

**El *Kitāb al-Nafaqāt* de Ibn Rašīq (s. XI):
una compilación sobre las pensiones en al-Andalus**

Seila de Castro García
Universidad de Granada
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah (Fez)

Introducción¹

En este artículo se tiene como objetivo realizar, por un lado, un análisis del contenido de una obra que podría considerarse como única por su género y su temática: el *Kitāb al-Nafaqāt* del jurista y cadí supremo de la ciudad de Almería Ibn Rašīq; y, por otro, explicar en qué consisten las *nafaqāt* ‘pensiones’ que recibían las mujeres, hijos, abuelos, huérfanos, esclavos, sirvientes y bestias según el derecho islámico *mālikī* de la Alta Edad Media. Para aproximarse al ambiente en el que se compuso esta obra, se comenzará esbozando un breve contexto histórico acerca del estado en el que se hallaba al-Andalus entre los siglos X y XI, prestando una especial atención a la taifa de Almería y su desarrollo, además de incluirse la biografía del autor y referencias a otros de sus trabajos de los que se tiene constancia. Tras esto, se realizará el análisis de la obra en cuestión, *Kitāb al-Nafaqāt*, con un índice agrupado según la temática de los capítulos, lo que servirá de puente para tratar el siguiente punto, centrado plenamente en la *nafaqa*, su definición y lo que comprende en cuanto a obligación marital se refiere, mostrando de forma resumida el contenido de los capítulos relativos a las pensiones de la esposa, los hijos, los esclavos casados, los abuelos paternos, los huérfanos y las bestias.

1. Breve contexto histórico

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

Tras los reinados productivos y victoriosos de ‘Abd al-Raḥmān III (912-961), proclamado califa de Córdoba en el 929, y al-Ḥakam II (961-976) (Dozy 1920, 31-155), gracias al cual el lapso temporal entre los años 961 y 976 debe destacarse como uno de los más activos de la civilización musulmana en palabras de Rachel Arié (26) no es hasta el ascenso al trono de Ḥiṣām II (976-1013)² en el año 976, momento en el que el joven príncipe apenas contaba con once años de edad, cuando comienza una era conflictiva y de fragilidad de más de veinte años que terminará con el califato de Córdoba y la creación de los reinos de taifas. Ḥiṣām II, al no ser mayor de edad en el momento en que llegó al poder, precisó de un *ḥāḡib* ‘regente’, Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir (981-1002), más conocido en las fuentes cristianas como Almanzor (Dunlop), a quien le confió las tareas de gobierno y la toma de decisiones. Las numerosas

¹ Este artículo se ha creado a partir de la conferencia impartida en el *I Simposio Internacional Jóvenes Investigadores y Nueva Investigación en Estudios Árabes e Islámicos*, celebrado en La Nucía (Alicante) los días 2 y 3 de octubre de 2015. Además, el contenido del mismo forma parte de mi tesis doctoral, aún en proceso de elaboración, titulada “Las pensiones (*nafaqāt*) en al-Andalus en las épocas de taifas y nazarí: traducción y estudio comparativo del *Kitāb al-Nafaqāt* de Ibn Rašīq (m. 446/1054) y el *Zahrat al-Rawḍ* de Ibn Bāq (m. 763/1362)” dirigida por los profesores María Dolores Rodríguez Gómez de la Universidad de Granada y Rachid El Hour de la Universidad de Salamanca.

² A pesar de que Ḥiṣām II sucede a su padre, su corta edad le impide gobernar. Sirviéndose de distintos *ḥāḡib*, nunca llega a reinar realmente, sino que deja en manos de estos validos el control y la organización territorial.

incursiones y victorias de al-Mansūr en los territorios cristianos fueron, en gran medida, gracias a la introducción en su ejército de beréberes y mercenarios y a las buenas estrategias en las incursiones desde la Marca Inferior –situada en la zona portuguesa– hasta Santiago de Compostela; y desde la Marca Superior –a la altura de Huesca– hasta los condados catalanes. Es en una de estas incursiones en el año 1002 cuando muere cerca de Medinaceli (Soria). En este momento, su hijo, ‘Abd al-Mālik, le sucede en sus tareas pero por poco tiempo ya que fallece en el 1008, tomando el relevo ‘Abd al-Raḥmān, su hermano, con quien se desencadenaron los problemas que desembocaron en graves disturbios en al-Andalus y el califato, provocando una guerra civil conocida en las fuentes como *al-fitna al-kubrā* ‘la Gran *Fitna*’ que se extenderá durante más de veinte años del 1009 al 1031.

Las exigencias de ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī ‘Āmir y sus pretensiones ante el califa Ḥiṣām II al intentar nombrarse heredero al califato, además de imponer el estilo y la moda beréber en la administración (Arié, 495), fueron sólo algunas de las decisiones que generaron un gran descontento entre la población cordobesa, que se alzó en su contra pues se decía que había urdido un plan para asesinar a Ḥiṣām II. Es tan sólo un tiempo después, en el 1013, cuando Ḥiṣām II es ejecutado y comienza un periodo de unos diez años en el que hubo un vacío de poder ante la confusión reinante dentro de la ciudad de Córdoba y el resto de ciudades califales. La restauración del califato de Córdoba pudo haberse solventado en innumerables ocasiones ya que fueron incontables los pretendientes a ocupar el puesto de califa, aunque sin éxito, tras lo cual las grandes familias cordobesas decidieron, en el año 1031, suprimir el califato y ceder la ciudad de Córdoba a un consejo de notables formado por líderes elegidos entre la aristocracia local con tradición de juristas y de origen únicamente árabe.

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

El asunto que aquí nos concierne es el estado de la taifa de Almería, ciudad que, como dice Torres Balbás, no fue demasiado importante hasta que ‘Abd al-Raḥmān III decidió fijarse en el puerto del hasta entonces pequeño enclave marítimo para convertirlo en la principal salida al mar del Califato (423-424), desplazando a la que hasta ese momento había sido la ciudad principal, Pechina –Baḡḡāna en las fuentes árabes– en favor de Almería. Este dato que también recoge Molina López (17-18), resultará muy significativo cuando se hable de la vida de Ibn Rašīq, pues claramente fue “víctima” de este éxodo tras finalizar sus estudios ya que, como dice al-‘Uḍrī, los habitantes de Pechina se desplazaron a Almería en el año 402 H./1011-12 J.C. (Sánchez

Martínez, 35). Según al-Idrīsī, ya en el siglo XII, el lugar de donde provenían todas las frutas y verduras para abastecer a Almería seguía siendo Pechina, a tan sólo cuatro millas de distancia, aunque la ciudad estaba desierta y sólo conservaba su mezquita, siendo las tierras de cultivo de los almerienses, que plantaban en este valle al no poder hacerlo en Almería por tener ésta un terreno yermo y rocoso que hacía imposible que nada creciera en él (198; 200-201 del texto árabe).

Así pues, la ciudad de Almería fue creciendo a gran velocidad y su puerto y el tráfico comercial desarrollado en él se convirtieron en el principal modo de subsistencia de la mayor parte de sus habitantes, además del ya famoso negocio de la seda –que disponía de 800 telares para elaborar tejidos que se vendían por todo el mundo conocido– y la fabricación de armas, junto con la extracción de minerales, oro y plata. (al-Idrīsī, ár. 197-199). Según este famoso geógrafo, y prosiguiendo con su descripción, no existían habitantes más ricos en toda al-Andalus que los de Almería, ya que desde el puerto distribuían y llegaban mercancías provenientes de toda Siria y Alejandría. Con toda esta riqueza, la ciudad de al-Mariyya llegó a tener una población de unos 27.624 habitantes repartidos en, aproximadamente, 4.600 casas (Torres Balbás 452). Distanto mucho de lo que señala al-Uḍrī, quien afirma que la ciudad contaba, por aquel entonces con unos 20.000 pobres a los que se daba limosna (Sánchez Martínez, 47).

El gobierno de la ciudad tras la caída del Califato estuvo en manos de diferentes reyezuelos en un lapso temporal muy breve, siendo el primero de ellos Ḥayrān I (1013-1028), un jefe militar de origen *ṣaqāliba* que, ayudado por su ejército de mercenarios, extendió su poder hasta los confines de Toledo y Córdoba y que, durante un breve periodo de tiempo, comprendió Murcia e intentó ampliar territorio hasta las Baleares (Castro Guisasola, 10). Tras él, su hermano Zuhayr (1028–1037) gobernó y dotó a la ciudad de Almería de un mayor poder y prestigio del que había conocido hasta entonces, convirtiéndose en un lugar de referencia para artistas, poetas, científicos y filósofos gracias al mecenazgo promovido en la taifa. Fue tras el asesinato de Zuhayr, en el 1037, cuando la taifa pasa a estar bajo el control de ‘Abd al-‘Azīz Ibn Abī ‘Āmir, de Valencia, quien delega en su hijo, ‘Abd Allāh, el control de la ciudad. Pero esto será por poco tiempo ya que, tras la muerte de éste último y el nombramiento de Abū al-Aḥwaṣ Mān Ibn Ṣumādīḥ al-Tuḡībī (1038-1052), quien se rebeló contra el soberano de Valencia en el 1042, declarando la taifa de Almería de nuevo independiente, hasta su muerte, en el 1052. La ciudad prosperó bajo su mandato pero lo hizo aún más si cabe bajo el de su hijo, Abū Yaḥyā Ibn Ma‘n Ibn Ṣumādīḥ, quien por su corta edad precisó de un regente, su tío Abū ‘Utba, durante algo más de dos años, tras los cuales gobierna tomando el título de al-Mūtaṣim (1054-1091) (Bosch Vilá 575-577). Esta prosperidad permanecerá hasta la conquista de Almería por parte de Alfonso VII en el 1147 hasta el 1157. Durante este periodo de dominio cristiano y en palabras de al-Idrīsī: “toda la riqueza con la que contaba la ciudad ha desaparecido, sus habitantes han sido hechos esclavos y las casas y edificios públicos se han destruido, dejando todo completamente asolado” (198 del texto árabe), una información que llega de primera mano pues, como afirma, él se hallaba componiendo la obra cuando Almería era parte del territorio cristiano.

2. Vida y obra de Ibn Rašīq

Es en medio de todo este caos político-administrativo cuando vive Abū ‘Umar Aḥmad Ibn Rašīq, más conocido en las fuentes como Ibn Rašīq, nacido en la ciudad de Pechina y perteneciente a la ilustre familia de los Banū Rašīq, de quien según informa el

historiador Ibn Baškuwāl³, eran *mawlā* ‘cliente’ de los Banū Taġlib. Después de su formación, se trasladó a Almería donde asumió importantes cargos siendo en sus primeros años profesionales *mušāwar*⁴, ‘alfaquí consejero del cadí’ por su dominio de las ciencias del *fiqh* y del *ḥadīth*, ejerciendo casi con toda seguridad de notario, pues el *mušāwar* debía encargarse también de esa tarea y de la de emitir fetuas (Maíllo 259-260) alcanzando, más tarde, la prestigiosa profesión de gran alfaquí y gran muftí de la ciudad de Almería. Otros, como el Qāḍī ‘Iyāḍ⁵, cuentan que era un gran memorizador del Corán, además de poeta. Falleció, según data Ibn Baškuwāl, en Almería en el año 446/1054.

Entre las obras que se conservan de este autor, se encuentran:

– *Kitāb al-Nafaqāt* ‘Libro de las pensiones’ o *al-Nafaqāt wa-l-ḥaḍānāt wa-asbāb al-zawaġāt* ‘Las pensiones, las custodias de menores y los medios para la manutención de las esposas’ relacionado con estos y otros asuntos englobados dentro del derecho de familia *mālikī*. A pesar de encontrar dos títulos distintos, se puede afirmar que se trata de la misma obra, localizada en El Escorial bajo el número de manuscrito 1155 (de ella se hará un estudio más detallado en el siguiente apartado).

– *Kitāb talḥīs al-qawl fī l-akyāl wa-l-awzān wa-l-nuṣub al-šar‘īya* ‘Libro del resumen acerca de las medidas, los pesos y las proporciones legales’. Conservada en la Biblioteca Nacional de Rabat con el número 416 Q, este manuscrito se ubica dentro de un códice que contiene otros cinco trabajos de diversos autores pero que comparten una misma temática como son las medidas (*al-maqādīr*).

– *Muqaddimat Ibn Rašīq fī l-maqādīr* ‘Introducción de Ibn Rašīq acerca de las medidas’. Este tercer manuscrito, mencionado por Velázquez Basanta (459), se halla dentro del códice arriba indicado. Según el arabista, esta introducción a los pesos y medidas sería el prólogo del manuscrito precedente, habiéndose conservado solamente esta introducción y el resumen anterior de lo que se intuye era una obra mucho más completa.

3. Estructura y contenido del *Kitāb al-Nafaqāt*

Como se ha mencionado en el anterior apartado, esta obra es una compilación de derecho de familia *mālikī* que se centra, sobre todo, en las manutenciones o pensiones y que, se puede decir, es de carácter informativo y práctico. En ella Ibn Rašīq única y exclusivamente recoge lo dicho en otras obras por aquellos sabios de la escuela *mālikī* que fueron anteriores a él, bien orientales o andalusíes, en estricto orden jerárquico. En primera instancia, se toman como fuentes de referencia el Corán, seguido de la *Sunna* y los Hadices; tras lo cual se relataría lo dicho por las fuentes madre de la escuela *mālikī* en cuestión, empezando por su fundador, Mālik Ibn Anas (m. 179/796) y, tras él, Ibn al-Qāsim (m. 191/806), Saḥnūn (m. 240/854), Ibn al-Mawwāz (m. 281/894), Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996) y un largo etcétera de imames, cadíes y alfaquíes que

³ Historiador andalusí nacido en Córdoba que falleció en el 1183 y que continuó con la labor iniciada por el también historiador Ibn al-Faraḍī (351-403/962-1013) en *Ta’rīḥ ‘Ulamā’ al-Andalus* ‘Historia de los Ulemas de al-Andalus’ en su obra *Kitāb al-Šila* ‘La Continuación’ donde reúne más de 1400 biografías de sabios y hombres de letras componiendo, además, una amplia lista de maestros y discípulos –así como una exhaustiva clasificación toponímica– de aquéllos que vivieron entre los siglos XI y XII en al-Andalus y entre los que figuran algunos datos y anécdotas sobre el autor que nos concierne, Ibn Rašīq (Ben Cheneb, 733-734).

⁴ El cargo de *mušāwar* es algo propio y característico de al-Andalus, siendo común que se escogieran los cadíes de entre estos *mušāwarūn* (Maíllo, 259).

⁵ ‘Iyāḍ Ibn Mūsā (1088-1149) fue una de las figuras más representativas de la escuela *mālikī* en Occidente. De orígenes yemeníes, se asentó finalmente en Ceuta tras haber vivido en Fez y Kairouan. (Talbi, 289-290).

transmiten lo dicho por Mālik e intentan, mediante *qiyās* ‘analogía’, solventar aquellos casos sobre los que no existe información exacta pero sí hay un caso similar previo. Debemos tener en cuenta, además, la importancia que siempre han dado los árabes a la transmisión oral y el aprendizaje a través de la oralidad y la repetición, así como la memorización de esas enseñanzas orales. Por esto, lo dicho por Mālik siempre aparece narrado por uno o varios de sus discípulos, ya que el propio maestro nunca lo escribió. Así pues, esta cadena de transmisión se extiende durante más de un siglo desde Medina, ciudad donde fue creada la escuela *mālikī*, hasta al-Andalus, lugar donde vive Ibn Rašīq.

Teniendo en cuenta este factor importante acerca del origen de las enseñanzas, no es de extrañar que la mayor parte de la obra *Kitāb al-Nafaqāt* no se desarrolle en al-Andalus sino en territorios orientales, aunque también es cierto que los discípulos de Mālik viajaron muchas veces desde el norte de África y al-Andalus hasta la ciudad de Medina con el objetivo de aprender dichas enseñanzas, escribirlas y difundirlas en sus distintos lugares de origen. Es por esto que, dentro de las *Nafaqāt* se localizan sabios *mālikīes* de la península Ibérica anteriores en siglos al autor. Sin embargo, y en contadas ocasiones, Ibn Rašīq escribe a otros alfaquíes contemporáneos a él, con el principal propósito de pedir consejo ante dudas relativas a la *nafaqa*, la dote o la igualdad de trato entre las esposas y esclavas de un mismo hombre. El propio Ibn Rašīq dice “Escribí al alfaquí Abū Muḥammad Ibn Daḥūn de Córdoba [m. 431/1039] (...) Y también me dijo el alfaquí Abū Muḥammad Ibn al-Šaqqāq [m. 426/1035]” (111). En otra ocasión sólo se limita a expresar su opinión respecto a algo, introducido por el verbo *qultu* ‘dije’ (213). También otros alfaquíes andalusíes hablan en primera persona, en concreto al-Baṭalyawsī (m. ca. 400/1009) que dice “escribí a algunos sabios e ilustres de entre quienes confiaba [de la ciudad] de Córdoba” (85).

Estos datos, a simple vista escasos, nos proporcionan información muy valiosa sobre varios aspectos, destacando que Córdoba, a pesar de la situación política que estaba viviendo, sigue siendo un lugar de referencia para los sabios de la península y, además, que Ibn Rašīq escribiera a esos dos alfaquíes, que mueren ambos antes que el autor del *Kitāb al-Nafaqāt*, nos da una pista acerca de la composición de la obra, que podemos descartar de ser un trabajo tardío o de madurez del propio Ibn Rašīq pues se deduce que, de haber escrito la obra tras la muerte de alguno de los mencionados alfaquíes, incluiría alguna fórmula jaculatoria que indicara que alguno de ellos hubiera fallecido. Con esto, situamos las *Nafaqāt* anteriores al año 426/1035, es decir, veinte años antes de la fecha dada por Ibn Baškuwāl de la defunción de Ibn Rašīq.

Por lo tanto y respecto a la composición de la obra, podemos decir que Ibn Rašīq era un *muqallid* ‘jurista’ y la labor que desarrolla es, sobre todo, informativa, dándole un carácter práctico a la obra para que pueda ser usada por el resto de cadíes, alfaquíes, muftíes e imames.

En cuanto al contenido del *Kitāb al-Nafaqāt*, éste se divide en 44 capítulos. Tras estudiarlos y analizarlos, he llegado a la conclusión de que, para simplificar la tarea relacionada con el contenido, pueden ser clasificados según su temática. Sin embargo, esta clasificación no quiere decir que los capítulos se centren exclusivamente en un tema, sino que un mismo capítulo puede estar clasificado dentro de dos o tres de las siguientes divisiones que he considerado más apropiadas para acercar la obra al lector. Tal como se verá a continuación, el contenido de la obra es muy variado y abarca diferentes temas relacionados con el derecho de familia, sin embargo, en este artículo se desarrollarán solamente los capítulos que abarcan la *nafaqa*:

- La *nafaqa* de la esposa⁶ (1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 19 y 31).
- La *nafaqa* del hijo (7, 15, 16, 17, 18, 21 y 22).
- La *nafaqa* de los esclavos, sus esposas e hijos (12, 13, 18, 24, 27 y 33).
- La *nafaqa* de los huérfanos (18, 19 y 24).
- La *nafaqa* de los padres (18).
- La *nafaqa* de los animales (26).
- Lo relativo a la dote (10, 34, 35, 36, 37 y 38).
- Sobre el regalo de bodas (32 y 39).
- Acerca del divorcio y/o las segundas nupcias (13, 14, 15, 20, 21, 28, 37 y 38).
- Sobre los esclavos (12, 18, 20, 24, 26, 27, 33 y 36).
- Acerca del amamantamiento y las nodrizas (16, 22 y 23).
- Sobre la custodia y/o el tutor legal (16, 18, 19 y 20).
- Las cláusulas de los contratos matrimoniales (40, 41, 42, 43 y 44).
- La dación en prenda (25).
- La institución de bienes habices y legados (27).
- El comportamiento sexual lícito (30).
- El recato (29).
- El castigo físico lícito del esposo hacia su esposa y las discusiones entre ambos (3 y 28).

Teniendo en cuenta este esquema, vemos que Ibn Rašīq da prioridad a todo lo relacionado con la *nafaqa*, que en total abarca 23 de los 44 capítulos de la obra, seguido de los temas asociados al divorcio y las segundas nupcias, junto con lo relativo a los esclavos, con ocho capítulos en cada bloque.

Respecto al modo de escritura y narración, se debe señalar que casi todos los párrafos son iniciados con el verbo *qāla* ‘dijo’ seguido del nombre del personaje del cual se transmite la información. En otras ocasiones, el verbo de inicio es *rawā* ‘transmitió’ y, en un número menor de veces, *kataba* ‘escribió’. Se debe tener en cuenta también que, en muchos casos, un autor es introducido a través de su obra: *wa-qāla ‘Abd al-Malik fī-l-‘Utbiyya* ‘Y dijo ‘Abd al-Malik [Ibn Ḥabīb] en «al-‘Utbiyya»’ (207); *min «Kitāb Ibn al-Mawwāz»* ‘Del «Kitāb Ibn al-Mawwāz»’ (90). Esta técnica de narración es la que hace llegar a la conclusión de que la intención de Ibn Rašīq no era crear una obra literaria o artística, sino meramente científica e informativa. El estilo conciso y claro de exposición de las ideas, así como un lenguaje técnico propio del *fiqh mālikī*, refuerzan esa idea acerca de la intencionalidad en su composición y, además, la inclusión en la obra de sabios de esta escuela andalusíes deja claro que el derecho islámico medieval no era una ciencia muerta sino viva, que permitía la introducción de nuevos asuntos o casuísticas a través de, como se dijo antes, *qiyās* ‘analogía’, aunque sí es cierto que, durante los siglos X y XI, importaba más la compilación de lo que serían las fuentes madre del derecho islámico *mālikī* que la innovación y el esfuerzo *–iğtihād–*, cuya puerta queda cerrada a partir del siglo X, pues se considera que todas las casuísticas han sido ya cubiertas y el corpus jurídico ha quedado fijado (Maíllo Salgado, 149-151). Estos 44 capítulos simplifican, pues, la tarea de buscar en las decenas de textos originales lo relativo a la *nafaqa* y al resto de asuntos tratados, acercándolos al lector en un único tomo que recoge, de manera breve y sin florituras, los casos, opiniones y resoluciones del *fiqh* que estén relacionados con los capítulos de que consta la obra.

⁶ Entre paréntesis se indican los números de capítulo relacionados con esa temática en cuestión.

4. La *nafaqa*

Como bien se señalaba anteriormente, el principal objetivo de este artículo es tratar los asuntos relacionados con la *nafaqa*, empezando por su definición según el derecho islámico. El término *nafaqa* traducido al castellano como ‘pensión’ o ‘manutención’ es, en palabras de Felipe Maíllo Salgado (271-273) “el derecho tanto de la esposa como de los hijos, padres y parientes a tener la protección del marido, padres, hijos y parientes”. Louis Milliot (330-335) añade, centrándose exclusivamente en la mujer: “El marido debe proveer a su mujer el sustento, independientemente de su fortuna y de que ella sea rica o pobre (...) sin tener derecho a hacerla trabajar para asegurar su supervivencia”. Así pues, podemos decir que la *nafaqa* es la pensión que le corresponde al esposo para con su mujer, sus hijos, los abuelos paternos, esclavos, sirvientes, jornaleros y bestias. Se procede, a continuación, a analizar los tipos de *nafaqa* en función del receptor legal de la misma, dándose una mayor importancia a la de la mujer por ser en la que más hincapié hace el autor.

4.1. La *nafaqa* de la esposa

Como introducción, se debe apuntar que a toda mujer casada le corresponde su *nafaqa*, independientemente de su estatus pues, una vez desposada, este es uno de los pilares del matrimonio, convirtiéndose en una obligación para el hombre y en un derecho para su mujer, siendo motivo de denuncia y divorcio el incumplir los pagos acordados o no proporcionarlos adecuadamente.

Por supuesto existen múltiples casuísticas acerca del incumplimiento de la manutención por parte del esposo hacia su compañera, como pueden ser la partida de viaje del hombre sin haberle asignado a ella una cantidad para que emplee durante el tiempo que él esté fuera, o el empobrecimiento repentino del esposo, como se puede apreciar en los capítulos 4, 6 y 10. Cuando se dan estas situaciones, la mujer puede denunciar ante el cadí que existen irregularidades en lo que respecta a su manutención. Tras esto, se fijaría un plazo (*ağğal*) al marido para resolverlo. De no hacerlo, se procedería al divorcio (*talāq*) y la mujer entraría en el periodo de ‘*idda*, pudiendo ser este divorcio revocable (*rağ‘ī*) si durante ese tiempo de retiro legal de la mujer el marido enmendara las irregularidades en los pagos de la pensión. Si se viera con pruebas que es incapaz de mantenerla, el matrimonio quedaría anulado y ambos estarían divorciados (83-84).

Es por las consecuencias que puede acarrear la irresponsabilidad del marido, que Ibn Rašīq nos advierte de que esta manutención estará sujeta a la riqueza y la capacidad del mismo, pidiendo que la mujer sea comedida y no ahogue económicamente a su esposo. La mujer tendrá todo el derecho a su *nafaqa* siempre y cuando se haya consumado el matrimonio (*binā‘*) (68) porque ella, en teoría, no debería poder disfrutarla hasta entonces, según la escuela *mālikī*, aunque aparecen casos en los que la mujer la reclama antes de dicha consumación o el marido quiere dársela igualmente, como se ve en los capítulos 5 y 6. También pueden producirse discrepancias en lo relativo a la cantidad de la asignación, sea semanal o mensual, eso dependerá de lo que establezcan los esposos pero, en caso de no ponerse de acuerdo, será el sultán⁷ quien decida cuál es la paga más justa (69).

Debe añadirse que, un hombre casado con varias mujeres debe tratarlas de modo equitativo, esto es, no debe tener preferencia por ninguna de ellas y debe, además,

⁷ No se deben confundir los orígenes del término *sultán* con la designación bajo este nombre de los príncipes y gobernantes. Las primeras labores del sultán, viendo lo vasto que era el Califato, le otorgaban un poder superior al del cadí y tenía plenas facultades y derecho a ejercer el poder ejecutivo y judicial en la región o regiones de las que era responsable (Kramers, 849-851).

proporcionarles lo mismo a cada una, es decir, cada mujer debe habitar en una casa distinta y no deben mezclarse entre ellas jamás. Si el hombre decide regalar una joya o un vestido a una de sus esposas, deberá hacer lo mismo con el resto, incluso cuando viaja, debe haber igualdad entre sus mujeres, sin tener una favorita. Ibn Rašīq es muy claro a este respecto al redactar el capítulo 31 (187-192). De igual modo, en el caso de que el hombre estuviera casado con una mujer no musulmana, debe proporcionarle la *nafaqa* igualmente, pues él se rige por el derecho islámico, aunque ella siga otra religión, como se ve en el capítulo 15⁸.

La *nafaqa* comprende todo aquello que se considera básico para vivir: la alimentación, el vestido y el calzado, el alojamiento, el menaje y los muebles, productos de belleza y una cantidad fija al mes de dos *waybāt*⁹ y media o tres, o bien dos *waybāt* y la mitad de lo producido anualmente (70). Si el esposo fuera rico, deberá darle a su esposa un dírham a la semana o, si no, dos o tres dírhames al mes (73), en función de las posibilidades económicas que tenga para ello y la región donde se encuentren. Se debe tener en consideración que, como ya se ha explicado cuando se habló de la composición de la obra, en su mayoría, esto corresponde con los estándares orientales de la península Arábiga y Egipto.

Se procede, pues a analizar lo que incluye la *nafaqa* de la esposa según dicta el texto original árabe.

La alimentación

En función de la situación económica del matrimonio, los víveres que se le proporcionan a la mujer pobre son, obviamente, más restringidos y menos variados que para el resto. Su dieta estaría formada por trigo (*qamḥ*), generalmente para hacer la harina (*ṭaḥīn*); pan (*ḥubz*) de trigo o cebada (*šāīr*), leña (*ḥaṭab*), agua (*mā'*), aceite (*zayt*) y, si su situación lo permitiera, un plato de carne (*ṭabḥa min al-laḥm*) a la semana. Cabe hacer mención de que el pan de cebada estaría considerado como el alimento de peor calidad que se le puede dar a la mujer, pues es “rechazado por las gentes de cualquier región por considerarlo poca cosa (*yastahafūna-hu*)” (83).

Para la mujer de posición intermedia, se asignan dos fardos de leña al mes (*min al-ḥaṭab ḥimlayn fī-l-šahr*), el consumo de carne no debe ser a diario y lo apropiado es tomarla dos veces por semana, un día y una noche y, según la región en la que se encuentren, la cantidad asignada de los condimentos (*idām*) como el vinagre (*ḥall*) y el aceite varía. En al-Andalus, según dice el texto, las cantidades mensuales de vinagre son de un cuarto de arroba y medio cuarto de aceite (*rub' ḥall wa-niṣf rub' zayt fī-l-šahr*) pues éste se consume en las épocas de calor y frío y es necesario para lámparas y candiles (Ibn Rašīq 72-74).

Se excluyen de lo considerado como básico o indispensable la manteca (*samn*), la miel (*asal*), las legumbres (*quṭniyya*), el pescado (*ṣayd*), el queso (*ḡubn*), las aceitunas (*zaytūn*) y las frutas frescas o secas (*wa-lā fākiha ḥaḍrā wa-lā yābisa*) salvo que en la región estos se utilicen como condimentos (79).

Las mujeres ricas, sin embargo, podían tener a su disposición la comida, el agua y la leña que consideraran convenientes, no viéndose limitado el consumo de carne y pudiendo ser añadidas a su dieta frutas y similares (77).

⁸ Respecto a los matrimonios interreligiosos en el islam, las casuísticas contempladas en el *Kitāb al-Nafaqāt* y la aplicación del *fiqh* en estos casos, consúltese mi artículo (2015) incluido en la bibliografía final.

⁹ Medida de áridos que contiene 12 almudes (*mudd*) en Egipto según el texto (70).

El vestido y el calzado

En cuanto a la vestimenta, el autor, basándose en el gran jurista andalusí del siglo IX, Ibn Ḥabīb (m. 238/852), y el egipcio Ibn al-Qāsim (m. 191/806), discípulo por excelencia de Mālik Ibn Anas y propagador de sus teorías jurídicas, narra lo siguiente:

Dijo Ibn Ḥabīb: Le corresponde [al esposo] proporcionar a su mujer un vestido (*qamīṣ*) y pieles para la ropa de invierno o algo similar a ésto. Pudiendo elegir [la esposa] vestir [sólo] piel de cordero (*ḥirfān*) o [quizá] ella prefiriese vestir dos tipos de piel, de cordero y de conejo (*qunalyāt/qunilyāt*)¹⁰. Y un vestido recubierto con piel, una toca (*wiqāya*) y un velo (*miqna'a*). Si no tuviera esta última, entonces que use *ḥimār*, de no tenerlo, que [en ese caso] vista un manto (*izār*) cubriéndose la cabeza, y lo añada a su vestuario.

Dijo Ibn al-Qāsim: y una cinta (*sabniyya*), un par de botines (*ḥuffān*) y un par de calcetines (*ḡawrabān*) para el invierno. Los botines y las pieles deberán tener una duración de dos años, después deberán renovarse.

[...] Además, una aljuba (*ḡubba*) [...] (Ibn Rašīq, 75-76).

A modo explicativo respecto a los distintos tipos de velos con los que se cubría la mujer, podemos decir que la toca (*wiqāya*) la define Dozy (1845, 280-291; 430-431) como una tela de algodón que cubre la cabeza; mientras que el velo (*miqna'a*) sería un velo de cara que iría debajo del *izār* y tendría una largura de una vara, llegando hasta la cintura (1845, 375-378); El *ḥimār* es, a diferencia del anterior, un velo que cubre la boca, el mentón y el cuello y que va anudado por detrás de la cabeza (1845, 169-170). Por último, el manto (*izār*), que bien puede ser usado tanto como manta de cama como para cubrirse, es una tela gruesa, de unas dos varas de largo por tres de ancho, que envuelve completamente el cuerpo y puede colocarse sobre la cabeza. En al-Andalus, se utilizaban indistintamente los términos *malhafa* (*milḥafa*) o *izār* para describir este tipo de atuendo (1845, 24-38).

Los tejidos más frecuentes para elaborar la vestimenta son el algodón (*quṭn*), la lana (*ṣūf*) y la lana fina (*ṣūf adb*) y se excluirían de la asignación de la mujer la seda cruda (*ḥazz*), la seda bordada (*waṣī*) y la seda fina (*ḥarīr*), salvo que el marido fuera rico, en cuyo caso debería comprárselos a la esposa si ella los quisiera (Ibn Rašīq, 76), aunque no todos los expertos en derecho estaban de acuerdo en que la seda pudiera ser usada en ningún caso, ni siquiera cuando el marido goza de una buena situación económica, como señala Rachid El Hour (102).

En lo que respecta a la seda, su fabricación y distribución, al-Andalus es la región por excelencia para ello, siendo las zonas de Almería, Murcia y Granada las que gozan de un mayor prestigio en cuanto a la calidad de los tejidos, creando un imperio de la seda que exportaba principalmente a la península Arábiga y Egipto, como se ha mencionado en el apartado histórico. Tal era, pues, su importancia, que ya en el siglo XI, Ibn Sīda halla para la palabra *seda* más de catorce sinónimos en función del

¹⁰ Este término, recogido por al-Maqqarī, se presenta como un vocablo puramente andalusí, como él mismo afirma en el texto: “el conejo es un ser más pequeño que la liebre y más sabroso [a la hora de] cocinar, contando con un mejor pelaje, vistiéndose muchas veces sus pieles, siendo muy apreciado en al-Andalus tanto por musulmanes como por cristianos. No se encuentra, [sin embargo], en los territorios beréberes, salvo que de al-Andalus se haya llevado a Ceuta y, de ahí, se haya criado en los alrededores” (I, 192). También este término es recogido por R. Dozy en el *Supplément aux Dictionnaires Arabes*. Éste define etimológicamente la palabra como de origen latino ‘cuniculus’ que pasó al portugués ‘conelho’ o ‘coelho’ y al valenciano-catalán ‘conill’ (II, 422). En cuanto a su vocalización, Dozy considera que son dos las más apropiadas: *qunalya* o *qunilya*, coincidiendo esta segunda vocalización con la que da Schiaparelli (164). Sin embargo, los editores del *Nafḥ al-ṭīb* emplean la vocalización *qanliya* (I, 192).

tratamiento de la materia prima, lo cual es recogido por Serrano-Niza a lo largo del Glosario editado y publicado hace unos años. Con esto se puede distinguir entre tres tipos de seda principales: la seda cruda (*ḥazz*), denominada así por ser la más económica y de menor calidad. A pesar de que el origen de la seda es el mismo para cualquiera de los tipos que aquí se presentan, la *ḥazz* es una variedad que sufrió la rotura del hilo al sacarlo del carrete, debiendo anudarse esa hebra con la siguiente, creando así un tejido lleno de nudos, más grueso y vasto que solía estar mezclado con otros materiales como lino, algodón o lana. El segundo tipo de seda que aparece en el texto de Ibn Rašīq es la seda brocada (*wašīṭ*) que estaría mezclada con hilos de oro y plata; y, por último, la seda fina (*ḥarīr*) que es la que cuenta con una mayor calidad. Denominar a la seda con este último término le da a la prenda el sentido de ser valiosa y preciosa, además de ser el vocablo genérico más común para referirse a ella (Partearroyo, 41).

El hogar

La habitación debe contar con un menaje adecuado a la posición social de la mujer. Toda habitación, sin embargo, habrá de constar de los siguientes elementos, siendo lo más fundamental un lecho (*firāṣ*), que puede tener distintos tipos de relleno en función de la clase social de la mujer, si es rica, este relleno será de lana o algodón; mientras que si es una mujer más humilde, estará relleno de paja. También está recomendado que el lecho se eleve del suelo a través de un soporte, casi con total seguridad de madera, bajo el que se debe colocar una estera (*ḥaṣīr*) que sea bien de esparto (*ḥalfā'*), de aldiza (*dīs*) o de papiro (*bardiyy*) a fin de evitar las pulgas, ratas, escorpiones y serpientes que pudiera haber. Respecto a la ropa de cama, la mujer debe tener tanto una manta (*milḥafa*) fina para el verano como una más gruesa para el invierno (*izār*), añadiéndose una cobertura de lana con la intención de evitar el frío. Además de esto, debe tener un cojín (*mirfaqa*) y una almohada (*wisāda*) (Ibn Rašīq, 74). En este apartado hay que señalar que no se hace ninguna diferencia entre mujeres ricas y pobres, por lo que podemos deducir que esto era el estándar y que las mujeres más adineradas gozaban de mayores comodidades.

Productos de belleza

El esposo debe proporcionar a la mujer un ungüento (*duhn*) para el pelo; pero no estaría en la obligación de darle alheña, peines, perfumes (*naḍūḥ*), tintes para el cabello (*ṣibāḡ*) o para manos y piernas (*ḥiḍāb*); tampoco los cosméticos (*mukḥūla*) o el *kohl* aunque se lo daría si ella lo pidiera (Ibn Rašīq, 77; 79-80).

La servidumbre y las tareas domésticas

Si el marido fuera rico, o la mujer fuera de alta cuna, ésta debería contar con un criado (*ḥādim*) a su servicio, aconsejando Mālik que, aunque tuviera la capacidad económica de proveer a su esposa de más sirvientes, no sería necesario hacerlo (Ibn Rašīq, 72). Por supuesto, la servidumbre también debe tener su propia *nafaqa*, que puede ser administrada por el esposo o sumarlo a la asignación de la mujer y que sea ésta quien lo distribuya.

Dentro de la obra, además, encontramos un capítulo muy breve, que se centra en las tareas que le son obligatorias a la mujer libre en su casa y las que no, el número 11, del cual se extrae el siguiente fragmento:

Ibn Ḥabīb dijo: Si la mujer estuviera en posesión de una cantidad de dinero propia y de su dote, y el marido fuese rico, entonces no le correspondería a ella realizar ninguna de las tareas de la casa, tampoco hilar (*ḡazal*), ni tejer (*nasaḡ*), ni amasar (*‘aḡan*), ni cocinar (*tabaḥ*), ni barrer (*kanas*) y tampoco otras

similares. Debiendo pagar el marido un sirviente para ella. [Sin embargo], si [la mujer] no fuera de alta cuna (*day'a*), ni su dote fuera elevada y el valor de ésta no le permitiera pagar el servicio, el esposo no estaría en la obligación de dárselo, teniendo ella que hacer las tareas domésticas de amasar, cocinar, barrer, hacer la cama (*faraš*), buscar agua y hacer todo el trabajo de la casa. Y si su esposo fuera rico, [...] haría lo que hacen los hombres ilustres (*ašraf*) que no permiten trabajar a sus mujeres de criadas. Si fueran de una condición inferior (*wa-in kunna dūna-hum fī al-qadri*), entonces ella no tendría derecho a esto. [...] En cuanto a hilar y tejer, esto no debería hacerlo ella por su posición, salvo que fuera voluntariamente (*taṭawwu'*) (103).

Atención sanitaria

En el supuesto de que la mujer cayera enferma y precisara de un tratamiento o de un médico, parece que los sabios *mālikies* no se ponen de acuerdo, dejando a la libre elección del esposo si desea o no cubrir los gastos que la enfermedad de la esposa conlleve. Así pues, Ibn Ḥabīb señala que “en caso de precisar una sangría (*ḥiḡāma*) o un médico, esto debería pagarlo la mujer” (Ibn Rašīq, 79); mientras que Ibn ‘Abd al-Ḥakm (m. 210/826) sostiene: “Si la mujer tuviera necesidad de un tratamiento (*‘ilāḡ*) debido a su enfermedad, es pues obligación del esposo traer a un médico, debiendo pagarle él” (Ibn Rašīq, 79).

4.2. La *nafaqa* del hijo

Los derechos de los hijos comienzan desde el momento de su concepción, seguidos tras el parto por la lactancia, que recae en la madre o en una nodriza (que solía ser lo más común sobre todo para las mujeres de clase alta) y que tiene una duración de dos años. La mujer que decide dar el pecho a su vástago debe recibir, además de su *nafaqa* habitual, una retribución por lactancia (*al-aḡr fī al-riḡā'*) que va entre los tres y los diez dírham legalmente (*kayl*) al mes¹¹ (Ibn Rašīq, 121).

Esta *nafaqa* de la descendencia deberá cubrirse hasta la pubertad del hijo varón. Si le aquejara alguna enfermedad (*saqīm*) o deficiencia o perdiera la vista (*a'mā*) o padeciera un mal crónico (*zamāna/zamina*) o tuviera alguna discapacidad (*balā'*) de nacimiento que le impidiera ganarse la vida (*kasb*), esta pensión sería mantenida por el padre. No así si esto le sucediera después de la pubertad (*ba'da al-ḥulum*), en cuyo caso el padre ya no se haría cargo de este gasto (Ibn Rašīq, 127).

Para las niñas, la manutención se amplía hasta que se casen y hayan consumado el matrimonio haciéndose, entonces, cargo de la *nafaqa* de ellas sus esposos (127).

En el supuesto de que el padre fuera pobre y únicamente tuviera dinero para mantener a uno de sus hijos cuando tiene más de uno, no debería hacerlo y lo correcto sería repartir ese dinero equitativamente entre todos o no mantener a ninguno, señalando la repartición coránica para la herencia “el varón recibe lo de dos hembras” (*al-dakar miṭl ḥazz al-untayayni*) (4:11) para indicar cómo debe ser la repartición de la *nafaqa* entre los hijos en estos casos de estrechez económica (132).

Además, y contemplando la posibilidad del nacimiento de descendencia fruto de un matrimonio interreligioso, si el padre musulmán estuviera casado con una mujer no musulmana y su descendencia, varón o hembra, perteneciera a una religión distinta del islam (*kuffār*), igualmente debería mantenerla hasta su pubertad o hasta que la hija se

¹¹ Este tipo de moneda legal se pesaba en granos de cebada de tamaño medio y su peso debía ser de 50,4 granos según apunta J. Vallvé (148), distinguiéndose del dírham que se empleaba en al-Andalus, donde, como afirma Ibn ‘Atīyya ya en el siglo XII, la plata y el oro empleados para el dírham y el dinar eran de baja ley, pesando el dírham 36 granos.

casara (128), pues el esposo se rige por el derecho islámico y debe cumplir con sus obligaciones familiares, independientemente de la religión de sus hijos o su esposa.

Para concluir este apartado, se debe hacer constar que el esclavo no tiene ninguna responsabilidad de manutención hacia sus hijos, libres o esclavos en función del origen de la madre. Si ella es esclava, los niños también lo serán, pero si es una mujer libre, la descendencia también será libre. Pero, en ningún caso, el esclavo está obligado a proporcionarles *nafaqa* alguna, como indica el texto “no es obligación del esclavo mantener a sus hijos libres o esclavos, como tampoco tendría obligación de pagar la lactancia” (130).

4.3. La *nafaqa* del marido esclavo hacia su esposa libre o esclava

La casuística legal que abarca todo lo relacionado con los esclavos es muy amplia y está llena de excepciones. Quizá una de las investigadoras que más ha tratado el tema sea Cristina de la Puente con numerosos artículos, siendo el que más atañe a este asunto el publicado en 1995 bajo el título “Esclavitud y matrimonio en *al-Mudawwana al-Kubrā* de Saḥnūn”. En él se amplía la información dada por Ibn Rašīq en el *Kitāb al-Nafaqāt* y se hacen unas divisiones mucho más claras que las que se encuentran en el texto del autor almeriense.

El primer requisito indispensable para cualquier matrimonio entre esclavos en el consentimiento del amo (Ibn Rašīq, 104). De no ser así, el matrimonio podría ser declarado nulo (*bāṭil*) (de la Puente, 318).

En segundo lugar, pueden darse distintos tipos de unión, para los cuales el derecho se aplica de forma diferente. Siendo, los que aquí nos competen, los matrimonios entre esclavo y esclava; o bien entre esclavo y mujer libre.

Se debe señalar, además, que un requisito necesario y que es común a todas las personas, libres o esclavas, es la dote (*ṣadāq*), pues sin ella el matrimonio puede no tener validez y anularse. Esta dote debe correr, en el caso de los esclavos, a cargo de los patrones y, en lo que atañe a la esclava, su amo podría quedársela y disponer de ella con total libertad (de la Puente 320), añadiendo que la dote no debe restarse del dinero del esclavo tras proporcionarla el dueño, y se tendría que dar como una limosna (*taṣaddaq bi-hi ʿalay-hi*) (Ibn Rašīq, 104).

En lo concerniente a la *nafaqa* del esclavo hacia su mujer libre, ésta debe correr a cargo del dinero que él, debiendo proporcionarle lo mismo que se ha visto en el apartado 4.1 sobre la *nafaqa* de la esposa. Sin embargo, si la mujer también fuera esclava, se observan discrepancias entre algunos sabios *mālikíes* acerca de si esta *nafaqa* debería o no ser proporcionada. Por ejemplo, Ašhab (m. 204/820) dice que la esclava no tendría derecho a ello (Ibn Rašīq, 105) a no ser que se hubiera incluido como cláusula en el contrato matrimonial. Si el que incluye la *nafaqa* en el contrato es el amo, y el esclavo se viera incapaz de pagarla, deberá dividirse entre los dos, amo y esclavo (105). Ibn al-Māğīšūn (m. 214/829), por otro lado, cree que la manutención y el vestido debe correr a cargo de la familia o amos de la esclava, con quienes ella debería vivir, excluyendo de esta tarea al marido, salvo cada cuatro noches en las que ella iría a la casa de él. En estos casos, el marido debe mantenerla durante el tiempo que esté con ella (Ibn Rašīq, 106). Ašbağ (m. 225/840), sin embargo, cree que la manutención debería corresponder al marido en cualquier caso, aunque la mujer no residiera con él sino con los amos de ella (Ibn Rašīq, 106).

Debido a sus condiciones como esclavos, lo lógico era que éstos vivieran en la casa del patrón. El derecho de convivencia del matrimonio esclavo se vería limitado si tuvieran dueños diferentes, aunque en ningún caso, y habiendo ya dado el consentimiento para el matrimonio de los dos, los patrones podrían negarse a que el

marido visitara y cohabitara con su esposa en el lugar de residencia de ella, así como tampoco podrían rehusar que ella durmiera con su marido en la casa de él.

Por último, debe señalarse el caso de la *umm walad*, pues se considera especial a todos los demás, por su situación de haber dado a luz a un hijo de su amo. El estatus de esta mujer cambia pero no puede considerársela libre ni tampoco esclava, como bien señala Mañillo (427-428). El principal beneficio de la *umm walad* es su descendencia, nacida libre, sea cual sea su sexo, no siendo así en el resto de casos relativos a las esclavas, donde su descendencia sería también esclava (de la Puente, 329-330). En el supuesto en el que el amo hubiera manumitido a la *umm walad*, esta tendría derecho a que el amo le pagara la manutención, es decir, con las mismas condiciones que a la mujer libre (Ibn Rašīq, 113) y además, tras la muerte del amo ella sería libre, no pudiéndosela legar o dejar en herencia a otro familiar (Puente, 312).

4.4. La *nafaqa* de los abuelos paternos

Este tipo de manutención recae sobre el esposo, no sobre la mujer salvo que ella no tuviera hermanos que se hicieran cargo de sus padres, y no es siempre obligatoria, tal como se aprecia en el capítulo 18, el único en sobre este asunto, diciéndose que en el caso de que el esposo sólo pudiera pagar la *nafaqa* de un miembro de su familia, la elegida debería ser siempre la esposa, por encima de los abuelos paternos y el hijo (*fa-imra'ata-hu ulā bi-l-nafaqa min abī-hi wa-ummi-hi wa-ibni-hi*) (129) añadiéndose que, incluso si tuviera cuatro mujeres, ellas irían por delante del resto de miembros de la familia. En un segundo lugar en el derecho a la pensión, irían los hijos pequeños, antes que los abuelos (*al-wuld al-ṣiḡār bi-yaddi abī-him fī l-nafaqa qabla l-abawayn*) (130).

‘Īsā Ibn Dīnār (m. 212/800) dice, sin embargo, “es obligatoria la manutención de los padres por parte de todos sus hijos, de los hombres y las mujeres, de pequeños y mayores, por igual” (Ibn Rašīq, 132). Añadiendo, posteriormente, que la mujer debe mantener a sus padres y vestirlos, sea ella virgen o casada, aunque esto superara su tercio de libre disposición (*ḡāwaz dālika tuḷt māli-ha*), no pudiendo impedirle el esposo que hiciera esto (133). En el caso de padres divorciados casados de nuevo, si la madre no tuviera medios suficientes para sobrevivir por ser su nuevo esposo pobre (*faqīr*), el hijo se encargaría de ella y le proporcionaría una vivienda, si ella no tuviera donde vivir (133).

Por último, si en la familia hubiera más de un hijo varón, la responsabilidad de mantener a los padres recaería sobre el mayor de ellos que tuviera cierta solvencia económica para esto (132), debiendo darles una cuantía con la que pudieran mantenerse ambos progenitores. Pero, si el hijo no tiene ni siquiera con qué auto-mantenerse, entonces no tendría ninguna responsabilidad, es como si no existiera o no hubiera nacido (*fa-lā šayy ‘alay-hi, wa-huwa ka-man lam yakun*) (132).

4.5. La *nafaqa* de los huérfanos

Se entiende por huérfanos que deben recibir *nafaqa* todos aquellos niños y niñas que son impúberes o que no se han casado. El huérfano (*yaṭīm*), en ese caso, debe permanecer al cargo y cuidado de un familiar cercano que ejercerá la labor de tutor legal (*waṣīyy*) hasta que el menor cumpla la edad adecuada y pueda valerse por sí mismo. Este albacea será el encargado de administrar y distribuir los bienes del menor, si los tuviera, y deberá costear los gastos de alimentación y vestido del niño, pudiendo reclamar al huérfano, si quisiera, el dinero invertido, siempre y cuando el gasto hubiera sido pagado de su bolsillo y sería devuelto sin interés, pues no debe buscar enriquecerse a su costa (Ibn Rašīq, 159).

El tutor legal (*waṣīyy*) debe pagar, además de la alimentación y vestido del huérfano, su circuncisión (*ḥitān*) y su boda (*urs*), sin derrochar en ello, siéndole

devuelto el dinero empleado si fuera del albacea en caso de que el menor tuviera dinero. Si no, no se le reclamaría nada (137). Del mismo modo sucedería si el menor cayera enfermo y precisara de la visita del médico.

Esta manutención que ejerce el tutor se ve recompensada a través, como dicen Ibn al-Qāsim y Aşbağ, de las herencias que dejan los padres (Ibn Raşīq, 139). Si surgiera alguna deuda (*dayn*) por parte del padre, se pagaría con el dinero de la herencia del padre, no con el de la madre (139).

Si en lugar de un huérfano se tratara de un niño perdido (*laqīṭ*), y aparecieran quienes dicen ser sus padres, la persona que le estuvo cuidando deberá reclamarles, si quiere, el dinero gastado en la alimentación y cuidado del muchacho. Si no apareciera ningún pariente del niño, el sustentador (*al-munfiq*) debería cubrir las necesidades del menor hasta que fuera púber y capaz de ganarse el sustento (160).

4.6. La *nafaqa* de las bestias

La manutención de los animales es a la que menor espacio le dedica Ibn Raşīq, hablándose de ello en un único párrafo del capítulo 26 por ser, quizá, la más sencilla legalmente. Cualquier animal debe ser cuidado por su propietario, permitiéndole pastar lo suficiente, en el caso de ganado bobino, equino y ovino, o proporcionándosele el tipo de alimento que su especie requiera, en el caso de perros, palomas o animales de corral.

Además, las acémilas deben tener descanso y no deben ser cargadas en exceso o con más peso del que pudieran soportar (167). Como bien se ha señalado, esta información es muy escasa y por ello, con el motivo de ampliarla, se ha recurrido al artículo de Camilo Álvarez de Morales (1992), quien hace un análisis de los animales más comunes, su cuidado, alimentación y apareamiento, siguiendo fuentes árabes y de origen griego, permitiendo formar una visión más completa acerca de todos ellos, siendo muy interesante su dieta, que era más variada y rica de lo que cabría esperar. Así, señala que la alimentación del ganado bobino está compuesta de yeros, arvejas en vinagre, cebada y frutas como higos y pasas (33). El ganado ovino, por su parte, es alimentado, además del pasto, con lentejas y bellotas (33).

Además, existen otros animales muy valorados por los árabes como son las abejas y las palomas. Las primeras no requieren de ningún tipo de alimentación pero sí de cuidados a la hora de construir las colmenas, que pueden ser de madera o de corcho con barro (34). Las palomas domésticas, añade, eran unas aves muy útiles, que tenían una dieta de lo más variada, alimentándose de lentejas, cominos, habas, pan, trigo, alazor, cebada, arvejas y linaza (35).

Por último, el caballo era un animal muy querido y valorado por los árabes, de precio elevado y utilizado por califas y emires para su transporte personal y el de su séquito, siendo reservada la labor de carga y transporte de mercancías para las acémilas (Carralera, 154; Álvarez de Morales & Roldán, 294).

5. Conclusiones

Como se ha podido apreciar a lo largo de estas páginas, el derecho islámico de familia es un tema muy amplio y complejo que engloba multitud de asuntos y posibilidades. El trabajo aquí presentado, tomado de la fuente *Kitāb al-Nafaqāt* de Ibn Raşīq, es un claro ejemplo de todo lo que abarcan las pensiones o manutenciones y de las obligaciones del matrimonio, haciendo especial hincapié en aquellas que se refieren al marido con respecto a los demás, sean su esposa, hijos, padres, sirvientes, esclavos o animales. A lo largo de los capítulos de la obra se pueden, además, entrever las principales costumbres de las sociedades andalusí y oriental, lo que permite saber, por ejemplo, detalles acerca de la vestimenta, la alimentación o la distribución de una casa, de suma importancia para conformar una idea global de dichas sociedades que, sin

ninguna duda, estaban muy avanzadas en lo que se refiere al derecho.

Siguiendo con este asunto, cabe señalar que la mujer goza de una posición cómoda que legalmente le da acceso a saber cuáles son sus derechos y a poder ejercerlos, denunciando ante el cadí, sin represalias, violaciones del contrato matrimonial, irregularidades en el pago de su manutención o, incluso, falta de satisfacción sexual dentro del matrimonio. Además, ella tiene derecho a divorciarse si no está conforme con cómo es tratada por su marido, algo impensable por aquel entonces entre, por ejemplo, las sociedades de tradición cristiana. Otra muestra de lo avanzada que se hallaba la jurisprudencia islámica ya desde el siglo VIII, es el derecho a manutención de los huérfanos, de los abuelos y de los esclavos, pues son siempre estas minorías las que quedaban desamparadas legalmente antes de la llegada del islam, evitándose y reduciéndose tales desigualdades sociales mediante este sistema de derecho procurando, pues, que la situación con ellos cambie a mejor y sea más justa.

Por último, la compilación de estas *Nafaqāt* a manos de Ibn Rašīq facilita el acceso a las fuentes jurídicas árabes sobre este tema en concreto, como ya hemos dicho, y sirve como obra de referencia para otros alfaquíes y sabios andalusíes como Ibn Bāq (m. 763/1362), haciendo que perdure su utilidad durante siglos tras la muerte de su autor.

Obras citadas

- Álvarez de Morales, Camilo. “La literatura de al-Andalus y los animales.” *Anales de la Real Academia de Ciencias Veterinarias de Andalucía Oriental (RACVAO)* 4 (1992): 27-40.
- . & Fátima Roldán Castro. “Sobre el caballo en la cultura árabe.” En Camilo Álvarez de Morales ed. *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios IV*. Madrid: CSIC, 1996. 266-297.
- Arié, Rachel. *España Musulmana (siglos VIII-XV)*. Madrid: Labor, 1988. En Manuel Tuñón de Lara ed. *Historia de España*. Vol. 3.
- Ben Cheneb, Mohammed. “Ibn Bashkuwāl.” *The Encyclopaedia of Islam new edition*. Leiden: Brill, 1976. Vol 3: 733-734.
- Bosch Vilá, Jacinto. “Al-Mariyya.” *The Encyclopaedia of Islam new edition*. Leiden: Brill, 1991. Vol. 6: 575-577.
- Carballeira Debasa, Ana María. *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus. Siglos IV/X-VI/XII*. Madrid: CSIC, 2002.
- Castro García, Seila de. “Matrimonios interreligiosos y pensiones (*nafaqāt*) en el derecho islámico. Su reflejo en el *Kitāb al-Nafaqāt* del andalusí Ibn Rašīq (s. XI).” En Manuel Cabrera Espinosa & Juan Antonio López Cordero eds. *VII Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2015) Comunicaciones*. Jaén: Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2015. 95-112.
- Castro Guisasola, Florentino. *El esplendor de Almería en el siglo XI*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2003. Edición Facsímil del original de 1930.
- Dozy, Reinhart. *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*. Ámsterdam: Jean Müller, 1845.
- . *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de los Almorávides*. Madrid/Barcelona: Calpe, 1920. 4 vols.
- . *Supplément aux Dictionnaires Arabes*. Leiden: E. J. Brill, 1881. Reimpresión Beirut: Librairie du Liban, 1991. 2 vols.
- Dunlop, Douglas M. “Hishām II.” *The Encyclopaedia of Islam new edition*. Leiden: Brill, 1976. Vol 3: 495-496.
- El Hour, Rachid. “La indumentaria de las mujeres andalusíes a través del *Zahrāt al-Rawḍ fī taljīš taqdīr al-fard*.” En Manuela Marín ed. *Tejer y vestir de la antigüedad al islam*. Madrid: CSIC, 2001. 95-108.
- Ibn Rašīq. ‘Abd al-Salām al-Ġa‘māṭī & Riḍwān al-Ḥaḍrī eds. *Kitāb al-Nafaqāt*. Rabat: Al-Mağlis al-‘Ilmī al-‘Ālā, 2012.
- Al-Idrīsī. R. Dozy & M. J. de Goeje ed. ár., trad. fr. *Šiffa al-Mağrib wa-arḍ al-Sūdān wa-Miṣr wa-l-Andalus, min Kitāb Nuzhat al-Muštāq fī Iḥtirāq al-Afāq*. (*Description de l’Afrique et de l’Espagne*). Leiden: Brill, 1866 [texto árabe 1864].
- Kramers, J. H. “Sultān.” *The Encyclopaedia of Islam new edition*. Leiden: Brill, 1997. Vol 9: 849-851.
- Al-Maqqarī. Maryam Qāsim Ṭawīl & Yūsuf ‘Alī Ṭawīl eds. *Nafḥ al-Ṭīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1415 H./1995 e.C. 11 vols.
- Maíllo Delgado, Felipe. *Diccionario de Derecho Islámico*. Gijón: Trea, 2005.
- Milliot, Louis. *Introduction à l’Étude du Droit Musulman*. París: Recueil Sirey, 1953.

- Molina López, Emilio. "Almería en la etapa naṣrī (siglos XIII al XV): Estado de la cuestión, balance y perspectivas." *Almería entre culturas:(siglos XIII-XVI)* 1 (1990): 15-68.
- Partearroyo Lacaba, Cristina. "Estudio histórico-artístico de los tejidos de al-Andalus y afines." *Bienes culturales: Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español* 5 (2005): 37-74.
- Puente, Cristina de la. "Esclavitud y matrimonio en *al-Mudawwana al-Kubrā* de Saḥnūn." *Al-Qanṭara* 16-2 (1995): 309-334.
- Sánchez Martínez, Manuel. "La Cora de Ilbīra (Granada y Almería) en los siglos X y XI según al-‘Uḍrī (1003-1085)." *Cuadernos de Historia del Islam* 7 (1976): 5-78.
- Serrano-Niza, Dolores. *Glosario árabe español de indumentaria según el Kitāb al-Mujaṣṣa de Ibn Sīdah*. Madrid: CSIC, 2005.
- Schiaparelli, C. *Vocabulista in Arabico*. Florencia: Tipografía dei Successori Le Monier, 1871.
- Talbi, Mohamed. "‘Iyāḍ b. Mūsā." *The Encyclopaedia of Islam new edition*. Leiden: Brill, 1997. Vol. 4: 289-290.
- Torres Balbás, L. "Almería islámica." *Al-Andalus* 22 (1957): 411-453.
- Vallvé Bermejo, J. "Notas de metrología hispano-árabe III. Pesos y monedas." *Al-Qanṭara* 5, 1-2 (1984): 147-168.
- Velázquez Basanta, Fernando. "Ibn Rašīq al-Taḡlibī, Abū ‘Umar." En Jorge Lirola Delgado ed. *Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2006. Vol. 4: 456-459.
- Viguera Molins, María Jesús. "Historia Política." *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI*. Madrid: Espasa Calpe, 1994. En R. Menéndez Pidal dir. *Historia de España*. Vol. 8-1: 29-129.