

Mut'ah: usos y adaptaciones de una práctica matrimonial islámica en el Pacífico colombiano

Diego Giovanni Castellanos / Universidad Nacional de Colombia

Resumen

A partir de datos provenientes de una investigación etnográfica se presenta la llegada y adaptación, desde los años ochenta del siglo anterior, de la institución del matrimonio temporal característico del Islam Chiita en Buenaventura, por parte de una comunidad musulmana conformada por afrodescendientes¹. Desde el concepto de hibridación cultural, el texto realiza un análisis de la interacción entre la cosmovisión y tradición afrodescendiente y los principios religiosos y las aspiraciones trascendentes que les caracteriza como comunidad musulmana.

Palabras clave: Islam en Colombia, matrimonio temporal, afrodescendientes, Buenaventura, minorías musulmanas

Abstract

This article examines the arrival and adaptation in Buenaventura of temporary marriage. Also known as *Mut'ah*, this peculiar form of relation among man and woman is characteristic of Shiite Islam. Temporary marriage has been practiced since the 1980s within a Muslim community conformed by Afrodescendants. The text analyzes the interaction between the Afrocolombian worldview and tradition, and the religious principles and transcendent aspirations that characterize them as a Muslim community.

Keywords: Islam in Colombia, temporary marriage, Afro-Colombians, Buenaventura, Muslim minorities

Colocamos a Dios de testigo y por unas horas, por unos meses,

por unas semanas, por un año se casan.

Si tienen hijos, es como un matrimonio completo legalizado con Dios.

Se paga dote, y si queda un hijo, es totalmente reconocido.

- Munir Valencia

El presente texto busca mostrar la manera en que una forma de relación social institucionalizada dentro del Islam Chiita, el matrimonio temporal, es implementada, adaptada y convertida en cotidiana dentro del contexto de una comunidad afrodescendiente en Buenaventura. Como tal, el texto presenta un análisis de la interacción entre la cosmovisión y tradición afrodescendiente y los principios religiosos y las aspiraciones trascendentes que les caracterizan como comunidad musulmana.

Se parte de la concepción de que los sistemas religiosos no son realidades metafísicas, ajenas a las sociedades e individuos que las comparten; sino que, por el contrario, constituyen un aspecto fundamental de la vida social, por lo que se manifiestan de formas diversas según los contextos y necesidades. En dicho sentido, no se considera una concepción como “ortodoxa” u “heterodoxa”, sino que se asume, tal como sostiene Jocelyne Cesari (2009, 169), que los musulmanes están en capacidad (y en la necesidad) de negociar la manera en la que asumen los actos y símbolos que los identifican como musulmanes.

Por tal razón, y para brindar claridad sobre los problemas abordados, se toma la noción de “hibridación”. Se adopta la definición de hibridación cultural propuesta por Elisabeth Bronfen y Benjamin Marius, quienes definen el concepto como “everything that owes its existence to a mixture of traditions or chains of signification, everything that links different kinds of discourse and technologies, everything that came into being through techniques of collage, sampling, or bricolage” (Raab y Butler 2008, 1). Como se observa, no es una definición única y bien delimitada, sino más bien amplia e incluyente. La razón para preferir dicha definición obedece a que la hibridación cultural viene a ser una metáfora para conceptualizar y analizar el contacto cultural, y de esa manera se muestra útil para explicar la transferencia y el intercambio entre culturas, no

llegando con ello a una homogeneización sino más bien a la conexión entre diferentes partes. Precisamente, el concepto de “hibridación” cuestiona las ideas de homogeneidad o pureza cultural, así como las nociones esencialistas de la cultura. En esta misma línea va García Canclini (1989, 53) cuando presenta la hibridación cultural como “procesos socioculturales en los que [algunas] estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”.

Se busca demostrar que tanto los afrodescendientes que le dieron origen a la comunidad musulmana de Buenaventura en los años sesenta del siglo anterior, como los que en la actualidad la conforman, han sido conscientes de la existencia de una identidad étnica particular que precisa ser valorada, por lo que asumen de manera activa el proceso de adaptación y reformulación de los preceptos islámicos tomados de la tradición islámica chiita. Esto con el fin de dar respuesta a las necesidades de reproducción social, así como a la necesidad de formulación de nuevas identidades que den respuesta a las múltiples influencias que tienen lugar dentro de los grupos de personas en un contexto globalizado.

De acuerdo con John Stone, la “etnicidad” es una categoría de organización social caracterizada por estar centrada en la pertenencia a un grupo. Dicha pertenencia está basada en la idea de poseer orígenes históricos comunes, y puede incluir también una cultura, una religión o un idioma compartidos (Kuper y Kuper 2005, 153). Según Steve Fenton, a su vez, hay tres rasgos que caracterizan un grupo étnico: “1. that the group is a kind of sub-set within a nation state, 2. that the point of reference of difference is typically culture rather than physical appearance, and 3. often that the group referred to is ‘other’ (foreign, exotic, minority), to some majority who are presumed not to be ‘ethnic’” (2003, 23). Este enfoque es particularmente útil para el análisis de las poblaciones negras en Colombia, debido al carácter minoritario de su población, así como a la consideración de pertenecer a una realidad étnica que contrasta con la “no etnicidad” que se presume para la sociedad mestiza mayoritaria.

En el caso de los musulmanes bonaverenses, una vez sus identidades étnicas y religiosas fueron elaboradas, no se limitaron a ser simples referentes de identificación, sino que dieron paso a estrategias de movilización. Esto se ha dado de dos maneras: por un lado, se han iniciado acciones de reinterpretación de tradiciones, mitos y simbolismos de acuerdo a nuevos marcos de referencia; por otro se han elaborado agendas de acción dentro del nuevo colectivo, en pos de intereses políticos o económicos, particulares o comunitarios, lo que los lleva a convertirse en factores de cambio que impactan los entornos en los que se desenvuelven.

Para el estudio de dichas dinámicas, en el texto se toman las opiniones y actos de miembros de la comunidad musulmana de Buenaventura, analizándose las actitudes, usos e innovaciones de la tradición chiita iraní, que es la línea religiosa que sigue la mayoría. La información

proviene de entrevistas realizadas tanto a varias mujeres de la comunidad, como a algunos hombres, teniendo una relevancia especial el actual líder de la comunidad. Se asume que los discursos de los miembros de la comunidad, en ocasiones contradictorios, varían según los musulmanes se encuentren ubicados cerca al centro ideológico y organizativo del grupo o en su periferia, según sean hombres o mujeres, y según estén en capacidad de manejar el discurso religioso y su interpretación, o decidan enfrentarse a éste.

Comunidades musulmanas colombianas

El Islam en Colombia tiene una presencia estable de al menos cuatro décadas, llegando a estar cerca a los 15 mil el número de musulmanes, entre conversos y nacidos de familias musulmanas (Castellanos 2008, 1). De estos la mayoría están ubicados en Bogotá y las ciudades de la Costa Atlántica, pero existen grupos significativos en ciudades como Medellín, Santiago de Cali y Buenaventura. En estas ciudades las comunidades no siempre son homogéneas, sino que muchas veces presentan una gran diversidad pese a lo reducido de su número (Castellanos 2010, 85). Con todo, la mayoría de los musulmanes colombianos se identifica como sunitas, frente a una activa minoría chiita².

Como minoría religiosa no tendría mayor repercusión en su contexto social de no ser por los importantes lazos que sus miembros tienen con organizaciones, movimientos y tendencias religiosas provenientes de Asia, África y Europa. Así mismo, la continua presencia en medios de comunicación de situaciones de conflicto hace que exista un cierto interés local por lo que pasa en las comunidades musulmanas colombianas. En últimas, la presencia de estas comunidades en nuestro país no es un hecho aislado sino que se integra dentro de lo que podría denominarse “Islam Global”, entendiéndose por esto el creciente reconocimiento de que existe una visión esencializada del Islam por parte de otras cosmovisiones y tradiciones religiosas, así como existe una esencialización de sociedades como la colombiana. Frente a dicha tensión se reconoce que el Islam no solo es diverso en su interior, sino que debido a su presencia global, está generando respuestas y adaptaciones a situaciones nuevas dentro de contextos diferentes a aquellos en los que históricamente había estado vinculado.

En dicho sentido, el tema abordado en este texto no se afilia dentro de una visión tradicionalista y ortodoxa del Islam chiita, ni considera la sociedad colombiana como compuesta por una mayoría mestiza de identidad católica y con una identidad bien definida. Todo lo contrario, la historia misma del Chiismo, y por qué no, del Islam, puede ser pensada como una historia de flujos y tensiones entre discursos dominantes y subalternos, al igual que las poblaciones afrodescendientes, en su diversidad actual, son en parte fruto de una situación permanente de aislamiento.

Islam en Buenaventura

La comunidad musulmana de Buenaventura nació en los años sesenta del siglo anterior, cuando se presentó un importante crecimiento de la población habitante del puerto debido a la falta de oportunidades en el área rural y al aislamiento en el que vivían las poblaciones afrocolombianas (Mosquera 1996, 64). En un esfuerzo por adaptarse a la nueva realidad laboral portuaria, así como a la vida urbana, surgieron diversos colectivos que hicieron énfasis en la necesidad de una reivindicación de las comunidades negras, que hasta el momento habían sido marginalizadas e invisibilizadas por el resto de la sociedad. En ese contexto, tuvieron eco entre ellos las ideas promulgadas por marineros trabajadores de barcos mercantes provenientes de Estados Unidos, propias del movimiento de la Nación del Islam (Castellanos 2014a, 147).

Como idea central, este grupo manejaba la idea de que la religión originaria de los africanos y de la diáspora africana alrededor del mundo era el Islam (Kepel 1995, 40). Por esa razón, un grupo de jóvenes afrodescendientes interesados en la gestión social y en la política local dieron origen en 1975 a la primera comunidad musulmana registrada en Colombia. Sin embargo, con el paso del tiempo la comunidad cambió de horizonte ideológico y se acercó al Islam más tradicional, pasando primero por el Sunismo y luego por el Chiismo.

Tras muchas vicisitudes, la comunidad ha logrado constituirse en un movimiento estable y viable, conformado tanto por familias como por individuos particulares, incluyendo ya no únicamente a conversos al Islam, sino hasta tres generaciones de personas nacidas dentro de la religión islámica. Sin embargo, el tamaño de la comunidad siempre ha sido reducido, no pasando en la actualidad de poco más de quinientos miembros, pese a lo cual son reconocidos localmente como un colectivo comprometido con la búsqueda de soluciones a las causas comunes que afectan al deprimido sector de La Playita, en donde residen la mayoría de sus miembros. Esto no ha impedido que la comunidad se haya ampliado a Santiago de Cali, ni que se hayan creado instituciones representativas, tales como la mezquita y dos colegios islámicos.

En dicho sentido, y a efectos de comprender mejor el proceso que les llevó a constituirse en una comunidad chiita, pueden considerarse cuatro etapas de desarrollo para el grupo, según la línea doctrinal adoptada por la mayoría en un momento dado. La primera etapa va desde 1960 hasta 1980, y abarca los orígenes de la comunidad y su consolidación, determinada por la influencia de la Nación del Islam. En esta etapa tuvo lugar la fundación legal de la organización islámica, así como el intento de creación de las primeras instituciones musulmanas en el espacio urbano.

Una segunda etapa comienza hacia 1981 y se extiende hasta 1991, y se caracterizó por una crisis al interior del grupo, que para ese entonces ya se encontraba estabilizado gracias a la existencia de varias familias musulmanas que

servían de base a la comunidad. La crisis tuvo como causa externa la pérdida del referente doctrinario; a lo que se aunó el cambio social experimentado a nivel local y nacional por las poblaciones afrodescendientes. Durante este periodo se produjo el alejamiento de la Nación del Islam y se inició un periodo de contacto y experimentación con otras vertientes islámicas, en particular con el Sunismo.

La tercera etapa va desde 1991 hasta 2002 y se caracteriza por la adopción del Islam Chiita y el posicionamiento de Irán y, más específicamente, de la ciudad de Qom como referente religioso. En esta etapa se presentó un debilitamiento numérico e institucional de la comunidad, causado no solo por el cambio de tendencia religiosa, sino por la ausencia de varios de los líderes más capacitados o relacionados con el proceso inicial.

Finalmente, podría considerarse que a partir de 2002 hasta el presente se presenta una cuarta etapa, cuya característica principal es la aparición de una institucionalidad bien definida debido al liderazgo asumido por miembros de la comunidad formados en Qom (Irán). Durante esta etapa se incrementó la masculinización de los espacios de representación comunitaria, a la vez que aumentó la interacción con otras comunidades musulmanas del país. Simultáneamente, el brazo de la comunidad musulmana bonaverense en Cali creció gracias a la migración desde el puerto, por razones laborales o de estudio, así como por la conversión (Castellanos 2014a, 157).

El matrimonio temporal (Mut'ah)

La institución del matrimonio temporal aparece registrada en el Corán, según la exégesis chiita, en la sura 4, aleya 24, cuando se afirma: «En cuanto a aquellas (mujeres) con las cuales hayáis realizado *mut'ah* (استمتعتم) istamtatūm), dadles sus dotes como un precepto»³. Así mismo, además de la opinión de los imames, la tradición chiita cita un hadiz (dicho o hecho del Profeta) de Bujari que sustentaría el matrimonio temporal: «Narró Jabir bin 'Abdullah y Salama bin Al-Akwa': Mientras estábamos en un ejército, el Apóstol de Allah, vino a nosotros y dijo: «Os ha sido permitido hacer el (matrimonio) *Mut'ah*, luego hacedlo» (Ibarra 2003, 17).

La palabra *mut'ah* (المنعة) literalmente hace referencia al placer o al deleite. En dicho sentido, el matrimonio temporal, *Nikāh al-mut'ah*, es un tipo de pacto o contrato matrimonial cuyo fin principal no es el establecimiento de una unidad familiar o la procreación, sino el placer sexual (Martin 2004, 421). Este tipo de matrimonio tiene como requisitos que la mujer no esté casada (lo cual no aplica para el hombre), debe ser musulmana o monoteísta, así como casta aunque no necesariamente virgen (Ibarra 2003, 31). Además se caracteriza porque su duración no es indefinida, como en el matrimonio convencional, sino que es establecida de antemano por los contrayentes. En el contrato verbal o

escrito se especifican tanto el tiempo de duración de la unión como el monto de dinero que se entrega. De acuerdo con Shahla Haeri (1989, 52), la *mut'ah* no suele tener registro legal ni ceremonia de divorcio, y puede durar desde un par de horas hasta noventa y nueve años.

Respecto a su valoración social, la *mut'ah* es considerada por la escuela jurídica Yafarí (mayoritaria del Chiismo) como equiparable al contrato de alquiler. Para los teólogos chiitas no es una forma de prostitución,⁴ ya que la mujer solo puede tener un esposo temporal simultáneamente (si bien el hombre no tiene esa limitación), lo que no implica que la sociedad iraní tradicional no valore negativamente a una mujer que acepta a un matrimonio temporal (Bramon 2009, 14). Y aunque en ocasiones ha sido criticado por privilegiar el interés masculino sobre la potencial situación de debilidad de las mujeres que eventualmente acceden a esta forma de matrimonio, en la actualidad en Irán el matrimonio temporal goza de buena salud, especialmente después del triunfo de la Revolución Islámica en 1979. Allí, se le denomina más comúnmente con el nombre persa *sigueh* y es más frecuentemente practicado en los centros de peregrinación, tales como Qom y Mashad en Irán, y en Najaf en Irak (Haeri 1989, 11). Sin embargo, pese a ser un acto permitido, “muchas veces el matrimonio de placer tiene un carácter secreto, es decir, que un hombre puede contraerlo y hacer una vida relativamente normal sin decir nada ni a su familia ni a los amigos o conocidos” (Bramon 2009, 16).

Fuera de Irán, la *mut'ah* sigue siendo practicada en las comunidades chiitas alrededor del mundo, en lugares como Bahrein, Iraq, Líbano y Siria. En el caso de Europa Occidental y Estados Unidos se considera que el matrimonio temporal es un hecho aislado que eventualmente ocurre dentro de las minorías chiitas, si bien Lori Peek (2006, 264) sostiene que la práctica llegó a presentarse con alguna regularidad en Dearborn, Michigan, y cita el caso de un afroamericano converso al Chiismo que había tenido varios matrimonios temporales en Houston, Texas. De hecho, tal como reporta Alba Valenzuela Martín (2013, 34) para España, muchos de estos casos no son reportados a las autoridades locales, siendo que la legislación no cubre estas formas de relación matrimonial.

Con todo, esta práctica sigue siendo poco conocida fuera del mundo islámico, y su eventual llegada a Buenaventura tiene que ver con la estada de miembros de la comunidad por varios años en Irán por razones de estudio. En todo caso, debido a que Colombia e Irán constituyen contextos muy diferentes, la *mut'ah* en Buenaventura ha sido considerada de maneras distintas según los cambios ocurridos dentro de la comunidad: de ser utilizada como un instrumento adecuado en la búsqueda del placer sexual masculino, para ser más recientemente utilizada como una etapa previa de conocimiento legítimo entre dos personas que potencialmente pueden llegar a constituir un núcleo familiar, con lo que equivaldría a la etapa que tradicionalmente ha sido conocida como *noviazgo*. Por ello es preciso detenerse

a analizar las características de las familias musulmanas afrodescendientes en el puerto, así como la situación de la mujer dentro del contexto familiar y de la comunidad religiosa.

La familia colombiana afrodescendiente

La familia es el elemento social mínimo que permite que un colectivo de musulmanes pase de ser simplemente un conjunto de creyentes a constituir una verdadera comunidad. Por esta razón, un elemento claramente diferenciador de los grupos afrocolombianos frente a la ordenación social islámica tradicional es el importante papel que han jugado las mujeres, no solo en la reproducción económica de la familia, sino en la representación de ésta y en la toma de decisiones, ya sea en las zonas rurales, o más recientemente en la ciudad, en diversas actividades formales e informales. No puede afirmarse entonces que tal importancia femenina sea un fenómeno únicamente en el pasado, cuando Colombia era un país más rural, sino que lo es aún más en el presente, cuando las familias presentan fuertes tensiones internas y presiones externas.

Varios investigadores han llamado la atención sobre el hecho de que el referente familiar es más femenino que masculino para las poblaciones negras colombianas. Debido a que el centro dentro de los núcleos familiares suele ser la mujer, quien asume el deber de la crianza ante un recurrente ausentismo masculino, las relaciones de parentesco tienden a fortalecerse por lado materno (Motta 2012, 38). Alrededor de dicho núcleo matrifocal surgen diversas uniones de afecto, más que matrimonios propiamente dichos, que refuerzan temporalmente dicho centro. Pasado un tiempo el marido puede considerar que determinadas circunstancias han cambiado y abandonar el hogar. Por dicha razón, en muchas comunidades negras la autoridad masculina es ejercida por padres, padrastros o hermanos de la madre, no siempre de manera definitiva (Navarro 2009, 47).

Debido a que esta tendencia se repite de generación en generación las abuelas tienden a constituir el centro de familias extensas. Este peso de la ascendencia femenina hace que los hombres, una vez han alcanzado la edad adulta, vuelvan a este núcleo frecuentemente, contribuyendo a este o en busca de apoyo, cuando no establecen uniones matrimoniales o en unión libre, usualmente de carácter temporal. En este modelo organizativo, las actividades vitales giran alrededor de la figura femenina, que además de ser madre y ama de casa, responde en gran parte por las necesidades económicas y sociales de la familia. Esto no quiere decir que el rol masculino esté ausente, ya que de hecho el ideal familiar sigue siendo el constituir familias nucleares de las cuales el hombre sea cabeza, pero esto solo llega a ocurrir en un número limitado de casos.

Valga aclarar que la tendencia masculina a una alta movilidad posee una incidencia mayor en áreas rurales, mientras que en ciudades como Buenaventura, el trabajo

asalariado, ya sea como obrero, en vigilancia, u otros servicios; ofrece una estabilidad que facilita el establecimiento de relaciones maritales más permanentes. Sin embargo, debido a la permanencia de los valores y patrones culturales, aun es frecuente que el hombre abandone a su compañera para comenzar un nuevo hogar, patrón del cual han empezado a diferenciarse los musulmanes tras la adopción de un Islam más tradicional. De esta manera, la idea de centro familiar empieza a desplazarse del hogar materno hacia la familia constituida por los esposos y su descendencia. En ambos casos, los miembros de la comunidad que se han desplazado a otros lugares consideran que su centro sigue siendo Buenaventura. Por esto los fines de año suelen ser tiempo de reunión, aun si implican largos desplazamientos.

Para el caso de los musulmanes, la investigación mostró que las familias tienden a ser más estables una vez conformadas, pero la mayor problemática es la posibilidad con que cuentan los miembros para crear hogares islámicos, propiamente dichos. Debe tenerse en cuenta que el número de jóvenes de ambos sexos es limitado, y que las personas pese a ser correligionarios, no necesariamente sienten empatía entre sí. Debido a ello, muchos establecen relaciones sentimentales fuera de la comunidad, lo cual no necesariamente es mal visto por parte de los miembros. Una razón para ello puede ser la aspiración a que la pareja finalmente adopte el Islam, como ha sucedido en más de una ocasión. Vale la pena recalcar que en este aspecto y en otros que se abordaran más adelante, los miembros de la comunidad presentan un pragmatismo que los diferencia de otras comunidades musulmanas en Colombia. Sirva como ejemplo el caso del matrimonio arreglado, que es relativamente frecuente entre los conversos colombianos de otras comunidades, pero es un fenómeno poco frecuente en Buenaventura (Castellanos 2010, 108).

Sin embargo, debido a que en Colombia existe una diferencia notoria en el ingreso entre hombres y mujeres, los hogares musulmanes que cuentan con uno o varios hombres adultos suelen poseer más oportunidades de estabilidad económica que aquellos en los que no hay. Los bajos recursos de algunas familias musulmanas, especialmente de aquellas a cuya cabeza se encuentra tan solo la madre, dificulta la participación de una parte de los creyentes en los espacios comunitarios. Así, la invitación a la mezquita para la oración del viernes, para la recitación de *du'a Khumail*⁶, para las clases de lengua árabe o de Islam, en ocasiones no logra convocar a todos los interesados. La posible colaboración entre familias musulmanas se ve limitada por los recursos limitados de buena parte de ellas, así como por el hecho de que los musulmanes no suelen pagar el impuesto islámico (*zakat*) u ofrecer donativos a la mezquita, por lo que ésta tampoco puede apoyar a muchos.

Según se observó, algunas mujeres manifiestan llegar a presentar problemas de socialización debido a que en ciertos hogares la islamización de la familia implica en ocasiones un relativo aislamiento de las mujeres respecto a

su entorno social. Aunque no es una situación generalizada, cuando esto ha ocurrido ha sido en familias nucleares en las cuales el padre ejerce una autoridad casi indiscutida, al punto de imponer sus creencias y limitar al mismo tiempo la capacidad de las mujeres para tomar decisiones que afecten a los diferentes miembros del hogar.

Condición de la mujer en la familia y la comunidad musulmana

Del trabajo de campo realizado en la comunidad se concluyó que si bien en los años sesenta y setenta las mujeres que se hicieron musulmanas lo hicieron de manera independiente y como forma de afirmar una búsqueda identitaria, en los ochenta el patrón más común parece haber sido la conversión de mujeres por razones matrimoniales. En este aspecto no se diferencian de lo observado en otras comunidades musulmanas en el país, y como muchos matrimonios musulmanes no han logrado el establecimiento de familias nucleares estables (Castellanos 2010, 186) Tal como manifiesta una musulmana bonaverense: “Los hombres iban a la mezquita a buscar mujeres... y después dejarlas. Ellos no más buscaban mujeres que fuera bonitas y que tuvieran buen cuerpo”⁶.

Estas prácticas reflejan un relajamiento en el cumplimiento de la Ley Islámica, lo cual bien pudo deberse al poco conocimiento y afianzamiento de las normas en la comunidad. Este comportamiento fue previo a la llegada del matrimonio temporal y es visto en la actualidad como un actuar errado⁷. Según se desprende de las entrevistas, ya para finales de los años ochenta lograron establecerse algunas familias musulmanas, unas con fuerte autoridad paterna. Las últimas dos décadas han derivado en el establecimiento de matrimonios musulmanes en que el rol de género está más equilibrado, lo cual bien puede deberse al contexto social y al cambio generacional.

Matrimonio islámico en Buenaventura

Tal como afirma Ziba Mir Hosseini (en Martin 2004, 431), en el Islam el matrimonio (*nikah*) es un contrato regulado por un código legal, basado en unos preceptos religiosos.. Eso no impide que exista una gran diversidad de prácticas sociales y rituales respecto al maridaje, como se observa igualmente en Buenaventura.

Tradicionalmente, el matrimonio islámico está basado en un fuerte *ethos* patriarcal, realizado mediante un contrato que pertenece tanto al ámbito de los actos rituales (*ibada*) y como de los sociales (*mu'amalat*). Como tal es un contrato de intercambio con unas reglas fijas y con efectos legales específicos, que tradicionalmente implica una proposición, el pago de una dote a la mujer y su paso del dominio paterno al marital. En el Islam existe la figura del divorcio, pero no es alentada por los legisladores, considerándose una solución extrema a problemas irresolubles.

Aunque la Ley Islámica permite la poliginia, en Colombia prevalece el ideal monógamo cristiano, tanto legal como culturalmente, lo que no significa que sea el modelo real bajo el cual los afrodescendientes desarrollen sus relaciones sentimentales. Aunque en el Islam se afirma que el fin principal de las relaciones sexuales es la reproducción, entre los afrocolombianos el promedio de hijos ha venido reduciéndose en los últimos años debido a una legislación familiar más fuerte, a mayores niveles educativos y al uso de prácticas anticonceptivas. Así, se observó que los musulmanes no se diferencian del resto de la población afrocolombiana de Buenaventura, al presentar altos índices de natalidad en los años setenta (en torno a los 8 hijos) y presentando una drástica disminución en los últimos veinte años (3 hijos) (Castellanos 2012, 106). En el contexto de las comunidades negras en Colombia es mal vista la soltería tanto en hombres como en mujeres, pero especialmente en estas últimas. Este es un valor que se comparte con la legislación islámica, por lo que las mujeres jóvenes son animadas a casarse en la mezquita y al interior de las familias⁸.

Desde la mezquita se divulgan tradiciones islámicas que presentan a mujeres arquetípicas jugando un rol importante, si bien secundario frente al de los hombres, en la historia de la Revelación. Estas son recreadas en el espacio de la enseñanza religiosa, en la escuela, así como en la mezquita durante los sermones, y en dicho sentido no deja de ser llamativo que son ante todo hombres quienes actualizan la importancia de tales figuras ideales, como lo son la esposa del Faraón, Maryam, la madre del profeta Isa o Fátima, la hija del Profeta Muhammad⁹.

Puede afirmarse que la función de dichos arquetipos es la de llamar a las mujeres de la comunidad a acercarse a un modelo femenino, en el que se coloca la vida y obra de las mujeres en torno a los propósitos de la vida masculina. Mientras que los hombres tienen la responsabilidad de las grandes tareas, las mujeres deben apoyar dichos esfuerzos y tratar de hacerlos posibles. Aunque desde quienes manejan la doctrina ese modelo ya está elaborado y se busca su divulgación, cabe preguntarse por el éxito de estas imágenes.

En efecto, una vez casadas muchas musulmanas bonaverenses suelen asumir una actitud sumisa, o por lo menos delegan mucha de la representación familiar al esposo. Incluso en el caso de madresolterismo o de madres divorciadas, se observó que algunas musulmanas asumen dicha actitud frente a un hombre de la familia, en quien delegan su representación en la comunidad. Esta posición contrasta con el papel activo de las mujeres en los primeros años de la comunidad, y de hecho los pocos casos de mujeres con roles activos dentro del grupo hacen más notoria la tendencia general a asumir un rol secundario. Existen sin embargo mujeres musulmanas solteras o divorciadas que reivindican su derecho a mantener su condición, no considerando necesaria la convivencia con un hombre¹⁰.

Debido a que el número de hombres y mujeres musulmanes es relativamente limitado en una comunidad de unos quinientos individuos, muchos jóvenes optan por buscar pareja fuera de la comunidad, con la esperanza de lograr su futura conversión¹¹. Sin embargo, dichas conversiones no necesariamente son perdurables, y muchas acaban cuando se disuelve la relación. Podría decirse que es más fácil para las hijas de hogares musulmanes firmemente establecidos, es decir, con padre y madre, el casarse, si bien esto no necesariamente garantiza el éxito de la relación. Aun entre musulmanes, las relaciones de hecho son más comunes entre hombres y mujeres que ya han tenido relaciones matrimoniales o de convivencia previas, por lo que la tendencia en los últimos años es a legitimar las relaciones de hecho bajo la figura del matrimonio religioso. Esto puede tener que ver con la circunstancia de que las leyes colombianas equiparan derechos y deberes del matrimonio tradicional a uniones de este tipo. Podría entonces afirmarse que en Buenaventura es frecuente que un matrimonio islámico consolidado llegue después de otras etapas previas, que incluyen las relaciones sexuales y la convivencia, e incluso descendencia.

La institución del matrimonio temporal en Buenaventura

Un fenómeno que se introdujo en la comunidad con la aceptación del Chiismo por parte de la comunidad en los años noventa fue la institución del matrimonio temporal. De acuerdo con el actual líder de la comunidad, el sheij Munir Valencia, el *mut'ah* se ajusta a las necesidades de la sociedad latinoamericana, y en concreto a la realidad de Buenaventura, en donde la informalidad y provisionalidad de muchas relaciones sentimentales las coloca fuera de la órbita religiosa¹². Por supuesto, para la tradición católica imperante en Buenaventura, el matrimonio temporal es impensable.

Incluso dentro de la comunidad, el que se practique, no quiere decir que sea plenamente reconocido por todos los miembros de la comunidad, especialmente mujeres, que ven en esta una forma de legitimar el trato sexual, particularmente por parte de los hombres¹³. Esto llevó a que se la utilizara en ocasiones como legitimadora de las relaciones desiguales entre hombres y mujeres, ya que estas accedían a dicha práctica con la esperanza de establecer relaciones estables¹⁴.

Sin embargo, es claro que la valoración del matrimonio temporal ha cambiado con el tiempo. Como se afirmó, en los años noventa éste era visto por los hombres como una forma de tener relaciones sexuales con mujeres sin crear un compromiso mayor. Pero en la actualidad se observa que es valorado de manera más positiva por hombres y mujeres, ya que les permite tener un comportamiento sexual semejante al del resto de la población, equiparable al noviazgo y a la unión libre. Este comportamiento ha sido impulsado por el líder de la comunidad, en su rol de autoridad religiosa en temas acerca de la familia islámica¹⁵.

Este uso pragmático y legitimador de las relaciones prematrimoniales no es tradicional del derecho islámico, y aunque hay información de casos semejantes en Irán, no constituyen la práctica común, no son bien vistos. Sin embargo, en la Buenaventura actual para muchas mujeres jóvenes el matrimonio temporal no es necesariamente algo negativo, ya que ha servido para legitimar islámicamente la práctica del noviazgo, recurrente entre la población colombiana. En este tipo de relación dos personas mantienen una relación sentimental y comúnmente sexual, sin necesariamente tener como objetivo llegar a casarse y establecer una familia¹⁶, lo cual de nuevo contrasta con la visión que sobre la *mut'ah*, como institución al servicio del placer masculino, se tiene en Medio Oriente¹⁷. En cuanto a la regularidad de los matrimonios temporales, al parecer estos se realizaron con relativa frecuencia desde comienzo de los años noventa del siglo anterior¹⁸, pero su incidencia se hizo mayor después de que el sheij Munir asumió la dirección de la comunidad, como puede verse en estas palabras suyas: “Cuando yo llegué fui el Sheij muta, se me llamaba”¹⁹.

Muchas conversiones por esta razón suelen estar relacionadas, al menos en los últimos años, con el deseo de realizar un matrimonio temporal, debido a que esto solo es posible si ambas personas son musulmanas. Para el contexto de los contrayentes, este acto equivale a que la pareja asuma oficialmente y socialmente un noviazgo. Dicho paralelo se confirma por el hecho de que la *mut'ah* no necesariamente implica la continuación de las relaciones en el largo plazo, y al igual que este, no necesariamente implica la ocurrencia de relaciones sexuales. Un último punto de semejanza igualmente es que el matrimonio temporal, tal como se afirmaba anteriormente, no implica la convivencia, siendo común en Buenaventura que las personas en una relación de *mut'ah* vivan en hogares separados.

En cuanto a las diferencias se encuentra el pago de una dote y el establecimiento de un límite temporal. Si bien este es de obligatorio cumplimiento, un nuevo matrimonio temporal puede llevarse a cabo si ambas partes lo desean. Por lo demás, en el caso del pago de la dote, ésta no implica los altos valores que en ocasiones alcanzan en sociedades tradicionales musulmanas, sino que, dado el contexto de limitación económica de Buenaventura, suele ser más un pago simbólico o una promesa a futuro que no necesariamente se llega a cumplir: “puede ser algo pequeño, que salga realmente del corazón, del sentimiento de uno”²⁰.

Se observó que, en la práctica bonaverense, el matrimonio temporal entre jóvenes es usualmente un ensayo o periodo de prueba, con el fin de decidir tras su culminación si se desea asumir una mayor responsabilidad y compromiso mediante un matrimonio convencional, si se desea entrar en un nuevo matrimonio temporal, o si se desea dar por terminada la relación.

Cuando se le compara con la poligamia, que también es permitida en el Islam, esta no es una práctica islámica común en Buenaventura. Si bien en el pasado era frecuente

entre los afrocolombianos que un hombre poseyera varias co-esposas simultáneamente, tal como afirma Virginia Gutiérrez de Pineda (1968, 366), este hecho es punible por la ley colombiana. Por lo demás, las musulmanas poseen mayores reticencias frente a esta práctica, en comparación con el matrimonio temporal. Sin embargo, de acuerdo al sheij, la poligamia debería ser practicada en la comunidad, como medida para evitar el adulterio²¹.

Cuando se le preguntó al sheij acerca de la razón por la cual él mismo no poseía más que una sola esposa, este manifestó su temor de no ser justo, debido a deudas que poseía. Esto dificultaría asegurar el bienestar de las esposas y de sus hijos, aunque manifestó que a su esposa le estaría permitido casarse nuevamente. Asimismo, de acuerdo al Sheij, la poligamia podría ofrecer una solución al problema de madresolterismo y de madres cabezas de familia debido al abandono del hogar por parte del hombre, que afecta a la comunidad si bien en menor proporción que al resto de la población afrocolombiana en Buenaventura²².

Como se observa, es claro que muchas posiciones mantenidas por el Sheij y por la junta Islámica no son bien recibidas por todos, y mucho menos llevadas a la práctica, como lo reconoce él mismo²³. Como elemento contrastante, los mismos miembros reconocen la importancia su identidad afrocolombiana, y por ese motivo otras prácticas como los bautizos, la navidad y las fiestas a la Virgen María han sido legitimadas islámicamente, por ser centrales en la cosmovisión local. Sin embargo, el proceso de construcción de una comunidad musulmana más cercana al ideal islámico chiíta es aún una meta común, por lo que es de esperarse nuevos cambios en las actitudes de los miembros del grupo en el futuro.

Reflexiones finales

Tal como se observó a lo largo del texto, en el caso de los musulmanes de Buenaventura el desarrollo de una nueva identidad religiosa en los años sesenta no se dio como un proceso aparte de su condición étnica. En un contexto de pobreza y exclusión, una vez las identidades religiosa y étnica se articularon para definirlos como comunidad, los discursos no se limitaron a ser meros referentes de identificación, sino que dieron paso a estrategias de movilización. Dicho fenómeno se produjo de dos maneras: por un lado se generaron agendas de acción dentro del grupo, en pos de la consecución de intereses políticos o económicos a nivel comunidad e individual; y por otro lado se iniciaron acciones de reinterpretación de los mitos y rituales tradicionales de acuerdo con los nuevos marcos de referencia.

Este tipo de fenómenos obedece a un contexto global en el que nuevas problemáticas urbanas plantean desafíos a las sociedades tradicionales, que encuentran insuficientes los mecanismos locales para resituarse en un mundo global. El mismo nacimiento de la comunidad musulmana de Buenaventura manifiesta un proceso de hibridación en el

que se toma un marco de referencia nuevo para situar en él los elementos desarticulados que surgen de la necesidad de generar una nueva identidad híbrida, en que se confunden lo étnico y lo religioso. En el caso particular del matrimonio temporal, más allá del discurso religioso que introduce y legitima esta práctica chiíta, es claro que su relativo éxito se ha debido a que permite desarrollar islámicamente comportamientos que se ven dentro de la línea de comprensión que acerca de las relaciones humanas, el amor y la conformación familiar poseen los afrocolombianos en particular. Claro que este proceso de hibridación cultural ha tenido lugar en medio de tensiones y negociaciones, pero casi siempre de manera consensuada.

En dicho sentido, este texto no trata únicamente de la llegada y adaptación de una práctica religiosa particular, sino de las causas que permiten entender por qué un grupo de afrocolombianos consideró en un momento dado una confesión extranjera como una opción de vida válida, y no solo la adoptaron, sino que la han mantenido en un contexto global en que el Islam deja de ser un elemento exótico para convertirse en una forma válida de situarse en el mundo. Esto nos lleva a concluir que una de las razones de la supervivencia del grupo a más de cincuenta años de cambios y tensiones ha sido su capacidad de generar respuestas islámicas a problemas locales, y en ese sentido evidencian tanto la experiencia de los afrodescendientes para integrar elementos culturales disímiles, como la capacidad de la tradición islámica para servir de marco a realidades locales sin perder sus aspiraciones universales.

Notas

- 1 Los datos presentados provienen de dos temporadas de trabajo de campo realizadas en febrero y mayo de 2011, en el contexto de la investigación *Ethnicity and Religion among Afrocolombian Muslims*, financiada en parte por el Latin American and Caribbean Center de la Universidad Internacional de la Florida. Se realizó trabajo de observación participante y se practicaron entrevistas a 24 miembros de la comunidad.
- 2 En el Islam se han definido históricamente dos grandes tradiciones, no siempre enfrentadas o aisladas entre sí. De hecho comparten muchos puntos de vista e influencias, siendo ambas consideradas legítimas y, para sus respectivos seguidores, guardianas de la ortodoxia. El Sunismo, que constituye cerca del 80% de la totalidad de la población musulmana mundial, proclama el carácter autoritativo de la tradición del Profeta tal como ha sido transmitida por sus compañeros, reconoce como legítimos a los cuatro primeros califas, y defiende la institución clásica del califato. El Chiismo, que constituye cerca del 15% de la población musulmana, se identifica por apoyar la posición privilegiada de Ali ibn Abu Talib (yerno del Profeta) y de los miembros de su familia, de entre los cuales habrían surgido los líderes legítimos de la comunidad de creyentes, conocidos como Imames.
- 3 Por su parte, la tradición sunnita considera abrogada ésta práctica, tanto coránicamente como en la sunna del profeta, basándose igualmente en fuentes históricas reconocidas.
- 4 Aunque en tiempos preislámicos la mut'ah se practicó por diferentes tribus árabes, en la actualidad es una institución típicamente chiíta, siendo que el Sunismo prohibió el matrimonio temporal desde el siglo VII por considerarlo una forma veladas de prostitución. Esto no quiere decir que, pese a no estar contemplados por la legislación, en países como Arabia Saudita y Egipto no se realicen matrimonios con la intención de que sean temporales, especialmente con mujeres extranjeras.
- 5 Súplica tradicional chiíta que se realiza los jueves en la noche.
- 6 Individuo 3, entrevista de Diego Castellanos. (28 de abril de 2011).
- 7 “Éramos musulmanes, pero realmente no sabíamos y no nos esforzábamos por practicar un Islam más ortodoxo. Si hubiera sabido más del Islam, entonces no hubiera tenido hijos fuera del matrimonio. La falta de conocimiento me llevo a extraviarme, Insha Allah me pueda perdonar”. Individuo 5, entrevista de Diego Castellanos (26 de abril de 2011).
- 8 “Lo primero que yo le pido a usted como niña, como señorita que ya es mayor de edad, es que rece mucho. Le pido que rece como yo lo hacía a mis trece años. Le pedía a Dios y le decía Dios, regálame un novio que mañana sea mi esposo... porque lo mejor es que tenga su media naranja lo más pronto posible, apoyándola en lo que se pueda, y le va a ir muy bien”. Individuo 2, entrevista realizada por Diego Castellanos. (27 de abril de 2011).
- 9 “Hay grandes mujeres en el Islam... la esposa del Faraón, que salva a Moisés. A pesar de haberse encontrado en un ambiente ateo, fue una de las primeras personas que creyó en la profecía de Moisés. Naturalmente Faraón no toleró eso y trato por todos los medios posibles que no renunciara a su fe. Hubo tres mujeres que se encargaron de la educación y el desarrollo espiritual de Moisés: Su madre, su hermana y la mujer de Faraón. Ellas tres lucharon contra la agobiante situación política de aquella época, hasta poder conseguir el triunfo en Moisés” (Valencia s.f.).

- 10 “Yo no me casé porque le cogí fobia al matrimonio. Inclusive mire que mi hermana nunca se casó, ella murió soltera. Porque ella decía que no quería que le fuera a pasar lo que le pasó a mi mamá, que murió muy joven”. Individuo 1, entrevista de Diego Castellanos. (29 de abril de 2011).
- 11 “Yo digo que uno como mujer espera un hombre musulmán. Pero los hombres musulmanes no buscan a una mujer musulmana, sino que buscan a otras que no son musulmanas. Entonces, uno por qué va estar esperando a ellos si ellos no lo buscan a uno. Uno tiene que buscar es a otros que no sean musulmanes y una es la que tiene que convertir a esos hombres en musulmanes...”. Individuo 5, entrevista realizada por Diego Castellanos (26 de abril de 2011).
- 12 Valencia, Munir, entrevista realizada por Diego Castellanos. (16 de febrero de 2011).
- 13 Había una muta que le llamaban, pero no me gustaba. En esa muta trajo muchos problemas que yo escuchaba y no me gustaba por eso... No más era un casamiento temporal, pero se volvió corrinche de hombres y mujeres que no más duraba una semana, un mes y ya, no querían más a esa hermana, sino que se casaban con otra”. Individuo 3, entrevista realizada por Diego Castellanos. (28 de abril de 2011).
- 14 “...yo de verdad dije: esa es una oportunidad que no se puede perder, casarse, tener un hogar bien. Pero no me respondió nada sino que se enamoró (de otra mujer) y me dejó tirada con mi hija...”. Individuo 4, entrevista realizada por Diego Castellanos. (14 de febrero de 2011).
- 15 “Yo empecé a hacer el matrimonio *mut'ah* por todos lados y las madres me decían ¿Por qué usted está haciendo ese matrimonio islámico, casando a mi hija? Yo les decía: yo nunca hago una *mut'ah* por una mujer que sea señorita, y me da mucha pena decirle que su hija con esa persona lleva un año conociéndose íntimamente. Entonces, yo estoy tratando de regular que Dios esté de intermedio de todo esto”. Valencia, Munir, entrevista realizada por Diego Castellanos (16 de febrero de 2011)
- 16 “A mí el matrimonio temporal pues a mí personalmente me parece como un noviazgo, porque, pues porque el hombre puede estar en su casa, la mujer en su casa y digamos que no hay ninguna obligación”. Individuo 6, entrevista realizada por Diego Castellanos. (27 de abril de 2011).
- 17 “Si la muchacha está señorita, no ha tenido relación entonces en ese momento se tiene que tener bien claro que no está obligada a esa parte. Si llegó el momento que tocó hacerlo es porque ella quiso, y es decisión de los dos”. Valencia, Munir, entrevista realizada por Diego Castellanos (16 de febrero de 2011).
- 18 Es difícil establecer cuantas personas accedieron al matrimonio temporal en las diferentes épocas de la comunidad, ya que no es un tema del cual los musulmanes bonaverenses hablen fácilmente. Sin embargo, parece que en los años noventa se redujo su práctica a un círculo restringido cercano a la junta directiva de la mezquita.
- 19 Valencia, Munir, entrevista realizada por Diego Castellanos (16 de febrero de 2011).
- 20 Individuo 7, entrevista realizada por Diego Castellanos (29 de abril de 2011).
- 21 “Entonces, a los musulmanes que quieren tener otra esposa, les digo téngala. Si me dicen: No, es que mi mujer no acepta, yo les digo, no importa. Tú te casas pero no le dices a ella. Pero aunque puede tener hasta cuatro esposas, el hombre debe ser honesto, justo con esa mujer”. Valencia, Munir, entrevista realizada por Diego Castellanos (16 de febrero de 2011).
- 22 Ibid.
- 23 “Realmente el aceptar ser líder es muy difícil hoy en día por muchas cosas. Yo siempre he dicho esto, si llegara Malcolm X y Esteban Mustafá Meléndez y dijeran cásele tú, cásele tú, se aceptaría”. Ibidem.

Obras citadas

- Abu-Lughod, Lila, ed. 2002. *Feminismo y modernidad en Oriente próximo*. Madrid: Ediciones Cátedra / Universitat de Valencia.
- Adelkhah, Fariba. 1996. *La revolución bajo el velo*. Barcelona: Bellaterra.
- Bramon, Dolors. 2009. *Ser mujer y musulmana*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Castellanos, Diego. 2008. “El Islam enriquece la Diversidad Religiosa en Bogotá”. *Universidad, Ciencia y Desarrollo* (Universidad del Rosario) 8: 1-8.
- . 2010. *El Islam en Bogotá: Presencia inicial y diversidad*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

- . 2012. *Religion and ethnicity among afro-colombian muslims in Buenaventura (Colombia)*. Miami: Latin American and Caribbean Center.
- . 2014a. “Elementos para una periodización de la historia de la comunidad musulmana de Buenaventura”. *Revista Virajes* (Universidad de Caldas) 16(2): 135-160.
- . 2014b. “Etnicidad y religión en la comunidad musulmana de Buenaventura”. *Revista Memoria y Sociedad* (Universidad Javeriana) 18(37): 61-74.
- Cesari, Jocelyne. 2009. “Islam in the West: From Immigration to Global Islam”. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8: 148–175.
- Fenton, Steve. 2003. *Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1968. *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo / Universidad Nacional de Colombia.
- Haeri, Shaila. 1989. *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi’I Iran*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Ibarra, Muhammad Eessa. 2003. *Risalatul Mutah: El matrimonio temporal en el Islam*. Qom: Biblioteca Islámica Ahlul Bait.
- Kepel, Gilles. 1995. *Al Oeste de Alá: La penetración del Islam en Occidente*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Kuper, Adam, y Jessica Kuper. 2005. *The Social Science Encyclopedia*. Londres: Routledge.
- Martin, Richard. 2004. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan.
- Mernissi, Fatima. 1995. *El poder olvidado: Las mujeres ante un Islam en cambio*. Barcelona: Icaria.
- Mosquera Rentería, José. 1996. *El movimiento socio-político afrocolombiano: Caracterización y fundamentos*. Quibdó: Ediciones Licher.
- Motta, Nancy. 2012. “Maternidades y paternidades afrocolombianas en Cali y el Valle”. *Revista Historia y Espacio* (Universidad del Valle) 8, n° 38 (2012): 29-48.
- Navarro, Martha. 2009. “Uniones, salud sexual y reproductiva de las afrocolombianas de Buenaventura”. *Revista Colombiana de Antropología* (Instituto Colombiano de Antropología e Historia) 45, n° 1 (enero-junio): 39-68.
- Peek, Lori. 2006. *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures. Volume 3: Family, Body, Sexuality, and Health*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Pineda, Virginia Gutiérrez de. 1968. *Familia y Cultura en Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo / Universidad Nacional de Colombia.
- Raab, Josef, y Martin Butler. 2008. “Introduction: Cultural Hybridity in the Americas”. En *Hybrid Americas: Contacts, Contrasts, and Confluences in New World Literatures and Cultures*, eds. Josef Raab y Martin Butler, 1-18. Tempe: Bilingual Press/Editorial Bilingüe & Münster.
- Valencia, Munir. 2014. “Islamcolombia.” s.f. <http://www.islamcolombia.org/library/grandes%20mujeres%20de%20la%20historia.htm> (último acceso: 21 de 10 de 2014).
- Valenzuela Martín, Alba. 2013. “El matrimonio temporal y su eficacia en España”. Trabajo de grado, Tenerife, Universidad de la Laguna.