el excesivo consumo de vino, a la orilla de los ríos⁷².

Según el Islam, y probablemente como una forma de evitar el adulterio y garantizar la seguridad y la protección de las mujeres, al hombre se le permite tener hasta cuatro esposas al mismo tiempo. El mismo Profeta Muhammad practicó la poligamia. Sin embargo, mientras vivió Khadija, su primera mujer, Muhammad tuvo sólo una esposa. Tras su muerte, tuvo más de una a la vez durante el resto de su vida.⁷³ Si un hombre se casaba con más de una mujer, tenía la obligación de mantenerlas y tratarlas a todas exactamente de la misma manera. Como puede suponerse, sólo los adinerados podían tener más de una esposa. La mayoría de la gente, en particular los pobres, practicaba la monogamia por motivos básicamente económicos. La legislación establecía restricciones acerca de las mujeres con las que un hombre se podía casar. Como lo estableció el *Qur'an* (*sura* IV, 27), estaba prohibido (*tahrim*) que un hombre se casara con su madre, sus hermanas, tías, hijas, las hijas de sus hermanos y las de sus hermanas.⁷⁴ Algunas otras prohibiciones también fueron interpretadas por los juristas ('*ulama*') a través de los siglos. El *Qur'an* permite el matrimonio de los musulmanes con *Ahl al-Kitab*, o sea la *Gente del Libro*, judíos y cristianos, quienes también tenían una religión revelada.⁷⁵ Posteriormente, los zoroastrianos también pasaron a formar parte del *Ahl al-Kitab*. La legislación permitía que un musulmán se casara con una mujer cristiana, judía o zoroastriana, pero una musulmana tenía restricciones que le impedían el matrimonio con un hombre que no practicara su misma religión.⁷⁶ Hay una razón fundamental para esta costumbre: los hijos deben seguir la religión del padre.⁷⁷ Si una musulmana se casaba con un no musulmán estaría engendrando hijos no musulmanes. La ley islámica declaraba nulos esos matrimonios y si había hijos los consideraba ilegítimos. El matrimonio temporal también se acostumbraba en el Islam (*mut'a*).⁷⁸ Al parecer, fue interpretado a partir del *Qur'an* mismo, de la *sura* IV, 28, y significaba que un hombre y una mujer podían acordar vivir juntos en forma temporal durante un periodo de tiempo fijo.⁷⁹ Esto era común en el caso de hombres que pasaban largas

temporadas fuera de casa, dedicados a las actividades mercantiles o a las campañas militares. De acuerdo con ciertas tradiciones, el Profeta mismo le permitió a algunos de sus seguidores que practicaran el matrimonio temporal mientras estaban de campaña. Poco después, el califa 'Umar (634-644) prohibió la *mut'a*, lo que derivó en su completa abolición en el Islam *sunnita*. No obstante, se practica hasta nuestros días entre los musulmanes *shi'itas*. Ésta es otra importante diferencia entre las sectas respecto de la familia, las instituciones relacionadas con ella y la sociedad en el Islam.

Estrechamente unido al matrimonio están las prácticas sexuales, el embarazo resultante y el nacimiento de los hijos. En la mayor parte de las regiones islámicas, durante la Edad Media y aún en la actualidad, los nacimientos eran numerosos, en particular entre la clase acomodada, y últimamente también entre los pobres. Hoy día en El Cairo, por ejemplo, a pesar de las restricciones económicas, la mayoría de los hombres quiere tener muchos hijos. Para muchos de ellos, esto es una forma de demostrar su virilidad.⁸⁰ En el pasado existieron muchos métodos anticonceptivos que usó la gente común, y que las fuentes señalaban como reservados para las parejas casadas. El propósito era controlar el número de hijos, pues cualquier nacimiento nuevo añadía una carga al presupuesto familiar.⁸¹ Muchas de estas prácticas las aceptaron los *'ulama'* como métodos válidos, con excepción del famoso jurista y escritor Ibn Hazm de Córdoba, durante la Edad Media. Sin embargo, con el correr del tiempo estas prácticas ya no se consideran apropiadas y desde hace mucho los líderes religiosos las rechazaron completamente.⁸²

En el Islam, el acto sexual (*nikah*) sólo era válido entre el esposo y la esposa, por lo tanto la palabra *nikah* pasó a significar matrimonio, y aparece en el *Qur'an* como contrato matrimonial.⁸³ Cualquier otra forma de práctica sexual se consideraba ilegal, y en muchos casos originaba severos castigos. A los fornicadores se les castigaba con cien latigazos, para lo que se seguía lo establecido en el *Qur'an* (*sura XXIV*, 1-4). Para un hombre o una mujer casados, el sexo extramarital se castigaba con la muerte. El adulterio aparece como una falta capital tanto en el *Qur'an*, *sura IV*,

18-9, como en el *hadith*.⁸⁴ El *Qur'an* contiene las reglas acerca de cómo castigar el adulterio, que surgieron tras el famoso incidente de los rumores acerca de la infidelidad de `A'isha, que era la esposa favorita del Profeta. Muhammad recibió entonces una revelación acerca de la inocencia de su esposa y de que cualquier acusación de adulterio requería ser corroborada por cuatro testigos (*Qur'an*, sura XXIV, 3-4).⁸⁵ El *Qur'an* añadía incluso que cualquier acusador que no pudiera presentar los cuatro testigos (interpretados en la jurisprudencia como los que realmente habían sorprendido a la pareja en el acto), sería severamente castigado. Según el *Qur'an* (sura XXIV, 4) el castigo consistía en ochenta azotes.

A pesar de las numerosas prohibiciones del sexo extramarital, se producían muchos casos de estos encuentros sexuales, tal como lo contiene la literatura. Por supuesto que hay que ser escépticos dadas las frecuentes exageraciones en las obras literarias. Los libros eróticos se volvieron muy populares en el *Dar al-Islam*.⁸⁶ Los tratados legales, los libros y los escritos médicos contienen incontables ejemplos de encuentros sexuales fuera del tálamo entre un hombre y una mujer, entre dos hombres o entre un hombre y un animal, así como muchas otras formas, entre las que se puede mencionar la necrofilia. La homosexualidad (*liwat*), por ejemplo, se condena en el *Qur'an* (sura XI, 84), y por ello se castigaba severamente porque se consideraba antinatural. Es oportuno recordar las descripciones que se hallan en la literatura, por ejemplo en *Tawq al-Hamama* de Ibn Hazm, de algunos de los castigos que el califa Abu Bakr al-Siddiq ordenó contra los homosexuales. Malik Ibn Anas, fundador de la escuela legal *Malikita* del Islam, también ordenó castigos semejantes. Asimismo, hay numerosos ejemplos en los tratados legales.⁸⁷

2. Los hijos

Según el *Qur'an* (XVII, 44) los hijos eran el adorno de este mundo. En el Islam medieval, las familias acomodadas tenían muchos hijos, mientras que las familias pobres se veían obligadas a practicar mecanismos para el control de la natalidad. En

promedio, las familias de la España musulmana, por ejemplo, tenían cuando mucho seis miembros, lo que era probablemente similar en otras áreas del *Dar al-Islam*.⁸⁸

En el Islam existe una legislación complicada para determinar si el niño nacido en un hogar es legítimo o no. Las diferentes escuelas legales tenían diversas interpretaciones según el momento en que el niño nacía luego de la unión de los esposos. El principio general es que “el niño sigue a la cama”. Esto fue complementado por el *hadith* que dice: “nada obtiene el adúltero”, lo que condujo a la gente a interpretar que el niño pertenece al marido de la madre al momento del nacimiento, aunque él no sea el padre.⁸⁹ Las cuatro escuelas *sunnitas* y las diferentes sectas también proporcionaron explicaciones contradictorias y maneras diferentes de abordar el asunto de la legitimidad. En general en el Islam es suficiente que el hombre reconozca haber cohabitado con su esposa o con su esclava, para reclamar la legitimidad del niño. En el caso de la madre, se requiere de su testimonio y del de la partera, o de cualquier otra mujer musulmana respetable que haya presenciado el nacimiento.⁹⁰ Como los niños son considerados valiosísimos, en el Islam no era común que los padres los repudiaran. Sin embargo, según la legislación musulmana, un hombre puede negar la paternidad de una criatura nacida de su esposa, pero debe hacerlo inmediatamente después del nacimiento del niño y tras esto presentar una acusación de adulterio contra su esposa. Ningún hombre puede rechazar un niño basándose sólo en que éste no se le parece, como se explicó más arriba. En esto la legislación musulmana sigue claramente el *hadith*.⁹¹ Según la legislación, en todas las escuelas de la ley (*madhahib*), si un hombre rechaza a su hijo en el momento del nacimiento, éste seguirá solamente el linaje o ascendencia de su madre, no el linaje del que era el esposo de su madre en el momento de su nacimiento.

Si los padres vivían juntos, no había problema en cuanto a la manutención de los hijos. Los problemas empezaban cuando los padres se divorciaban. Como se ha señalado, según el *Qur'an*, el periodo de lactancia del infante debería ser de dos años. Para algunos juristas del Islam, la mujer divorciada tenía esa obligación

con su hijo. Según otros *‘ulama’*, no existía obligación alguna pues la mujer ya estaba divorciada. Sin embargo, aseguraban que la madre debía recibir un pago por sus servicios al bebé, como cualquier nodriza. Estas diferentes interpretaciones de la ley son sintomáticas de las dificultades que enfrentó la legislación musulmana desde los primeros años del *ijihad*,⁹² así como de la evolución de la familia y de otras instituciones sociales del Islam. Sin embargo, tanto el Islam *shi`ita* como las cuatro diferentes escuelas de interpretación del Islam *sunnita*, concuerdan en que la lactancia de los infantes por parte de la madre debía prolongarse hasta que alcanzaran los dos años, se le pague o no a la madre.

Se complica aún más el asunto de los hijos de padres divorciados, cuando los juristas musulmanes no coinciden respecto de la extensión del periodo en que un niño o niña debe permanecer bajo la custodia de su madre, antes de que el padre asuma la custodia total. En el Islam *shi`ita*, por ejemplo, el niño al momento que deja el pecho de su madre, a los dos años, debe entregarse a su padre. Las niñas deben permanecer bajo la custodia de sus madres hasta que tengan siete años de edad. En la escuela *Shafi`ita*, por ejemplo, sólo para mencionar algunos casos específicos como evidencia de las variaciones y marcadas diferencias en las escuelas de la ley en el caso de un conflicto sobre la custodia, los niños y las niñas por igual, debían confiarse a sus madres, hasta que alcanzaran siete años de edad. La madre debe ser una buena musulmana. Por el contrario, en la escuela *Malikita* de la ley, la custodia materna de un niño continúa hasta su pubertad (comúnmente establecida en la legislación musulmana a los quince años de edad), y la de una niña hasta la consumación de su matrimonio. La mujer podía incluso ser una infiel, opinión en la que difieren considerablemente las diversas interpretaciones.⁹³

En el hogar ideal, niños y niñas se criaban juntos hasta los doce años. Después se mantenían separados, con el fin de proteger la intimidad, la pureza y la virginidad de las niñas, según el *hadith*: “Que el aliento de hombres y mujeres se separe”.⁹⁴ A partir de ese momento, a los niños había que enseñarles ocupaciones de niños y a las niñas las que eran apropiadas para ellas. El propósito

global de esto era que tanto los hijos como las hijas tuvieran privacidad. Sin embargo, ésta se veía limitada por las restricciones económicas de la familia. Con frecuencia en la historia de la sociedad islámica, niños y niñas no tenían privacidad, sino que se veían forzados, por las dificultades económicas, a compartir la misma habitación, como se ha demostrado para diferentes regiones y épocas de la historia islámica.⁹⁵

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

Según la tradición musulmana, la madre debía educar, enseñar buenos modales y criar a los hijos siguiendo la religión y las costumbres tradicionales.⁹⁶ El papel de las mujeres como madres, encargadas de los hijos, y sus educadoras a lo largo de varios años, significaba un trabajo de la mayor importancia para las mujeres en la sociedad musulmana, en lo demás tan dominada por los hombres. Los musulmanes repiten todo el tiempo el *hadith* del Profeta de que la mujer que mece la cuna con una mano sostiene el mundo con la otra. El futuro de la sociedad y del mundo dependían de la educación y buena influencia que una madre pudiera darle a sus hijos, de ahí la santificación del papel de las mujeres como madres en el Islam. Los hijos, por su parte, tenían la obligación, como lo establece el *Qur'an* (XVII, 20-6; XXIX, 7; XXXI, 13), de obedecer a sus padres y mostrarles siempre gran respeto.

3. El divorcio

Como el matrimonio era más un contrato que un sacramento religioso, el divorcio (*talaq*) fue siempre posible. El *talaq* en el Islam, debido a que parecía una decisión unilateral, muchos creyeron

que era un privilegio exclusivo de los hombres. Sin embargo, la mujer también tenía derecho al divorcio bajo circunstancias especiales. Es oportuno señalar que existieron restricciones específicas tanto para los hombres que ponían en práctica el *talaq*, como para las mujeres que querían divorciarse. El Islam introdujo algunos cambios en las prácticas preislámicas del divorcio. La primera parece haber sido la prohibición de servirse del *talaq* para obtener dinero o propiedades de la mujer, como se describe en el *Qur'an* (*sura* IV, 24).⁹⁷ En teoría, todo hombre y ante cualquier circunstancia tenía derecho a repudiar a su esposa. Bastaba con decir *anti taliq*, ir luego con el *qadi* (juez) y proceder con el divorcio. Sin embargo, esta costumbre, que en apariencia resultaba tan fácil, era más complicada que eso y existían limitaciones legales, sociales y familiares. En la historia del Islam el divorcio fue común, pero nunca llegó a constituirse en un problema importante en la sociedad musulmana, ya que la ley que le otorgaba a los hombres el derecho al divorcio también protegía a las mujeres y a los niños. Además, como ya se explicó, nunca fue fácil acusar a alguien de adulterio. En las fuentes árabes son abundantes las descripciones de cómo los jueces y los familiares del esposo, por ejemplo, trataban de convencerlo de avenirse, e intentaban reconciliar a las partes en disputa, para que el matrimonio no se deshiciera, recordándoles con frecuencia el *hadith* que dice: “Entre las cosas lícitas el *talaq* es la que más odia Allah”.⁹⁸

El *Qur'an* también proporciona los fundamentos del divorcio. La legislación musulmana contempla casos específicos de divorcio permitido. Asimismo, el *Qur'an* también estableció un periodo de espera de tres meses (*`idda*), (*Qur'an*, *sura* II, 228), antes de que la mujer pudiera volver a casarse con otro hombre. El *`idda* tenía el propósito de establecer con claridad la paternidad del hijo siguiente, en caso de que la mujer quedara embarazada, pero también dejaba abierta la posibilidad de que un hombre pudiera serenarse, reconsiderara su decisión y recibiera de nuevo a su esposa. Un hombre podía retomar a la mujer que había repudiado en cualquier momento del periodo de espera, inclusive sin el consentimiento de ella. El *Qur'an* (*sura* II, 229-230) también

regulaba el número de veces y las condiciones especiales de un segundo o tercer *talaq* iniciado por un esposo en contra de la misma esposa, con el propósito de evitar los abusos que podrían surgir cuando el hombre esperaba hasta el último momento del *'idda*, aceptaba de nuevo a su esposa, la rechazaba de inmediato y así una y otra vez, de manera que la mujer permaneciera en un periodo de espera constante. De este modo, el marido podía obligar a la mujer a que comprara su libertad si renunciaba al *mahr*.⁹⁹ Como es de esperarse, las descripciones y las nociones del *talaq* en el Islam se volvieron una preocupación central del debate en todas las escuelas de la ley. Había algunas variaciones respecto de los razonamientos sobre el *talaq*, sobre sus causas, y sobre el hecho de si el esposo debía proporcionar o no a la esposa alguna explicación acerca de su decisión de divorciarse de ella. Para los *hanafis*, por ejemplo, el *talaq* bajo presión es válido, pero no es así en las otras tres escuelas *sunnitas* de la ley.

Para las mujeres era más difícil que para los hombres obtener el divorcio, pero fue también posible durante la Edad Media y en las sociedades islámicas premodernas.¹⁰⁰ Las mujeres necesitaban demostrar que su esposo no sostenía el hogar apropiadamente o que el esposo no era igualmente justo con sus esposas. La acusación de trato injusto de una esposa era una de las razones más importantes para el *talaq*. Otra causa era si el esposo permanecía lejos durante largos periodos por negocios o guerras. Sin embargo, las distintas escuelas de la ley interpretaron este principio de manera divergente. Los jueces, según cada escuela en particular, asignaban diferente número de años a la esposa para que esperara el regreso de su marido. La mujer podía escoger libremente el juez de la escuela que requiriera el menor número de años de espera para poder divorciarse. En distintas regiones del Islam hubo dirigentes religiosos estrictos, como el *Mahdi* Muhammad Ahmad en Sudán (1881-1885), que encabezó un movimiento *mahdista* fundamentalista y estableció una legislación de “emergencia”, que se ocupaba del matrimonio, del divorcio y de otros asuntos relacionados con la familia. Muhammad Ahmad puso fin a algunas uniones irregulares y a otros matrimonios ilícitos,

y también estableció dos circunstancias para finiquitar los matrimonios: 1) el abandono de la esposa para ir a apoyar a los turcos (enemigos de Muhammad Ahmad); 2) la ausencia del esposo por largos periodos calculados en seis o siete años, durante los cuales el marido no mantenía apropiadamente a su mujer. En este caso la esposa tenía derecho a exigir el divorcio y casarse con otro hombre.¹⁰¹ Los musulmanes *sunnitas* se pueden cambiar con libertad de una escuela a otra. Sin embargo, los problemas surgieron cuando en ciertas regiones del *Dar al-Islam* y durante periodos específicos, una escuela de la ley prevalecía con la casi total exclusión de las demás. Tal fue el caso de la España musulmana y de África del Norte, en donde durante la Edad Media sólo existió el rito *Malikita*.¹⁰² En una época más reciente, los *Wahhabitas* de Arabia adoptaron, a partir del siglo XVIII, el rito *Hanbalita* y excluyeron todos los demás.¹⁰³ En el territorio otomano, por ejemplo, las escuelas *Shafi`ita* y *Hanafita* prevalecieron sobre las otras.

El Islam *shi`ita* también sigue los principios *sunnitas* del *talaq*, con algunas pequeñas diferencias. Por ejemplo, en el *shi`ismo* es necesario tener dos testigos para que el *talaq* sea válido, lo que no se requiere en el Islam *sunnita*.

4. La herencia

La herencia también está establecida en el *Qur'an* (IV, 8-12; 15; 175). Por lo tanto, es parte de la *Shari`a* (la ley revelada). De las propiedades o bienes del difunto los hijos heredan el doble de lo que le corresponde a las hijas. Hay una razón clara para dividir la propiedad de esta manera: los hombres tendrán que pagar una dote cuando se casen, mientras las mujeres la recibirán de sus maridos. En la sociedad musulmana, este sistema de reparto de la propiedad entre los hijos y las hijas, contribuyó a la rápida fragmentación del patrimonio familiar. En el curso de unos cuantos años, tres generaciones, por ejemplo, una propiedad grande quedaba dividida en numerosas pequeñas parcelas. El *Qur'an* (IV, 175) también estableció la manera de dividir la propiedad en el caso de que el difunto no tuviera hijos pero sí una o más hijas.¹⁰⁴

En la meticulosa legislación islámica, se encuentra también información sobre los hijos adoptivos, los que en el Islam no tienen derechos a heredar. A este respecto, el Islam se diferencia del periodo de la *Jahiliyya*, durante el cual los hijos adoptivos podían recibir parte de la herencia, participar en ataques e inclusive recibir un porcentaje del botín de guerra. El cambio de estatus legal de los hijos adoptivos, que de ser llamados “hijos de los padres adoptivos” pasaron a denominarse “hijos de sus verdaderos padres”, así como la condición que les impedía tener derechos a la herencia, probablemente surgieron tras el incidente entre Muhammad y su hijo adoptivo Zayd. Los cambios se incluyen en el *Qur'an* (*sura XXXIII*, 40 y *sura XXX*, 4), y por ende son órdenes indiscutibles. Las cuatro escuelas de la ley han interpretado estos pasajes del *Qur'an* de diferentes maneras, pero todas señalan claramente que la idea principal es excluir a los hijos adoptivos de la herencia.

También en relación con la herencia están las donaciones pías, *waqf* (plural *awqaf*), otorgadas de por vida a una mezquita, la mayoría de las veces con propósitos caritativos, incluyendo la caridad con los huérfanos. Según el *Qur'an* (*sura LXXVI*, 8) los huérfanos debían recibir la ayuda de la comunidad entera en todas las formas posibles. El *Qur'an* (IV, 10-12) también prohíbe que alguien se adueñe de la propiedad o de la riqueza de los huérfanos. El castigo será el fuego en la otra vida.

5. La muerte y los funerales

Un último tema por analizar dentro de la familia islámica es el de la muerte, el respeto hacia los muertos y el papel y las consecuencias sociales de los cementerios. En todo el *Dar al-Islam* el funeral era una ceremonia muy sencilla. La tradición recomendaba ceremonias serenas y en paz. El *imam* llamaba a la gente para el funeral, pero sólo hasta la entrada de la mezquita. El gran teólogo, filósofo y *sufi* Abu al-Hamid al-Ghazali (m. 1111), en su *Ihya' `Ulum al-Din* [*La Revivificación de las Ciencias Religiosas*] afirmó que los musulmanes debían ser considerados con los otros

musulmanes en todo momento. Una de sus obligaciones más importantes era asistir a los funerales, en apoyo de lo cual al-Ghazali citaba un *hadith* del Profeta Muhammad.¹⁰⁵ También era importante mostrar consideración durante una visita de condolencia, comportarse con humildad, evitar las conversaciones, no sonreír y observar el debido aprecio por el muerto. Sin embargo, algunas de estas costumbres no se seguían en todas las latitudes del *Dar al-Islam*. A veces las mujeres lloraban ruidosamente durante los funerales y con frecuencia se laceraban las mejillas y los pechos, tal como ha sido consignado para la España musulmana, así como para muchas otras regiones del mundo musulmán. Inclusive en épocas más recientes, esto se vivió en el movimiento *mahdist* de Sudán, por ejemplo. El *Mahdi* Muhammad Ahmad prohibió los lamentos estentóreos de las mujeres en los funerales, lo que prueba que ésta era una costumbre popular que fue común hasta ese entonces.¹⁰⁶ Otra obligación de musulmán a musulmán es visitar los cementerios y rezar por los muertos con gran respeto, costumbre contenida en un *hadith*, así como en las tradiciones del califa `Umar.¹⁰⁷

La ceremonia del funeral en las tierras musulmanas ha tenido significativas variaciones desde la Edad Media, a la época premoderna y a los tiempos presentes, dependiendo de la riqueza e importancia del difunto en la sociedad y en la política. Una vez más, la diferencia entre ricos y pobres es clara. A los gobernantes los sepultaban en sus propios palacios, a menudo en los jardines reales, como lo revelan los hallazgos realizados en *Al-Hamra'* (La Alambra), por ejemplo.¹⁰⁸ Inclusive, si morían lejos de sus palacios durante las campañas militares, los llevaban al *al-qasar* [alcázar] para el funeral oficial, como sucedió en el caso del califa omeya al-Walid (705-715), que murió en la ciudad de Ramallah, según al-Malik al-Mawid Abu al-Fida'.¹⁰⁹ Lo mismo sucedió con el *amir* al-Mundhir (886-888), en la España musulmana, que murió en el año 888 durante el sitio a la fortaleza de Bobastro. Su hermano `Abd Allah (888-912) lo sucedió como *amir* de al-Andalus y tuvo que llevar su cadáver a Córdoba, al parecer a lomo de camello, para el funeral oficial.¹¹⁰ A lo largo de la historia del

Islam, a algunos personajes importantes, a líderes influyentes y a algunos *'ulama'* los sepultaron en algunas de las mezquitas de las diversas regiones del territorio musulmán. Salah al-Din (Saladino), por ejemplo, el gran comandante musulmán de origen kurdo que en 1187 reconquistó de manos de los cruzados la ciudad de Jerusalén para la causa musulmana, lo enterraron en la mezquita omeya en Damasco. A algunos *sufis* (místicos musulmanes) los consideraban santos y, por lo tanto, los enterraban dentro de las mezquitas, como símbolo de gran respeto. Jalal al-Din Rumi (m. 1273), por ejemplo, está sepultado en la mezquita de Konya.¹¹¹ Las diferencias de riqueza y de clase social también resultaban evidentes en los cementerios comunes (*maqabir*) de las diferentes ciudades, como lo muestra el tamaño de las sepulturas y los oratorios que los familiares de los ricos construían encima de las tumbas de sus difuntos. Los pobres tenían solamente una lápida rectangular sin inscripciones.

Una práctica común era perfumar el cadáver antes del funeral. El color que denotaba el luto por la muerte de un familiar o amigo cercano varió con el tiempo y de región a región en el *Dar al-Islam*. A veces era blanco, otras veces azul, según la provincia o la ocasión, y a veces era negro. Para la España musulmana, por ejemplo, el negro fue el color predominante a partir del siglo XI.¹¹²

En el Islam, la fundación de un cementerio (*maqbara*, plural *maqabir*) se consideraba un acto piadoso. Los cementerios se ubicaban fuera de las murallas de las ciudades durante la Edad Media. Algunas de las grandes ciudades podían llegar a tener dos o tres cementerios. Con frecuencia éstos cubrían extensas áreas y tenían plantas y árboles, lo que da una clara idea de su importancia para la sociedad. A pesar del tamaño de los cementerios, en general las tumbas eran sencillas y a los muertos los enterraban en fosas estrechas, con el cuerpo de costado y con la cara dirigida hacia la Meca. Solía haber cementerios para grupos particulares de gente, como en Badajoz, por ejemplo, donde existía un cementerio para quienes morían de lepra (*maqbarat al-marda*).¹¹³

Una de las peores vejaciones que se podía infligir a los enemigos era violar sus tumbas y exhumar sus restos para escarnecerlos.

Esto sucedió repetidas veces en la historia del Imperio Musulmán. Un ejemplo de ello fue el caso de los `Abbásidas que profanaron las tumbas de los Omeyyas en Damasco, salvo la del califa `Umar Ibn `Abd al-`Aziz (717-720), después de que la nueva dinastía del Islam derrotó exitosamente a los Banu Umayya y tomó el control del Imperio Musulmán en el año 750.¹¹⁴ Lo mismo sucedió en otras partes del *Dar al-Islam*, como en la España musulmana, donde el *amir* `Abd al-Rahman III (que más tarde se convertiría en califa), exhumó los restos de `Umar Ibn Hafsun, el enemigo de la dinastía Omeya en al-Andalus, que perseveró en su rebeldía desde el 880 hasta su muerte en el 918 (sus hijos mantuvieron viva la rebelión hasta el año 928). La razón por la que el *amir* exhumó los restos de `Umar Ibn Hafsun y los de Ja`far, hijo del rebelde, fue principalmente para verificar si los habían sepultado como cristianos tras haber apostatado del Islam para regresar al Cristianismo, la religión de sus ancestros. Los restos de estos rebeldes se enviaron a Córdoba donde los crucificaron para que todos volcaran su desprecio sobre los enemigos de la religión, la dinastía y el Estado.¹¹⁵

6. Cambios en la legislación de la familia en el Medio Oriente islámico del siglo XX

Numerosos cambios -una nueva legislación y una reinterpretación de las leyes de la familia- han tenido lugar en muchos países musulmanes durante el siglo XX: en el Imperio Otomano y en la Turquía moderna, en Líbano, Siria, Jordania, Egipto, Iraq, Yemen, Kuwait, Sudán y en otros países.¹¹⁶ Estas reformas se ocupan, por ejemplo, del papel del *wali* o del tutor, de los impedimentos del matrimonio, de la igualdad en el matrimonio y de la edad para casarse. Según la *Shari`a*, la edad del matrimonio se estableció en nueve años para las niñas y doce para los varones. Actualmente, la mayoría de los países del Medio Oriente siguen la ley otomana de la familia que fijó la edad del matrimonio en diecisiete años para las mujeres y dieciocho para los hombres, aunque en algunos otros países tales edades son un poco inferiores. Esto

constituye sin duda una diferencia más entre los diversos países. El matrimonio a menor edad se permite si se logra comprobar la madurez sexual de los contrayentes, lo que no es un requisito para la *Shari'a*.¹¹⁷ Las nuevas disposiciones, que también buscan proteger a la mujer, prohíben el matrimonio si hay una gran diferencia de edad; esto es, si el hombre es mayor veinte años o más que la mujer, salvo que ella acepte. Sin embargo, esto está prohibido en otros países, si la mujer tiene menos de dieciocho años. Algunas disposiciones de los contratos de matrimonio sirven como medio para proteger a la mujer, y proporcionarle igualdad y mejores oportunidades. Recientemente hay la posibilidad de que en los contratos matrimoniales ambas partes se pongan de acuerdo sobre varios asuntos: primero, que a la esposa no la llevará su marido a otro pueblo que no sea el que ambos escogieron para vivir; segundo, que el esposo no se casará con una co-esposa; tercero, que la esposa podrá trabajar fuera de la casa; y, por último, que la esposa podrá finalizar sus estudios. Estas reformas son sintomáticas de la evolución y las rápidas transformaciones de la sociedad musulmana en el siglo XX.

Otra importante reforma ocurrida en siglo XX respecto de la familia es la restricción y casi completa abolición de la poligamia. Como se desprende de las explicaciones anteriores, a través de los siglos los musulmanes en su mayoría experimentaron serias restricciones económicas que eventualmente los obligaron a practicar la monogamia, la cual estaba, pues, en vías de consolidarse. Sin embargo, la poligamia sólo en Turquía se abolió, cuando en 1926 el país adoptó el código civil suizo, como ya se explicó, mientras que en otros países se redujo solamente a una prohibición.¹¹⁸ En Siria e Irán la poligamia es posible sólo si el hombre demuestra que es capaz de mantener a más de una esposa y que las tratará de igual manera. Asimismo, la primera esposa tiene que estar de acuerdo en que su marido tenga una segunda esposa. Además, el hombre tiene que demostrar que no ha sido sentenciado a la cárcel, que no es adicto al alcohol, a las drogas o al juego, que no está loco y que no tiene ninguna enfermedad incurable.¹¹⁹ En tiempos más recientes, una mujer tiene derecho a divorciarse

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

Otra reforma importante es la reinterpretación de la *Shari`a* respecto de la manutención. La definición de manutención no sólo incluía los conceptos “tradicionales”, o de la *Shari`a*, sino que durante el siglo XX en países como Siria, Egipto, Iraq, Kuwait y Jordania se extendió para incluir los servicios médicos. La reforma más impactante de las últimas décadas se produjo en Yemen, en 1974, cuando se aprobó una nueva ley en franca contradicción con la *Shari`a*. Esta ley dice que al ser el matrimonio un contrato entre dos partes con los mismos derechos y obligaciones, los gastos que se derivan de él, así como la manutención de los hijos, deberían repartirse entre el esposo y la esposa según sus medios y capacidades.¹²⁰ Para garantizar la seguridad económica de una mujer que fuera totalmente dependiente del esposo, algunas de las reformas legales realizadas en Egipto (1920) y en Iraq (1959), por ejemplo, estipulan que el esposo contrae una deuda con su esposa -la cual tiene que pagar- desde el primer momento en que no pueda mantenerla. En algunos otros países (Siria, Kuwait, Iraq, Egipto), los jueces antes de dar su veredicto en una disputa, inclusive obligan al esposo a proporcionarle una manutención temporal a la esposa. En ocasiones, si el esposo está ausente, el juez puede ordenar que de su propiedad se tomen los gastos de manutención, como ha sucedido más recientemente en algunos países del Medio Oriente, como Jordania e Iraq.¹²¹ Todos estos asuntos se complican aún más cuando diferentes países cuentan con una legislación distinta para resolver casos específicos. Por ejemplo, en Siria, Iraq y Jordania la ley explícitamente niega que el hombre tenga la obligación de mantener a su esposa si ésta trabaja fuera de la casa. Sobre bases similares, en algunos países se han aprobado leyes nuevas respecto de la obediencia de la esposa

hacia su marido. Por ejemplo, en Egipto (1967) y en Sudán (en 1969) se abolió la institución del *bayt al-ta`a* que obligaba a regresar a la casa a las mujeres que habían dejado a sus maridos.¹²² Hoy en día en esos países los jueces hacen el intento de reconciliar a los esposos y, de no lograrlo, se le concede el divorcio (*ta-laq*) a la mujer.

III. CONCLUSIÓN

En conclusión, el Medio Oriente es una área geográfica que une a tres continentes y que ha sido a lo largo de la historia una zona de paso de muchos pueblos. Esta región ha tenido siempre grandes contrastes y profundas dicotomías. En los tiempos contemporáneos ha ganado enorme importancia estratégica y económica por el petróleo. En el nivel político es oportuno recordar que es una de las regiones más convulsionadas de la tierra.

En el trabajo se analizaron las grandes dicotomías y contrastes del Medio Oriente, desde el clima hasta los pobladores, los grupos étnicos, las clases sociales, las confederaciones tribales, la relación nomadismo/sedentarismo, la dicotomía ciudad/campo y recientemente las disyuntivas arabismo/aislacionismo, monarquismo/republicanismo, secularismo/islamismo y guerra versus paz, prueba de las dificultades y las contradicciones internas que ha caracterizado a esta región.

Muchas de estas divisiones duales se remontan a la Antigüedad, otras en cambio son medievales. Hay también otras más recientes del siglo XIX y aquellas que responden a los enormes retos del siglo XX. Todo esto nos permite ver la continuidad y el cambio de las tradiciones, las aspiraciones y de la cultura en general. El Islam como religión tiene asimismo concepciones duales, como se explicó en este ensayo. No todo, y menos las instituciones, permanece inmutable a lo largo de los siglos. Es precisamente en este sentido que cobra importancia el estudio de la continuidad y el cambio. Esto quiere decir, qué permanece y qué cambia, lo que ha preocupado a un sinnúmero de ideólogos que

intentan defender todo lo que es básico y autóctono del Islam, en contraposición a los planteamientos de aquellos que intentan reformar completamente al Islam y que se introduzcan todos los cambios, aún en contradicción con la religión y la *Shari'a*. Por esta razón el análisis de la gran dicotomía contemporánea del modernismo/modernidad versus tradición, alcanza bajo esta óptica una enorme importancia. El estudio de la familia en el Islam, por otra parte, como una de sus más importantes instituciones sociales, se ubica en todo este proceso, desde la Edad Media hasta el presente y es un claro ejemplo de una institución islámica que ha evolucionado, que se ha adaptado a los grandes retos del siglo XX.

En el estudio de la familia en el Islam nos topamos con numerosas dificultades, debido a las diferentes interpretaciones que los juristas (*'ulama'*) hacen de la ley revelada (*Shari'a*), y debido también a las diferentes maneras de entender y a las interpretaciones de las sectas religiosas, de los teólogos y de las escuelas de la ley (*madhahib*). A esto hay que añadir las diferencias de tiempo y lugar. No es posible ocuparse en abstracto de la doctrina de la familia en el Islam, sino que hay que entenderla como una institución dinámica en una sociedad cambiante que está en constante evolución. A medida que la sociedad evoluciona y cambia, asimismo también lo hacen la familia y las otras instituciones relacionadas como el matrimonio, el divorcio, la herencia, los derechos y deberes de los esposos, las ocupaciones, la manutención, el papel de las mujeres y su educación y trabajo fuera del hogar, el papel de los hijos y demás. En el siglo XX ha habido numerosos cambios y en muchos países se han aprobado nuevas leyes y nuevos códigos para la familia a fin de adaptar la sociedad y la familia a los nuevos tiempos. En algunos asuntos se ha seguido la *Shari'a* tradicional, pero con frecuencia las nuevas leyes que se han difundido entran en franca contradicción con la *Shari'a*, la ley revelada. Es en este estudio de la familia, como una importante institución social, donde hemos podido apreciar con detalle lo que ha significado la familia dentro de la sociedad musulmana, así como las formas de la continuidad de la tradición y los

cambios que se han vivido dentro de una institución particular. Todo lo anterior es sintomático de un proceso mayor, el de la dicotomía continuidad y cambio.

NOTAS

- 1 Reinhardt Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden y París, 1927 (reimpresión, Leiden, París, 1967).
- 2 Existe una traducción al castellano de esta obra: Reinhart Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Buenos Aires, 1946, *passim*.
- 3 Respecto del petróleo, su importancia y la existencia de grandes reservas de crudo en el Medio Oriente y el Norte de Africa, véanse las siguientes obras ya clásicas en la temática: ‘Abd Allah al-Tariqi, “Pétrole et Imperialisme”, en Anouar Abdel Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, París, 1970. (traducción al castellano por Roberto Marín Guzmán, “Petróleo e Imperialismo”, en *Cuadernos de Historia*, Número 42, San José, 1982. J.B. Kelly, *Arabia, the Gulf & the West*, Nueva York, 1980, *passim*. Rodolfo Quintero, *Antropología del Petróleo*, México, 1972, *passim*. Christopher Tugendhat, *Petróleo: el mayor negocio del mundo*, Madrid, 1968, *passim*. Jacques Couland, *Israël et le Proche Orient arabe*, París, 1969, *passim*. Jacques Couland, *L’éveil du Monde Arabe*, París, 1964, *passim*. Daniel Yergin, *Historia del Petróleo*, Buenos Aires, 1992, *passim*.
- 4 Para mayores detalles sobre la historia Antigua del Medio Oriente, en especial la del Imperio Persa y la de Asiria, véanse: Albert Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1963, *passim*. Albert Olmstead, *History of Assyria*, Chicago, 1951, *passim*.
- 5 Para mayores detalles sobre las tribus árabes y sus profundas divisiones, y guerras intestinas, así como la organización de las dos Confederaciones, los de Mudar y los de Qahtan, existe una extensa bibliografía. Sin embargo, se recomienda la siguiente: 1- De las fuentes árabes: Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1879-1901, *passim*, en especial Vol. I, p.1102; pp.1555-1556; pp.1604-1605. Vol. II, pp.1360 ss.; p. 1895; pp.1924-1925; pp.1934-1935, pp.1965-1970; pp.1970-1971; pp.1986-1987 y p.1996. Vol. III, pp.25-26. También: Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, El Cairo, 1976, *passim*, en especial Vol. VII, p.49. Véase también: Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta’rikh al-Umam wa al-Muluk*, El Cairo, s.f.e., Vol. II, p.161. Vol. IV, p.72. Ibn ‘Abd Rabbihi, *Al-Iqd al-Farid*, El Cairo, 1948, *passim*, en especial Vol. III, p.330. Abu Muhammad ‘Abd Allah Ibn Qutayba, *Al-Ma’arif*, editado por Tharwat ‘Ukasha, El Cairo, 1969, *passim*, en especial pp.626-637. Abu Hanifa Ahmad Ibn Dawd al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A.M. Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, *passim*, en especial pp.16-17. Ahmad b. Abi

- Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, Leiden, 1883 (reimpresión, Beirut, 1960), Vol. II, pp.142-147. Ahmad b. Abi Ya'qub al-Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1891, passim. Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1866 (segunda edición, Leiden, 1968), pp.255-262. 2- De la bibliografía secundaria: Naji Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi*, Beirut, 1980. Muhammad Husayn 'Ali al-Saghir, *Ta'rikh al-Qur'an*, Beirut, 1983, passim, en especial p.105. Philip Hitti, *History of the Arabs*, Nueva York, 1951, passim, en especial pp.81-83. Thuraya Hafiz 'Arafa, *Al-Khurasaniyyun wa Dawruhum al-Siyasi fi 'Asr al-'Abbasi al-Awwal*, Jidda, 1982, pp.20-28. Roberto Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts, 1990, passim. Roberto Marín-Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval*, México, 2001, passim, en especial pp.44-61. Mustafa Abu Dayf Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus Hatta Suqut al-Khilafa al-Umawiyya*, Casablanca, 1983, passim, en especial pp.7 ss, y pp.29-91. Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of 'Abbasid Apologetics*, New Haven, 1986, passim, en especial pp.62-71. Claude Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damasco, 1977, passim, en especial pp.149-150. Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, Beirut, 1963, passim, en especial pp.488-491; pp.532 ss. M.A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970, passim, en especial pp.138-168. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, San José, 1986, passim, en especial pp.95 ss. Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, Nueva York, 1960, passim. Francesco Gabrieli, "La rivolta dei Muhallabati nel Iraq e il nuovo Baladuri", en *Rivista degli Studi Orientali*, Vol. XIV, Serie Sesta, fasc.3-4, 1938, pp.199-236.
- 6 Sobre estos asuntos y la importancia del general árabe Omeya, Maslama Ibn 'Abd al-Malik, como héroe de la dinastía, véase: Francesco Gabrieli, "L'eroe Omàyyade Maslamah Ibn 'Abd al-Malik", en *Rendiconti Delle Sedute Dell'Accademia Nazionale Dei Lincei*, Vol. V, fasc. 1-2, 1950, pp. 23-39.
 - 7 Para mayores detalles sobre estos acontecimientos véase: Franco Cardini, *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*, Barcelona, 2002, p.16.
 - 8 Al respecto véanse: Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, 1903 (reimpresión, Amsterdam, 1967), passim. Fernando de la Granja, "A propósito de una Embajada Cristiana a la corte de 'Abd al-Rahman III", en *Al-Andalus*, Vol. XXXIX, 1974, pp.391-406.
 - 9 Para más información sobre la escuela libre pensadora de la *Mu'tazila*, véanse: Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973, passim, en especial pp.209-250; pp.312-318. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1979, passim, en especial pp.27-30; pp.31-35; p.59; p.62; p.69. D.B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Nueva

- York, 1965, *passim*, en especial pp.136-140; pp.159-160; pp.181 ss.; pp.187-190; pp.192-200. Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, 1979, *passim*, en especial pp.87-94. Roberto Marín Guzmán, “Razón y Revelación en el Islam”, en *Revista de Filosofía*, Vol. XXII, Nos. 55-56, 1984, pp.133-150, en especial pp.134-137. Roberto Marín Guzmán, “La *Mu'tazila*, escuela teológica y libre pensadora del Islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del Ash'arismo. (Siglos IX y X)”, de próxima publicación en *Estudios de Asia y Africa*, (El Colegio de México).
- 10 Sobre la Karramiyya véanse: Clifford Bosworth, “Karramiyya”, en *Enciclopedia de l'Islam*, Leiden, 1978, Vol. IV, pp.694-696. D.S. Margoliouth, “Karramiyya”, en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974, pp.223-224. Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, 1988, *passim*, en especial pp.39-40; pp.43 ss. Marín Guzmán, “La *Mu'tazila*, escuela teológica y libre pensadora del Islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del Ash'arismo”, *passim*. Para mayores detalles sobre la Karramiyya y algunos datos biográficos de su fundador Ibn Karram, véanse: 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden, 1869, (reimpresión, Beirut, 1965), *passim*, en especial Vol. VII, p.149. Muhammad Ibn Abi al-Qasim 'Abd al-Karim Ibn Abi Bakr Ahmad al-Shahrastani, *Kitab al-Milal wa al-Nihal*, editado por W. Cureton, Londres, 1846, *passim*, en especial pp.84-85.
- 11 Véanse: Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il al-Ash'ari, *Kitab al-Luma' fi Radd 'ala Ahl al-Zaigh wa al-Bida'*. *The Theology of al-Ash'ari*, traducción al inglés por Richard J. McCarthy, S.J., Beirut, 1953, *passim*, en especial pp.13-15; pp.26-27; pp.35 ss.; pp.41-42; pp.45 ss.; pp.53-54; p.58; pp.60-61; pp.212 ss. Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il al-Ash'ari, *Kitab al-Ibana 'an Usul al-Diyana*, editado por W.C. Klein, New Haven, 1940, *passim*, en especial pp.56-58; pp.100-106; pp.130-131. Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, editado por Helmut Ritter, Estambul, 1929-1930, *passim*, en especial pp.8-10; pp.114 ss.; pp.225-226.
- 12 Existen numerosos estudios sobre la vasta obra de al-Jahiz. Véanse: Charles Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, París, 1953. Charles Pellat, “Gahiziana III. Essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne. Gahiziana III”, en *Arabica*, Vol. III, fasc. 2, 1956, pp.147-180. Charles Pellat, “Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre gahizienne”, en *Arabica*, Vol. XX-XI, fasc. 2, 1984, pp.117-164. Muhammad Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyyat al-Bukhl: al-Sira 'al-Ijtima'i fi 'Asr al-Jahiz min Khilal Kitab al-Bukhala'*, Túnez, 1990. Nuri Ja'far, *Jawanih al-Saykulujiya fi Adab al-Jahiz*, Bagdad, 1981. Nash'at 'Anani, *Fann al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz*, El Cairo, 1980. Ahmad Muhammad al-Hufi, *Al-Jahiz*, El Cairo, 1980. 'Abd Allah Ahmad Baqazi, *Al-Qissa fi Adab al-Jahiz*, Jidda, 1982. R. 'Abd al-Hamid al-Laqqani, *Alfaz al-Haya 'al-Ijtima'iyya fi Kitabat al-Jahiz: Dirasa fi Tatawwur al-Dalali li'l-'Arabiyya*, Alejandría, 1991. Taha al-Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, El Cairo, 1962.
- 13 Véase este *hadith* citado en: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, editado por Taha al-Hajiri, El Cairo, s.f.e., p.36. Véase

- también: Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval, p.151.
- 14 Citado por Philip Hitti, *El Islam, Modo de Vida*, Madrid, 1973, p.84.
 - 15 Para mayores detalles sobre las distintas escuelas de la ley en el Islam *sun-nita* y su impacto en la sociedad islámica, véanse: Gustav von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago, 1953, pp.144-146. Hitti, *El Islam, Modo de Vida*, passim, en especial pp.82 ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.100-103.
 - 16 Para mayores explicaciones sobre la división de la sociedad musulmana medieval en esos dos grupos de *al-Khassa* y *al-'Amma*, con el estudio específico de la sociedad de al-Andalus, así como los mecanismos de movilidad social, véase: Roberto Marín Guzmán, "Al-Khassa wa l-'Amma [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España Musulmana (711-1090)", en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XXXIV, No. 110, 1999, pp.483-520.
 - 17 Para más detalles sobre al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi y su ascenso en la escala social, véanse de las fuentes primarias: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, passim, en especial Vol. II, pp.953 ss. y pp. 1018 ss. (Edición de Leiden). Ya'qub b. Ibrahim Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, El Cairo, 1392 H., pp.63 ss. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, passim, en especial pp.396-397 y p.584. También el anónimo *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, Vol. III, p.9 y pp.10-11. Yahya Ibn Adam al-Qurashi, *Kitab al-Kharaj*, Lahore, 1395 H., pp.83-89. Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, Vol. V, pp.14 ss. Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, passim, en especial Vol. IV, pp.365-367; pp.374-380; pp.380-387 y pp.437-439. Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, Jerusalén, 1938, Vol. IV B., passim, en especial pp.90-94. Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por W. Ahlwardt, Griefswald, 1883, Vol. XI, pp.338 ss. Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, passim, en especial pp.465-466. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, pp.275-276. Abu 'Ali Ahmad Ibn 'Umar Ibn Rusta, *Kitab al-'A'laq al-Nafisa*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, 1892, pp.217 ss. De las fuentes secundarias: Ihsan Sidqi al-'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*, Beirut, 1981, passim, en especial pp.23-24; pp.85-87; pp.385-386. Mahmud Riyad Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Beirut, 1963, passim, en especial pp.112 ss.; pp.128-142. 'Abd al-Wahid Dhannun Taha, *Al-'Iraq fi 'Ahad al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Mosul, 1985, passim, en especial pp.26-27. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphate. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Londres y Nueva York, pp.88 ss; pp.100 ss. Robert Brunschvig, *La Berbérie Orientale sous les Hafsidés*, París, 1947, passim, en especial Vol. II, pp.167-168. Patricia Crone, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980, pp.42 ss. Muhammad Diya' al-Din al-Rayyis, *'Abd al-Malik bn. Marwan wa Dawlat al-Umawiyya*, El Cairo, 1969, pp.187-193. Michael Morony, *Iraq after the Muslim*

- Conquest*, Princeton, 1984, passim, en especial pp.37-38; pp.38-51; pp.95 ss. Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, pp.231-269. Hasan, *Al-Qaba' il al-'Arabiyya*, pp.168 ss. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, pp.80 ss. ; pp.88 ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.107-121. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, passim. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval*, pp. 63-65.
- 18 Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq Ibn Abi al-Ya'qub al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Leipzig, 1871 (reimpresión, Beirut, 1964), Vol. I, p.349.
- 19 Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, Leiden, 1855-1861 (reimpresión Amsterdam, 1967), Vol. II, pp.83 ss. Véanse también: Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval*, pp.63-65. Roberto Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Nos. 1-2, 1991, pp.37-66.
- 20 Muhammad Ibn Harith al-Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, editado y traducción al castellano por Julián Ribera, Madrid, 1914, p.12. Véanse también: Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", passim, en especial p.54. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval*, p. 65. Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Ammah [La elite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus", passim. Rachel Arié, *España Musulmana*, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Barcelona, 1987, pp. 284-286.
- 21 M'hammad Benaboud, *Al-Ta'rikh al-Siyasi wa al-Ijtima'i li-Ishbiliya fi 'Ahd Duwal al-Tawa'if*, Tetuán, 1983, passim. Jacinto Bosch Vilá, *Los Almorávides*, Granada, 1987, passim. Arié, *España Musulmana*, passim. Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana. Hasta la Caída del Califato de Córdoba (711-1031)*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, 1950, Vo. IV, passim. Dozy, *Historia de los Musulmanes de España*, passim. También: Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", passim.
- 22 Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, passim. También: Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", passim.
- 23 Para mayores detalles al respecto se recomienda consultar: Abu al-'Abbas Ahmad b. 'Ali al-Maqrizi, *Kitab al-Niza' wa takhasum fima bayna Bani Umayya wa Bani Hashim*, editado por Von Geerhardus, Leiden , 1988. *Book on Contention and Strife between Banu Umayya and Banu Hashim*, traducción al inglés por Clifford E. Bosworth, Manchester, 1980, p.103. Abu 'Ubayd 'Abd Allah Ibn 'Abd al-'Aziz al-Bakri al-Qurtubi, *Kitab al-Mamalik wa al-Masalik*, manuscrito número 2404 (Mixt. 779) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.47-50. Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abdus al-Jahshiyari, *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*,

- manuscrito número 2434 (Mixt. 916) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.58-59 (pp.29b-30a). Abu al-Fawaz Muhammad Amin al-Sawaydi, *Saba'ik al-Dhahab fi Ma'rifat Qaba'il al-'Arab*, manuscrito número 2420 (Mixt. 1378) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.1-3; pp.8-52; pp.64-65. 'Abd al-Basr Namari, *Kitab al-Anbah fi Dhikr Aswal al-Qaba'il al-Rawah 'an Rasul Allah*, manuscrito número 1704, en El Escorial, passim, especialmente pp.38 ss. Al-Azdi, *Kitab fih Nisb 'Adnan wa Qahtan*, manuscrito número 1705, en El Escorial, passim.
- 24 Para más información sobre estas doctrinas *shi'itas* véanse: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, passim, en especial Vol. II, pp.1700 ss. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, passim, en especial Vol. II, p.171; pp.179 ss.; Vol. II, pp.1709 ss. 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, editado por Wafi 'Ali 'Abd al-Wahid, El Cairo, 1965. Traducción al castellano por Juan Feres, México, 1977, passim, en especial pp.395-396; p.411. Husayn Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, Houston, 1979, passim, en especial p.40; pp.52-53; pp.75 ss. Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Londres, 1971, Vol. II, passim, en especial pp.17-251. Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, passim, en especial pp. 1-74; pp.78-79; pp.496 ss.; pp.563 ss. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in early Islam*, Londres, 1948, passim. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, passim, en especial pp.24-26; p.31. R. Strothmann, "Shi'a", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Nueva York, 1961, pp.534-541. Félix Pareja, *Islamología*, Madrid, 1952-1954, pp.722-723. Husayn Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Londres, 1979, passim, en especial pp.92 ss.; pp.266-267. Marshall Hodgson, "How did early Shi'a become sectarian?", en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. LXXV, No. 1, 1951, pp.1-13. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, passim, en especial pp.9 ss.; pp.15-18; 31-34; p.71; pp.124 ss.; p.140. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, passim, en especial pp.170-174. Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, passim, en especial pp.66-67. Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, San José, 1983, pp.98-102; pp.163-165. Roberto Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: an analytical study of the role of taxation, conversion and religious groups in its genesis", en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, Nos. 2-3, 1994, pp.227-252, en especial pp.242-244.
- 25 Para mayores detalles véase: Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago, 1972, passim. También: Gustav von Grunebaum, *El Islam*, Madrid, 1974, passim.
- 26 Robert Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton, 1970, passim, en especial pp.68-70. 'Ali Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan al-Siyasi wa al-Ijtima'i. Dirasat fi al-'Alaqat al-'Arabiyya al-Turkiyya. 1908-1918*, Beirut, 1992, passim. Kamal Sulayman al-Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, Beirut, 1969, passim, en especial pp.115-142 'Abbas Abu Salih, *Al-Ta'rikh al-Siyasi li'l-Imara al-Shihabiyya fi Jabal Lubnan, 1697-1842*, Beirut, 1984, passim, en especial pp.339 ss.; pp.351 ss. Albert Hourani, *Minorities in the Arab World*, Londres, 1947, passim, en especial

- pp.63-71. Roberto Marín Guzmán, *La Emigración Libanesa en los siglos XIX y XX. Análisis de sus causas económico-sociales*, San José, 1997, passim, en especial pp.45-90. La legislación otomana consideraba a todos los distintos grupos de minorías religiosas como una sola agrupación, sin distinciones, como si todos los *Ahl al-Kitab* fueran iguales. Popularmente se aseguraba *al-kufr kulluhu milla wahida* (los infieles pertenecen todos ellos a una sola milla). La *milla* –o el *millet* para los turcos, era la institución para el tratamiento de las minorías religiosas. Sin embargo, debemos tener presente que no todos eran iguales, pues había católicos, ortodoxos, grupos protestantes, y otras agrupaciones cristianas, así como judíos.
- 27 Para más información sobre los procesos de integración de Egipto al mercado mundial y el papel de Muhammad ‘Ali en estos asuntos véase: Ahmad Ahmad al-Hitta, *Ta’rikh Misr al-Iqtisadi fi al-Qarn Tasi’ Ashar*, El Cairo, 1967, passim. Ahmad Ahmad al-Hitta, *Ta’rikh al-Zira’ al-Misriyya fi ‘Asr Muhammad ‘Ali al-Kabir*, El Cairo, 1950, passim. Roger Owen, *Cotton and the Egyptian Economy, 1820-1914*, Oxford, 1969, passim. Roger Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, Londres, 1992, passim. Charles Issawi, *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, Chicago, 1966. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, 1983, passim. Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Londres, 1981, passim. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts, 1991, passim. Zidane Zé-raoui, *El Mundo Árabe: Imperialismo y Nacionalismo*, México, 1981, passim. Roberto Marín Guzmán, “Las políticas económicas de Muhammad ‘Ali y el inicio de la integración de Egipto a la economía mundial (1805-1848)”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Universidad de Granada, España), Vol. XL-XLI, Fasc.1, 1991-1992, pp.173-207. Roberto Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, San José, 1985 (primera reimpresión, 1986), passim.
- 28 Para mayores detalles sobre estos asuntos de la Turquía moderna, véanse: Manuel Ruiz Figueroa, *El Islam Responde*, México, 1974, passim. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, Nueva York, 1968, passim.
- 29 Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p.609. Véanse también: Nassif Nassar, *El Pensamiento Realista de Ibn Jaldun*, México, 1980, passim, en especial pp.233 ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p.244. Marín Guzmán, “Ibn Khaldun y el método científico de la Historia”, en *Cuadernos de Historia*, No.43, 1982, passim.
- 30 Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p.657. También: Nassar, *El Pensamiento Realista de Ibn Jaldun*, passim, en especial pp.184-199. M. Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*, Londres, 1957, passim. D.S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, Calcuta, 1930, passim. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1952, passim, en especial p.10 y pp.59 ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, p.245. Marín Guzmán, “Ibn Khaldun y el método científico de la Historia”, passim.

- 31 Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p.660. Véanse también: Nassar, *El Pensamiento Realista de Ibn Jaldun*, passim. Brunnschvig, *La Berbérie Orientale sous les Hafsides*, passim, en especial Vol. II, pp.167-168.
- 32 Para mayores detalles al respecto, véase: Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, passim, en especial pp.609 ss. También: Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval*, p.107. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, passim, en especial p.244.
- 33 Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. VII, pp.614-622 (Edición de El Cairo). Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. III, pp.204 (Edición de Leiden). Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, passim, en especial Vol. V, pp.557-560 y Vol. V, pp.573-575. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p.383. Ibn Rusta, *Kitab al-A'laq al-Nafisa*, pp.108-109, donde este autor hace una detallada descripción de la fundación de la ciudad, su extensión, sus límites, sus puertas y los nombres de cada uno de los caminos que conectaban a Bagdad con las otras regiones (Basra, Kufa, al-Sham -Siria- y el Khurasan). También describe las cúpulas verdes que adornaban cada una de las puertas de la ciudad y finalmente el castillo de Ja'far al-Mansur, el fundador de la ciudad. Véanse también: Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, pp.232 ss., donde describe la excelente ubicación y comunicación de la ciudad con otras regiones. También: G. Le Strange, *Bagdad during the 'Abbasid Caliphate*, Oxford, 1900, passim, en especial pp.5-29. William Muir, *The Caliphate. Its rise, decline and fall*, Londres, s.f.e., pp.459-462. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, pp.109-111. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts, 1991, pp.33-34. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval*, pp.106-107.
- 34 Al respecto véanse: 'Umar 'Abd Allah, *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley, 1983, passim, en especial pp.96-101; pp.107-108; pp.201 ss. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse, 1995, passim, en especial pp.114-115. Hanna Batatu, "Syria's Muslim Brethren", en Fred Halliday y Hamsa Alavi, *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, Londres, 1988, pp.113-132, en especial pp.115-116 y pp.120-129. Raymond Hinnebusch, "Syria", en Shireen Hunter, *The Politics of Islamic Revivalism. Diversity and Unity*, Bloomington, 1988, pp.39-56. Roberto Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo*, San José, 2000, (primera reimpression 2001), passim, en especial pp.229-278. Roberto Marín Guzmán, "Las Bases Sociales de los *al-Ikhwān al-Muslimūn* [Los Hermanos Musulmanes] en Siria: sectarismo y dicotomía ciudad-campo," en *Anuario Humanitas*, 2001, pp.441-469. Roberto Marín Guzmán, "Origen y desarrollo del fundamentalismo islámico en Siria: lucha de clases y enfrentamiento sunní-'alawí", en *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Vol. L, 2001, pp.187-211.
- 35 Abu Muhammad al-Hasan b. Musa al-Nawbakhti, *Kitab Firqat al-Shi'a*, editado por Helmut Ritter, Estambul, 1931, passim. Muhammad Amin Ghalib al-Tawil, *Ta'rikh al-'Alawiyin*, Beirut, 1966, passim, en especial

- pp.466-467 y pp.468 ss. Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, París, 1977, passim, en especial pp.70-71; p.73; p.151; pp.258-259; p.303.
- 36 Santiago Quintana Pali, "Etnicidad y Clase: la minoría dominante 'alawi, minoría en Siria", en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XVI, No. 4, 1981, pp.579-623. Raymond Hinnebusch, "The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime", en 'Ali E. Hillal, Dessouki, *Islamic Resurgence in the Arab World*, Nueva York, 1982, p.160. Fred H. Lawson, "Social Basis of the Hama Revolt", en MERIP Reports, Vol. XII, No. 9, pp.224-228. Es oportuno recordar que en Siria existen varias minorías religiosas: cristianos 9%, 'alawitas 11.5%, druzos 3%, isma'ílicas 1.5%, mientras que los *sunnitas* constituyen el restante 75% de la población. Véanse también: Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Islámico Contemporáneo*, p.272. Marín Guzmán, "Las Bases sociales de los *al-Ikhwan al-Muslimun* [Los Hermanos Musulmanes] en Siria", pp.441-469. Marín Guzmán, "Origen y desarrollo del fundamentalismo islámico en Siria", pp.187-211.
- 37 Sobre estos asuntos véanse: Marguerite Johnson, "Arabs who look to the West", en *Time*, 5 de marzo de 1984, pp.9-10. De la prensa libanesa, o prensa en el Líbano, que ha tratado sobre estos asuntos, se recomienda: *Shu 'un Filastiniyya*, Beirut, julio de 1975. *Shu 'un Filastiniyya*, Beirut, octubre-noviembre de 1975. *Al-Hawadith*, Beirut, 19 de diciembre de 1975. *Al-Safir*, Beirut, 9-10 de agosto de 1975. *Al-Nahar*, Beirut, 24 de diciembre de 1975. *Wafa*, Beirut, 16 de noviembre de 1975. *Filastin al-Thawra*, 15 de febrero de 1976. *Al-Anwar*, 28 de diciembre de 1975. *Al-Balagh*, Beirut, 5 al 11 de enero de 1976. Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano*, passim, en especial pp.229-256. Marín Guzmán, *La Emigración Libanesa en los Siglos XIX y XX*, passim, en especial pp.93-140.
- 38 Existe una extensa bibliografía sobre el tema del nacionalismo árabe. Sin embargo, se recomienda la siguiente: George Antonius, *The Arab Awakening. A Story of the Arab National Movement*, Londres, 1938, passim. Sylvia Haim, *Arab Nationalism. An Anthology*, Berkeley, 1962, passim. 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Umm al-Qura*, El Cairo, 1931, passim. 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Taba'i al-Istibdad*, El Cairo, 1970, passim. 'Abd Allah al-'Alayili, *Dustur al-'Arab al-Qawmi*, Beirut, 1941, passim. 'Abd Allah al-'Alayili, "What is Arab Nationalism?", in Haim, *Arab Nationalism*, pp.120-127. Sati' al-Husri, *Ara' wa Ahadith fi al-Wataniyya wa al-Qawmiyya*, El Cairo, 1944, passim. Sati' al-Husri, *Ma Hiya al-Qawmiyya*, Beirut, 1959, passim. Anouar Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, París, 1970, passim. Francesco Gabrieli, *The Arab Revival*, Londres, 1961, passim. Jon Kimche, *The Second Arab Awakening*, Nueva York, 1970, passim. Peter Mansfield, *The Arabs*, Middlesex, 1980, passim. Jamal 'Abd al-Nasser, *Falsafa al-Thawra*, El Cairo, 1966, passim. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, passim.

- 39 'Abd al-Rahman al-Bazzaz, *Al-Islam wa al-Qawmiyya al-'Arabiyya*, Bagdad, 1952. También: Haim, *Arab Nationalism*, pp.174 ss.
- 40 Para más información de las luchas entre monarquistas y republicanos en el Yemen véase: Fred Halliday, *Arabia without Sultans*, Middlesex, 1974, passim.
- 41 Entre las múltiples obras sobre la Revolución Egipcia y la labor de Nasser, se recomiendan: Peter Mansfield, *Nasser's Egypt*, Middlesex, 1969. Hrair Dekmejian, *Egypt under Nasir*, Albany, 1971. Hasan Riad, *Egipto, fenómeno actual*, Barcelona, 1965. P.J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt. From Muhammad 'Ali to Mubarak*, Baltimore, 1991. Derek Hopwood, *Egypt. Politics and Society. 1945-1984*, Boston, Sydney, Londres, 1986. Morroe Berger, *Islam in Egypt Today. Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge, 1970. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, 1969. Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*, Los Angeles, 1984. Ishaq Musa al-Husayni, *Al-Ikhwan al-Muslimun*, Beirut, 1952. Ahmad Moussalli, *Al-Fikr al-Islami al-Mu'asir. Dirasat wa Shakhsiyyat Sayyid Qutb*, Beirut, 1970. Ahmad Moussalli, *Al-Usuliyya wa al-Nizam al-Dawli*, Beirut, 1992. Keith Wheelock, *Nasser's New Egypt*, Nueva York, 1960.
- 42 También sobre la Revolución Islámica de Irán existe una extensa bibliografía. Sin embargo, se recomienda la siguiente: Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven, 1981. Erick J. Hooglund, *Land and Revolution in Iran, 1960-1980*, Austin, 1982. Fred Halliday, *Iran. Dictatorship and Development*, Middlesex, 1979. Michael Fischer, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Massachusetts, 1980. Behrang, *Iran. Un eslabón débil del equilibrio mundial*, México, 1979. Amin Saikal, *The Rise and Fall of the Shah*, Princeton, 1980. Ayatullah Ruhullah Khomeini, *Islam in Revolution*, traducción al inglés por Hamid Algar, Berkeley, 1981. Robert Graham, *Iran, the Illusion of Power*, Nueva York, 1980. Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini. The Iranian Second Republic*, Nueva York, 1995. Roberto Marín Guzmán, *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la Dinastía Pahlavi (1925-1979)*, San José, 1989. Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo*, pp.55-108. Roberto Marín Guzmán, "Irán Contemporáneo. De la Monarquía a la República. Análisis de las luchas sociales y de la alternativa religiosa shi'ita frente al secularismo", de próxima publicación.
- 43 Para más información al respecto, véanse: Ann Mosely Lesch, *Arab Politics in Palestine, 1917-1939*, Ithaca y Londres, 1979. Ann Mosely Lesch, *Transition to Palestinian Self-Government: Practical Steps toward Israeli-Palestinian Peace*, Bloomington, 1992. Ann Mosely Lesch y Mark Tessler, *Israel, Egypt and the Palestinians. From Camp David to Intifada*, Bloomington, 1989. Mark Tessler, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*, Bloomington, 2001. Amira Haas, *Drinking the Sea at Gaza. Days and Nights in a Land under Siege*, Nueva York, 2000. Raja Shehadeh, *Occupier's Law. Israel and the West Bank*, Washington, D.C., 1988. Roberto

- Marín Guzmán, *La Ocupación Militar Israelí de Cisjordania y Gaza. De la Guerra de los Seis Días a la Declaración de Principios. (1967-1993). Ensayo de Historia Contemporánea*, San José, 2002.
- 44 Véanse: Robert Fisk, *Pity the Nation, Lebanon at War*, Londres, 1990. Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano*, passim, en especial pp.229-408. Michael Hudson, *Arab Politics. The Search for Legitimacy*, New Haven, 1977. Michael Hudson, "The Lebanese crisis: the limits of consociational democracy", en *Journal of Palestine Studies*, Vol. V, Nos. 3-4, 1976, pp.104-122. Michael Hudson, "The Palestinian factor in the Lebanese Civil War", en *Middle East Journal*, Vol. XXXII, 1978, pp.261-278. Fuad Ajami, *The Vanished Imam, Ithaca*, 1986. Richard A. Norton, *Amal and the Shi'a. Struggle for the Soul of Lebanon*, Austin, 1987. Richard A. Norton, "(In)Security Zones in South Lebanon", en *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXIII, No. 1, 1993, pp.61-79.
- 45 Para mayores detalles al respecto véanse: Boutros Labaki, "Lebanese Emigration During the War (1975-1989)", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, Londres, 1992, pp.605-626. Marín Guzmán, *La Emigración Libanesa en los siglos XIX y XX*, passim. Roberto Marín Guzmán, "Las causas de la emigración libanesa (siglo XIX y principios del XX). Un estudio de historia económica y social", en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XXXI, No. 3, 1996, pp.557-606.
- 46 Véanse: Zidane Zéraoui, *Irán-Iraq. Guerra, Política y Sociedad*, México, 1982. Zidane Zéraoui, *Siria-Irak: El Ba'th en el poder*, México, 1986. Roberto Marín Guzmán, "La Revolución Islámica de Irán y su Conflicto con Iraq", en *Crónica*, No. 2, 1983, pp.47-52.
- 47 Sobre los *Taliban* de Afghanistan y su situación interna e internacional, se recomiendan las siguientes obras: Ahmed Rashid, *Los Taliban. El Islam, el petróleo y el nuevo "Gran Juego" en Asia Central*, Barcelona, 2001, passim. Gilles Kepel, *La Yihad. Expansión y Declive del Islamismo*, Barcelona, 2000, passim. Roberto Blancarte, *Afganistán, la revolución islámica frente al mundo occidental*, México, 2001, passim. Noam Chomsky, et. al. *Afganistán: Guerra, terrorismo y seguridad internacional en el siglo XXI*, México, 2002, passim. Roberto Marín Guzmán, "Una tetralogía contemporánea: Bodansky, Osama Bin Laden, el terrorismo internacional y el fundamentalismo islámico", de próxima publicación en *Estudios de Asia y Africa* (El Colegio de México).
- 48 El estudio del *Qur'an* y de la tradición *sunnita* es esencial para entender cualquier aspecto de la sociedad y de la cultura islámicas. Para varias reglas sobre la familia, el matrimonio, la posición de la mujer en la sociedad, los hijos y otros asuntos acerca de la familia nuclear y aspectos básicos de la sociedad musulmana, véase en el *Qur'an*, principalmente la *sura* número II (*al-Baqara*) y la *sura* número IV (*al-Nisa*). Para explicaciones de carácter general véase: Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Londres, 1966, pp.93-120. Véase también más información acerca de los *hadith* en: Goldziher, *Muslim Studies*, Vol. II, passim, en especial pp.17-251. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e historia*, pp.100-103 y p.183.

- Para mayores detalles véase también: Roberto Marín Guzmán, “La Familia en el Islam: Su doctrina y evolución en la sociedad musulmana”, en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XXXI, No. 1 (99), 1996, pp.111-140.
- 49 Para más detalles acerca de esto véase: J. Lecerf, “‘A’ila”, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1960, Vol. I, pp.305-306. Véase también: Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, pp.110-111. Jean Lecerf, “Note sur la famille dans le monde arabe et islamique”, en *Arabica. Revue d’études arabes*, tomo III, fasc. 1, 1956, pp.31-60. Al-Shaykh Nadim Mallah, *Huquq al-Mar’á al-Muslima*, `Amman, 1928, passim, en particular pp.8-15. Al-Hajj Mohamed Ullah, *The Muslim Law of Marriage*, Nueva Delhi, 1986, pp.i-xvii. También: Marín Guzmán, “La Familia en el Islam”, passim, pp.111-140.
- 50 Véase un claro examen de estos asuntos en: Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1957, pp.91-95. Consúltese también: Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885, passim, en especial pp.100 y ss., p.142 y pp.279 y ss. Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law of Islam*, Lahore, s. f. e., passim, en particular pp. 12-14.
- 51 J. Schacht, “Nikah”, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1993, Vol. VIII, pp.26-29, en especial p.27. Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp.13-14. Mallah, *Huquq al-Mar’á al-Muslima*, pp.19-22. Véanse también: `Ali Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari`a al-Islamiyya*, s. l. e., 1971, pp.155-181. Muhammad Sallam Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama`*, El Cairo, 1968, pp.86-87. Ullah, *Muslim Law*, pp.28-32. `Abd al-Ghani `Abbud, *Al-Usra al-Muslima wa al-Usra al-Mu`asira*, El Cairo, 1979, pp.74-100.
- 52 Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari`a al-Islamiyya*, pp.166-168.
- 53 Para más información véase: Schacht, “Nikah”, p.26-27. También: Arié, *España Musulmana*, p.271. Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama`*, pp.55-89.
- 54 Véanse: `Ali Ibn Ahmad Ibn Sa`id Ibn Hazm, *Kitab Naqt al-`Arus fi Tawarikh al-Khulafa` bi al-Andalus*, edición de C. F. Seybold, en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, núm. 3, 1911, pp.160-180; número 4, 1911, pp.237-248 (reimpresión: Valencia, 1974), pp.160-161 de la edición valenciana. También: Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, pp.35-66, en especial pp.51 y ss. Joaquín Vallvé, “Sobre demografía y sociedad en al-Andalus (siglos VIII- XI)”, en *Al-Andalus*, Vol. XLII, 1977, pp.323-340, en particular p.327.
- 55 Alexander Russell, *The Natural History of Aleppo*, Londres, 1794, Vol. I, p.289, citado por Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, Nueva York, 1989, pp.202-203. Véase también: Mallah, *Huquq al-Mar’á al-Muslima*, pp.19-22.
- 56 Las opiniones del cuarto califa *Rashidun*, y sus explicaciones de que las mujeres padecen tres grandes deficiencias: la fe, la inteligencia y la herencia, se encuentran en *Nahj al-Balagha*, Elmhurst, s. f. e., p.47. Para más detalles véase también: Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp.34-39.
- 57 Véase Unni Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, Nueva York, 1980, p.99.
- 58 Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, passim, en particular pp.96-98.

- 59 Para más detalles acerca de esto véanse: Levy, *Social Structure of Islam*, p.135. Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama`*, pp.81 y ss.
- 60 Arié, *España Musulmana*, p.272.
- 61 Citado por Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, París, 1986, p.109. Para más detalles acerca de las ideas sobre el hombre y la mujer complementándose uno al otro véase: Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, p.112.
- 62 Muhammad `Abdul Rauf, *The Islamic View of Women and the Family*, Nueva York, 1977, pp.31-38. Véase también: Muhammad Ibn al-Sharif, *Al-Islam wa al-Haya al-Jinsiyya*, Beirut, 1983, passim.
- 63 Véase: Muhammad Ibn Isma`il Abu `Abd Allah al-Ju`fi al-Bukhari, *Al-Sahih*, El Cairo, 1312 de la *Hijra*, Vol. VII, p.166 y Vol. VII, p.170. Roberto Marín Guzmán, “La literatura árabe como fuente para la historia social. El caso del *Kitab al-Bukhala`* de al-Jahiz”, en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XXVIII, No. 1, 1993, pp.32-83, en particular p.64. Bouhdiba, *Sexualité en Islam*, pp.46-48.
- 64 Jahiz, *Kitab al-Bukhala`*, pp.103-104. Véanse también: Marín Guzmán, “La literatura árabe”, pp.64-65. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala` [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval*, passim.
- 65 Marín Guzmán, “La literatura árabe”, pp.64-65.
- 66 Roberto Marín Guzmán, “Marginados y discriminados en el Islam medieval”, de próxima publicación, passim. Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes”, p.55.
- 67 Estos asuntos están claramente representados en la literatura, por ejemplo en el *Kitab al-Bukhala`* de al-Jahiz. Véanse: Marín Guzmán, “La literatura árabe”, pp.66-76. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala` [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la Historia Social del Islam Medieval*, passim.
- 68 Véase: Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, pp.96-122, donde la autora también examina a partir de su trabajo de campo las limitaciones de los pobres de El Cairo y su impacto en las relaciones sociales, principalmente en la familia. Véase asimismo: Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle, 1985, passim.
- 69 Bouhdiba, *Sexualité en Islam*, passim.
- 70 Arié, *España Musulmana*, p.272.
- 71 Para más detalles acerca de estas costumbres y los tratados de *hisba*, por ejemplo el escrito por Muhammad Ibn `Abdun en Sevilla, véase: John Alden Williams, *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1971, p.157.
- 72 Arié, *España Musulmana*, p.272. Se pueden encontrar más detalles en la descripción de estos asuntos en el tratado de *hisba* de Muhammad Ibn `Abdun de Sevilla, citado por Williams, *Themes of Islamic Civilization*, p.158.
- 73 Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp.26-35. Véase también: Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama`*, pp.74-76.

- 74 Para más detalles acerca de esto véase: *Qur'an*: II, 220; XXXIII, 49; V, 7; XXIV, 3, 26, 32; XXX, 20. Véase también el análisis específico de casos en el rito *malikita* del Islam *sunnita* en: Muhammad Tabiu, “Unlawful Marriages and their Effect in Islamic Law of the Maliki School”, en *Islamic Studies*, Vol. XXXI, No. 3, 1992, pp.319-337, en especial pp.334-335. Consúltese asimismo: Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 23-26. Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, passim, en particular pp.17-22.
- 75 Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, p. 211. También véase: Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp.14-15. `Abbud, *Al-Usra al-Muslima*, pp.87-95.
- 76 El papa Adriano I (772-795) envió una carta a los obispos de la Península Ibérica en la que les recordaba la prohibición para los cristianos de casarse con gente de otras religiones, o sea los que no habían sido bautizados. La carta es importante como prueba de la situación existente y probablemente también del creciente interés entre los dirigentes religiosos cristianos de los peligros para los católicos si persistía dicha situación. Para más información acerca de estos sucesos, los cuales pueden considerarse como sintomáticos de la cada vez más extendida mezcla religiosa, véase: Thomas Arnold, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Islamic Faith*, Nueva York, 1974, p.136. Véase también: Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, passim. Con numerosos ejemplos Simonet explica la naturaleza de estos matrimonios mixtos y el papel de algunos de sus hijos, así como su participación en el movimiento religioso de los *Mártires de Córdoba*. Sobre esto último véase: Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes”, p.56. Lévi-Provençal, *España musulmana (711-1031)*, pp.153-156. Edward P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*, Washington, D. C., 1962, passim. Kenneth Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1980, passim. Jessica A. Coope, “Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Córdoba”, en *Journal of World History*, Vol. IV, No. 1, 1993, pp.47-68. Janina M. Safran, “Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus”, en *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, Vol. LXXVI, No. 3, 2001, pp.573-598.
- 77 Levy, *Social Structure of Islam*, p. 138.
- 78 Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, p.50.
- 79 Más información en: Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, pp.50-68, en especial pp.50-55.
- 80 Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, passim, en particular pp.110-115.
- 81 Para más detalles sobre las diferentes prácticas anti-conceptivas, que van desde el uso de ciertas hierbas y plantas, hasta tapones y otros productos naturales y artificiales, así como la práctica común del *coitus interruptus*, véase: B. F. Musallam, *Sex and Society in Islam*, Cambridge, 1983, passim, en particular pp.30-33 y pp.61-68.
- 82 Para más detalles acerca de estas cuestiones véase: Musallam, *Sex and Society in Islam*, passim, en particular pp.105-121 y acerca de la oposición a las prácticas anti-conceptivas en el Islam medieval, principalmente promovida

- por Ibn Hazm, véase: pp.18-19. También: Marín Guzmán, “La Familia en el Islam”, *passim*.
- 83 Véase: J. Schacht, “Nikah”, pp.26-29. También: Mallah, *Huquq al Mar’a al-Muslima*, *passim*.
- 84 En un *hadith*, el Profeta dijo que no era lícito derramar sangre de los musulmanes excepto en tres casos: el del asesino, el del adúltero y el del apóstata. Para más detalles véase: Williams, *Themes of Islamic Civilization*, p.10.
- 85 Véase: *Qur’an*, sura XXIV, 1-5.
- 86 Véase: Musallam, *Sex and Society in Islam*, *passim*, en especial pp.89-95.
- 87 Para más información véase: `Ali Ibn Ahmad Ibn Sa`id Ibn Hazm, *Tawq al-Hamama. El collar de la paloma*, traducción al español por Emilio García Gómez, Madrid, 1952, pp.291-292. Véase también: Marín Guzmán, “Marginados y discriminados en el Islam medieval”, de próxima publicación. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, *passim*. Consúltese también el artículo: “Liwat”, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1983, Vol. V, pp.776-779.
- 88 Véase: Leopoldo Torres Balbás, “Extensión y demografía de las ciudades Hispanomusulmanas”, en *Studia Islamica*, Vol. III, 1955, pp.35-59, en particular pp.52-53. Joaquín Vallvé, *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, 1986, pp.173-174. Arié, *España Musulmana*, pp.206-208.
- 89 Levy, *Social Structure of Islam*, p.136. Para algunos casos en particular, principalmente del rito *malikita*, véase: Tabiu, “Unlawful Marriages”, pp.333-334. Para más información acerca del papel de las mujeres como madres y sus actividades respecto de sus hijos véase: Mallah, *Huquq al-Mar’a al-Muslima*, pp.89-111.
- 90 Para más detalles acerca de estas cuestiones y las difíciles ramificaciones legales que provocan, véase el detallado estudio: Levy, *Social Structure of Islam*, pp.136 y ss. Las consecuencias de estas cuestiones en la perspectiva *malikita* se examinan en: Tabiu, “Unlawful Marriages”, pp.331-333.
- 91 Para más detalles acerca de estos *ahadith* véase: Abu Husayn Ibn al-Hajjaj Muslim, *Sahih*, Estambul, 1331 de la *Hijra*, Vol. IV, p.211, citado por Levy, *Social Structure of Islam*, p.137.
- 92 Para más información acerca de los orígenes, desarrollo e importancia del *ijtihad* en el Islam véanse: Hamilton Gibb, *Mahometismo*, México, 1966, *passim*, en especial el capítulo sobre la *Shari’a*. Claude Cahen, *El Islam*, Madrid, 1972, *passim*, en particular pp.68-76. Hitti, *El Islam, modo de vida*, *passim*, especialmente pp.77-94. Grunebaum, *Medieval Islam*, pp.144-146. Algunas explicaciones recientes de estas cuestiones entre los eruditos musulmanes se pueden consultar en: `Abd al-Rahman `Azzam, *The Eternal Message of Muhammad*, Londres, 1979, *passim*, particularmente pp.119-120. Véanse también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, *passim*, especialmente pp.101 y ss. Roberto Marín Guzmán, “Algunas notas sobre el origen, expansión y desarrollo del Islam”, en *Tiempo Actual*, Vol. VIII, No. 32, 1984, pp.71-79. Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los Estudios Islámicos*, San José, 1983, *passim*.

- 93 Para más información acerca de las diferentes interpretaciones de la ley, los asuntos sobre la custodia de los hijos, su manutención y el papel de los padres divorciados véase: Levy, *Social Structure of Islam*, pp.138-141.
- 94 *Hadith* citado por Ibn Hazm en su *Tawq al-Hamama*, p.275.
- 95 Véase por ejemplo: Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, passim. Marcus, *The Middle East*, pp.196-199. Wikan, *Life Among the Poor in Cairo*, passim.
- 96 `Abdul Rauf, *The Islamic View of Women*, pp.71-100. También véase: `Abd al-Nasir Tawfiq `Attar, *Ahkam al-Usra*, s. l. e., s. f. e., pp.300 y ss.
- 97 Para más detalles véase también: J. Schacht "Talaq", en *Encyclopaedia of Islam*, 1933, Vol. IV, pp.636-640, en especial p.636. Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp.17-32. Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp.47-89. Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama`*, pp.90-136. Muhammad Tulba Zayid, *Diwan al-Talaq*, El Cairo, 1980, passim. Ahmad Muhammad Shakir, *Nizam al-Talaq fi al-Islam*, El Cairo, 1389 de la *Hijra*, passim. `Abd al-`Aziz Muhammad `Azzam, *Al-Talaq fi al-Shari'a al-Islamiyya, Bayna al-Nazariya wa al-Tatbiq*, El Cairo, 1978, passim. `Attar, *Ahkam al-Usra*, passim, en particular pp.205-212. `Abbud, *Al-Usra al-Muslima*, passim, especialmente pp.149 y ss.
- 98 *Hadith* citado por J. Schacht, "Talaq", p.637. Véase también Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp.57-59. Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp.47-54. Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama`*, pp.103-108. Shakir, *Nizam al-Talaq fi al-Islam*, pp.30-31.
- 99 El *Qur'an* en el *sura* II, 231 también señala que el hombre tiene derecho a recibir de nuevo a la esposa que hubiera rechazado en cualquier momento antes que expire la *`idda*, pero sólo si no hubiese la intención de hacerle daño, es decir, forzarla a pagar su libertad. Para más información sobre el *'idda* y el debate legal véase: Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp.83-88. También: Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama`*, pp.97-98 y p.134. `Azzam, *Al-Talaq fi al-Shari'a al-Islamiyya*, pp.228-229. `Abbud, *Al-Usra al-Muslima*, pp.144-149. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, "La Familia en el Islam", passim.
- 100 Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama`*, pp.116-119.
- 101 La ausencia del esposo, en general, ha sido una de las razones más importantes para que la esposa pueda exigir el divorcio, en todos los territorios del Islam a través de los siglos. Uno de tantos ejemplos fue el caso del movimiento *mahdista* en Sudán, encabezado por Muhammad Ahmad *al-Mahdi* (1881-1885, cuyo Estado *mahdista* lo continuó su califa `Abdallahi hasta 1898). Para mayores detalles al respecto véase: Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Religión y Política. Interpretación mesiánica del Movimiento mahdista sudanés*, San José, 1986, pp.130-132. Véase también: Roberto Marín Guzmán, "La Escatología musulmana: análisis del Mahdismo", en *Cuadernos de Historia*, No. 44, San José, 1982, passim. Roberto Marín-Guzmán, "Mahdizm-Muzulmanski Mesjanizm", en *Collectanea Theologica*, LIX, fasc. 4, 1989, pp.137-144. Peter Holt, *The Mahdist State in the Sudan. 1881-1898*, Oxford, 1958, passim, en particular pp.103 y ss.

- 102 Para más información acerca del rito *malikita* en la España musulmana y de la exclusión de los demás *madhahib* de la Península Ibérica véase: Marín-Guzmán “Ethnic Groups and Social Classes”, p.54. También: Muhammad Khalid Masud, “A History of Islamic Law in Spain”, en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Nos. 1-2, 1991, pp.7-35.
- 103 Para más detalles sobre la importancia y el desarrollo histórico del movimiento *wahhabita* véanse: Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1977, pp.41-44. Rahman, *Islam*, pp.196-201. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.104-105. Marín Guzmán, “Algunas notas”, pp.71-79.
- 104 Estas costumbres de repartir las partes (*fara'id*) del patrimonio entre la esposa (o el esposo, dependiendo en quien falleciera), los hijos, las hijas, hermanos, hermanas y los otros familiares del difunto o difunta se llaman en general *ʿIlm al-Fara'id*, o sea la ciencia de las partes a recibir obligatoriamente. Véase: Levy, *Social Structure of Islam*, pp.145-146.
- 105 Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' ʿUlum al-Din*, “The Duties of a Muslim to a Muslim”, en Williams, *Themes of Islamic Civilization*, pp.26-27.
- 106 Para mayores detalles sobre la España musulmana véase: Arié, *España Musulmana*, p.275. En cuanto al caso del movimiento *mahdista* en Sudán y los preceptos establecidos por el *Mahdi* Muhammad Ahmad, en particular su prohibición de los lamentos ruidosos de las mujeres durante los funerales, véase: Marín Guzmán, *El Islam: Religión y Política*, p.131.
- 107 Véase: Ghazali, *Ihya' ʿUlum al-Din*, en Williams, *Themes of Islamic Civilization*, p.26.
- 108 Para más detalles véase: Arié, *España Musulmana*, p.227. Véase también: Marín Guzmán, “La Familia en el Islam”, *passim*.
- 109 Véase: Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida', *Mukhtasar min Ta'rikh al-Bashr*, manuscrito no. 1641 en la *Real Biblioteca de El Escorial*, p.123. También: Al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, Beirut, s. f. e., pp.207-209. Roberto Marín-Guzmán, “Social and Ethnic Tensions in al-Andalus. The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ibirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of ʿUmar Ibn Hafsun”, en *Islamic Studies*, Vol. XXXII, No. 3, 1993, pp.279-318, especialmente p.311. Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the ʿAbbasid Revolution*, *passim*, en especial pp.28-29.
- 110 Para más detalles véanse: Ibn ʿIdhari al-Marrakushi, *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhardt Dozy y G. S. Colin y É. Lévi-Provençal, Beirut, s. f. e., Vol. II, p.119. Abu Marwan Ibn Hayyan, *Kitab al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus*, editado por Melchor Antuña Martínez, París, 1937, Vol. III, pp.2-3. Joaquín Vallvé, “De nuevo sobre Bobastro”, en *Al-Andalus*, Vol. XXX, fasc. 1, 1965, pp.139-174. Véase también: Roberto Marín Guzmán, “Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus: a study of the revolt of ʿUmar Ibn Hafsun in the period of the amir ʿAbd Allah (888-912)”, en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, No. 4, 1994, pp.419-473. Roberto Marín Guzmán, “La rebelión muladí en al-Andalus y los inicios de la sublevación de ʿUmar Ibn Hafsun en las épocas de Muhammad I y al-Mundhir (880-888)”, en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XXXIII, No. 2, (106), 1998, pp.233-284.

- 111 Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.200-202. Véase también: Marín Guzmán, “Razón y Revelación en el Islam”, pp.133-150. Roberto Marín-Guzmán, “Sufizm - Mistycyzm Islamu”, en *Collectanea Theologica*, Vol. LX, fasc. 1, 1990, pp.113-118. Consúltese también: Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1978, passim, especialmente pp.77-142. Reynold A. Nicholson, *Los Místicos del Islam*, México, 1975, pp.100 y ss. Para más detalles sobre Rumi, su *tariqa sufi* y su veneración como santo en Konya, véase: Hitti, *Islam, Modo de Vida*, pp.110-117.
- 112 Arié, *España Musulmana*, p.276.
- 113 Véase: Arié, *España Musulmana*, p.276. Para algunos detalles sobre el tratamiento social de los leprosos en el Islam medieval véase: Roberto Marín Guzmán, “Un cuento *sufi* en *Las Mil y Una Noches*: la historia de Abu al-Hasan con Abu Yá’far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del Islam medieval”, de próxima publicación en *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, España, 2002.
- 114 Para más información acerca de la derrota de los Omeyas a manos de los `Abbásidas, y el establecimiento de la segunda dinastía del Islam y en particular la exhumación de los restos de los califas Omeyas, véanse: Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution*, pp.100-101. Sabatino Moscati, “La masacre des Umayyades dans l’histoire et dans les fragments poétiques”, en *Archiv Orientalní*, Vol. XVIII, No. 4, 1950, pp.88-115. G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, Londres y Sydney, 1986, passim. Para una visión general de la Revolución `Abbásida véase: M. A. Shaban, *The `Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970, passim.
- 115 Para más información acerca de esto véanse: Roberto Marín-Guzmán, “The Revolt of `Umar Ibn Hafsun in al-Andalus: A Challenge to the Structure of the State (880-928)”, tesis doctoral, Departamento de Historia, The University of Texas at Austin, Austin, 1994, inédito. También: Marín-Guzmán, “Social and Ethnic Tensions in al-Andalus”, pp.279-318. Roberto Marín-Guzmán, “The Causes of the Revolt of `Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928): A Study in Medieval Islamic Social History”, en *Arabica. Revue d’études arabes*, Vol. XLII, 1995, pp.180-221.
- 116 Existe una vasta bibliografía sobre las reformas legales en los países musulmanes en el siglo XX. Véanse: J. N. D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, Londres, 1976. J. N. D. Anderson, *Islamic Law in Africa*, Londres, 1954. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964. Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, París y La Haya, 1965. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Londres, 1966. J. J. Nasir, *The Status of Women under Islamic Law*, Londres, 1990. Muhammad Abu Zahra, *Al-Ahwal al-Shakhsiyya*, El Cairo, 1957. Muhammad Mustafa Shalabi, *Ahkam al-Usra fi al-Islam. Dirasa Muqarina Bayna Fiqh al-Madhab al-Sunniyya wa al-Madhab al-Ja`fari wa al-Qanun*, Beirut, 1973. Shahla Haeri, *Law of Desire. Temporary Marriage in Shi`i Iran*, Syracuse, 1989. Para un panorama general de estos cambios en la sociedad islámica contemporánea, véase: John Esposito, *Islam and*

Development. Religion and Sociopolitical Change, Syracuse, 1980, passim. También: Marín Guzmán, “La Familia en el Islam”, passim, en especial pp.135-140.

- 117 Para más información acerca de todo esto véanse: A. Layish y R. Shaham, “Nikah in the Modern Islamic World. The Arab, Persian and Turkish Lands of the Middle East”, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1993, Vol. VIII, pp.29-32.
- 118 Véase: Levy, *Social Structure of Islam*, p.101. Para más información acerca del código civil suizo en Turquía véanse también: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, passim. Manuel Ruiz Figueroa, *El Islam Responde*, México, 1974, passim.
- 119 Para más detalles véase: Layish y Shaham, “Nikah in the Modern Islamic World”, p.30. También: Marín Guzmán, “La Familia en el Islam”, passim, en especial pp.135-140.
- 120 Véase Layish y Shaham, “Nikah in the Modern Islamic World”, p.31.
- 121 Para más detalles véase: Layish y Shaham, “Nikah in the Modern Islamic World”, p.31.
- 122 Para más información acerca de esto véase: Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama`*, pp.81-83. También: Marín Guzmán, “La Familia en el Islam”, passim, en especial pp.135-140.

EDITORIAL
UCR
Ejemplar sin
valor comercial

ACERCA DEL AUTOR

Roberto Marín Guzmán es doctor en Historia del Medio Oriente y en estudios islámicos por The University of Texas at Austin (1994). También tiene dos maestrías en el mismo campo de estudios de Medio Oriente: una por El Colegio de México (1983) y la otra por The University of Texas at Austin (1989). Asimismo, realizó estudios de árabe y cultura árabe en *al-Jami'a al-Urduniyya* en 'Amman, Jordania y en The American Institute of Qur'anic Studies en Texas.

Roberto Marín Guzmán es autor de numerosos artículos sobre su campo de especialidad, publicados en revistas de Costa Rica, México, Brasil, España, Polonia, Francia, Pakistán y Estados Unidos. Además ha escrito varios libros entre los que destacan: *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente* (1985), *El Islam: Ideología e Historia* (1986) que fue galardonado con el premio *Aquileo J. Echeverría en Historia* en 1986, *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán. Ensayo Histórico sobre la Caída de la Dinastía Pahlavi (1925-1979)*, (1989), *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History* (Cambridge, Massachusetts, 1990), *A Century of Palestinian Immigration into Central America. A Study of their Economic and Cultural Contributions*, (2000), *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de Casos* (2000), *Kitab al-Bukhala' (El Libro de los Avaros) de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam Medieval* (México, 2001), *La Ocupación Militar Israelí de Cisjordania y Gaza: De la Guerra de los Seis Días a la Declaración de Principios (1967-1993)* (2002). Actualmente, es profesor de Historia de la Cultura, Historia del Medio Oriente, Historia Medieval y Lengua Árabe en la Universidad de Costa Rica.

Ejemplar sin
valor comercial

La licencia de este libro se ha otorgado a su comprador legal.

Valoramos su opinión.
Por favor [comente esta obra](#).



Adquiera más de nuestros
libros digitales en la
[Librería UCR virtual](#).

LIBRERÍA
UCR

VIRTUAL

El Medio Oriente es un término desarrollado por el colonialismo británico, que designa a una vasta región de Asia Occidental y que con frecuencia, debido a la imprecisión en las dimensiones de lo que el término abarca, incluye también a Egipto y al Sudán, y en Asia, Afganistán y Pakistán. La región del Medio Oriente ha sido una de las más importantes en la historia de la humanidad, por haber sido donde surgieron las primeras civilizaciones que se desarrollaron entre los ríos Tigris y Éufrates, pero también en Egipto, en Siria y en Palestina. El Medio Oriente fue asimismo cuna de las tres grandes religiones reveladas. Es una zona de grandes contrastes y dicotomías permanentes, como la existencia de dos grandes grupos civilizadores en la Antigüedad: los semitas y los indoeuropeos. También se han dado y se siguen viviendo las dicotomías entre sedentarios y nómadas, entre población rural y población urbana, y muchos otros planteamientos duales como las divisiones en confederaciones de tribus árabes: los Mudar y los Qahtan que caracterizaron la vida de Arabia antes del islam y que no obstante su conversión a esta religión, mantuvieron vivas sus actividades, odios y rivalidades mutuas. Otra gran dicotomía es la existencia de ricos y pobres.

El islam asimismo se manifestó con gran cantidad de dualismos, tanto en algunos de sus planteamientos de la religión, la teología, así como en la vida diaria, cuando dividió en dos las clases o estamentos sociales: al-khassa (la élite) y al-'amma (el pueblo común). En la historia social y política contemporánea siguen vigentes muchas de estas divisiones duales, también tribales, que han caracterizado la historia, la política y la sociedad de los habitantes del Medio Oriente en el siglo XX, además de la penetración de muchas ideas y prácticas europeas como el concepto de patria, el nacionalismo, el republicanismo, todo lo que ha generado tensiones entre la modernidad y la tradición, entre aferrarse con fuerza al pasado, o avanzar hacia los cambios contemporáneos, entre volver hacia los fundamentos del islam (como los fundamentalistas, también llamados integristas) o ser partidarios de la modernidad, lo cual significa en alguna medida aceptar los cambios que trae la globalización. La familia en el islam se ubica dentro de todo este contexto histórico y cultural.

