

Combinando la sharia y la “gubernamentalidad”: los cambios de la legislación matrimonial en el Imperio Otomano¹

Matching Sharia and 'Governamentality': Muslim marriage legislation in the late Ottoman empire

Darina Martykánová

Universidad Autónoma de Madrid

darinamartykanova@yahoo.es

Resumen: los debates sobre el matrimonio y la familia en el Imperio Otomano estaban vinculados a diferentes proyectos de reforma que pretendían restaurar el Imperio a su antigua gloria. Sin embargo, una mayor reforma del derecho familiar solo se llevó a cabo en los últimos años del Imperio. Tal reticencia tenía relación con el hecho de que el matrimonio fue tradicionalmente regulado por principios basados en los textos sagrados de cada comunidad religiosa, y cualquier intento de cambio significaba un enfrentamiento abierto con las autoridades religiosas. Fue tras la Revolución de los Jóvenes Turcos cuando tuvo lugar una transición cautelosa de la ley divina hacia la actividad legisladora basada en el uso de la razón. Entre las novedades más importantes hacen su aparición el establecimiento de una edad mínima para contraer matrimonio y la limitación de la poligamia.

Palabras clave: matrimonio – legislación – Imperio Otomano – sharia - reforma

Summary: The debates on marriage and family in the Ottoman Empire were related to the different projects of reform which attempted to restore the realm to its former glory. However, it was not until the very last years of the Empire that a major reform of family law took place. Such reluctance had to do with the fact that marriage was traditionally regulated by principles based on the holy texts of each religious community, and any attempt at change meant an open confrontation with the religious establishment. It was only after the Young Turk Revolution that a cautious transition from divine law to legislative activity based on reason

¹ Este artículo es una traducción del inglés del capítulo “Matching Sharia and 'Governamentality': Muslim Marriage Legislation in the Late Ottoman Empire” incluido en el libro *Institutional Change and Stability. Conflicts, Transition, and Social Values* (Ioannis Xydopoulos, Florencia Peyrou and Andreas Gémes (eds.), Edizioni Plus, Pisa, 2009). Este libro es producto de la Red de Excelencia Cliohres (www.cliohres.net), un proyecto de investigación dentro del Programa del Sexto Marco de la Comisión Europea. La autora quisiera agradecer a Cliohres el permiso para publicar esta traducción.

took place. Among the most important novelties introduced were the age of marriage and the limits on polygamy.

Key words: Marriage – Legislation – Ottoman Empire – Sharia - reform

Las últimas décadas del Imperio Otomano, uno de los imperios más importantes y duraderos en la historia de Europa, estuvieron marcadas por un amplio debate sobre las razones del declive de su poder y relevancia. Tanto los otomanos como los extranjeros contribuyeron con sus observaciones, argumentos y propuestas a explicar este fenómeno complejo y polifacético. Durante el siglo XVIII, el discurso de los intelectuales *francos* (*freng* – extranjeros europeos, especialmente aquellos procedentes de países católicos y protestantes) por una parte, y los debates internos otomanos por otra, avanzaron por caminos distintos, aunque existieran contactos entre ambos. En el siglo XIX, la intensificación de sus interacciones contribuyó a una notable circulación de conocimiento, interpretaciones y argumentos.² El hecho de que la *cuestión* fuera articulada de muchas maneras distintas hace que su análisis sea una empresa extremadamente complicada. Los motivos y las implicaciones que subyacían a los debates sobre la “decadencia” otomana diferían radicalmente dentro y fuera del Imperio. Incluso a nivel puramente interno, la *cuestión* tenía un sentido distinto para, pongamos, los griegos otomanos liberales y conservadores, para las comunidades religiosas del Líbano, para los dignatarios egipcios determinados a seguir una política independiente o para los burócratas otomanos en Constantinopla. Teniendo en cuenta dicha complejidad, este artículo hace hincapié en la comunidad interpretativa de los otomanos musulmanes-turcohablantes.³ En particular trata de las cuestiones de la familia y del derecho familiar en el discurso centrado en la idea de salvar el Imperio.

El debate, que comenzó como un intento de explicar y remediar los fracasos de los ejércitos otomanos, y las serias dificultades para mantener el control del Imperio en los siglos XVII y XVIII, se ampliaron con el paso del tiempo. Las divagaciones sobre los asuntos militares se expandieron para incluir cuestiones relativas al conocimiento y la producción tecnológica, a las finanzas y al sistema político y legal. En las últimas cinco décadas del Imperio, es decir durante los años 1870-1920, se vivió una notable proliferación de

² Niyazi BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Istanbul 1978.

³ No utilizo el término “turcos”, ya que se trataba de personas de orígenes distintos, especialmente de los Balcanes otomanos, e incluso de exiliados políticos de Hungría y Polonia.

argumentos a este respecto. En este periodo el debate se extendió más allá de las capas más altas de la burocracia otomana, pasando a incluir las voces de oficiales y funcionarios de niveles más bajos, como también de profesionales liberales. Crecía la convicción de que la reforma del ejército y de las instituciones del gobierno era necesaria, pero insuficiente, y que hacía falta una profunda transformación económica, social y moral para salvar el Imperio y para que éste recuperase su antigua gloria. Comercio, educación, ciencia, salud y familia se convirtieron en temas recurrentes en los periódicos, ensayos, novelas, obras de teatro y en los debates privados y públicos en los cafés, sociedades secretas e instituciones de enseñanza. Paradójicamente, las medidas estrictas de censura aplicadas durante el régimen absolutista del sultán Abdülhamid II (1878-1908) potenciaron las discusiones sobre ciertos temas como la familia y la salud, al restringir severamente la posibilidad de debatir asuntos explícitamente políticos. Por otra parte, la reforma social no fue percibida como una cuestión de bienestar individual, sino como un asunto de carácter público, estrechamente vinculado con el estado del Imperio. De ahí que este tipo de debate siguiera floreciendo después de la Revolución de los Jóvenes Turcos (1908) cuando la censura fue limitada y los temas políticos pudieron ser debatidos públicamente debido a la garantía constitucional de la libertad de prensa.

Este artículo se centra en el matrimonio, uno de los asuntos que fueron objetivo de la lucha por crear una nueva sociedad otomana. El matrimonio representaba la institución social considerada como el elemento constitutivo no sólo de la familia, sino de la comunidad y de la humanidad en general. Desde los años 70 del siglo XIX, los intelectuales otomanos musulmanes vincularon sistemáticamente el estado del Imperio con la presunta crisis de la familia musulmana. Estos autores diferían radicalmente en identificar las razones y las soluciones de dicha crisis: fue también a través de este debate como se definieron las posiciones ideológicas que permiten, con todos los matices necesarios, hablar de occidentalistas, conservadores, reformistas otomanos o nacionalistas turcos. Se puede observar una brecha entre los que interpretaron la supuesta crisis como consecuencia de la contaminación externa y los que la identificaron como un problema ante todo interno y no dudaron en proponer remedios originales. El Estado, el principal motor de cambio en algunas áreas, adoptó una actitud más bien pasiva, por razones que se tratarán más adelante. Durante el siglo XIX, la intervención del Estado se limitaba a los intentos de situar el matrimonio bajo el control de las autoridades públicas y a la publicación de una serie de decretos sobre cuestiones específicas. No fue hasta los últimos años del Imperio cuando se llevó a cabo un intento sistemático de reforma legal, plasmado en el Decreto del Derecho Familiar (*Hukuk-i Aile Kararnamesi*, HAK). Éste fue adoptado en 1917 durante el régimen de los Jóvenes

Turcos. Producto de la difícil tarea de reconciliar la ley islámica con nuevas ideologías como el poblacionismo o la libertad individual, tuvo una vigencia breve. Al final fue revocado debido a la fuerte oposición conservadora en 1919. A los pocos años, una vez instaurada la República de Turquía, entró en vigor un código civil inspirado en el *Code Civil* suizo que constituía una ruptura radical con la ley islámica. En este capítulo se dedica un lugar prominente al análisis de la cuestión del matrimonio en este Decreto del Derecho Familiar, debido a su carácter híbrido, que reviste gran interés. El documento se interpreta en el contexto normativo e histórico de la ley islámica, como también dentro del marco de las ideas sobre el matrimonio desplegadas por las elites otomanas musulmanas antes y durante la época analizada. Mi enfoque general se centra en las políticas gubernamentales y en el debate público, no en la aplicación de la legislación, ni en los patrones sociales o demográficos relativos al matrimonio en el Imperio Otomano. Dicho esto, dedicar algunos párrafos a tales cuestiones parece no solamente útil, sino indispensable.

El matrimonio en los siglos centrales del Imperio (siglos XVI-XVIII)

En los siglos centrales del Imperio Otomano, cuando los residuos de la vida tribal de Asia Central cedían a los usos de la civilización urbana del Mediterráneo Oriental, el matrimonio era muy importante para mantener y reproducir el orden social.⁴ Las investigaciones indican que existía una fuerte presión social sobre las personas solteras para casarse, como también se esperaba un nuevo matrimonio de los divorciados o viudos, salvo en el caso de personas de edad avanzada que vivían con sus hijos mayores.⁵ Las personas que se quedasen solteras, tanto hombres como mujeres, eran vistas como una amenaza potencial para el orden moral y social. Los hombres solteros fueron percibidos como depredadores sexuales en potencia, peligrosos para mujeres y para muchachos, y también como alborotadores proclives a los disturbios y a las revueltas. Su energía tenía que ser controlada y dirigida hacia fines socialmente aceptables, como las tareas militares. Las mujeres en la edad fértil eran consideradas como seres vulnerables que -al carecer tanto de fuerza física como de capacidad

⁴ Para observar tal cambio, compárese por ejemplo Keykavus, *Oğul Terbiyetin ve Beslemeğin Beyan Eder*, en *Kabusnâme*, ed. O.Ş. Gökyay, Istanbul 1974, pp. 172-181 (un libro muy popular escrito en persa en 1082, traducido al turco varias veces a partir del siglo XIV) y Kınalızade Ali Çelebi, *İlm-i Tedbirü'l-Menzil*, en *Ahlâk-i Alai*, Istanbul 2007. (escrito en el siglo XVI)

⁵ La investigación sobre los periodos anteriores a la segunda mitad del XIX es extremadamente difícil dada la falta de fuentes. Algunas tendencias a largo plazo pueden deducirse de los datos obtenidos para las últimas décadas de la existencia del Imperio Otomano o de los estudios que se centran en las familias de elite. Véase Alan DUBEN, Cem BEHAR, *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility 1880-1940*, Cambridge 1991; M. L. Meriwether, *The Kin who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*, Austin 1999.

de autocontrol- necesitaban protección y supervisión masculina.⁶ Existe un debate abierto entre los investigadores en torno a la cuestión de cómo fueron construidas la sexualidad femenina y masculina en el pensamiento musulmán. Por una parte existe un consenso amplio sobre la idea del hombre activo que necesita satisfacción sexual legítima para no poner en peligro el orden establecido buscándola fuera de casa. Las opiniones sobre la cuestión de la sexualidad femenina son, sin embargo, contradictorias. Algunos investigadores como Fatima Mernissi mantienen que había un miedo al potencial amenazador y causante de caos de una sexualidad femenina construida como agresiva y difícil de controlar.⁷ Otros, como Leslie Pierce o Shahla Haeri, apuntan que tal miedo no implica atribuir a las mujeres un papel sexual activo, sino que más bien se refiere a la capacidad de las mujeres de provocar comportamientos indeseables en los hombres.⁸ Mientras que la segunda hipótesis me resulta más convincente para el periodo analizado aquí, ciertas pautas parecen indicar que la noción de las obligaciones matrimoniales en el derecho islámico no necesariamente implicaba una visión del marido necesitado y la mujer aquiescente (a diferencia con la Europa decimonónica). Algunas medidas legales apuntan a la importancia atribuida a la satisfacción de las necesidades de la esposa en el matrimonio: por ejemplo, el derecho de las mujeres en un matrimonio polígamo a la distribución equitativa de las noches que el marido pasa en el hogar de cada esposa. Además, la mujer tenía la opción de solicitar la anulación del matrimonio si el marido no estaba dispuesto o era incapaz de mantener con ella relaciones sexuales.⁹ Otras medidas, como el “impuesto del cornudo” introducido por el Código del Sultán Suleymán (1522 -1566) para gravar a los maridos de las mujeres adúlteras, podría asimismo indicar que efectivamente había una preocupación por el potencial corrosivo de la sexualidad femenina, independientemente de si ésta fuera percibida como activa o pasiva. El marido era responsable de controlar la sexualidad de su mujer, supervisándola e incluso recluyéndola, pero también satisfaciendo sus necesidades.¹⁰ Según mi opinión, el acto sexual estaba cargado en la imaginación popular con interpretaciones del poder en clave de género:

⁶ Leslie PIERCE, *Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society*, en M. C. ZILFI (ed.), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 169-196.

⁷ Fatima MERNISSI, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Bloomington 1987.

⁸ Leslie PIERCE, *Seniority* cit., p.195; Shahla HAERI, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse 1989.

⁹ Al respecto es importante subrayar que mientras el *mezhep* maliquí reconocía tal opción a la mujer en cualquier fase del matrimonio si el marido rechazaba tener relaciones sexuales o no era capaz de ello, el *mezhep* hanefí limitó esta posibilidad a los casos en los que el coito entre el marido y la mujer nunca tuviera lugar. Halil CIN, *Islâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara 1974, pp.181-182.

¹⁰ Sobre el impuesto del cornudo: L. Pierce, *Seniority* cit., pp.169-196. Sobre la reclusión: Colin IMBER, *Women, Marriage, and Property: Mahr in the Behcetü'l-Fetâvâ of Yenişehirli Abdullah*, en M. C. ZILFI (ed.), *Women* cit., pp. 81-104.

representaba una especie de ritual de reafirmación del orden patriarcal en la familia.¹¹

Tener hijos, especialmente varones, constituía un aspecto clave de las identidades masculina y femenina, la confirmación última de la madurez. Los hijos representaban la continuidad del linaje, además de servir como mano de obra útil y como garantía de los padres para la vejez. El matrimonio era un medio aceptado y legítimo de conseguir satisfacción sexual y descendencia. Los hombres tenían otra opción que consistía en tomar a una esclava: las relaciones sexuales con una esclava en propiedad no se consideraban como adulterio y los hijos nacidos de tal unión eran herederos legítimos según la ley islámica. No obstante, esta posibilidad no estaba al alcance de todos. Además, existían otras razones para que no se convirtiese en alternativa al matrimonio, sino que fuese más bien su complemento practicado por los hombres acomodados. Ante todo, el matrimonio constituía un modo clave de crear y reforzar lazos entre distintas familias o entre las ramas de una misma familia. Las redes eran de máxima importancia en los siglos centrales del Imperio Otomano.¹² Una red de parentesco fuerte y extensa proporcionaba a sus miembros la posibilidad de ayuda mutua en tiempos difíciles o en caso de migración, siendo a la vez un vehículo eficaz para la obtención de una serie de ventajas y beneficios. Extender o reforzar estas redes fue considerado demasiado vital como para que dependiese de la elección individual de un hombre joven, y mucho menos de la de una mujer. Además, debido a la creciente separación física de los sexos en las zonas urbanas a partir del siglo XVI, especialmente considerando las familias de alto estatus, para la gente joven llegó a ser difícil conocer a su potencial pareja.¹³ Por lo tanto, elegir a la persona adecuada con la que casar a los hijos se consideraba como una de las tareas más importantes de la familia.¹⁴

Los escritores otomanos musulmanes reconocían la importancia del matrimonio como el lazo constituyente del hogar. Crearon, perpetuaron y modificaron una imagen híbrida del hogar ideal como la unidad fundamental de la humanidad. Esta visión se nutría de fuentes diversas, incluidas las diferentes tradiciones tribales turquicas, los conceptos y prácticas incorporadas a través del contacto con los imperios persa y bizantino y con los reinos

¹¹ El hecho de que la impotencia del marido o su negativa a tener sexo fueran unas de las pocas razones legítimas para la demanda de la esposa de la nulidad o del divorcio judicial, puede ser uno de los argumentos a favor de esta hipótesis.

¹² Un estudio de caso sobre este tema: M. L. MERIWETHER, *The Kin* cit.

¹³ Aunque es ciertamente correcto constatar que la presencia de las mujeres en las calles y en los juzgados a lo largo de la historia otomana fue más significativa de lo que se suponía tradicionalmente, la interacción entre sexos era, no obstante, estrictamente regulada y existen ejemplos en los juzgados islámicos del Imperio de casos que trataron “la mezcla ilegal de sexos”. Véase: Leslie PIERCE, *Seniority* cit., p. 192.

¹⁴ Sabri ORMAN, *İlm-i Tedbir-i Menzil. Oikonomia ve İktisat*, en *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi I*, Ankara 1992, pp. 265-310.

balcánicos, sin olvidar una larga tradición de la producción literaria musulmana sobre este tema. Sobre todo a partir del siglo XVI, las obras de los sabios árabes y persas como Avicenna or Nâsiruddîn Tûsî se convirtieron en una fuente de inspiración para los intelectuales otomanos musulmanes procedentes de Anatolia y de los Balcanes. Los autores clásicos del Medioevo islámico habían citado a los filósofos de la Antigüedad griega e incorporado en sus trabajos la noción de *oikonomia* desarrollada por Aristóteles y por otros filósofos griegos, traduciéndola como *ilm-i tedbir-i menzil*, es decir, la ciencia de la dirección del hogar. Los autores otomanos retomaron estos conceptos y les dedicaron un lugar importante en su propia obra.

El papel fundamental atribuido al matrimonio no se traducía en una intervención directa de las autoridades públicas. El papel del Estado permaneció muy limitado hasta las últimas décadas del Imperio Otomano. Cada comunidad religiosa tenía sus propias reglas vinculadas al matrimonio, que los creyentes debían seguir. En el caso de las comunidades cristianas en el Imperio, esta autonomía significaba una intervención directa de las autoridades religiosas basada en el hecho de que el matrimonio se entendía como un lazo sagrado que debería sellarse en presencia de un sacerdote. Para los musulmanes y los judíos, el matrimonio era un contrato verbal o escrito basado en el acuerdo entre dos familias, entre un hombre y el tutor de su futura esposa o entre el hombre y la mujer. Como tal fue regulado por la ley islámica o judaica, respectivamente. En el caso de los matrimonios mixtos entre un hombre musulmán y una mujer cristiana o judía se aplicaba la ley islámica.

La intervención del Estado en este contrato era indirecta en el Imperio Otomano: consistía en supervisar las semiautónomas elites religiosas (los *ulema*). El sistema funcionaba de forma siguiente: Los *ulema* en el papel de *müfti* (jurisconsulto, persona que dictamina las opiniones legales o *fetvas*) creaban el marco legal del matrimonio musulmán interpretando las fuentes de la ley islámica. Los *müftis* dictaminaban *fetvas* sobre los aspectos del matrimonio relacionados con las enseñanzas del Corán, de la Sunna, de los hadíses e incluso del derecho consuetudinario (*örf*). Los *ulema* también ocuparon los cargos de *kadi* (el juez en el juzgado islámico) y como tales resolvían las disputas vinculadas al matrimonio. El *kadi* intervenía en casos de conflicto sobre la validez del matrimonio y sobre su funcionamiento o disolución conforme a la ley islámica. De este modo, el matrimonio estaba regulado por las autoridades religiosas sin ser una institución religiosa en sí, en contraste con las iglesias católica y ortodoxa en las que tuvo lugar la sacralización del matrimonio. En teoría, todas las personas versadas en la ley islámica podían actuar como *müfti*, así que las autoridades vinculadas al poder central no tenían por qué desempeñar ningún papel en la creación del marco legal para

el matrimonio. No obstante, el estado logró establecer un monopolio sobre la educación religiosa superior, atar las autoridades religiosas a la dinastía reinante y hacer que sirviesen a ésta. Los *ulema* más importantes eran de hecho hombres al servicio del Sultán, ante todo en el cargo de *şeyhülislam*, es decir, la autoridad suprema en la interpretación de la ley islámica en el territorio otomano.¹⁵ Los *kadi*, o jueces en los juzgados islámicos, estaban también ligados al Estado otomano, ya que eran nombrados y destituidos por el *şeyhülislam*. Subordinando las autoridades religiosas e integrándolas en la burocracia, los Otomanos intervinieron activamente en su actividad; la presión de las autoridades de gobierno seculares resulta evidente en materias como la propiedad de la tierra o los crímenes contra el Estado. No se observa, sin embargo, una presión significativa sobre los juristas y los jueces para interpretar la sharia de forma flexible en el caso del matrimonio, de tal forma que fuentes árabes clásicas fueron aplicadas para elaborar su marco legal.

Aunque hubo intentos durante la Época clásica de introducir la obligación de pedir permiso al *kadi* para casarse y de registrar el matrimonio en el juzgado, los matrimonios sin registrar, contraídos sin permiso previo, nunca fueron considerados inválidos y los intentos de situar el matrimonio bajo el control de los juzgados puede, por lo tanto, considerarse como un fracaso.¹⁶ Las mujeres y los hombres musulmanes otomanos hicieron con frecuencia uso de los *imanes* y de los juzgados en los asuntos relacionados con el contrato matrimonial, pero en tales casos el papel del juez y de sus ayudantes consistía en escribir, revisar y/o registrar el contrato matrimonial para prevenir futuras disputas, de forma comparable con las tareas de un notario en la Europa cristiana.

Las *fetvas* explicaban qué reglas debían seguirse para que el contrato matrimonial fuera válido. Además, ofrecían soluciones a los conflictos en concordancia con la ley islámica, sirviendo como guía para las decisiones de los jueces. He aquí algunos ejemplos:

Caso: La tutora legal más próxima de la pequeña Hind es su madre Zeynep. Si la madre de Zeynep Hatice, casa a Hind con Amr sin el consentimiento de Zeynep, ¿es tal contrato matrimonial válido?

Respuesta: No, no lo es.¹⁷

Caso: Si Zeyd repudió a su mujer tres veces estando fuera de sí después de haber comido beleño (una planta venenosa con efectos alucinógenos) y bebido *boza* (bebida hecha a base de mijo ligeramente

¹⁵ Ira M. LAPIDUS, *State and Religion in Islamic Societies*, en “Past and Present”, vol. 151, 1996, pp. 3-27.

¹⁶ Halil CIN, *Islâm* cit., pp. 283-284; G. JÄSCHKE, *Türkiye’de Imam Nikahı*, in *S.Ş. Ansay’ın Anısına Armağan*, Ankara 1964, pp. II-34.

¹⁷ *Fetva* de un *şeyhülislam* otomano del siglo XVII, Çatalcalı Ali Efendi (de su obra *Fetava-i Ali Efendi*, 1685), en Gökçen ART, *Şeyhülislam Fetvalarında Kadın ve Cinsellik*, Istanbul 1996, p. 62.

fermentado), ¿débese tal divorcio tomar en serio?

Respuesta: Si no estaba en el estado de distinguir el cielo y el suelo, no se debe.¹⁸

Caso: Si Hind, divorciada de Zeyd, dice después de la muerte de Zeyd: “me debía 5.000 florines de *mehr* (la dote que pasaba el marido a la mujer)”, basando su prueba en la declaración verbal de Zeyd, y los herederos de Zeyd dicen “tu *mehr* es de 5.000 ásperes”, y lo prueban, ¿qué prueba es más convincente?

Respuesta: La prueba de Hind es más convincente.¹⁹

Desafortunadamente, el estado de la investigación sobre esta materia no permite todavía confirmar si los *müftis* seguían una línea particular en sus *fetvas*, o si existían escuelas de interpretación dentro de cada *mezhep* susceptibles de cambios en el tiempo y el espacio. El análisis de las *fetvas* producidas por los *müftis* otomanos sobre los temas relativos al matrimonio parece indicar que los juristas tendían a simplificar el material producido por los juristas islámicos hanefíes en los siglos anteriores, omitiendo algunas cuestiones y usando un número reducido de categorías legales.²⁰ En general, la imagen que tenemos hoy en día sobre la interpretación por los *müftis* otomanos de la sharia en los temas del matrimonio es relativamente estático, mientras la investigación que se centra en las decisiones de los jueces parece indicar la existencia de un panorama más flexible.

La gente acudía a los *müftis* cuando tenía dudas sobre como vivir conforme a la ley islámica o para averiguar si había pecado. En cuanto al *kadi*, se esperaba que interviniera en el matrimonio musulmán solamente en caso de conflicto, si había una queja, una acusación o una duda sobre la validez del contrato por medio. En ocasiones acudían al juzgado islámico los cristianos y los judíos -especialmente las mujeres- cuando creían que la sharia era más favorable a sus intereses que las reglas que regían el matrimonio en su comunidad religiosa. Los musulmanes también intentaban negociar los límites de la sharía escogiendo la interpretación más favorable entre las cuatro escuelas (*mezhep*) sunníes de la ley islámica (hanefí, shafí'í, maliquí y hanbalí). Sin embargo, si todo iba bien, no hacía falta ningún contacto con las autoridades, ni para casarse ni para divorciarse.

Esta constatación no debe llevarnos a la conclusión de que el matrimonio era un asunto puramente privado. Tal interpretación supondría asumir equivocadamente la división actual entre lo privado y lo público, sin tener en cuenta que la separación de esferas que existió en el Imperio Otomano durante los siglos centrales de su existencia fue construida de forma bien

¹⁸ *Fetva* del célebre *şeyhülislam* otomano del siglo XVI, Ebussuud Efendi, en M. E. Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları ışığında 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul 1983, p.45.

¹⁹ *Ibidem*, p. 43.

²⁰ Halil CIN, *Islâm* cit., p.151.

distinta.²¹ El matrimonio no era, desde luego, un asunto privado: era público en el sentido de que estaba vinculado con una serie de procedimientos ritualizados, centrados alrededor de la organización del emparejamiento y de la boda, cuyo propósito era dotar al novio y a la novia del reconocimiento público. No era la intervención de alguna autoridad religiosa o de gobierno lo que otorgaba legitimidad al matrimonio, sino la presencia de los testigos que asistían al cierre del contrato matrimonial, y la asistencia del vecindario que reconocía y aceptaba el nuevo *status quo* participando en la boda. Las costumbres ligadas a la selección de la novia y a la boda mostraban una gran variedad dependiendo de la región, grupo étnico, riqueza y otros factores. En general tenían poca o ninguna relación con la ley islámica, aunque algunas incluyeran elementos religiosos o fueran interpretados en este sentido. Entre estas costumbres figuraba la invitación del *imam* para que diese su aprobación al contrato matrimonial y participara en la ceremonia.

Entre los rasgos principales del matrimonio en el derecho islámico hay que subrayar el poder atribuido a las palabras. Si no existía ningún impedimento legal para que un hombre y una mujer contrajeran matrimonio, el contrato matrimonial (*akid*) se hacía real cuando las personas pronunciaban – en presencia de los testigos – las palabras que expresaban su voluntad de casarse o, en caso de los tutores legales, de casar a los que estaban bajo su tutela, y si un *mehr* (“dote”) era o iba a ser trasladado del marido a la mujer. Según la interpretación del *mezhep* hanefí, dominante en el Imperio Otomano, el contrato matrimonial era válido aunque las palabras de consentimiento fuesen pronunciadas bajo amenaza. Por otra parte, el hombre podía encontrarse divorciado si en una pelea acalorada con su mujer pronunciara ciertas fórmulas o si había jurado sobre su matrimonio y luego no cumplía la promesa.²²

En la época estudiada, el matrimonio no era, en general, un contrato entre dos individuos, sino más bien entre dos familias. Los matrimonios concertados eran habituales, muchos de ellos entre niños. Los niños eran casados por sus tutores legales (*veli*) y las mujeres adultas también necesitaban el consentimiento de un tutor para casarse, excepto en algunas circunstancias específicas.²³ Incluso los hombres adultos acudían a sus parientes femeninas para que les eligieran o ayudasen a elegir una esposa adecuada. Como es bien sabido, los hombres podían tener hasta cuatro esposas según la ley islámica. Sin embargo, estaban obligados pagarles el *mehr*, tratarles igual y habilitar una casa, o por lo menos una habitación,

²¹ Sobre la construcción de los espacios privado y público, véase por ejemplo: Dina RIZK KHOURY, *Slippers at the Entrance or Behind Closed Doors: Domestic and Public Spaces for Mosuli Women*, en M. C. Zilfi (ed.), *Women* cit., pp. 105-127.

²² *Fetvas* de Ebussuud en M. E. Düzdağ, *Şeyhülislâm* cit., p. 49

²³ El *mezhep* hanefí, el principal en el Imperio Otomano, permitía bajo ciertas circunstancias que una mujer se casara sin la intervención de su tutor legal.

para cada una. Debido a estas reglas, la poligamia no era frecuente en las ciudades.²⁴

Según la ley islámica había una serie de impedimentos al matrimonio, especialmente ante ciertos tipos de diferencias religiosas, además de algunos lazos de sangre y de leche. La ley islámica aplicaba también el principio de igualdad (*kafa'a* o *kuvuf*) entre los esposos. Ciertos tipos de desigualdad suponían un impedimento para el matrimonio, mientras otros ofrecían la posibilidad de anularlo si una parte así lo solicitaba. El principio de igualdad protegía a la mujer, pero a su vez fue interpretado de forma sesgada desde el punto de vista de género para sostener como deseable la posición dominante del hombre en el matrimonio. Por ejemplo, la mujer o su tutor podían solicitar al juez la anulación del matrimonio con un hombre de estatus inferior, ya que tal enlace se consideraba humillante para ambos esposos. Pero por otra parte, no era ninguna vergüenza – ni razón legal para la anulación - que un hombre se casara con una mujer de estatus más bajo.²⁵

Caso: ¿Es Amr, un tendero ignorante, igual a (compatible con) Hind, hija de Zeyd de los ulema (las elites religiosas)?

Respuesta: No, no lo es.²⁶

La corta edad de los novios no suponía un impedimento para el matrimonio, aunque en estos casos su consumación se posponía. Los niños casados permanecían con sus padres hasta la mayoría de edad, o, en caso de las niñas, podrían ser reclamadas cuando llegaban a ser “capaces de despertar el deseo carnal” (*müşteha*). Solo entonces comenzaba la vida conjunta de la pareja casada.

En muchas culturas el matrimonio servía como espacio para producir herederos legítimos y transmitir la propiedad a la siguiente generación y así fue también en el Imperio Otomano. Más notable es el hecho de que según la sharia, el matrimonio no suponía una fusión de propiedades ni que el marido pasaba a disponer de la propiedad de su mujer. Al contrario, el marido y la mujer conservaban su propiedad personal y no tenían ningún derecho a disponer de la de su esposo/a. Los hombres estaban obligados a pagar una cantidad de dinero (*mehr*) a la novia como parte del contrato matrimonial, como también eran responsables de su manutención mientras estuvieran casados. Por otra parte, el derecho de la esposa a heredar la propiedad de su marido era muy limitado, aunque la investigación sobre este tema centrada en

²⁴ M. C. ZILFI, *'We Don't Get Along': Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century*, en M. C. Zilfi (ed.), *Women* cit., p. 268.

²⁵ Tal figura legal pretendía a su vez proteger a las mujeres pías de ser casadas con un hombre de moral dudosa, etc. Colin IMBER, *Women, Marriage* cit., en M. C. Zilfi (ed.), *Women* cit., p. 87.

²⁶ *Fetva* de Çatalcalı Ali Efendi en Gökçen ART, *Şeyhülislam Fetvalarında* cit., p. 81.

el Imperio Otomano del siglo XVIII demuestra que los maridos en muchos casos consiguieron garantizar que una vez muertos fuese su viuda quien administrara la propiedad de ellos a través de las fundaciones de caridad (*vakıf*).²⁷ Los hijos se consideraban “propiedad” del padre y su familia y las mujeres fueron dotadas de un derecho solamente temporal de cuidado (*hizanet*) en caso de divorcio o de la muerte del marido. Solo cuando el marido designaba a su mujer como la tutora legal de sus hijos en caso de que él muriera, los niños se podían quedar bajo custodia de su madre una vez pasado el periodo de *hizanet* y ella podía a su vez adoptar decisiones importantes en su nombre hasta que alcanzaran la mayoría de edad.²⁸

El divorcio estaba permitido por la ley islámica y parece que fue frecuente según los documentos de archivo de los juzgados de la sharia otomanos.²⁹ Las reglas que regulaban la práctica del divorcio en la ley aseguraban la hegemonía masculina. Para un hombre, divorciarse por repudio (*talak*) era extremadamente fácil, al menos en teoría, ya que bastaba con expresar tres veces la voluntad de divorciarse. Para la mujer, sin embargo, el divorcio era difícil de conseguir si el marido se negaba a colaborar. El *mezhep* hanefí era particularmente restrictivo en cuanto a la nulidad o al divorcio por el juzgado. Existía la opción del divorcio por mutuo acuerdo (*hul*), ampliamente aprovechada en el Imperio Otomano según Madeline C. Zilfi y Svetlana Ivanova.³⁰ La investigación sobre el divorcio *hul* manifiesta que la mujer a menudo intercambiaba una suma de dinero, o el derecho a la manutención de los hijos bajo su cuidado, por el consentimiento del marido al divorcio. Aunque en principio la legislación sobre el divorcio beneficiaba a los hombres, especialmente entre los pobres cuando no había propiedad importante por medio, hay que destacar que la práctica en el Imperio Otomano era algo distinta de la teoría y las familias sabían cómo utilizar la ley islámica para proteger a sus hijas ante la posibilidad de que el marido las repudiase. La familia de la novia podía introducir al contrato matrimonial obstáculos a un hipotético divorcio fácil, por ejemplo fijando el *mehr* retrasado (*mehr-i mueccel*) -la dote pagada por el marido a la mujer en caso del divorcio- habitualmente mucho más cuantiosa que aquella pagada a principio del matrimonio. Además, divorciarse de una mujer procedente de una familia influyente podía significar la pérdida de lazos de parentesco importantes e incluso ganarse enemigos poderosos, otros factores que podían disuadir a los hombres del divorcio.

²⁷ M. L. MERIWETHER, *Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840*, en M. C. Zilfi (ed.), *Women* cit., pp. 128-152.

²⁸ Judith TUCKER, *The Fullness of Affection: Mothering in the Islamic Law of Ottoman Syria and Palestine*, en M. C. Zilfi (ed.), *Women* cit., pp. 232-252.

²⁹ M. C. ZILFI, 'We Don't Get Along' cit., pp. 269-271.

³⁰ M. C. ZILFI, 'We Don't Get Along' cit., p. 290; S. IVANOVA, *The Divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Ağa: Women in the Eighteenth Century Sharia Court of Rumeli*, en A. Sonbol (ed.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse 1996, pp. 112-125.

Se puede constatar que el marco legal del matrimonio fue diseñado para garantizar la autoridad del marido. En este aspecto era más “androcéntrico” que “patriarcal”, en el sentido de que no eran los padres sino los maridos quienes tenían más autoridad en la mayoría de los casos. Tal diseño era diferente de las tradiciones tribales turcas que garantizaban más poder a los mayores de la familia, así que el padre de la novia tenía una influencia importante y podía proteger eficazmente la posición de su hija, por ejemplo casándola con un hombre más pobre que dependiese de su clan.³¹ Estas tradiciones incluían además una noción más igualitaria de la compatibilidad, expresada en la idea de que los esposos deberían estar cercanos en edad y en belleza.³² La introducción de las interpretaciones clásicas de la ley islámica en las comunidades turcas musulmanas transformó o eliminó mucho de lo que quedaba de estas tradiciones. Asimismo, la creciente urbanización en los siglos XV-XVI fomentó la “nuclearización” de las unidades familiares y alteró la estructura de los clanes. No obstante, para contrarrestar la posición ventajosa del marido se aplicaron una serie de mecanismos basados en la ley islámica que sirvieron para proteger a las mujeres del uso arbitrario de la autoridad por parte de los maridos. Las mujeres otomanas estaban dispuestas a utilizarlos, como queda patente del uso activo por parte de ellas de los juzgados islámicos en caso de conflicto.³³

Vientos de cambio: el matrimonio como cuestión de Estado

La transformación profunda que sufrió el Imperio Otomano en el siglo XIX puso en duda muchas verdades establecidas y planteó nuevos retos. En este contexto se estableció a principios del siglo XX un amplio consenso entre los otomanos activos en el debate público

³¹ Aunque ya no fue defendida por los pensadores de renombre, la costumbre de casar a las mujeres de la familia con los clientes de estatus más bajo sobrevivió siglos entre las familias de elite otomanas, a pesar de ser una posible causa de anulación del matrimonio según la interpretación hanefí de la sharia. Las hijas, nietas, hermanas y tías de un dignatario importante se casaban con los protegidos de éste, a menudo hombres de origen pobre. La dinastía reinante daba ejemplo de tal práctica, ya que las familiares más cercanas del sultán fueron casadas con altos burócratas que eran, en realidad, *kul*, es decir, los esclavos del sultán. En teoría, los estudiosos musulmanes otomanos ya no veían tal proceder del padre de la novia como lógico y positivo y optaron por defender la autoridad del marido en el matrimonio, considerando humillante que un hombre aceptase un enlace que le situara en una posición subordinada. Sin embargo, en la práctica, las familias otomanas seguían optando por lo que Keykavus defendió abiertamente en el siglo XI y cerraban tratos que seguramente reforzaban la posición de la esposa, mientras al marido le ofrecían un vehículo para su promoción social.

³² Keykavus, *Oğul Terbiyetin* cit., pp. 172-181.

³³ R. C. JENNINGS, *Women in the Early 17th-Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri*, en “Journal of the Economic and Social History of the Orient”, vol. 18, 1975, pp. 53-114; Haim GERBER, *Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700*, en “International Journal of Middle East Studies”, vol.12, 1980, p. 233; Fatma M. GÖÇEK, M. D. BAER, *Social Boundaries os Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records*, en M. C. Zilfi (ed.), *Women* cit., pp. 48-65.

alrededor de la convicción de que existía una crisis de la familia musulmana. Muchos representantes de las elites religiosas tradicionales compartían esta opinión con los burócratas y oficiales partidarios de las reformas. Además, la noción de crisis fue defendida con vigor también por los hombres y las mujeres que constituían las clases medias urbanas emergentes, que incluían a profesionales liberales, a oficiales y a funcionarios de bajo rango y a sus familias. Había, sin embargo, diferencias radicales entre estas personas a la hora de identificar las causas de la supuesta crisis. Los efectos corruptores que la occidentalización había tenido sobre los musulmanes otomanos, la opresión de las mujeres, la ignorancia generalizada, la falta de la autoridad paterna, o, al contrario, su imposición irracional, los matrimonios infantiles, los frecuentes divorcios, la falta de respeto por la ley islámica, o, al contrario, la adopción en siglos anteriores de la interpretación árabe de ésta acompañada por la renuncia de las tradiciones “democráticas” turcas: todas éstas y muchas otras presuntas causas aparecían y se combinaban en el discurso de los autores otomanos. Muchos escritores, periodistas y activistas que contribuyeron a este debate tenían una actitud ambigua: por ejemplo, mientras defendían la familia otomana de los comentarios negativos y prejuicios expresados por los – no siempre bien informados – *francos* (extranjeros), se mostraban altamente críticos hacia distintos rasgos de la familia musulmana otomana cuando sus obras estaban destinadas al público interno.

A pesar de los numerosos intentos de reforma en otros ámbitos, el Estado se mantuvo en silencio durante mucho tiempo en este vivo debate sobre el matrimonio. El primer impulso importante llegó de los escritores de obras de teatro y de novelas quienes, no solamente introdujeron en la literatura otomana nuevos géneros literarios, sino que también sedujeron a su público con la redefinición de los conceptos de amor, libertad y armonía. Periodistas y ensayistas contribuyeron a la extensión de un sentimiento de atraso frente a Europa, además de abrir nuevos espacios para un debate sistemático sobre las soluciones a esta situación, incluida la reforma de la familia. Los reformistas basaron sus esfuerzos en la noción de *muasırlaşma*, es decir, *puesta a nivel del siglo presente*. *Muasırlaşma* no solamente significaba la adopción de los “modales modernos”, sino que consistía también en romper las estructuras tradicionales de la familia y reorganizar la vida social alrededor de los principios de libertad individual, responsabilidad social y educación orientada hacia el futuro. El matrimonio como relación de pareja, la libertad de elección y un hogar armonioso en el que los niños pudieran recibir atención y educación adecuada ocuparon una posición destacada en

estas visiones de un futuro mejor.³⁴

En general, estos autores no luchaban contra los matrimonios concertados como tales, sino que defendían una mayor flexibilidad. Ante todo, insistían en el derecho del novio y de la novia a rechazar al/a candidato/a propuesto/a por su familia. Esto implicaría la prohibición de los matrimonios infantiles, que eran incompatibles con el principio de consentimiento basado en el libre ejercicio de la voluntad, y que ataban a los hombres a parejas no deseadas a través de las obligaciones materiales (*mehr*). Además, los intelectuales partidarios de las reformas defendían el derecho de los futuros esposos a conocerse antes de casarse para averiguar si eran compatibles. La intervención de la celestina o de una pariente era una opción aceptable, siempre y cuando los jóvenes tuvieran el derecho a renunciar al darse cuenta de que no eran compatibles. La posibilidad de que las personas escogieran ellas mismas a su pareja fue también tenida en cuenta y los autores generalmente coincidían en que las familias deberían dar su consentimiento al matrimonio si la pareja elegida era adecuada y honrada. Se consideraba legítimo que la familia opinase, pero muchos autores estaban convencidos de que las familias solo deberían rechazar la unión deseada por dos enamorados si había razones muy poderosas.

La noción de (in)compatibilidad era un elemento fundamental alrededor del cual giraba la redefinición del discurso sobre el matrimonio. La idea de que los esposos tenían que ser compatibles estaba estrechamente vinculada con la visión del matrimonio como relación de pareja que se iba configurando en aquel periodo. Según los “modales modernos” se esperaba que el marido y la mujer pasaran mucho tiempo juntos, no solo en casa, sino también en público, en las actividades sociales.³⁵ Además, la idea del amor como prerequisite de la relación matrimonial era una visión seductora introducida por las novelas extranjeras y locales, muy leídas entre la creciente población capaz de leer y escribir. La visión del hogar como un refugio para el hombre de las tempestades de la vida urbana moderna se entrelazaba con la idea del hogar como centro de enseñanza y de educación patriótica, en el que las nuevas generaciones se prepararían para competir con los extranjeros con el fin de restaurar el Imperio a su antigua gloria en un mundo de cambios.³⁶

En los textos producidos por los promotores del cambio podemos identificar la

³⁴ Varios párrafos de este apartado se basan en el análisis llevado a cabo en el artículo de Darina MARTYKÁNOVÁ, “La pareja – el nuevo ideal del matrimonio en el Imperio Otomano”, en *Awraq*, vol.25, 2008, pp. 75-107.

³⁵ Nevin MERİÇ, *Âdâb-i Muâşeret: Osmanlı'da gündelik hayatın değişimi (1894-1927)*, Istanbul 2007.

³⁶ Jitka MALEČKOVÁ, *Úrodná půda. Žena ve službách národa*. Prague 2002; Darina MARTYKÁNOVÁ, *Láska, disciplína a budoucnost. Diskurz osmanských intelektuálů o dětech v rodině (1870-1918)*, “Historický časopis”, 2008, 56/2, pp. 249-266.

combinación de dos argumentos. El primero se desarrollaba alrededor de la noción de libertad individual y el derecho a buscar la felicidad, principios clave de la Ilustración que habían sido interiorizados por un número creciente de personas, también en los territorios del Imperio Otomano. Los autores ponían énfasis en el sufrimiento, enfermedad e incluso muerte que consideraban eran las consecuencias de un matrimonio forzoso.³⁷ Se denunciaba que madres y padres escogieran pareja para sus hijos según un capricho y les obligaran a casarse con ella. En particular, se señalaba la falta de libertad y la indefensión de las mujeres jóvenes, subrayando las consecuencias trágicas que podrían tener para ellas las decisiones arbitrarias de sus padres. El cambio implicaba ampliar el espacio de interacción entre ambos sexos para que la gente joven pudiera encontrarse y conocerse. Además, los autores defendían el acceso de las mujeres a la educación como medio de incrementar el entendimiento mutuo entre los esposos.³⁸

La segunda línea argumentativa vinculaba la compatibilidad de los esposos con la estabilidad del hogar, planteando la cuestión de la responsabilidad social. Los autores afirmaban que el matrimonio entre dos personas que apenas se conocían, que se caían mal, o que no habían podido decidir por sí mismos, era un acto de irresponsabilidad social que ponía en peligro la estabilidad del mismo Imperio. Un matrimonio infeliz se plasmaba en un hogar infeliz, e incluso en el divorcio, lo que significaba la desintegración del hogar, peleas y pleitos entre familias y un ambiente dañino para los hijos. Algunos autores establecieron un paralelismo entre una vida familiar inestable y la situación caótica del país:

“Los hogares en un dominio (*mülk*) son como las habitaciones de una casa; ¿habrá paz en la casa si todas sus habitaciones son sacudidas por un odio permanente y por las peleas cotidianas?, ¿florecerá?, ¿alcanzará felicidad?”³⁹

Asimismo se apelaba a los padres para que prestaran la máxima atención a sus hijos e hijas, conforme con la nueva importancia atribuida a la educación desde una edad muy temprana. La ignorancia y la falta de madurez de los padres eran consideradas como una amenaza para este proceso. Dado que la educación de las nuevas generaciones se entendía como parte fundamental del proyecto de reforma social, desatenderla suponía poner en peligro

³⁷ El escritor y dramaturgo Namık Kemal en *Aile*, en *Sosyo-kültürel deęişme sürecinde Türk ailesi III*, Ankara 1992, pp. 1017-1019. (publicado por primera vez en 1872). El dramaturgo İbrahim Şinasi en *Şair evlenmesi*, İstanbul 1860.

³⁸ Véase, por ejemplo, el ensayo del escritor, lexicógrafo y periodista Şemseddin Sami, *Kadınlar*, en *Sosyo-kültürel deęişme sürecinde Türk ailesi III*, Ankara 1992, pp. 1026-1032 (publicado por primera vez en 1879/80).

³⁹ Namık Kemal, *Aile*, pp. 1017-1019.

el futuro del Imperio.

La creciente influencia de las profesiones liberales queda patente en la medicalización del discurso sobre el matrimonio y la familia. Aparte de las referencias morales y políticas, se invocaba la autoridad de los expertos para dar peso a los argumentos. A las mujeres jóvenes se les consideraba demasiado débiles para parir y para criar a los hijos, y, por lo tanto, forzar a chicas adolescentes a casarse suponía poner en peligro no solamente su integridad física, sino también la salud y la educación de las futuras generaciones. Es más, tanto los hombres como las mujeres jóvenes debían recibir una educación adecuada antes de casarse para que fuesen buenos padres según los principios modernos de la higiene. En esta lógica, el matrimonio temprano no era solamente una imposición para los jóvenes novios, sino también una amenaza para la salud de las personas y de la sociedad en general y ponía en peligro el éxito de las políticas pronatalistas y de higiene promovidas por el Estado y por los reformistas. Estos últimos identificaron de esta forma sus intereses como médicos o funcionarios con los del Imperio, una operación conveniente para intentar ampliar su campo de acción e influencia profesional.

La visión del matrimonio defendida por los que aspiraban a la regeneración de la familia musulmana otomana incluía la idea de la pareja formada por voluntad libre. Esto no significaba necesariamente la igualdad entre el marido y la mujer, ya que se esperaba que el hombre guiara y orientara a la mujer y actuase como cabeza de familia. No obstante, el matrimonio como pareja sí implicaba la proximidad emocional y la compatibilidad de moral, de carácter y de intereses. El matrimonio ideal sería el formado por personas adultas, bien educadas e instruidas, capaces de tener y criar hijos sanos y dotarles de disciplina y de una educación adecuada.⁴⁰ Como medios para conseguir este ideal se subrayaba la importancia de la educación de las mujeres, como también la madurez de los contrayentes del matrimonio. Asimismo, los autores abogaban por la relajación de las normas de segregación sexual, para que los hombres y las mujeres pudieran encontrarse, conocerse y saber si eran compatibles. Podemos incluso observar como el matrimonio se acerca a la noción de un lazo “sagrado”, en el sentido de un vínculo emocional duradero encargado de una misión social que sobrepasaba las fronteras de una familia.⁴¹

La investigación basada en la historia oral y en los estudios demográficos confirma que las

⁴⁰ Véase por ejemplo la visión enfrentada de las familias “europeizada” y “oriental”, construida por el editor y ensayista Tüccarzade İbrahim Hilmi en *Avrupalılışmak, Felaketlerimizin Esbabı (Aile Hayatımızda Avrupalılışmanın Tesiri)*, en *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III*, Ankara 1992, pp. 1073-1079 (publicado por primera vez en 1916).

⁴¹ Şemseddin Sami habla sobre “una chica honrada y casta que encuentra un corazón con el que unir el suyo en el sagrado lazo del matrimonio” en *Kadınlar*, pp. 1026-1032.

elites y las clases medias urbanas absorbieron muchas de estas nuevas actitudes hacia el matrimonio.⁴² Sin embargo, los cambios a nivel legal eran mínimos. Para los musulmanes, el derecho familiar seguía enraizado en la ley islámica, dominio exclusivo de los *ulema*. Incluso una reforma legislativa radical como la introducción de un Código civil (*Mecelle-i Ahkam-i Adliyye*) en 1876 había dejado fuera el derecho familiar. No había una legislación matrimonial uniforme y codificada. Cada comunidad religiosa seguía aplicando sus normas internas en este ámbito, tal como siempre había sido el caso en el Imperio Otomano. En caso de los musulmanes, eso significaba que los jueces seguían basando sus decisiones en las *fetvas*. No obstante, el Estado reanudó sus intentos de establecer su control sobre el matrimonio, aspirando a vincularlo al permiso previo (*izinname*) del juez islámico o una autoridad religiosa correspondiente en el caso de los cristianos y judíos. Este esfuerzo quedó plasmado en el artículo 33 de las Reglamentos del Registro de la Población (*Sicilli Nüfus Nizamnamesi*) del 2 de Septiembre de 1881. Este documento legal, además, establecía la obligación para el *imam* de estar presente en la celebración del contrato matrimonial (o para el respectivo líder religioso que oficiaba la boda en el caso de las minorías) y de informar al Departamento de la Población sobre el matrimonio en un plazo de 15 días. El reglamento fijaba una multa para los líderes religiosos que no cumplieren con esta obligación. En caso del divorcio, los involucrados debían informar al líder religioso para que éste luego informase a dicho departamento. Tales medidas en realidad suponían institucionalizar el papel del *imam* en la celebración del contrato matrimonial, además de encargar a los líderes religiosos en general que actuaran como funcionarios recogiendo información y facilitándola posteriormente al Estado. Sin embargo, estas novedades no alteraron la hegemonía de la ley islámica, ya que el matrimonio seguía siendo válido aunque se contrajera sin autorización previa. Para hacer respetar la nueva normativa, a principios del siglo XX el Estado tuvo que incrementar el castigo para las personas que se casaran sin el permiso del juez y para los *imanes* que sellasen el trato, sustituyendo las multas por penas de cárcel. Es evidente que el Estado se veía obligado a lidiar con el hecho de que la legitimidad de cualquier medida legal que no estuviese apoyada en la sharia seguía siendo cuestionable.

El arte de lo posible: el Decreto sobre el Derecho Familiar de 1917

A partir del periodo de reformas *Tanzimat* (un proceso de reformas desde arriba, llevado a cabo por los sultanes otomanos y por los altos cargos de la burocracia, plasmado en decretos

⁴² Alan DUBEN, Cem BEHAR, *Istanbul Households* cit.

de 1839 y 1856), el gobierno otomano había promovido una serie de cambios radicales en el sistema legal. Éstos incluían la introducción del derecho mercantil a la francesa y una normativa de corte liberal sobre la posesión de tierras. Más aún, los decretos de *Tanzimat* proclamaron la igualdad de todos los súbditos frente a la ley, un principio que contradecía directamente la ley islámica. Se crearon juzgados especiales, *nizamiye mahkemeleri*, para tratar los casos según la nueva legislación codificada en 1871 y durante el primer periodo constitucional en 1876 se introdujo un Código civil que, sin embargo, no incluía el derecho personal y familiar. De esta manera, el campo de acción de los juzgados shariáticos se reducía gradualmente, quedando restringido a las cuestiones del derecho familiar, la herencia y asuntos semejantes.

La pasividad del Estado en la cuestión del derecho familiar tiene varias explicaciones. Los juzgados shariáticos representaron uno de los últimos cotos reservados del *establishment* religioso musulmán, los *ulema*. Estas familias influyentes, estrechamente vinculadas a la dinastía reinante a través de su monopolio sobre la interpretación y la aplicación de la ley islámica, habían ido perdiendo terreno en el siglo XIX frente a la expansión de la administración secular. Privarles de los juzgados islámicos seguramente habría desatado una oposición feroz. No eran solamente las autoridades religiosas musulmanas las que defendían celosamente su hegemonía sobre el derecho personal y familiar: el clero cristiano y las autoridades religiosas judías también consideraban estas áreas como su dominio exclusivo y no estaban dispuestos a renunciar al poder que habían ostentado durante siglos. Aun así, resulta necesario preguntarnos por qué era precisamente el derecho familiar el que había quedado fuera de una reforma legal que se consideraba tan importante en otras áreas de la vida social. En mi opinión, la familia fue percibida como un espacio de valores “auténticos”, en el que era moldeada la identidad de las personas, y la identidad de musulmán seguía considerándose la fundamental. Por tanto, el espacio de su formación debería mantenerse *impoluto* de la *contaminación* por influencias extranjeras, que en otras áreas podían ser aceptadas como inevitables incluso por parte de los conservadores.

Sin embargo, la idea de la codificación del derecho familiar estaba ganando terreno a principios del siglo XX. Como apunta Halil Cin, un número importante de reformistas islámicos defendían la codificación de la sharia, mientras los llamados occidentalistas apoyaban la adopción del derecho familiar al estilo europeo y su incorporación en la *Mecelle*. Los nacionalistas turcos mantenían que la legislación sobre la familia vigente en los países europeos estaba más próxima a los valores turcos originales que la interpretación de los

principios islámicos que había prevalecido en el Imperio Otomano.⁴³ A pesar de que los debates sobre la familia, el estatus de las mujeres, la poligamia y los matrimonios “prematurados” fueron muy intensos durante el Segundo Periodo Constitucional, no fue hasta 1917 cuando se produjo un cambio en la legislación. El 25 de teshrin-i evvel de 1333 A.H., fue adoptado el Decreto sobre el Derecho Familiar (*Hukuk-i Aile Kararnamesi*, HAK), la primera codificación sistemática de la ley de familia en el Imperio Otomano.

La reforma tuvo lugar en el contexto de la Gran Guerra que representó un cambio decisivo en la vida de muchas mujeres otomanas. Debido a la movilización en masa de los hombres musulmanes, muchos puestos de trabajo quedaron sin cubrir y el Estado se esforzó por convencer a las mujeres para que trabajaran fuera de casa. Asimismo, las mujeres se implicaron en tareas patrióticas trabajando como enfermeras o cosiendo uniformes para los soldados. Gracias a esta experiencia, las mujeres de clases medias urbanas ganaron autoconfianza y conciencia política. Por otra parte, muchos reformistas estaban convencidos de que el estado de la patria dependía de la situación de las mujeres y que no podía producirse ningún progreso real si éstas quedaban reducidas a una posición a menudo comparada con la esclavitud que les impedía ser buenas madres de hijos sanos, bien educados e instruidos.⁴⁴ En consecuencia, el estatus legal de las mujeres debía ser mejorado para remediar el estado deplorable de los dominios otomanos.

El aspecto más revolucionario del Decreto sobre Derecho Familiar consistía en que éste representaba la codificación de una sola interpretación de la ley islámica, un principio incompatible con una tradición de muchos siglos. Según la práctica tradicional, los *müftis* preparaban sus dictámenes (*fetvas*) basándose en las obras de las autoridades principales de una de las cuatro escuelas (*mezheps*), obras que habían sido compuestas en la Edad Media a partir de las fuentes básicas de la ley islámica (el Corán, la Sunna, los hadiths y el derecho consuetudinario). Los jueces tomaban decisiones escogiendo entre las *fetvas* de sus coetáneos o entre las fuentes medievales de su *mezhep* aquella interpretación de la sharia que consideraban la más correcta y conveniente para cada caso. En el HAK, sus autores combinaron las cuatro escuelas de la ley islámica sunní según consideraron oportuno. El resultado final era una interpretación única y original de la sharia. Además, esta versión codificada no se justificó como la más fiel a las fuentes fundamentales de la ley islámica, lo que sería la lógica argumentativa tradicional basada en la referencia a las autoridades. En vez de ello apelaba al uso de la razón, a la *raison d'etat* y a las experiencias negativas con la

⁴³ Halil CIN, *Islâm* cit., pp. 289-290.

⁴⁴ Jitka MALEČKOVÁ, *Úrodná půda* cit.

aplicación de las reglas tradicionales.

El Decreto sobre el Derecho Familiar no introducía una legislación única e igual para todos los ciudadanos otomanos. Al contrario, como sus autores optaron por anclar el Decreto en la tradición religiosa, hubiera sido inaceptable imponerla a los otomanos cristianos y judíos. Por lo tanto, el HAK incluía secciones separadas para los musulmanes, cristianos y judíos, cada una de ellas basada en la tradición religiosa respectiva. Así, por ejemplo, mientras las normas para los musulmanes y judíos permitían la poligamia, ésta fue estrictamente prohibida para los cristianos.

Dado que este artículo trata del matrimonio musulmán, los siguientes párrafos se dedicarán ante todo a las implicaciones del HAK para esta comunidad religiosa. El Decreto introdujo la obligación de hacer pública la intención de casarse, para que los que tuvieran algo que objetar pudieran hacerlo. Se trataba de una medida novedosa, inexistente en la ley islámica. Además, el contrato matrimonial debería cerrarse delante de un juez o su sustituto. Los musulmanes deberían acudir directamente al juez, mientras los líderes religiosos judíos y cristianos deberían informar al juzgado para que el juez acudiese a la ceremonia. El juez estaba obligado a registrar el matrimonio, incluyendo una serie de datos sobre los novios. Sin embargo, de forma semejante a las anteriores medidas legales que pretendían establecer el control del Estado sobre el matrimonio, el contrato era válido aunque el juez no estuviera presente. Por lo tanto, la ley solamente se podía imponer a través de las penas de cárcel por incumplimiento. Las medidas descritas revelan un esfuerzo por estandarizar los procedimientos legales y registrar información conforme con la política del régimen de los Jóvenes Turcos. Parafraseando a Michel Foucault se puede constatar que los Jóvenes Turcos percibían a la población como un problema económico y político, al entender que no estaban tratando con “súbditos”, ni siquiera con “pueblo” o “gente”, sino más bien con “población”, con su “mortalidad”, “nupcialidad”, “natalidad”, calidad de hacinamiento, salud e higiene.⁴⁵

El matrimonio debería basarse en el principio de libre voluntad.⁴⁶ Los autores del HAK rechazaron la interpretación hanefí que aceptaba como válidos los contratos de matrimonio cerrados bajo amenaza, optando a su vez por la interpretación shafií que los consideraba inválidos. Al contrario, pusieron hincapié en que la voluntad de casarse debía de ser expresada de forma inequívoca. El HAK conservó la posibilidad de poligamia para los musulmanes, conforme con la interpretación tradicional de la ley islámica. Introdujo, sin

⁴⁵ Michel FOUCAULT, *Governmentality*, en Burchell, G., Gordon, C., Miller, P. (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago 1991, pp. 87-104.

⁴⁶ No obstante, el HAK permitía el matrimonio entre discapacitados mentales, conforme con la interpretación tradicional del *mezhep* hanefí.

embargo, una novedad importante al respecto: la opción para la novia de imponer en el contrato matrimonial una cláusula que impidiese a su futuro marido contraer sin su consentimiento el matrimonio con otra mujer. En caso de que el marido se casara con una segunda mujer a pesar de esta prohibición, la primera o la segunda esposa quedarían automáticamente divorciadas. La introducción de este tipo de condiciones en el contrato matrimonial constituía un área en la que las cuatro escuelas de interpretación diferían de manera importante. Los autores del HAK optaron de nuevo por dejar de lado la opinión más restrictiva mantenida por la escuela hanefí que tradicionalmente dominó en el Imperio Otomano, y que no consideraba estas condiciones válidas. Al contrario, adoptaron la visión más liberal del *mezhep* hanbalí.

El divorcio negociado por el consejo de familia representaba otra medida destinada a reforzar la posición de la esposa. Los autores lo defendieron como manera de proteger a las mujeres del mal comportamiento de sus maridos. Aparecía como el artículo 130, basado en el punto de vista del *mezhep* maliquí:

“Si surge un conflicto e incompatibilidad entre los esposos y uno de ellos acude al juez, el juez nombra un árbitro de cada familia. Si en una o ambas familias no se encuentra ningún árbitro, o si la persona no tiene las cualidades requeridas, entonces el juez designa personas adecuadas fuera de la familia. El consejo de familia creado de tal forma examina las explicaciones y defensa de ambas partes, intentando reconciliarlas. Si eso no es posible y la culpa es del marido, entonces se separan. Si la culpa es de la esposa, quedan divorciados y la mujer devuelve parte del mehr o su totalidad. Si los árbitros no coinciden, el juez nombra otro consejo de familia compuesto por personas adecuadas o a un tercer árbitro sin relación con ninguna de las partes. La decisión de los árbitros es irrevocable y no se aceptan protestas”.⁴⁷

Los autores justificaron esta medida de la siguiente manera:

“El hecho de que en este párrafo se haya adoptado el punto de vista del *mezhep* maliquí y que el artículo 130 haya sido redactado según aquel principio se debe a que servirá para eliminar y hacer desaparecer muchas cosas inapropiadas presentes en las familias en nuestro país, según la opinión de que así se acabe con el trato injusto de las esposas que no tienen ninguna otra posibilidad de actuar más que renunciar a su manutención, particularmente cuando (los maridos) oprimen a sus esposas y cometen injusticia hacia ellas y el derecho de divorcio por repudio está en las manos de ellos”.⁴⁸

⁴⁷ *Hukuk-ı Aile Kararnamesi. Münâkehat-Müfârekât*, Libro II, Párrafo 130, en *Sosyo-kültürel deęişme sürecinde Türk ailesi III*, Ankara 1992, p. 1134.

⁴⁸ *Münâkehât ve Mufârakât Kararnamesi Esbâb-ı Mucibe Lâyıhası*, en *Sosyo-kültürel deęişme sürecinde Türk ailesi III*, Ankara 1992, p. 1149.

La novedad del artículo 130 consistía en el hecho de que el marido tenía que aceptar la separación propuesta por el consejo de familia si era encontrado culpable de los problemas del matrimonio. Los autores de la normativa tenían en mente especialmente el problema del maltrato a la mujer.

Esta medida sin duda ampliaba las posibilidades de las mujeres para divorciarse y representaba una limitación destacable de la autoridad del marido en el matrimonio. Por otra parte, el derecho a decidir no era atribuido a la esposa, sino al consejo de familia: el consenso social prevalecía sobre la voluntad individual.

El cambio más importante introducido por el *Hukuk-i Aile Kararnamesi* era la prohibición de los matrimonios infantiles. Estaba relacionada con la noción del matrimonio como contrato basado en la voluntad libre y se apoyaba en la introducción de la nueva categoría social de adolescente en la legislación. Mientras la interpretación tradicional de la sharia establecía una sola división entre la infancia y la madurez, el HAK fijaba la mayoría de edad para el matrimonio a los 17 años para las mujeres y a los 18 para los hombres. Se introdujo una nueva categoría de *mürahik/a* para los jóvenes que llegaban a la mayoría de edad según la ley islámica, es decir, cuando aparecieran los signos de su capacidad reproductiva, pero que se consideraban demasiado inmaduros para ser reconocidos como adultos según los criterios de los autores del HAK. Estos adolescentes necesitarían el permiso del juez para casarse (además del permiso del tutor legal en el caso de las mujeres). En el caso de las niñas menores de 9 años y niños menores de 12, el matrimonio quedaba estrictamente prohibido sin excepción por el artículo 7.

Los autores del HAK eran conscientes de que estos artículos suponían una ruptura radical con la práctica existente y dedicaron muchas líneas a justificarlos:

“Aunque las autoridades de la ley islámica aprobaron los matrimonios de niños concertados por sus tutores y éstos se han celebrado hasta ahora, en nuestra era ha quedado patente la necesidad de otra actitud, porque los tiempos han cambiado. En todas las épocas, y sobre todo en la nuestra en la que tiene lugar una lucha feroz por la supervivencia, la primera obligación de los padres hacia sus hijos consiste en criarles y educarles para que se conviertan en personas capaces de triunfar en este mundo conflictivo y de formar una familia ordenada. No obstante, en nuestro país los padres a menudo descuidan la educación e instrucción de sus hijos, prometiéndoles en la cuna para verles casados y con derechos a la herencia, de manera que estos pobres niños que no saben nada sobre el mundo son casados y arrojados a la catástrofe. Las familias creadas de esta forma, compuestas por niños que no han visto el colegio, que no saben leer ni escribir, ni los mandamientos de la fe, son

como fetos nacidos muertos, condenados a la descomposición en los primeros meses de su existencia. Esta es una de las causas de la inestabilidad de las familias en nuestro país”.⁴⁹

Además de los matrimonios infantiles, la denuncia apuntaba también a la práctica de casar a las hijas a una edad demasiado temprana, aunque ya fuesen consideradas adultas y capaces de emprender la vida matrimonial según la ley islámica. Se ponía énfasis especialmente en el daño causado por el matrimonio temprano a la salud física y mental de las mujeres jóvenes y de sus hijos.

“La esposa y el esposo constituyen una familia y deberían colaborar en su gestión. Mientras los chicos pasan su tiempo jugando en la calle...a las chicas de la misma edad se las carga con la mayor obligación en la sociedad humana, la de ser madre de familia y la que gestiona sus asuntos. Pobres chicas cuya constitución física todavía no se ha desarrollado plenamente, sufren problemas de nervios toda su vida debido a la maternidad, enferman crónicamente, el niño nace frágil y nervioso...estas son algunas de las razones de la degradación del elemento islámico”.⁵⁰

En la manera de razonar de los autores del HAK se puede observar un cambio radical en la manera de entender la ley y en la percepción de tiempo. Los autores rechazaron con cautela la atemporalidad de una medida legal, apuntando a la experiencia negativa con la interpretación existente de la ley islámica y llamando la atención a los tiempos cambiantes que requerían la adopción de normas basadas en una nueva interpretación. En este sentido, el HAK se puede interpretar como la transición de la noción de la ley divina eterna e inmutable hacia medidas legales basadas en la negociación y en la razón.

El cambio fue justificado a través de las referencias al bienestar de las familias, amenazadas por la inestabilidad debida a la incompatibilidad y la falta de madurez de los esposos. Además, el daño inflingido a la salud física y mental de la población a causa de la maternidad temprana se consideraba un obstáculo más a la necesidad ampliamente reconocida de criar nuevas generaciones sanas, bien educadas e instruidas. En la exposición del Decreto se expresaba la creencia de que la inestabilidad de las familias y la mala salud de las madres y de sus hijos constituían un peligro para la supervivencia del Imperio y de su “elemento islámico”. Por último, la nueva legislación se apoyaba en argumentos científicos derivados del discurso médico, como también en referencias al bien común.

No obstante, los autores no podían basar sus propuestas solamente en la razón y en la

⁴⁹ *Ibidem*, p. 1141.

⁵⁰ *Ibidem*.

ciencia moderna. Tuvieron que anclar la prohibición de los matrimonios infantiles en la ley islámica. Por lo tanto, apelaron a la autoridad de los líderes religiosos medievales que habían puesto en duda la legalidad de estos matrimonios:

“...ibn Shubruma y Abu Bakr dicen que la tutoría sobre los niños pequeños se debe ejercer en su beneficio. Por ejemplo, el niño no necesita a un tutor para recibir regalos, ni en cualquier otro caso en el que evidentemente no sea necesario. Ya que los niños no necesitan el matrimonio, ya que no hay una razón natural importante ni por los vástagos, (ibn Shubruma y Abu Bakr) llegaron a la conclusión de que un niño no necesita el matrimonio hasta que sea mayor, y por lo tanto no es válido contraerlo en su nombre. En principio, el matrimonio no es un asunto temporal, sino un contrato para toda la vida. Estos dos sabios añaden: en caso de que el matrimonio contraído por los tutores en el nombre de un niño sea válido, se supone que el contrato dura incluso después de su mayoría de edad. Sin embargo, nadie tiene el derecho de actuar de manera que imponga a una persona un compromiso que limite su acción una vez sea adulta. La opinión de los arriba mencionados está confirmada por las catástrofes que se han sucedido durante siglos, así que su punto de vista ha sido adoptado y el artículo 7 ha sido redactado de tal manera.”⁵¹

La nueva legislación matrimonial introducida en 1917 suponía una reinterpretación cautelosa de la ley islámica que pretendía reforzar el principio de la voluntad libre y elevar el estatus de las mujeres, según la visión del matrimonio como relación de pareja. Aspectos como la estabilidad de las familias o la calidad de la población tuvieron un peso aún mayor, revelando las preocupaciones demográficas del Estado otomano durante el régimen de los Jóvenes Turcos. Concluyendo, el *Hukuk-i Aile Kararnamesi* puede interpretarse como una lectura particular de la ley islámica basada en la libertad individual y en la *raison d'etat* definida como el perfeccionamiento de la población siendo su objetivo principal la supervivencia del Imperio.

Conclusión

A pesar de que el HAK en realidad introdujo sólo modificaciones menores en la práctica existente, provocó inmediatamente una ola de oposición y tuvo que ser revocado en 1919.⁵² Los conservadores identificaron correctamente la amenaza que una versión codificada de la sharia suponía para su posición como intérpretes de la ley islámica. Además, eran particularmente sensibles a cualquier restricción de la autoridad masculina, como quedó

⁵¹ *Ibidem*, p. 1142-1143.

⁵² Sin embargo, en Siria que formaba parte del Imperio Otomano en 1917 cuando el Decreto fue aprobado, éste se mantuvo en vigor durante 25 años.

patente de la reacción hostil al artículo que otorgaba a la esposa el poder de negarse a compartir a su marido con otra mujer al introducir la condición de monogamia en el contrato matrimonial. Los conservadores denunciaron esta medida como no-islámica y como dirigida en contra de la poligamia.⁵³ En general, rechazaban la unidad de los cuatro *mezheps* del derecho sunní y la idea misma de la codificación fue considerada como una novedad peligrosa.

Por otra parte, las minorías cristianas y judía interpretaron la nueva legislación como una limitación de su autonomía y como una imposición del Estado otomano frente a su tradicional derecho de autogobierno. En este sentido, el gobierno otomano estaba en una posición extremadamente complicada: por un lado se esperaba de él que modernizase un sistema “atrasado”, aproximándose a otros países del continente europeo, un paso que implicaba la introducción de un sistema legal codificado en el que todos los individuos serían tratados de forma igual. Por otro lado, el gobierno otomano estuvo bajo una presión constante por parte de las potencias europeas para proteger a las minorías y respetar la autonomía que conservaban desde la Época clásica. Éste constituía uno de los dilemas claves de la actividad reformista en el Imperio Otomano, un dilema que iba a permanecer sin resolver.

Cuando tumbaron el *Hukuk-i Aile Kararnamesi* en 1919, los conservadores no sospechaban que solo algunos años después (1926) tendrían que tragarse una pastilla mucho más amarga: un código civil en toda regla. A los republicanos liderados por Mustafa Kemal no les importaba herir la sensibilidad de los *ulema*. Al contrario, la misma existencia del *establishment* religioso fue puesta en duda en el proyecto republicano de la Turquía moderna. La nueva legislación sobre el matrimonio y la familia no iba a ser un compromiso cauteloso, sino una declaración revolucionaria.⁵⁴

Bibliografía

Art, G., *Şeyhülislam Fetvalarında Kadın ve Cinsellik*, Istanbul 1996.

Berkes N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Istanbul 1978.

⁵³ Halil CIN, *Islâm* cit., p. 305. La posibilidad de establecer condiciones del funcionamiento del matrimonio en el contrato matrimonial es limitada según los mezhep maliquí, shafi'í y hanefí, mientras el *mezhep* hanbalí es el más liberal en este aspecto y permite la introducción de cualquier condición que no vaya en contra de los principios fundamentales del matrimonio (como sería la condición de vivir en celibato) y que sea a favor de la mujer. La medida introducida por el HAK que permite a la mujer rechazar la poligamia se utiliza hoy en día en varios países en las que el derecho familiar se rige por la ley islámica.

⁵⁴ En este punto es digno de mención el hecho de que en los últimos años han surgido en Turquía intentos de reducir la edad legal para el matrimonio a los catorce años. Bienvenidas por algunos como el reconocimiento del *status quo* en algunas zonas rurales, tales iniciativas han recibido duras críticas no solamente de las organizaciones feministas y defensoras de derechos humanos turcas, sino también de sectores amplios de la prensa y de la sociedad.

- Cin, H., *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara 1974.
- Duben A., Behar, C., *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility 1880-1940*, Cambridge 1991.
- Düzdağ, M. E., *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları ışığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983.
- Foucault, M., *Governmentality*, in G.Burchell, C. Gordon, P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago 1991, pp. 87-104.
- Gerber, H., *Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700*, in “International Journal of Middle East Studies”, 1980, 12, pp. 231-244.
- Göçek, F. M., Baer, M. D., *Social Boundaries os Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records*, in M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 48-65.
- Haeri, S., *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse 1989.
- Hukuk-ı Aile Kararnamesi. Münâkehat-Müfârekât*, in *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III*, Ankara 1992, pp. 1125-1137.
- İbrahim Şinasi, *Şair evlenmesi*, İstanbul 1860.
- Imber, C., *Women, Marriage, and Property: Mahr in the Behcetü'l-Fetâvâ of Yenişehirli Abdullah*, in M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 81-104.
- Ivanova, S., *The Divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Ağa: Women in the Eighteenth Century Sharia Court of Rumeli*, in A. Sonbol (ed.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse 1996, pp. 112-125.
- Jennings, R. C., *Women in the Early 17th-Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri*, in “Journal of the Economic and Social History of the Orient”, 1975, 18, pp. 53-114.
- Keykavus, *Oğul Terbiyetin ve Beslemeğin Beyan Eder*, in O.Ş, Gökyay (ed.), *Kabusnâme*, İstanbul 1974, pp. 172-181.
- Kınalızade Ali Çelebi, *İlm-i Tedbirü'l-Menzil*, in *Ahlâk-i Alai*, İstanbul 2007.
- Lapidus, I. M., *State and Religion in Islamic Societies*, in “Past and Present”, 1996, 151, pp. 3-27.
- Malečková, J., *Úrodná půda. Žena ve službách národa*, Prague 2002.
- Martykánová, D., *Láska, disciplína a budoucnost. Diskurz osmanských intelektuálů o dětech v rodině (1870-1918)*, in “Historický časopis”, 2008, 56/2, pp. 249-266.
- Meriç, N., *Âdâb-i Muâşeret: Osmanlı'da gündelik hayatın değişimi (1894-1927)*, İstanbul

2007.

Meriwether, M. L., *The Kin who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*, Austin 1999.

Meriwether, M. L., *Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840*, in M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 128-152.

Mernissi, F., *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Bloomington 1987.

Münâkehât ve Mufârakât Kararnamesi Esbâb-ı Mucibe Lâyıhası, in *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III*, Ankara 1992, pp. **1138–1150**.

Namık Kemal, *Aile*, in *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III*, Ankara 1992, pp. 1017-1019.

Orman, S., *İlm-i Tedbir-i Menzil. Oikonomia ve İktisat*, in *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi I*, Ankara 1992, pp. 265-310.

Pierce, L., *Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society*, in Zilfi, M.C. (ed.), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 169-196.

Rizk Khoury, D., *Slippers at the Entrance or Behind Closed Doors: Domestic and Public Spaces for Mosuli Women*, in M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 105-127.

Şemseddin Sami, *Kadınlar*, in *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III*, Ankara 1992, pp. 1026-1032.

Tucker, J., *The Fullness of Affection: Mothering in the Islamic Law of Ottoman Syria and Palestine*, in M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 232-252.

Tüccarzade İbrahim Hilmi, *Avrupalılaştırmak, Felaketlerimizin Esbabı (Aile Hayatımızda Avrupalılaştırmanın Tesiri)*, in *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi III*, Ankara 1992, pp. 1073-1079.

Zilfi, M. C., *'We Don't Get Along': Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century*, in M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 264-296.