



UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

Responsabilidad compartida. El rol de la composición de la diya en la resolución jurídica de los accidentes de circulación en la Mauritania contemporánea

Marta Alonso Cabré



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 3.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Responsabilidad compartida.

El rol de la composición de la diya en la resolución jurídica de los accidentes de circulación en la Mauritania contemporánea



Marta ALONSO CABRÉ

Índice

<u>VA POR USTEDES.....</u>	<u>6</u>
-----------------------------------	-----------------

<u>INTRODUCCIÓN.....</u>	<u>10</u>
---------------------------------	------------------

<u>CAPÍTULO 1 - ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS</u>	<u>18</u>
--	------------------

1.1 OBJETO DE ESTUDIO	18
------------------------------------	-----------

1.2 ASPECTOS TEÓRICOS	19
------------------------------------	-----------

<i>1.2.1. ANTROPOLOGÍA JURÍDICA</i>	<i>19</i>
---	-----------

<i>1.2.2. ANTROPOLOGÍA VIARIA</i>	<i>28</i>
---	-----------

1.3 ASPECTOS METODOLÓGICOS	35
---	-----------

<i>1.3.1 EN EL CAMPO. ¿QUÉ HACE UNA CHICA COMO TÚ EN UN SITIO COMO ESTE?</i>	<i>35</i>
--	-----------

<i>1.3.2 METODOLOGÍA UTILIZADA</i>	<i>38</i>
--	-----------

<i>1.3.2.1 Metodología aplicada de transcripción del árabe</i>	<i>42</i>
--	-----------

<i>1.3.3 DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO DE CAMPO</i>	<i>43</i>
---	-----------

<i>1.3.4 ALGUNAS DIFICULTADES DEL TRABAJO DE CAMPO</i>	<i>48</i>
--	-----------

1.4 ESTRUCTURA DE LA TESIS.....	50
--	-----------

<u>CAPÍTULO 2 - CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA DIYA EN EL FIOH .54</u>	
---	--

2.1 LAS GRANDES CORRIENTES DEL ISLAM. DE ESCUELAS JURÍDICAS MUSULMANAS	54
---	-----------

2.2 DISPOSICIONES LEGALES DEL MALIKISMO CON RELACIÓN A LOS HOMICIDIOS Y LAS HERIDAS	76
--	-----------

<i>2.2.1 HERRAMIENTAS DEL FIOH PARA DETERMINAR LA EVENTUAL INTENCIONALIDAD DE UN HOMICIDIO</i>	<i>86</i>
--	-----------

<i>2.2.2 EL LUGAR DEL PERDÓN EN LA RESOLUCIÓN DE LOS HOMICIDIOS.....</i>	<i>90</i>
--	-----------

<i>2.2.3 LAS PENAS ASIGNADAS AL CULPABLE DE HOMICIDIO INTENCIONAL O HERIDAS INTENCIONALES</i>	<i>97</i>
---	-----------

<i>2.2.4 LAS PENAS ASIGNADAS AL CULPABLE DE HOMICIDIO INVOLUNTARIO O HERIDAS</i>	
--	--

<i>INVOLUNTARIAS</i>	113
2.3 BASES PARA UNA DEFINICIÓN DE LA DIYA	114
2.4 EL MUKHTASSAR DE KHALIL IBNOU ISHAQ	121
<i>2.4.1 EL CASO BIRAM Y EL MUKHTASSAR. 2012</i>	135
2.5 CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO 2	137
<u>CAPÍTULO 3 - LA DIYA EN EL SISTEMA JURÍDICO OFICIAL DE MAURITANIA</u>	140
3.1 EL MALIKISMO, EL ACHARISMO Y LAS COFRADÍAS EN LA TRADICIÓN MAURITANA	140
3.2 CONSECUENCIAS SOCIALES DE LA PACIFICACIÓN Y DE LA COLONIZACIÓN FRANCESA	147
3.3 CONTEXTO HISTÓRICO Y POLÍTICO EN 1983	158
3.4 DE 1983 A LA ACTUALIDAD. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE LA DIYA	162
<i>3.4.1 LA APLICACIÓN DE UNA PENA ĤUDŪD EN MAURITANIA POR CRIMEN DE APOSTASÍA EL 24 DE DICIEMBRE DE 2014</i>	174
3.5 COEXISTENCIA DEL APARATO JURÍDICO MAURITANO CON LAS LEYES Y LOS TRATADOS INTERNACIONALES	177
3.6 CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO 3	184
<u>CAPÍTULO 4 - ¿QUIÉNES SON LOS TUYOS?</u>	188
4.1 PANORAMA DE LOS GRUPOS SOCIALES EN MAURITANIA	188
4.2 MÁS ALLÁ DE LOS BĪḍĀN: PULAAR, SONINKÉ Y WOLOF	191
4.3 LA TRIBU COMO ADSCRIPCIÓN CLASIFICATORIA DE LA SOCIEDAD BĪḍĀN	192
<i>4.3.1 RELACIONES DE PODER INTERTRIBALES</i>	200
<i>4.3.2 ESTRUCTURA PIRAMIDAL EN EL SENO DE LA TRIBU</i>	204
4.4 CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO 4	206
<u>CAPÍTULO 5 - LA DIYA EN EL MARCO DE LAS EXPRESIONES DE SOLIDARIDAD GRUPAL BĪḍĀN</u>	208

5.1 TWIZA	208
5.1.1 OCASIONES EN LAS QUE OPERA	209
5.1.2 ACTORES PARTICIPANTES	210
5.1.3 ASPECTOS ORGANIZATIVOS	211
5.1.4 ESTUDIO DE CASO.....	212
5.2 LAWHA.....	213
5.2.1 OCASIONES EN LAS QUE OPERA	218
5.2.2 ACTORES PARTICIPANTES	219
5.2.3 ASPECTOS ORGANIZATIVOS	220
5.2.4 ESTUDIO DE CASO.....	221
5.3 DIYA.....	231
5.3.1 OCASIONES EN LAS QUE OPERA	231
5.3.2 ACTORES PARTICIPANTES	232
5.3.3 ORGANIZACIÓN PIRAMIDAL	244
5.3.4 ESTUDIO DE CASO.....	247
5.4 CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO 5	251
<u>CAPÍTULO 6 - LA DIYA EN CASO DE DAÑOS PERSONALES CONSECUENCIA DE COLISIONES EN EL SENO DE LA CIRCULACIÓN RODADA.....</u>	<u>253</u>
6.1 EL CONTEXTO URBANÍSTICO: NOUAKCHOTT	256
6.2 EL CÓDIGO DE CIRCULACIÓN.....	265
6.3 AUTORIDADES COMPETENTES	266
6.3.1 LA ACCIDENTALIDAD VIAL: CAUSAS Y ESTADÍSTICAS	267
6.4 EL SISTEMA DE SEGUROS EN MAURITANIA.....	274
6.4.1 EMPRESAS ASEGURADORAS	275
6.4.2 CONVIVENCIA CON LAS OBLIGACIONES Y PROHIBICIONES ISLÁMICAS	277
6.4.3 INEFICACIA PARA CON LA CLIENTELA	280

6.5 ANÁLISIS DE LA INTENCIONALIDAD DEL CAUSANTE DE UN ACCIDENTE DE CIRCULACIÓN	284
6.6 LA RESOLUCIÓN DE LOS ACCIDENTES DE CIRCULACIÓN	287
6.6.1 <i>LA IMBRICACIÓN ENTRE EL SISTEMA OFICIAL Y EL CONSUECUDINARIO</i>	287
6.6.2 <i>EL ITINERARIO JURÍDICO CONVENCIONAL</i>	289
6.6.2.1 Atestado y detención del acusado	292
6.6.2.2 Perdón y negociaciones	294
6.6.2.3 Recaudación de la diya	298
6.6.2.4 Entrega de la diya	298
6.6.2.5 Acto notarial y desestimación de la causa	299
6.6.3 <i>HAḍA RIYĀDAT MŪLĀNĀ. RESOLUCIÓN SIN DIYA</i>	300
6.6.4 <i>RESOLUCIÓN EN LOS CASOS EN LOS QUE UNA PARTE NO ES BĪḍĀN</i>	304
6.6.5 <i>CASOS QUE SE RESUELVEN EN LOS TRIBUNALES</i>	308
6.7 CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO 6	313
<u>CONCLUSIONES FINALES</u>	<u>317</u>
<u>GLOSARIO DE PALABRAS ÁRABES</u>	<u>325</u>
<u>ÍNDICE DE TABLAS</u>	<u>329</u>
<u>ÍNDICE DE MAPAS</u>	<u>330</u>
<u>ÍNDICE DE IMÁGENES</u>	<u>330</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>331</u>
<u>ANEXO. CODIGO PENAL VIGENTE EN MAURITANIA</u>	<u>347</u>

Va por ustedes

La radio, tan presente en mi infancia, me acompañó en las noches de soledad walatíes entre 2007 y 2008. En aquel entonces en Walata no había cobertura telefónica y toda comunicación con el exterior pasaba bien por mensajeros humanos, bien por teléfono satélite. La hora de acostarme coincidía con la emisión de *Clarín*, programa de Radio Nacional Exterior consagrado a la tauromaquia. Coincidió mi estancia en el desierto mauritano con un periodo de airadas discusiones acerca de la superioridad de El Litri o el Juli. Cada día esperaba con placer ese instante de complicidad con el aparato de redifusión. El título de estos agradecimientos no es más que un guiño al *Clarín* y, por ende, a esas situaciones que solo aceptamos vivir en territorio ajeno, lejos de nuestro contexto más habitual, y que nos transportan por unos instantes cerca de los nuestros. Dicho esto, empieza un listado de agradecimientos. Evidentemente, sola no hubiera sido capaz de realizar esta tesis y me angustia saber que en los agradecimientos obviaré a personas que me han ayudado a recorrer este camino.

En primer lugar, quisiera agradecer el apoyo y la amistad que desde hace años me brinda el doctor Alberto López Bargados. El tema de esta tesis halla el origen en una de sus propuestas, y el contenido se enriquece de sus reflexiones.

En Barcelona, a los miembros de GRECS, sobre todo a aquellos con los que compartí derivas circulatorias. En Nouakchott, a los de CEROS, en especial a Ahmed Mouloud y a Mohamed Vall, así como a Abdel Qader Ould Mohamed.

A mi familia, por la paciencia, la motivación y el acompañamiento. Por su generosidad. Por ser una familia más allá de cualquier modelo estereotípico. *A l'Esther, per ensenyar-nos què és l'amor incondicional. Per l'escolta, que m'ha permès aprendre a explicar el que em transmetien entre quatre parets però també el que ocorria al meu voltant. Al José, per erigir-se com a model de superació i com a referent intel·lectual. Al Francesc, per complementar-nos.*

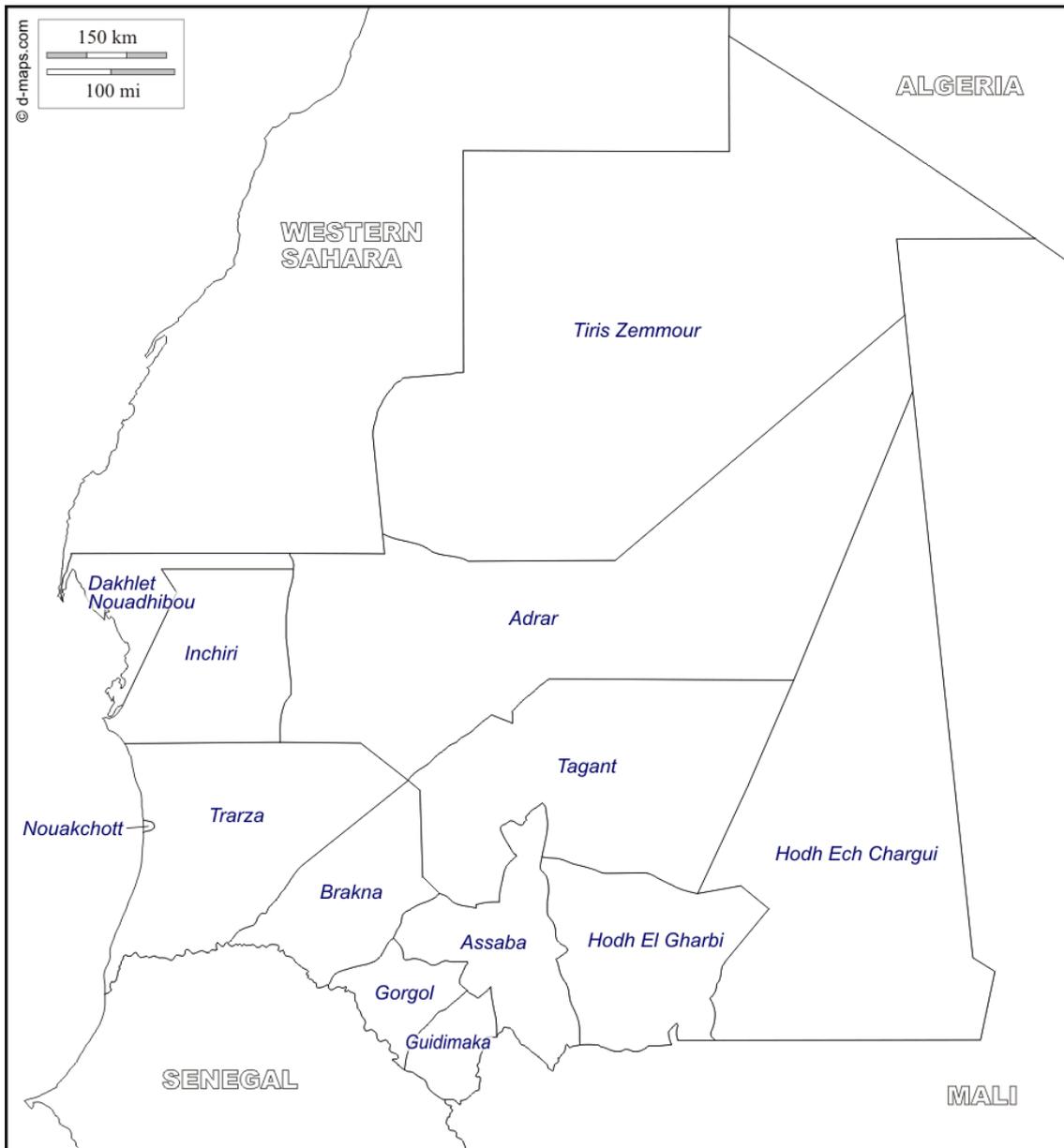
A todos los profesores que consiguieron despertar en mí cierta curiosidad, desde la etapa infantil hasta la actualidad. A los que me acompañaron en mi vida académica universitaria. Especialmente a Eva, Susana y Conxi. A mis compañeros de doctorado de

la promoción de 2008, sobre todo a Martí, por su amistad, y a Ariadna, que pacientemente me ha ayudado tecnológicamente cuando lo he precisado y me ha animado en situaciones de debilidad.

A mis compañeros de aventuras en Mauritania. Al pueblo de Walata, especialmente a las familias de Deija, Guigh y Dah. A toda la *collocation*, una familia en Mauritania, un punto de encuentro de nouakchottís de nacimiento y por adopción. A mis compañeros de Médicos del Mundo, a destacar el equipo de Rosso y la inigualable amabilidad de Moulay y la paciencia de Lamine. A Maryam, mi vecina de la BMD, *sama yay*. A los Bellafont Corea, a los Plisson Lene y a los Gaspar de Valenzuela Manili, por haberme incorporado en sus familias. A los compañeros y las compañeras de baloncesto y de fútbol, simplemente por el juego. A mis vecinos del *Bana Bleu*, por tratarme casi como a una más, con lo bueno y lo malo. A mis alumnos del *Petit Centre Extension*, porque fueron maestros de la vida y excelentes compañeros de conversaciones tribales pero jamás triviales. También a Abdoul, Aminetou y Moulaye. A Estel·la, Blanca, Mariona, Jose, Andrés, Alberto, Manuel, Joan, todos ellos amigos que me visitaron y con quienes compartí experiencias inolvidables. A Yahya, por las traducciones y explicaciones, por haber creído a veces más en mí que yo misma, por su amistad incondicional. A David, porque materialmente sin él esta tesis no hubiera sido posible, por su generosidad y extrema paciencia. A Léa, por la extrema empatía y esplendidez. A Sandrine por haberme introducido en el Ministerio de Justicia y por compartir valuosos textos. A Saleck por las conversaciones teóricas y los incesantes ánimos. A todos ellos, *on est ensemble*. Me habéis facilitado comprender qué es la amistad.

A los que me han reparado aquí y allá compartiendo una misma visión de la vida: Daniel Elias, Mohamed Ould Ahmed Salem y Rosa Figueras.

Nouakchott, octubre de 2015



Mapa 1. Mapa de Mauritania y de las 13 regiones en las que se divide administrativamente el país.
Fuente: http://www.d-maps.com/carte.php?num_car=4811&lang=es [consulta 10/22/2015]

Introducción

En mi primera estancia en Mauritania los medios de transporte tuvieron un lugar importante en mis percepciones. Me impresionó el aeropuerto de la capital, con sus precarias infraestructuras y, sobre todo, con una lógica para establecer el orden de acceso a las cabinas de la aduana bien diferente a la que había observado hasta entonces en otros contextos. Al cabo de pocos días, me desplacé hasta Walata en un coche alquilado con conductor. 48 horas de viaje por una carretera que esa primera vez percibí como monótona y tediosa, a los márgenes de la cual se avistaba poco movimiento, aunque en las paradas debidas a obligaciones fisiológicas inexorablemente aparecía de la nada algún espontáneo que dificultaba la acción. En los viajes posteriores en el interior del país fui pasajera de los transportes en común, y pude poner en práctica la observación participante en las redistribuciones de los sujetos en el interior del vehículo para evitar la contigüidad de géneros; en la incomodidad de los viajes debida a la vetustad de los vehículos y a su sobrecarga; en la escucha por deseo del conductor de audios de índole religiosa con repetitivas letanías musulmanas o discursos de líderes religiosos cuyo tono me parecía amenazante; en la copresencia de animales en la cabina del vehículo o en el maletero –y la muerte por asfixia de alguno de ellos-; en la peligrosidad provocada por los animales que cruzan la carretera sin, obviamente, aviso alguno; en el abuso por parte de los conductores de las luces largas y antiniebla, práctica sorprendente debido a la ausencia de niebla; en los saludos mediante el intermitente izquierdo entre conductores discurriendo en sentido opuesto al cruzarse para evidenciar el volumen del vehículo y minimizar, creen, las colisiones; en las paradas para rezar, para tomar el té, para avituallarse, para miccionar, para fumar...; en la corrupción alrededor de los agentes de seguridad en los múltiples puestos en los que los conductores tienen que parar obligatoriamente; en el paso por puntos calientes como el lugar en el que en 2007 mataron a los miembros de una familia francesa que descansaban en las inmediaciones de la carretera en Aleg, etc.

Como propietaria de un vehículo en Nouakchott puse en práctica la observación participante en las facilidades ante la policía por ser mujer y ser tratada por ello con indulgencia; en las obligaciones que genera tal propiedad entre las amistades y no tan amistades, que sin rubor alguno me tomaron a veces como taxista; en una estrecha

amistad, si bien obviamente desigual, con mi mecánico de confianza, Coulibaly, relación alimentada por las múltiples visitas que el estado de mi vehículo me obligaba a hacer y a las numerosas veces que me rescató en un punto u otro de la ciudad o sus inmediaciones; en el control social de conocidos y desconocidos hacia mi persona gracias a la observación del lugar de estacionamiento del coche; en la práctica de circular por la ciudad por la noche a baja velocidad para observar y ser observado, práctica conocida como *saddar*; etc.

Las situaciones, con sus especificidades debidas al contexto mauritano, no difieren en exceso de las reportadas por Michel Leiris en 1931 y 1932 en el recorrido entre Dakar y Djibouti y que enumeran con precisión Gerard Horta y Daniel Malet Calvo (2014).

En otros países africanos he observado la carretera como factor posibilitador del tráfico de mercancías; de la venta de estupefacientes; de la exposición de bienes vendibles; del control por parte de guerrillas o de la armada nacional; etc.

En Mauritania, así como en otros lares africanos, uno se da cuenta de la inseguridad generada por la accidentalidad de la carretera. En ese contexto, el grupo de investigación reconocido de la Universidad de Barcelona GRECS (*Grup de Recerca Sobre l'Exclusió i el Control Socials*) inició, con financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, una serie de i+D que surgieron de una primigenia investigación realizada entre 2005 y 2007 titulada *Investigación operacional sobre flujos peatonales en centros históricos en Portugal y España*, a la que siguieron el i+D *Análisis operacional sobre flujos peatonales en centros históricos en Portugal y España* [SEJ2006-12049/SOCI] (2006-2009), *Estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas* [CSO2009-12470] (2010-2012), y *Planificación urbana, movilidad y siniestralidad vial en África Subsahariana* [CSO2012-34768] (2013-2015). La totalidad de proyectos citados contaron con el doctor Manuel Delgado Ruiz en tanto que investigador principal. Personalmente tuve la oportunidad de ser miembro del equipo de investigación de los dos últimos proyectos, trabajando respectivamente en Nouakchott (Mauritania) y en Casamance (Senegal).

Mauritania es una República Islámica desde que se independizara de la metrópolis francesa el 28 de noviembre de 1960. El territorio de Mauritania comprende 1.030.000 km², de los cuales la mayoría está protagonizado por paisaje dunar. Dicho esto, en el centro y el norte del país hay tres macizos montañosos: el de Assaba, el de Tagant y el de Adrar, que en ningún caso superan los 500 metros. Al sur se halla la planicie aluvial del río Senegal, conocida como Chemama y que tiene una anchura de entre 10 y 25 km. De clima sahariano en el norte y saheliano en el sur, el año se divide entre la estación seca y la lluviosa, que empieza hacia junio y termina hacia septiembre. La economía del país se sustenta en la explotación minera y la pesca.

El gobierno mauritano ha realizado cuatro censos generales de la población, concretamente en los años 1977, 1988, 2000 y 2013. He tenido acceso al último (*Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH-2013)*, 2015), realizado al 93% de los residentes, antes de su publicación. De acuerdo con dicho informe, en 2013 residían en el país 3.537.368 personas, de las cuales 50'7% mujeres y 49'3% hombres. La densidad demográfica, pues, era de 3'4 habitantes por km². Nótese que se trata de una de las densidades demográficas menores del planeta. Si concentramos la atención en Nouakchott, en 2000 la población de la capital representaba el 22% de la total, mientras que en 2013 el porcentaje ascendía al 27%. En 2000 el 5'1% de la población era nómada, mientras que en 2013 lo era el 1'88%. La tasa de urbanización en 2013 era del 48'3%. Nouakchott concentraba el 56% del total de la población urbana. Aparte de la capital, otras 5 ciudades principales son Kiffa, Kaédi, Rosso, Nouadhibou y Zouérate. Estas 6 aglomeraciones concentran el 73'1% de la población urbana.

Los residentes se agrupaban, en el momento del trabajo de campo que dio fruto al informe estadístico, en 574.872 hogares, cuyo tamaño medio de habitantes era de 6'2. Con más del 30% de la población menor de 10 años, el 44'2% menor de 15 años y el 50'5% menor de 18 años, la pirámide demográfica es progresiva, esto es, la población es joven. Entre el año 2000 y el 2013 la tasa de crecimiento anual media fue del 2'77%. En 2013 había 88.661 extranjeros en Mauritania, 54'6% hombres y 45'4% mujeres. La cifra representa el 2'5% de la población total. El 97'3% de extranjeros son de origen africano, sobre todo de Senegal, Mali y Guinea Conakry; el 1'5% son asiáticos y el

0'8% europeos. Es importante tener en cuenta que del universo de extranjeros, el 52'9%, esto es, 46.873, son refugiados malienses residentes en el campo de Mberra. Con una esperanza de vida de 60'3 años (58'3 en el caso de los hombres y 61'8 en el de las mujeres), la tasa de alfabetización en 2013 era del 64%.

Si bien las estadísticas mencionadas son sesgadas, puesto que el escándalo acompañó la campaña censal al exigir requisitos diferentes a la población según su identidad grupal para demostrar su autoctonía, nos dan al menos una visión del panorama demográfico en Mauritania.

Como mostraré en el **capítulo 6**, el número de matriculaciones de vehículos crece exponencialmente en Mauritania. Paralelamente, la accidentalidad vial ha aumentando, hasta el punto que actualmente es una de las mayores problemáticas en el país. Esta realidad, contextualizada en el i+D *Estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas* [CSO2009-12470] (2010-2012), nos llevó a analizar el crecimiento urbano y los proyectos de “modernización” llevados a cabo en Nouakchott por el gobierno mauritano con la ayuda de organismos internacionales, así como la accidentalidad vial en la capital y su resolución jurídica en caso de daños personales. El primero de los ejes de la investigación lo llevé a cabo junto a la doctora Francesca Nucci, mientras que del segundo me encargué yo.

En la resolución jurídica de los accidentes de circulación en Mauritania los actores recorren un itinerario en el que se hallan imbricados dos sistemas: el oficial y el consuetudinario. La *diya* en tanto que composición que sigue a un homicidio involuntario halla su expresión en los dos sistemas, si bien en el segundo, esto es, el consuetudinario, se acerca más a la idea que el derecho musulmán clásico tiene de dicho concepto, del que por ahora presento dos pilares: 1) el perdón es tan importante como la transacción económica, y 2) la responsabilidad del culpable se diluye entre los participantes en la recaudación económica. Debido a este último punto y a la imbricación de sistemas, consideré acertado titular esta tesis *Responsabilidad compartida*. El subtítulo da fe del objetivo general de la misma: *el rol de la*

composición de la diya en la resolución jurídica de los accidentes de circulación en la Mauritania contemporánea.

A modo de entrante presento a continuación 5 casos etnográficos en los que la composición de la *diya* participó en la resolución jurídica de un homicidio involuntario ocasionado en el seno de un accidente de circulación rodada. El lector puede eventualmente hallarse ante conceptos incomprensibles, que espero devengan familiares tras la lectura de la presente tesis.

CASO 1. HAMADI MOHAMMED

Hamadi Mohammed es miembro de la tribu Idawalhâj (*zawāyā*), que de acuerdo con el informante, mantiene un pacto de exención de *diya* con las tribus Messouma, Tejekanet, Laklal y Ahl Sidi, todas ellas presentes en la región de la Assaba. Originario de Kiffa, vive entre Nouakchott y el Banc d'Arguin, donde trabaja como jefe de sector en el Parque Natural. Está casado y tiene dos hijos.

Un hombre de su tribu ocasionó un accidente a resultas del cual murió un miembro de la tribu Tejekanet. El siniestro tuvo lugar en Nouadhibou. El ofendido, que sobrepasaba la cuarentena y era padre de familia, murió en el acto, no llegó con vida ni tan siquiera al hospital. Entre los Tejekanet y los Idawalhâj existe un pacto según el cual en caso de homicidio entre miembros de las dos tribus no hay que pagar la *diya*. Ahora bien, en este caso, dado que el muerto pertenecía a una familia humilde, la gente de su tribu aceptó tomar la *diya*.

Los actores de la parte ofensora obligados a contribuir recaudaron una *diya* de 1 millón de uguillas¹ (a partir de ahora, UM). Según Mohammed, esta cantidad equivale por defecto a una *diya*. Se estableció que cada contribuyente tenía que pagar 1000 UM. Mohammed aportó 3000, puesto que pagó por él y por dos hermanos por parte de padre poco mayores de 18 años. El informante subrayó que son estudiantes.

Otro individuo de la tribu de Mohammed causó un accidente en Mbout en el que murieron dos personas de la tribu Ahl Almaimid (*ḥaṣān*), grupo social que se halla entre la Assaba y Selybabi. En su narración Mohammed expresa que el accidente ocurrió porque Dios quiso. La tribu del informante pidió excusas a la tribu a la cual pertenecían los muertos y empezaron las negociaciones para estipular si había que pagar la *diya* o no. Finalmente pagaron 1 millón por cada víctima. De acuerdo con la narración de Mohammed, el proceso fue más fácil en este caso que en el de

¹ De acuerdo con los datos de la *Banque Centrale de Mauritanie*, el 20 de octubre de 2015, 1 euro equivalía a 375,82 uguillas [UM]. Fuente: <http://www.bcm.mr/Le%20March%C3%A9%20des%20changes/cours%20de%20change/Pages/Du19102015au20102015.aspx> [consulta: 20/10/2015].

Nouadhibou porque las dos partes viven cerca, con lo que los desplazamientos son más rápidos y, además, tienen una relación más íntima.

CASO 2. GUIGH OULD DEH

Guigh Ould Deh se presenta como el coordinador de la tribu Idatfaha, perteneciente a la confederación Tešimša. Concretamente, dentro de los Idatfaha, pertenece a la fracción Idat Ahmed Allah. Todos los Tešimša son originarios de la región de Trarza, en el sudoeste de Mauritania. Más precisamente, los Tešimša están vinculados históricamente a la zona llamada Iguidi, al norte de Mederdra. Guigh tiene unos 70 años, es ingeniero y era funcionario. Es el encargado de coordinar a los miembros de su fracción. Por ello, es denominado “jefe”, aunque él prefiere presentarse como “coordinador”.

Recientemente un hombre de su fracción provocó un accidente de circulación que causó dos muertes, una persona de la tribu Kunta, que era padre de familia, y la otra de Deišedé. La tribu de Guigh negoció separadamente con cada una de las dos tribus. En ambos casos las partes pactaron que cada *diyya* ascendería a 1.600.000 UM. La celeridad en la entrega del dinero jugó un papel muy importante en las negociaciones. El causante del accidente disponía de un contrato con una casa de seguros, pero razonó que ello no eximía que a nivel particular él asumiera la *diyya*, con lo que implicó a los miembros de su fracción. Guigh se encargó de recaudar el dinero.

Desde los años 1970’ la fracción no había tenido que asumir *diyya* alguna. Ello no se explica por la falta de accidentes de circulación causados por actores del grupo sino por la costumbre de excusar la *diyya*, es decir, perdonar la transacción económica.

CASO 3. MOULAY OULD BOUSHAB

Moulay, un hombre que ronda los 50 años y que trabaja en uno de los periódicos de Nouakchott, es de la tribu Idawalhaj (*zawāyā*) por parte de padre y Wlād Beñuk (*ḥaṣān*) por parte de madre. Cuando le pido que se presente me explica que antes era de la tribu de su madre y que ahora es de la de su padre. Una y otra tienen representación en Rosso. Moulay se ha casado dos veces, siempre con mujeres de la tribu de Idawalhaj.

Él nunca ha ocasionado una muerte, así que no ha tenido que activar a los sujetos de su tribu para recolectar *diyya* alguna. Ahora bien, sí ha participado en *diyāt* ocasionadas por otros. En las reuniones organizativas distribuyen un listado anotado en una libreta y

cada asistente escribe lo que puede aportar.

Me explica que todas las *diyāt* que recuerda en las que se ha visto implicada su tribu se debían a muertes por accidente de circulación, accidentes en los que como explicita se presupone que el autor de los hechos no ha obrado expresamente.

Un *wolof* senegalés provocó un accidente en el que murieron tres personas de la tribu de Moulay (un hombre, su sobrino y una mujer). Las víctimas estaban a cierta distancia de la carretera, pero el conductor perdió el control, salió del asfalto y las mató. Cabe mencionar que ninguna de las carreteras mauritanas tiene elementos de protección verticales, es decir, el asfalto se reduce a los carriles de circulación, no hay arcén ni vallas. Tras el accidente, el culpable fue detenido. Algunos miembros de su familia acudieron a pedir perdón a la tribu de los muertos. La parte ofendida no aceptó la *diya*, aunque sí el perdón.

Moulay explica otro caso para reiterar que su tribu no suele aceptar el montante de la *diya*. Un miembro de los Wlād Būsba mató a una mujer en un accidente de circulación. La víctima se hallaba al lado de la carretera. Una delegación de la parte ofensora acudió a pedir perdón y a iniciar la negociación para determinar la *diya*. Los derechohabientes de la mujer, que tenía descendientes a su cargo, dijeron que Dios había querido que las cosas fueran así y no aceptaron transacción económica alguna.

CASO 4. LEMRABOT OULD DAH

Miembro de la tribu Tendgha, Lemrabot tiene unos 30 años y vive en Nouakchott. Nos entrevistamos en mayo de 2012. Pocas semanas antes Lemrabot había acudido a un encuentro de su tribu celebrado en la región de Trarza, cerca de la ciudad Rosso. El objetivo era pactar entre todos la cantidad de dinero que debían y podían entregar a una tribu en concepto de *diya* tras un accidente de circulación el culpable del cual era un Tendgha. Llegados a una conclusión, cada uno aportó una cantidad económica determinada. Como contó Lemrabot, no suele tratarse de una cantidad universal, es decir, si algún miembro es claramente más poderoso a veces se le pide una mayor cantidad. Tradicionalmente, entre los *zawāyā*, orden a la que pertenecen los Tengha, el consejo determina el montante que cada hombre debe de pagar, en función del peso demográfico de su familia. Por su lado, entre los *ḥaṣān* solía ocurrir que los líderes pagaran entre un tercio y la mitad de la *diya* consensuada.

Lemrabot se trasladó de Nouakchott a Rosso para participar en una reunión tribal y aportar unas 100 UM a la *diya*. Pagó mucho más por los gastos del viaje que por la *diya* en sí. Lemrabot no se desplazó meramente para aportar 100 UM; lo hizo para sentirse partícipe de un grupo y al mismo tiempo para declarar a los otros que forma parte de ese grupo.

CASO 5. PENDA FALL

Penda es una mujer de unos 70 años mauritana *wolof*. Vive en Nouakchott junto a algunas de sus hijas solteras. De acuerdo con sus informaciones, los *wolof* no aceptan la parte económica de la *diya*, sino que aceptan el perdón y basta. Literalmente, dice que “la *diya* es cosa de moros”.

Me cuenta el caso de un chico *bīḍān* de 14 años que murió en un accidente de circulación ocasionado por un *wolof*. La familia de la víctima reclamó 900.000 UM en concepto de *diya*, a lo que el grupo del culpable accedió. La parte culpable pidió asimismo perdón a la tribu del muerto.

Me explica otro caso en el que una niña *wolof* de unos 10 años fue atropellada por un camión. Tanto el conductor como el propietario del camión eran *bīḍān*. La menor estaba jugando en la calle del barrio nouakchottí de Médina R, en el que bastantes de las vías son característicamente estrechas. A resultas del accidente la víctima murió. El conductor del camión, con la complicidad del propietario del vehículo, halló una estrategia para librarse de la cárcel: adujo una enfermedad mental y fue hospitalizado en el psiquiátrico de Nouakchott.

Capítulo 1 - Aspectos teóricos y metodológicos

1.1 Objeto de estudio

Esta tesis tiene como fin el análisis de la resolución jurídica de los homicidios involuntarios en Mauritania, concretamente los acaecidos en el seno de la circulación rodada, poniendo énfasis en la comunidad arabófona del país. La población mauritana se divide, como expondré más adelante, sobre todo en el **capítulo 4**, en arabófonos y no arabófonos. La investigación que ha dado como resultado esta tesis se ha basado principalmente en el grupo arabófono, también conocido como *bīḍān*².

Mediante el estudio del contexto jurídico musulmán, del panorama jurídico oficial en Mauritania y de la resolución de los accidentes de circulación con daños personales, pretendo analizar el concepto etnojurídico de la *diyya*³, la composición que sigue a un homicidio involuntario y eventualmente a uno intencional, con el fin de fundamentar las tres hipótesis que estructuran mi tesis: 1) la presencia del concepto *diyya* en el Código Penal mauritano de 1983, oficial actualmente, responde a criterios políticos así como a una adscripción a determinada tradición religiosa; 2) una causa de peso de la preferencia entre los *bīḍān* del pacto consuetudinario entre tribus en detrimento de la justicia oficial es que en esta última la *diyya* se reduce a una transacción económica, dejando de lado el

² La palabra *bīḍān*, ببيضان, procede del árabe ببيض, “blanco, albo” (Corriente, 2005: 254). Sin embargo, como, entre otros, ha argumentado Alberto López Bargados (2003: 115), el rasgo diferencial de la etnicidad *bīḍān* no yace en aspectos fenotípicos sino en atributos culturales y lingüísticos. Así, lo que define la etnicidad *bīḍān* es el uso de la variante dialectal árabe hablada en Mauritania y en el Sáhara Occidental, el *ḥaṣāniyya*. En este sentido es imprescindible citar a Catherine Taine-Cheikh, que en un artículo que parte del análisis de la raíz de la palabra “*bīḍān*” distingue el significado del término en árabe clásico y en *ḥaṣāniyya*. Mientras que en la lengua del Corán *bīḍān* hace referencia a los hombres de raza blanca y los opone a los negros, en *ḥaṣāniyya*, mediante un fenómeno de extensión lexical, el término no hace referencia a una raza sino a un grupo de hablantes, esto es, a todo individuo cuya lengua materna es el árabe. Sin embargo, paralelamente y debido a un movimiento de reducción lexical, *bīḍān* se asocia también a los hablantes de *ḥaṣāniyya* no libertos, es decir, a los hablantes de *ḥaṣāniyya* blancos (Taine-Cheikh, 1989). Dicho esto, cabe mencionar que en el Este del país hay nobles *bīḍān* negros, así como libertos blancos en el Norte de la costa.

³ *Diya* (دية), “precio de la sangre” (Corriente, 2005: 1275). El traductor bebe de la influencia de la tradición al interpretar el término de *diyya*. Como justificaré más adelante, en el punto 2.3, soy más bien partidaria de hablar de “composición”.

perdón; 3) el concepto de la *diyya*, entroncado con la tradición desde la era preislámica, es móvil y se ve adaptado por la sociedad y/o por el poder a cada contexto espaciotemporal. Esta tercera hipótesis es importante para vencer la creencia según la cual el derecho consuetudinario es característicamente inmóvil y perdura en su forma más allá de cambios temporales.

1.2 Aspectos teóricos

El marco teórico de esta tesis se fundamenta en tres ejes disciplinarios: la antropología jurídica, la legislación musulmana y la antropología viaria. La primera viene dada por el marco teórico del objeto de estudio, el rol de la *diyya* en la Mauritania contemporánea. La segunda, por el contexto de estudio, la justicia en la República Islámica de Mauritania. La tercera, por el caso estudiado en relación a la *diyya*: la resolución de los accidentes de circulación.

1.2.1. Antropología jurídica

El objeto de estudio de la antropología jurídica son los sistemas normativos de control social presentes en toda sociedad. Dentro de esta rama de la disciplina destaca el análisis de la justicia vindicatoria, cuyo hecho diferencial es el centrarse en la ofensa, esto es, en el daño causado a un individuo. Como señala Ignasi Terradas (2008), el homicidio es la ofensa que la justicia vindicatoria toma en tanto que ejemplo y el juicio tras un homicidio es la forma más representativa de justicia. La característica diferencial de la justicia vindicatoria es la creación de derecho a partir de la ofensa de una persona determinada, con lo cual el estatus de esta es determinante para el proceso, mientras que en el Estado de derecho positivo se crea derecho a partir de la instauración y aplicación de la ley. Tres principios, de acuerdo con Terradas, caracterizan la justicia vindicatoria: 1) dota a la persona ofendida de herramientas para defenderse; 2) la sentencia se basa en la ofensa a la persona; 3) propone o bien una composición, con su debida reconciliación, o bien la venganza. La composición es a la justicia vindicatoria lo que la cárcel es al derecho positivo, mientras que la venganza es a aquella lo que la pena de muerte a esta

(Terradas Saborit, 2008: 13, 48-49, 54, 169, 292). En el texto que presento expongo un sistema jurídico mixto, el mauritano, organizado sobre una combinación de la justicia vindicatoria y el derecho positivo.

En sus inicios, y como es bien sabido, la antropología estaba intrínsecamente ligada al derecho. Muchos de los primeros antropólogos eran juristas que reflexionaban acerca de instituciones tales como el matrimonio o la propiedad desde un punto de vista evolucionista y comparando a los pueblos “primitivos” con Occidente. En ese marco se inscribieron propuestas que sentaban las bases para identificar físicamente a los potenciales criminales. Evidentemente la línea teórica en la que pretendo contextualizar esta tesis está lejos de tales ideas. De todos modos, me parece interesante presentar algunos puntos significativos de la historia de la antropología jurídica, tales como los apuntados por Esteban Krotz (2002), aspectos algunos rebatidos científicamente pero que pueden alimentar la reflexión en el estudio antropológico de la justicia: 1) todos los pueblos tienen “cultura”; 2) toda sociedad está inserta en un proceso de desarrollo; 3) la esfera jurídica no se halla separada del resto de ámbitos de las sociedades otras que las occidentales; 4) existen dos tipos de conflicto: el propio de las situaciones de violencia extrema y el regulado por un aparato aceptado por los individuos de la sociedad; 5) los conjuntos de reglas tienen lagunas, así que a veces es metodológicamente más interesante analizar un conflicto concreto a partir del cual extraer generalidades; 6) una sociedad no tiene solo un sistema legal que interviene en la conducta de la totalidad de sus individuos; 7) todo fenómeno social tiene que ser analizado en tanto que parte de un orden mayor (Krotz, 2002: 17-24). En este sentido, en las páginas que siguen veremos cómo el derecho mauritano es móvil, es decir, cambia en función del contexto temporal, como también cambia la sociedad que lo ampara, motivo por el cual inexorablemente haré constantes referencias a la sociedad para explicar el rol de la *diya*. Comprenderemos que la *diya* es un concepto etnojurídico aceptado por los *bīḍān* que regula una situación de violencia tal que un homicidio. Metodológicamente, como se nos propone en los puntos citados, partiremos de un caso concreto, el homicidio en el seno de los accidentes de circulación, para comprender el conjunto de reglas que lo atañen, reglas que pertenecen a dos sistemas jurídicos que están imbricados: el oficial y

el consuetudinario. En ambos participa la *shari'a*⁴, en el primero en tanto que parte del derecho positivo y en el segundo como una de las fuentes del derecho consuetudinario *bīḍān*.

Detengámonos en los dos tipos de sistemas jurídicos citados. En su reflexión acerca de las relaciones entre la *shari'a* y el derecho positivo, y partiendo de la base que no se trata en ningún caso de una oposición absoluta, Ramdane Babadji (1998) pone énfasis en la diversidad de los contextos de los Estados del mundo arabomusulmán, donde 51 entidades están afectadas por la aplicación de la *shari'a*. La particularidad del derecho positivo es que, en palabras del autor, es el derecho “patentado” por un Estado o por un conjunto de Estados, el derecho que los justiciables pueden exigir. Babadji recuerda que la *shari'a* es el conjunto de prescripciones del islam que conciernen el culto, la moral y el derecho, mientras que el concepto de derecho musulmán es una invención exógena al mundo islámico que suele utilizarse para hacer referencia indistintamente al sistema jurídico surgido del islam y a la presencia de disposiciones de la *shari'a* en un derecho positivo en concreto (Babadji, 1998: 69-71). Partiendo de estas definiciones, queda claro que la *shari'a* puede formar parte de un derecho positivo dado, y que por lo tanto los dos conceptos no son antagónicos. Si nos fijamos en el derecho positivo mauritano aflorará la coexistencia de leyes de inspiración europea y leyes de inspiración musulmana. Esta concomitancia se remonta, en Mauritania y en tantos otros países, a la colonización, y se materializa en un modelo que podemos llamar “derecho compuesto” o “pluralismo jurídico”, en el que característicamente se citan leyes contradictorias entre sí, especialmente cuando se abordan temas como los derechos humanos. Hablaré de ello en el **punto 3.5**, en el que analizo la coexistencia del aparato jurídico mauritano con las leyes y los tratados internacionales. El objetivo actual de ese “derecho compuesto” no es tanto modernizar el islam sino más bien islamizar el derecho positivo (Babadji, 1998: 74-75). En el **apartado 3.3** de esta tesis explicaré esa introducción del islam en el derecho positivo mauritano desde un punto de vista histórico.

Dentro de la primigenia antropología jurídica parece que los contextos islámicos no disfrutaron de tanto éxito como el resto. Así, Bernard Botiveau cita a modo de

⁴ *Shari'a* viene de la raíz árabe شرع, literalmente "dar el camino, dar a la calle, mostrar el camino a". El sustantivo شرع se traduce en español como "ley divina, legislación coránica" (Corriente, 2005: 595-596).

excepción a tres autores: Cornelis Van Vollenhoven, que trabajó a principio de siglo XX en Indonesia, y René Maunier y Jacques Berque, que lo hicieron en el período de entreguerras en el Magreb (Botiveau, 1997: 46). Tras presentar el contexto del nacimiento del derecho musulmán, retomaré estos tres autores citados por Botiveau.

De acuerdo con Léon Buskens y Baudouin Dupret (2011), debemos situar el inicio de los estudios sobre derecho musulmán en Europa entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, con una estrecha relación con la colonización de ultramar y el deseo de imponer el poder de las potencias. Los dos autores mencionados remarcan que el concepto de “derecho musulmán” es una invención exógena a los sabios musulmanes pero que ha sido tan influyente que actualmente en los centros de enseñanza musulmanes se transmite el “derecho musulmán” y la “legislación musulmana”, por ejemplo (Buskens & Dupret, 2011: 79; Dupret, 2015: 19, 101-108). Para cumplir estos deseos, los países colonizadores necesitaban conocer el derecho local. Si primero fueron los lingüistas y juristas ingleses los que analizaron el derecho musulmán y el hindú en la India, después los arabizantes y militares franceses estudiaron el derecho en Argelia y, paralelamente, los holandeses en Indonesia. En los tres casos, tanto en la India, como en Argelia e Indonesia, el patrón común de los estudios seguía al Orientalismo, es decir, retrataba a modo de coleccionismo las sociedades exóticas. Ya entonces los primeros estudiosos del derecho musulmán, o de los derechos musulmanes, ponían especial atención en la relación entre la teoría y la práctica (Buskens & Dupret, 2011: 73), como también la pongo yo en las páginas que siguen. En los cursos de formación dirigidos a los administradores colonos holandeses que realizarían su trabajo en Indonesia tenía cabida tanto la lengua como el islam. Durante décadas se debatió en torno a dos modelos de enseñanza: aquel diseñado en Holanda en el que se daba mayor peso a la teoría del derecho musulmán y a la lengua árabe clásica, y aquel propuesto por los administradores que conocían el contexto de primera mano, modelo basado en lo que ellos entendían que era el derecho real, esto es, las lenguas indígenas y el derecho consuetudinario. Como colofón de dicha polémica, en 1906 se introdujo en los estudios dirigidos a los administradores holandeses la disciplina de derecho consuetudinario indonesio. La cabeza visible de este segundo posicionamiento teórico fue Snouck Hurgronje, que Léon Buskens y Baudouin Dupret consideran como el fundador de la antropología del derecho musulmán dado que en sus estudios combinaba el análisis de

los textos con las investigaciones en el terreno. Joseph Schacht y Georges-Henri Bousquet, los dos máximos discípulos de Snouck Hurgronje, dieron continuidad a su enfoque metodológico. El modelo textual, preconizado por los juristas que equiparaban el positivismo jurídico europeo y el derecho musulmán, generó en relación a los contextos musulmanes pero desde Europa, conceptos tales como “derecho penal” o “estatuto personal”, conceptos que los teóricos musulmanes no utilizaban pero que, pese a las críticas de etnocentrismo que ya emergieron a finales de siglo XIX, a destacar por parte de Snouck Hurgronje, influenciaron e influyen a los estudiosos del derecho musulmán (Buskens & Dupret, 2011: 77-79).

Retomemos los tres pilares citados por Bernard Botiveau y presentados más arriba. Como hemos visto, pues, el surgimiento de la disciplina de derecho musulmán fue de la mano de la colonización. Por ende, en las investigaciones primigenias se tendía al regionalismo. René Maunier (1887-1951) y Georges-Henri Bousquet (1900-1978), por el contrario, fueron más allá de ese regionalismo. El primero investigó en el ámbito de la antropología del derecho tanto en Marruecos como en Egipto, mientras que el segundo lo hizo en Argelia, Marruecos e Indonesia (Buskens & Dupret, 2011: 87). Por su parte, la figura de Cornelis van Vollenhoven (1874-1933) devino importante a raíz del debate generado en Holanda alrededor de la eventual importancia del derecho consuetudinario en el estudio del derecho musulmán. Junto con Snouk Hurgronje desarrolló la doctrina del *adatretch*, el derecho consuetudinario indonesio (Buskens & Dupret, 2011: 78).

Como apuntan por ejemplo Baudouin Dupret y Bernard Botiveau, el derecho musulmán, así como cualquier derecho, lejos de ser comprendido como un ente autónomo, tiene que ser analizado a partir de su relación con la política, la religión y la ideología. Debe observarse en dos niveles: el escolástico o doctrinal, y el actor o práctico, y extenderse más allá del Estado porque este no monopoliza la producción de la norma (Botiveau, 1998; Dupret, 1997: 22, 31, 33). Así se comprende la necesidad a la que me he visto abocada de hablar no solo del Estado sino también del derecho consuetudinario para explicar el rol de la *diya* en la resolución jurídica de los accidentes de circulación en Mauritania.

Especialmente en el plano consuetudinario la cooperación o solidaridad entre los miembros del grupo es crucial en la práctica de la *diyya*. Expondré más adelante, en el **capítulo 5**, tres expresiones que denotan la solidaridad en el seno de un grupo determinado *bīḍān*. Una de ellas es la ya mencionada *diyya*, a raíz de la cual se pone en escena la pertenencia del individuo a una tribu y la ayuda mutua entre los individuos de dicho grupo. De acuerdo con Durkheim la solidaridad de un grupo se expresa tanto mediante las leyes como mediante las normas. Debemos contextualizar esta afirmación, esta jerarquización entre leyes y normas, en un momento en el que los científicos presuponían que la ley era la evolución de la costumbre debida a la ineludible individualización por la que todas las sociedades tenían forzosamente que pasar en su proceso de modernización. Esa solidaridad durkheimiana puede ser mecánica u orgánica. En la primera la sociedad se instituye en tanto que vigilante del respeto a los tabúes, el castigo es público y de un modo real o simbólico la sociedad contribuye a la aplicación de esos castigos. En la solidaridad orgánica, por su parte, la vigilancia es operada por profesionales, el castigo no es visto por su pedagogía ejemplar sino que se lleva a cabo en privado y por profesionales. A la primera solidaridad, Durkheim asocia la costumbre, concepto importante en la antropología jurídica, mientras que a la segunda, la ley (De la Peña, 2002: 60-61). Empero en una lectura crítica de Durkheim, Ignasi Terradas reprende al sociólogo francés, entre otros aspectos, el hecho de reducir la justicia vindicativa a una actividad represiva o penal, así como el asociar la creación jurídica a la solidaridad orgánica y a la solidaridad negativa, con lo que se ha alimentado la creencia según la cual la justicia vindicatoria no es compatible con una sociedad “civilizada”, reduciéndola a lo que otrora se asemejara a las sociedades “primitivas”. De acuerdo con Durkheim, además, las sociedades de solidaridad mecánica no estarían capacitadas para crear derecho restitutorio, antítesis de la idea central de la obra de Terradas, autor que se sitúa en la línea de Antonio Pigliaru (1975). Este presenta la cultura vindicatoria en tanto que ordenamiento jurídico sólido y eficaz, que puede sin complejos compararse a la cultura jurídica de un Estado de derecho puesto que el primero no es percibido como anterior al segundo (Terradas Saborit, 2008: 36-39, 76-103), y es en esta línea que se posiciona el marco teórico de esta tesis de doctorado.

Veremos detenidamente en el **capítulo 5** quiénes son los actores participantes en la *diyya*. Como razona Jacob Black-Michaud en *Feuding Societies*, en las sociedades tribales el grupo, es decir, la tribu, se configura a partir de la creencia por parte de los miembros según la cual comparten la misma sangre o un mismo ancestro. En los grupos que temen una agresión, el *feud* o vendetta es la pátina de todas las relaciones sociales. La violencia, real o potencial, influencia pues dichas relaciones sociales. En este contexto, la composición es comprendida como una tregua y no como un final (Black-Michaud, 1980). En el **capítulo 6** daré fe de las negociaciones entre tribus para acordar la cantidad económica de la *diyya*, y veremos efectivamente que los informantes tienen en cuenta eventuales futuras negociaciones, que determinan que el montante no sea excesivo para no verse obligados en el futuro a repetir una *diyya* de igual cuantía. La participación en la composición es comprendida como un acto de cooperación económica por Black-Michaud, acto que como ocurre en el caso del cojuramento, previsto por la *shari'a*, revela la solidaridad del grupo (Black-Michaud, 1980: 41-43).

Retomemos la costumbre. En Mauritania el derecho islámico se inscribe en parte en la costumbre, que debe ser pensada no solo como una herencia del pasado sino también como una aplicación en el presente. Françoise Ki-Zerbo define la costumbre como el conjunto de comportamientos que responden a las necesidades que impone el ideal comunitario para perpetuar su cohesión. Dicha costumbre opera especialmente a raíz de una situación de desorden, cuando tiene que dar fe de su capacidad de crear cohesión (Ki-Zerbo, 1997: 12, 45-46, 191). Como he explicado, Durkheim comprende la costumbre como un paso cronológicamente previo a la ley. Lejos de situarme en tal tesitura, comprendo la costumbre en la línea de Louis Assier-Andrieu (1996), y de Ki-Zerbo (1997), es decir, como la expresión del imaginario colectivo, como el derecho conectado a las necesidades sociales. La definición más operativa de la costumbre en el contexto de mi investigación, en tanto en cuanto el cuerpo legal en Mauritania bebe de la influencia de la metrópolis francesa, es el cuerpo de leyes que diferencia la sociedad en cuestión, en nuestro caso la mauritana, respecto a Occidente (Assier-Andrieu, 1996: 48, 95). Dicho esto, no caigamos en la visión evolucionista durkhemiana sino distanciémonos de ella puesto que, de acuerdo con Karl Marx, el derecho no dio la espalda a la costumbre cuando apareció la ley. Esta es, también, costumbre (citado en

Assier-Andrieu, 1996: 48) en el sentido que es un hábito que termina siendo percibido como precepto por los justiciables.

Centrémonos en el etnoconcepto que nos atañe. La *diyya* entra en funcionamiento tras un homicidio o lesión. Tras un daño humano se genera una situación de desorden. El equilibrio puede ser restablecido por la venganza o por una composición, teniendo las dos que estar regidas por la paridad (Chelhod, 1980: 125). Con la *diyya*, pues, se intenta apaciguar el desorden para así evitar la venganza, que puede seguir a la ofensa cometida a un individuo, invirtiéndose los roles de ofensor y ofendido. La venganza no tiene cabida si las dos partes son muy próximas o si son muy lejanas, es decir, la venganza opera solo en el caso en que la distancia entre las dos partes sea intermedia. Esta venganza, mediante unas reglas y unos rituales determinados, puede quedar suspendida (Verdier, 1980: 14-16, 24), dando paso a la composición. La *diyya* es, pues, una regla para evitar la venganza.

Es importante tener en cuenta que la ley musulmana, como su nombre indica, está vinculada a la religión. Ley y religión no pueden, en el caso que nos ocupa, separarse la una de la otra, puesto que forman un cuerpo de reglas y prohibiciones que el musulmán tiene que acatar para seguir el buen camino del islam. Dicho cuerpo es la *shari'a*. Dado que es concebida por los musulmanes en tanto que sagrada, puesto que se piensa que emana de la voluntad divina, es pensada como inalterable. La *shari'a* es, siguiendo la opinión de Syed Khalid Rashid, aquello que caracteriza propiamente el mundo islámico, y abraza simultáneamente la ley y la religión (Rashid, 2009: 1-2, 24). Creo que es oportuno en este momento introducir la aportación teórica de Baudouin Dupret en su último libro, *La sharía. Orígenes, desarrollo y usos contemporáneos* (2015), donde defiende que no se puede dar una definición firme de la *shari'a*, sino que esta toma forma en función de un contexto espaciotemporal u otro, es decir, se define por sus usos. Puede tener connotaciones jurídicas, políticas o identitarias, por ejemplo (Dupret, 2015: 17).

Dentro de la *shari'a*, y como se verá a lo largo de este escrito, el sistema jurídico criminal musulmán gira alrededor de la pena del talión. Como expondré en el **capítulo 2**, dedicado a las consideraciones generales sobre la *diyya*, las escuelas jurídicas

musulmanas introdujeron diferentes mecanismos de innovación que permitieron, y permiten, la adaptación de esos antiguos parámetros a la contemporaneidad. Consecuentemente, el estudio que aquí propongo de la *diyya* nos aproximará simultáneamente a la religión musulmana y al imaginario de sus seguidores (Afchar, 1977: 84).

Tradicionalmente, en Occidente la ley musulmana ha sido tratada desde un enfoque sociológico, mientras que en el contexto musulmán el enfoque ha sido historicista. Así lo demuestra, verbigracia, el artículo del profesor de la facultad de Derecho de Teherán Hassan Afchar, que bajo el título *The Muslim Conception of Law* traza un recorrido histórico que parte de la Arabia preislámica y culmina en lo que el autor denomina “el mundo moderno”, esto es, la época contemporánea a la redacción del texto (Afchar, 1977). Si bien la historia del derecho es, sin duda alguna, interesante y enriquecedora, el análisis sincrónico también lo es, y es este el adoptado primordialmente en esta tesis.

La *diyya* ha sido tratada recurrentemente en el ámbito de la antropología llevada a cabo en la ribera sur del Mediterráneo. Si establecemos un orden cronológico, los autores principales son los siguientes: Edward Westermarck (1926), quien la trató en su estudio sobre los rituales y creencias en Marruecos. En el contexto argelino Pierre Bourdieu (1965) la abordó poniendo énfasis en la vinculación del concepto con la violencia. Hilma Granqvist (1965) habló de la *diyya* en su análisis de las costumbres y tradiciones en Jordania. En su obra sobre la costumbre en el derecho musulmán Joseph Chelhod (1968) trató la *diyya* de manera mucho más detallada que los autores citados precedentemente. Retomando el enfoque de Bourdieu, Raymond Jamous (1981) analizó la *diyya* destacando su relación con la violencia en el contexto marroquí. Joseph Ginat (Ginat, 1987) analizó casos de disputas de sangre entre beduinos y árabes en Israel. En tanto que elemento clave para la reconciliación, Sharon Lang (2002) la estudió en Israel y Aida Kanafani-Zahar (2004) en el Líbano. Más recientemente, cabe mencionar a Yazid Ben Hounet (2012), que analiza el rol de la *diyya* en la actualidad en Sudán y Argelia.

Muchos autores que han analizado las tribus *bīḍān* en el contexto mauritano han examinado también la *diyya*, y es que este concepto está intrínsecamente relacionado con la organización tribal. Así lo hizo, a modo de ejemplo, Julio Caro Baroja en *Estudios*

saharianos (2008), obra cuyo objeto era reflejar el orden social de la sociedad *bīḍān* del Sáhara Occidental. Pierre Bonte habló de la *diyya* en su obra *L'Émirat de l'Adrar* (1998), un trabajo en el que puso hincapié en la tribu y en su carácter móvil. Partiendo de la definición de la tribu como el grupo de personas que participan en una *diyya* determinada, Abdel Wedoud Ould Cheikh abordó también la composición objeto de esta tesis (Ould Cheikh, 1991). En la obra dedicada al binomio formado por el parentesco y la política de Mariella Villasante (1998) aflora también la *diyya*. Yahya Ould Al-Bara, por su parte, recopiló un conjunto de *fatwā*⁵, procesos y ordenanzas del oeste y del sudoeste del Sáhara (Ould Al-Bara, 2010); uno de los tomos se refiere a casos de *diyya*. En relación a este abanico de publicaciones, que no son exhaustas sino que representan una muestra de la importancia de la *diyya* en las investigaciones sobre la sociedad *bīḍān*, las mayores novedades que aporta esta tesis son, por un lado, el hecho de tratar la *diyya* tanto en su vertiente de concepto presente en el sistema oficial jurídico como en el consuetudinario; por otro lado, la originalidad yace en el caso de estudio del que partió la investigación, esto es, la resolución jurídica de los accidentes de circulación con daños personales.

1.2.2. Antropología viaria

Prácticamente en todo el mundo existen a día de hoy vías y vehículos, motorizados o no, de ahí que quede justificada la existencia de una rama de la antropología un tanto desconocida o, cuanto menos, minimizada: la viaria. Alejarnos de la maquinaria y del asfalto y conocer la implicación humana es hartamente interesante: descifrar el punto de vista de los usuarios de dichas vías, el de las empresas u organizaciones que los financian, los cambios que la existencia de nuevas vías de comunicación produce en la población, la percepción del riesgo asociado al tránsito...

Como apuntan Gerard Horta y Daniel Malet (Horta & Malet Calvo, 2014: 18), en las etnografías de principios del siglo XX el coche, la carretera y el conductor destacan por su ausencia. En la década de 1930, notablemente a raíz del viaje entre Dakar y Djibouti de una serie de etnógrafos en el marco de la llamada “Misión Citroën”, empezó a

⁵ Del árabe فتوى, *fatwā* es “dictamen, respuesta de juriconsulto, fatua” (Corriente, 2005: 864).

emerger la presencia de esas tres CCC en los escritos de los antropólogos. De ese contexto destaca la obra de Michel Leiris (1934), en la que expone desde un punto de vista antropológico lo que sucede durante el viaje por carretera entre la capital de Senegal y Djibouti. Siguiendo a los autores de *Hiace* (Horta & Malet Calvo, 2014), citaré algunos hitos históricos de la antropología de las carreteras en África. Que la motorización aumenta exponencialmente en el continente africano es un hecho, y de sus implicaciones en los diversos ámbitos de la sociedad desde finales del siglo XIX hasta el año 2000 tratan los editores de *The Speed of Change. Motor Vehicles and People in Africa, 1890-2000* (Gewald, Luning, & Walraven, 2009). Entre las numerosas transformaciones, o estrategias, cabe destacar la instrumentalización que de las carreteras hicieron los colonizadores. De hecho, como es sabido, muchas de las carreteras y de las líneas ferroviarias en el continente africano nacieron a merced de las potencias colonizadoras como mecanismo de control de la población y, sobre todo, como vía para extraer materias (esclavos, mano de obra, minerales, vegetales, etc.). Ello explica que la mayoría de vías de comunicación africanas hasta las independencias transcurrieran del interior del continente hacia la costa, para facilitar la mencionada extracción. Parcialmente se puede explicar, así, la inexistencia hasta 2005 de una vía asfaltada que uniera las dos ciudades más importantes de Mauritania en lo político y lo económico, Nouadhibou y Nouakchott. Las transformaciones que provocó la nueva carretera están testimoniadas en el documental audiovisual *Du sable au goudron*, de Lucile Moussié y Abderrahmane Ahmed Salem (2009). La carretera es también un factor de impulso económico puesto que facilita los desplazamientos para acceder a los mercados que en algunos países africanos se celebran periódicamente. Así se explica, por ejemplo, que la pequeña población senegalesa de Diaobé se haya erigido como un importante punto de transacciones económicas gracias a su mercado semanal. Cerca de la zona meridional y la septentrional de Senegal, de Gambia, de Guinea Conakry, de Mali, y comunicado con todas dichas zonas, en 1980 Diaobé se benefició de la mejora de las vías de comunicación y del asfaltado de la carretera nacional RN6 entre Kolda y Tambacounda (Fanchette, 2011: 340). La actividad económica se concentra a ambos lados de la carretera, como ya ocurrió en la década de 1980 en la RN6 a su paso por Diaobé. Efectivamente, en la localidad existía un mercado un tanto alejado del asfalto, pero debido a la mejora de las infraestructuras los comerciantes y empresarios del tercer sector se desplazaron a ambos lados de la carretera, donde se exponen claramente a los

transeúntes, potenciales clientes. En buena medida dicho asentamiento fue posible gracias a la incertidumbre de la propiedad de la tierra. La mejora de la carretera impulsó también el auge del mercado de Diaobé puesto que durante la época de lluvias el resto de mercados secundarios resulta de difícil acceso, demorando Diaobé prácticamente el único con posibilidad de acceso (Fanchette, 2011: 341). Presumiblemente, pues, la importancia de Diaobé se acrecentará puesto que con la rehabilitación de la RN6 las vías de acceso mejorarán (Alonso Cabré, 2014).

La antropología viaria, que bebe de la más antigua antropología urbana, tiene por objeto de estudio el análisis de las percepciones sociales de los individuos y el modo en que interpretan el contexto viario: la red viaria, lo que los usuarios piensan de la normativa viaria, los actos que llevan a cabo, y cómo revisten de coherencia sus acciones, para comprender la codificación que los usuarios hacen de esta retícula, en especial cuando hay conflictos, esto es, cuando acaecen accidentes (Mora, 2001: 187). El propósito de la antropología viaria es analizar el uso de los espacios que forman parte de la red viaria; una de las particularidades de esta rama antropológica es que los sujetos informantes están, por definición, casi siempre en movimiento. Efectivamente, en la carretera el movimiento escenifica la vida colectiva de la sociedad. La carretera, pues, va de la mano de la movilidad, pero también de la sedentarización, y es que como narran Gerard Horta y Daniel Malet a partir de una conversación con Joan Bestard, la carretera no tiene sentido si no es como facilitadora de la comunicación entre dos puntos en los que se hallan asentamientos humanos sedentarios (Horta & Malet Calvo, 2014: 20). Más adelante, en el **capítulo 3**, volverá a emerger la sedentarización, que en Mauritania está asociada a una serie de sequías a partir de 1970, como clave no solo de la proliferación de carreteras en Mauritania sino también de determinadas transformaciones sociales estrechamente vinculadas con la *diya*. He apuntado anteriormente el vínculo entre la antropología urbana y la viaria; efectivamente, ambas parten del interaccionismo social y analizan situaciones en las que la presencia de las personas es efímera, situaciones en las que el sujeto de estudio está de paso. Estudiar el contexto es importante para comprender lo que allí sucede (Mora, 2001: 188-189). Siguiendo esta lógica, para tratar la resolución de los accidentes de circulación en Nouakchott, hablo primero de los accidentes y, previamente, de las características del entorno en el que tienen lugar.

En su versión aplicada, la antropología viaria tiene por objetivo la disminución de los accidentes de circulación y, por ende, del número de muertes y de la gravedad de las lesiones (Mora, 2001: 189). La aplicabilidad de la antropología viaria puede yacer en el estudio de la relación entre el conductor y la vía, aplicable posteriormente en la mejora de las condiciones de las carreteras (Thorson, 2001: 77). Igualmente son objetivos la mejora de la circulación así como de las relaciones entre los conductores y los restantes actores de la escena viaria, etc. (Bäbler Font, 2001: 205). De acuerdo con Buxó, la antropología viaria aplicada centra sus objetivos en resolver la problemática de la accidentalidad viaria y lo que ella conlleva, a saber, la alta tasa de mortalidad y el abanico de lesiones (Buxó i Rey, 2003: 37).

Una herramienta de la antropología aplicada es la educación vial. En este sentido, el Grupo Winterthur publicó en 1999, el año de la Seguridad Vial, *Riesgo, seguridad vial y cultura cívica. La educación vial como ejercicio de reflexión* (M.J. Buxó Rey & Torrijos Pareja, 1999), una propuesta metodológica dirigida a la enseñanza secundaria y centrada en la vinculación de las normas de circulación y los derechos civiles, políticos y sociales o, dicho de otro modo, con las normas de convivencia social y el sentido amplio del concepto de democracia. Por ello, la guía explica desde la noción de convivencia la normativa vial y propone una metodología para acercarla a los centros de educación secundaria, en cuyos currículos no se contempla de manera obligatoria la enseñanza de la educación vial.

Los accidentes de circulación acostumbran a ser un tema tratado en los medios de comunicación españoles, así como en la prensa local de países tales como Mauritania o Senegal, en los que tuve la oportunidad de analizar dicha problemática a raíz de la participación en sendos proyectos de i+D de los cuales hablaré en el apartado dedicado al trabajo de campo. La mencionada presencia mediática denota una preocupación por la seguridad vial y la accidentalidad. En este sentido, la *Fundació Castellet del Foix*, cuyo objetivo central es reflexionar acerca del desarrollo socioeconómico del territorio, organizó unas jornadas sobre antropología viaria en 2001 y publicó un libro sobre esta temática en colaboración con la Universitat Internacional de Catalunya (Olives Puig, 2001). Fruto de ese simposio multidisciplinar surgió la *Societat Catalana d'Antropologia Viària*. En 2003 los mismos promotores publicaron el segundo volumen

colectivo sobre antropología viaria, situando el enfoque humanístico como paraguas de las intervenciones de nuevo multidisciplinarias⁶ que se expusieron en el II Simposio sobre Antropología Viaria, que daba continuidad al de 2001 (Olives Puig, 2003a). Con la antropología viaria podemos acercarnos a las causas inmediatas de la accidentalidad, así como a las no inmediatas. Tanto unas como otras, combinadas con las condiciones viarias, son claves para el diseño de campañas de seguridad vial eficaces (Baulies, 2001: 37-38).

Al analizar la circulación desde el punto de vista jurídico afloran valores sociales fundamentales. Se puede entender, de este modo, que conductas socialmente reprochables tales como conducir bajo los efectos del alcohol o de otras drogas constituyan actualmente delitos en la legislación española. Unas veces, como en el caso de la relación entre alcohol y drogas, la norma institucionaliza una situación aceptada socialmente, mientras que otras impone comportamientos a la sociedad, como puede ser el respeto de determinado límite de velocidad (Nebrera, 2001: 91). A colación del ejemplo de las drogas, el marco legal mauritano no sanciona de modo alguno a los conductores embriagados ni drogados puesto que el islam prohíbe la ingesta de bebidas alcohólicas y el consumo de drogas. Por ende, socialmente no se reprocha ese peligro, porque no se percibe o porque no quiere exteriorizarse su percepción. Los problemas de tráfico están bajo el paraguas de los conflictos sociales y son un ejemplo de la necesidad de compaginar diferentes derechos: el del peatón, el del conductor de un vehículo privado, el del ciclista, el del transportista, etc. (Buxó Rey & Torrijos Pareja, 1999: 48-49). Según la jurista Montserrat Nebrera, el análisis de la antropología viaria no puede olvidar el binomio compuesto por la libertad y la seguridad, personalizado en la figura del conductor. Los dos componentes de dicho binomio mantienen una relación tensa entre ellos. Ambos son derechos contemplados por la Constitución española de 1978 y, de acuerdo con la autora, son la base de la regulación de la normativa sobre el tráfico en el contexto español. La seguridad viaria es física y jurídica a la vez: es la confianza que tiene el conductor en que el sistema viario funcionará, así como la certidumbre de que sus conductas y las de los otros conductores están en el marco de la legalidad. Hablando de legalidad, Nebrera explica que a diferencia de lo que ocurre en cuanto a las normas

⁶ Dentro de dicho mosaico disciplinar llama la atención la aproximación de Debra Jarvis sobre el Feng Shui como elemento para incrementar la eficiencia y seguridad vial (Jarvis, 2003).

sociales, el incumplimiento de las normas jurídicas legitima a las instituciones gubernamentales a aplicar sanciones por la fuerza. La normativa que regula el tráfico, definida por Tabasso como “el orden jurídico específico y especial regulador del movimiento y la estancia de personas y vehículos en la vía pública”, es una rama relativamente nueva del derecho administrativo, rama a la que pertenece puesto que es la que se ocupa de las relaciones entre el poder público y el ciudadano, que se entiende que es administrado. Ahora bien, además de principios provenientes del derecho administrativo, en el derecho viario participan principios de orden constitucional, principios propios y exclusivos del derecho del tránsito y principios jurídicos fundamentales (Nebrera, 2001: 92-97).

Es fácil caer en la trampa de asociar la antropología viaria con la contemporaneidad. Lejos de eso, la problemática asociada a la circulación tiene un largo pasado, si bien como tal han sido analizados desde hace relativamente poco. El catedrático de seguridad vial de la Universidad de Valencia Luis Montoro González remonta los orígenes de la historia del tráfico a la invención de la rueda. De allí que hable de 6.000 años de historia en referencia al tráfico y la seguridad vial (Montoro González, 2003).

La especificidad de la antropología viaria como disciplina es la coexistencia en el contexto de estudio de ser humano en tanto que usuario con la industria del motor y la administración pública. La antropología viaria está formada por lo que Josep Olives Puig llama las tres CCC: conductor, coche y carretera o, dicho de otro modo, los agentes humanos, el vehículo y la vía pública, que forman un sistema o constructo social, en palabras de M^a Jesús Buxó, en el que los tres citados ejes son interdependientes. La antropología es más fácilmente vinculable, y así lo ha hecho hasta día de hoy, con el conductor y la carretera. Ha habido dos grandes maneras de vincular estos dos elementos: una ha visto dicha relación como un escenario en el que se actúa y la otra como un libro que se lee y se escribe o, mejor dicho, se modifica para ser corregido (Olives Puig, 2003b: 9-10, 14). De acuerdo con esta segunda visión, cuando un individuo conduce está continuamente ajustándose a tensiones dinámicas y temporales, a un contexto cambiante en el que el paisaje y los otros sujetos varían constantemente. Desde un enfoque clásico, el que propusieron en 1986 Alexander y Lunenfeld, la conducción como fenómeno está formada por tres niveles: el nivel

estratégico, el táctico de gestión secuencial de las situaciones, y el operatorio. El primero equivale a la planificación del desplazamiento en cuanto a elección de itinerario. El segundo corresponde a las maniobras efectuadas por adaptación al entorno mientras se conduce. El tercero, por último, atañe a las habilidades ejercidas para controlar la velocidad y la trayectoria del vehículo (Girard, 2003: 76).

Para comprender cómo un usuario percibe una vía determinada, podemos hacer dos aproximaciones metodológicas: ponernos en su piel u observar la accidentalidad y establecer patrones que nos hablen de las causas de dichos accidentes (Baulies, 2001: 35). A principio de la década de 1980, se desarrollaron investigaciones centradas en la información a dar al conductor acerca de la vía y del entorno para minimizar accidentes de circulación. Se trata de la llamada disciplina de la legibilidad de la vía, que pretende prestar datos al conductor para que pueda prever el trazado de la vía (Thorson, 2001: 85; Bähler Font, 2001: 210).

La diversidad de patrones de actuación en la carretera, que constatamos al ser actores de la vía en Mauritania, Senegal o España, por ejemplo, responde a diferentes maneras de percibir el riesgo. Según M^a Jesús Buxó, el riesgo, que forma parte de la vida, no puede eliminarse de la conducta, hecho que ayuda a comprender la “tasa de riesgo constante”: si mediante una acción se mejora la seguridad de la vía o del vehículo, y con ésta el riesgo del conductor disminuye, el conductor la compensa automáticamente con una acción de mayor riesgo (Olives Puig, 2003b: 12; Buxó i Rey, 2003: 52-53). Por ejemplo, si se instala alumbrado en la carretera, el conductor probablemente lo compensará aumentando la velocidad, razonamiento que los informantes nouakchottís confirmaban al observar la proliferación de asfalto a raíz de las obras de “modernización” de la ciudad en 2010.

El conductor toma riesgos correctos y riesgos gratuitos. Adelantar un camión con línea discontinua es correcto siempre y cuando no se aviste ningún vehículo en sentido contrario, pues no infringe ninguna norma de circulación, pero supone un riesgo desde el momento en que puede aparecer de manera imprevista un vehículo en sentido contrario a gran velocidad. Ahora bien, si el adelantamiento tiene lugar con línea continua, el riesgo es gratuito. Al conductor de riesgo inversor se le asocian actos como

el del primer ejemplo, cuyo riesgo era correcto; mientras que al conductor de riesgo especulador, actos de riesgo gratuito; y al conductor de riesgo malversador, por último, la falta de actos que impliquen cualquier riesgo, por ejemplo, circular por el segundo carril de una autopista sin jamás abandonarlo (M^a Jesús Buxó i Rey & Torrijos Pareja, 1999: 86-88).

Pese a todo, el vehículo también puede ser objeto de estudio antropológico puesto que, más allá de ser meramente una maquinaria, es la combinación de tres factores: estética, eficacia y economía (Buxó i Rey, 2003: 37). Más allá de observarlas como objeto, Buxó descifra las tres CCC en tanto que paisajes tecnosociales a través de los cuales los agentes sociales generan formas de representación. En este contexto, puede comprenderse la identidad transactiva, que interactúa entre lo orgánico y lo mecánico presentando a la persona no sólo como lo que es sino también a partir de los objetos que detenta. Esta apreciación, como apunta la autora, es transgresora puesto que desmitifica el gran paradigma goffmaniano según el cual la persona se presenta con herramientas afines a su psicología: roles, gestualidad, estética, etc. (Buxó i Rey, 2003: 49).

1.3 Aspectos metodológicos

1.3.1 En el campo. ¿Qué hace una chica como tú en un sitio como este?

En los últimos años, Mauritania ha saltado a la palestra internacional, y específicamente española, por ser un punto de partida de inmigración hacia Europa, por el conocido como Pequeño Guantánamo, un centro de detención de inmigrantes situado en Nouadhibou y financiado por España, y debido a la repercusión de acciones terroristas llevadas a cabo por organizaciones magrebíes afiliadas a Al Qaeda. Ello ha ayudado a muchos españoles a situar en el mapa dicho país, hasta entonces un gran desconocido para muchos si bien paradójicamente guarda una estrecha relación con España, tanto histórica como contemporáneamente. España es una de las potencias más importantes en la extracción de pescado en Mauritania y las relaciones entre el país africano y las

islas canarias son constantes. Pese a todo ello, Mauritania sigue siendo una gran ignota para la mayoría de habitantes de España.

Para mí también era un lugar desconocido, si bien ya me había acercado a ese misterioso país a medio camino entre el África Negra y el norte de África mediante la literatura y el arte mural. En el año 2007 tuve la oportunidad de poner los pies en ese extenso país mayoritariamente desértico. Ningún otro lugar hubiera sido más mágico para dicho primer acercamiento: Walata. Junto con el Dr. Alberto López Bargados pasamos tres meses para elaborar un análisis del impacto en la mencionada antigua ciudad caravanera de un proyecto financiado por la Cooperación Española.

Al cabo de unos meses, en 2008, volví, esa vez sola, para realizar trabajo de campo para el Diploma de Estudios Avanzados en Antropología, cuya memoria llevó por título *L'Id-al-ad-ha. Ritual, memòria i jerarquía* y en la que trazaba un análisis comparativo del ritual de la fiesta del sacrificio en un contexto musulmán como es Walata y en una población tarraconense, caso que ejemplifica las situaciones en las que los musulmanes representan una minoría en un país no musulmán. En un contexto y en otro, analicé el ritual centrándome en los actores, los objetos, la gestualidad, el tiempo y el espacio, comprendiendo que tras el ritual yacen mensajes reveladores de la idiosincrasia de la comunidad que los acoge. A título de ejemplo, en la fiesta del sacrificio celebrada en Walata se escenifican las relaciones entre hombres libres y libertos. En Tarragona, por su parte, los musulmanes tienen que hallar estrategias para escapar a la normativa oficial que prohíbe cualquier sacrificio fuera de un matadero.

Entre 2009 y 2013 viví en Mauritania, básicamente en Nouakchott, si bien me establecí unos 10 meses en Rosso para llevar a cabo un estudio de los usos de la medicina tradicional para la ONG Médicos del Mundo (Alonso Cabré, 2010). El grueso del trabajo de campo en que se basa esta tesis proviene de ese periodo. Entre los cursos escolares 2010-2011 y 2012-2013 trabajé en un centro privado de enseñanza secundaria. Entre enero y diciembre de 2011, paralelamente, fui contratada en el i+D *FLUXUS. Estudio sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas* (Ref. CSO2009-12470), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación español y cuyo investigador principal fue el doctor Manuel Delgado Ruiz.

En el mismo proyecto, los doctores Gerard Horta y Daniel Malet desarrollaron trabajo de campo en Cabo Verde, mientras que Manel Joao Ramos y Rodolfo Soares lo hicieron en Etiopía. Retomaré el proyecto más adelante para especificar las tareas que llevé a cabo.

En julio de 2013 regresé a España, donde establecí mi residencia, si bien regresé varias veces a Mauritania. Entre abril y mayo de 2014 participé como profesional en un taller de arquitectura y urbanismo celebrado en Nouakchott organizado por Les Ateliers de Cergy bajo el título *Nouakchott: l'Avenir pour défi*, y cuyos resultados fueron publicados en 2015 (Choplin & Vincent, 2015). Asimismo, tras beneficiarme de un contrato de 3 meses en el i+d *Planificación urbana, movilidad y siniestralidad vial en África* (Ref. CSO2012-34768) realizando trabajo de campo en la región senegalesa de Casamance, aproveché para hacer una estancia de un mes en febrero de 2015 en Nouakchott para completar algunos de los vacíos de la investigación que nos ocupa. Más tarde, en abril de 2015, fui invitada como miembro del jurado del III *Concours de Plaidoiries pour les Droits de l'Homme*, coorganizado por el Ministerio de Justicia mauritano y el *Institut des Droits de l'Homme et de la Paix* de Caen (Francia) y en el que una docena de abogados internacionales fueron invitados a exponer un alegato a partir de un caso relacionado con la vulneración de los derechos humanos. A raíz de dicha participación colaboré en tanto que consultora en el diseño de un cuestionario sobre la percepción de la justicia en Mauritania encargado por la Unión Europea. Esa última estancia resultó fructífera para incorporar en mi investigación a diversos actores del Ministerio de Justicia y a juristas mauritanos.

Así terminó una etapa como yo teniendo una relación vital con Mauritania, un vínculo que va más allá de la mera investigación antropológica y que da respuesta al título de la película de Fernando Colomo (1978). Y cada una de las experiencias laborales que he desarrollado, de la enseñanza a la investigación, me ha ayudado a comprender una sociedad tan compleja y que puede ser tan difícilmente abordable. Cada vivencia, y muchas veces mediante el método de ensayo-error, me ha facilitado adquirir las herramientas protocolarias que me han permitido acercarme a los diferentes actores del contexto geográfico. Porque entiendo que los datos que nutren el texto que sigue van

mucho más allá de las conversaciones o entrevistas realizadas en estricta relación con la *diyya*.

El por qué y cómo mi investigación se encaminó hacia el estudio de la resolución de los homicidios involuntarios entre los árabes mauritanos pasa por mi participación en tanto que investigadora contratada en el i+D *Estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas* (Ref. CSO2009-12470) entre enero y diciembre de 2011 y con la doble tarea de, por un lado, realizar trabajo de campo en Nouakchott (junto a mi compañera la doctora Francesca Nucci), para analizar el uso del espacio por parte de los habitantes en tanto que peatones y en tanto que actores de los transportes en común, y por el otro estudiar la accidentabilidad y su resolución jurídica. A raíz de este último punto emergió en la investigación la *diyya*, pista que seguí hasta emplazarla como concepto central de la tesis doctoral que presento.

1.3.2 Metodología utilizada

El núcleo de las reflexiones presentadas en esta tesis es un concepto jurídico, la ya mencionada *diyya*, la composición que en el derecho vindicativo musulmán sigue al homicidio involuntario y eventualmente al intencionado. Metodológicamente hubiera podido plantear un análisis comparativo sobre la manera cómo dos o más sociedades resuelven los delitos de sangre. Hubiera sido sustancioso, pero lo reservo para eventuales futuras investigaciones. Me parecía interesante concentrar los esfuerzos en analizar la *diyya* en Mauritania y hacerlo de un modo holístico, teniendo cuenta de aquellos aspectos de la sociedad protagonista imprescindibles para comprender el funcionamiento de este concepto etnojurídico, y hacerlo en la medida de lo posible sin caer en la inercia de leer las instituciones de la sociedad estudiada con la lupa de los conceptos imperantes en Occidente, como en su día recordara Paul Bohannan (1968). Por ello me parece imprescindible, aunque dicha decisión pueda complicar la lectura, explicitar la transliteración de los vocablos *emic* y explicar su significado. Preciso aquí, para tomar consciencia de la problemática subyacente a las traducciones burdas, que *diyya* suele traducirse como “precio de sangre”. Si bien dicha traducción tiene una tradición histórica en el seno de la academia, personalmente achaco a dicha opción el

asimilar el concepto de la *diyya* a una transacción puramente monetaria, cuando en realidad, y como intento dejar constancia a lo largo de las páginas que siguen, va mucho más allá, puesto que es una compensación o reparación de la persona muerta o herida. Como veremos, en la composición tiene tanta importancia la reconciliación como la transacción monetaria; y si reducimos el concepto a “precio de la sangre” estamos minimizando esa reconciliación capital entre las dos partes implicadas en el homicidio. Es más, Yazid Ben Hounet, citando a Raymond Verdier, nos recuerda que justamente lo más importante de la composición es la reconciliación, puesto que la *diyya*, que Ben Hounet analiza entre los *‘amûr* de la Kabilia argelina, tiene valor de alianza (Ben Hounet, 2010a). La función última de la *diyya* es restablecer los lazos entre las partes implicadas en el homicidio. Por tanto, cualquier visión “contable”, es decir, que asemeje la *diyya* a una transacción, olvida los aspectos simbólicos y sociales vehiculizados por el dinero que circula entre las dos partes. Esta visión (Ben Hounet, 2010.: 197, 199) es en especial pertinente en el análisis de la *diyya* en la Mauritania contemporánea, como veremos a lo largo de este escrito, en especial en el itinerario jurídico que expondré en el **capítulo 6**.

La actitud reacia hacia el uso de “precio de la sangre” es asimilable a la de “precio de la novia” como sinónimo de *donatio propter nuptia*, la transacción que el novio entrega a la novia en ocasión del matrimonio y que dista de ser una compra. Ni con la composición ni con la dote se compra vida alguna, sino que se entregan bienes que simbolizan el intercambio con otra vida (Verdier, 1980: 28). Además, y volviendo al “precio de la sangre”, emparejar la resolución de los actos involuntarios con el término “sangre” induce a la violencia y puede alimentar la imagen negativa que Occidente tiene del islam, como razona Muhammad Abdel Haleem (2003), argumento que más adelante, en el **capítulo 2**, retomaré. Siguiendo con las traducciones, es significativa la anécdota que sigue. En el concurso al que asistí como miembro del jurado en Nouakchott en abril de 2015 en el que se invitó a una serie de abogados a alegar por alguno de los Derechos Humanos, la mitad de los candidatos eran arabófonos, de variada procedencia, y la otra mitad francófonos. La repartición del jurado era similar. Durante las actuaciones teníamos traducción simultánea y además se nos dio entrega de un librito con todos los textos en su versión original y en la traducida. El caso es que

uno de los participantes arabófonos utilizó el término “*qiṣāṣ*”⁷ en una frase que fue así traducida; “en el derecho hay justicia; en la justicia hay venganza; en la venganza está la vida”. Evidentemente nos sorprendió tal afirmación en un concurso para los Derechos Humanos. En la deliberación la parte arabófona del jurado explicitó que “*qiṣāṣ*” puede traducirse como talión, como venganza y como equidad. Parece ser que el abogado tomó la excepción de “equidad”, que derivaría del hecho que la *qiṣāṣ* aboga por la igualdad en el castigo, mientras que los traductores tomaron la de “venganza”. El ejemplo, más allá de la anécdota, da fe de la importancia de la meticulosidad en las traducciones. Dicho esto, y si bien como he expuesto no estoy completamente conforme con traducir *diyya* como “precio de sangre”, puntualmente en el texto aparece esta denominación, en especial cuando recorro a fuentes que lo utilizan.

Más allá de las traducciones, veamos cómo puede ser tratado el fenómeno jurídico. John Comaroff y Simon Roberts diferencian lo que ellos llaman “paradigma centrado en las reglas”, que parte del conocimiento de la normativa, del “paradigma procesual”, cuya atención se focaliza en los procesos sociales y jurídicos. El primer paradigma mencionado construye un conjunto normativo mediante el análisis de las instituciones y trata la disputa como una desviación del orden social. Radcliffe Brown, Evans-Pritchard y Pospíšil, entre otros, adoptaron esta visión metodológica. Los niveles jurídicos de Pospíšil dan fe de la relación entre el abanico de sistemas jurídicos que pueden existir en cualquier sociedad. Comaroff y Roberts criticaron este paradigma por su excesivo enfoque en las instituciones y por no prestar atención en la relación entre las normas y las resoluciones de las disputas, lo que puede conducir al antropólogo a errar tomando las normas como coherentes en la línea de la jurisprudencia occidental. El paradigma procesual, que Comaroff y Roberts estiman más cercano a la esfera antropológica que a la del derecho, arraigó en la década de 1950, si bien sus bases se hallan en Malinowski, especialmente en su obra *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, publicada por primera vez en 1926 (Malinowski, 1982). Su aproximación metodológica está centrada en las obligaciones vinculantes, haciendo hincapié en los procesos sociales más que en las instituciones. El juez es apartado del campo de acción de la investigación para dejar paso a los litigantes. Me interesa, en cambio, destacar la vía analítica abierta por Laura Nader: la toma de decisiones de los litigantes a raíz de una disputa, considerada un

⁷ *Qiṣāṣ* (قصاص), “talión, represalia” (Corriente, 2005: 947).

proceso social incrustado en relaciones sociales y definida como el desacuerdo entre dos o más partes. La disputa ya no es, pues, una desviación. En esta línea, los pertenecientes a la Escuela de Manchester apostaban por indagar las relaciones sociales de las que ha emanado la disputa. Recordemos que la mencionada escuela fue fundada por Max Gluckman bajo la premisa que el conflicto, así como su resolución, están presentes en cualquier sociedad. Comaroff y Roberts critican el paradigma normativo por su olvido del proceso, y el paradigma procesual por su metodología totalmente opuesta que deja de lado la estructura social (Sierra & Chenaut, 2002). En esta tesis intento plantear un análisis bicéfalo que atenga tanto a lo normativo como a lo procesual. La primera parte de la tesis responde a lo normativo, mientras que la segunda a lo normativo y lo procesual.

Para explicar el concepto de la *diya* es necesario tratar diferentes subdisciplinas antropológicas. Efectivamente, la producción jurídica no es una compilación de reglas sino más bien la interacción de la religión, el derecho y la moral. En el marco mauritano que analizo, asimismo, existen de manera imbricada dos modelos sociojurídicos: aquel heredado de la metrópolis francesa, que hace las funciones de derecho oficial, y el consuetudinario. En ambos modelos es influyente la *shari'a*, si bien es reinterpretada. Si prestamos atención al caso mauritano, vemos que se afirman tres principios que ratifican las tres tesis elaboradas por los padres de la sociología jurídica que caracterizan el pluralismo jurídico: 1) el Estado no detenta el monopolio del derecho; 2) el derecho no es originalmente una producción racional en el sentido que no está elaborado discursivamente por escrito; 3) el fundamento de derecho es la cohesión social antes que la libertad individual. Si una expresión de derecho es la institucional, la otra es la social; una corresponde al derecho recibido y la otra al autóctono, pero siguiendo las recomendaciones de Françoise Ki-Zerbo intentaré escapar del análisis dual ley-costumbre, moderno-tradicional para centrarme en la observación del derecho vivido (Ki-Zerbo, 1997: 5, 9-11), que pondré de relieve sobre todo al presentar el itinerario jurídico que sigue a un accidente de circulación con daños personales.

1.3.2.1 Metodología aplicada de transcripción del árabe

Como avanzado, estimo importante presentar los conceptos en su lengua original. A lo largo del texto introduzco la transcripción y la traducción de los términos jurídicos árabes. Asimismo, el lector hallará un listado de glosario tras las conclusiones finales de la tesis.

Existen diversos sistemas de transcripción de la lengua árabe en español. Personalmente he adoptado el sistema que Federico Corriente utiliza en el *Diccionario avanzado árabe* de la editorial Herder. Asimismo, dicho diccionario es al que he recurrido para las traducciones que presento en mi texto. En la tabla que sigue se especifican los símbolos utilizados para cada una de las letras del alfabeto árabe.

ﺀ	ء	d	ض
b	ب	t	ط
t	ت	z	ظ
ṭ	ث	‘	ع
g̣	ج	g̣	غ
ḥ	ح	f	ف
ḥ	خ	q	ق
d	د	k	ك
ḍ	ذ	l	ل
r	ر	m	م
z	ز	n	ن
s	س	h	ه
š	ش	w	و
ṣ	ص	y	ي

Tabla 1. Símbolos usados para la transcripción de las letras árabes

Las vocales breves, esto es, las que lingüísticamente en árabe operan en tanto que complemento de una consonante, se transliteran como *a*, *i*, *u*. Las vocales largas, como *ā*, *ī*, *ū*, y la *alif maqṣūra* como *à*. De este modo es comprensible, a modo de ejemplo, la diferencia entre *qiṣāṣ* (قصاص) y *diya* (دية).

La meta de Corriente es acercarse al máximo a la fonología normativa del árabe mediante la transcripción en español. Es por ello que las vocales finales en posición pausal no se transcriben, a excepción de los sustantivos defectivos terminados en *-in*, obsérvese *qāḍin* (قاض), y que se opta por la solarización del artículo, como ocurre al escribir *at-tawbīḥ* en lugar de *al-tawbīḥ*. En la misma línea, la *h* residual de la *tā marbūṭa* no se transcribe a no ser que vaya precedida de una *alif* de prolongación. Así, transcribimos *quḍāḥ* (قضاة), si bien omitimos la *h* en el caso de *ṣahāda* (شهادة). La *hamzat al-waṣl* nunca se transcribe (Corriente, 2005).

1.3.3 Descripción del trabajo de campo

Podría plantear cierta heroicidad en tanto que mujer realizando investigación en un entorno muchas veces monopolizado por hombres. Pero las dificultades han sido mínimas, y Mauritania me ha parecido un contexto en el que sentirme cómoda en tanto que investigadora. Ahora bien, esa comodidad muchas veces viene dada por la indiferencia mostrada hacia la extranjera. Por lo tanto, no es incompatible con la dificultad para ser partícipe de información relativa a un tema que los informantes no siempre están dispuestos a compartir. La juventud acomodada que mantiene una fluida relación con Europa y/o los Estados Unidos de América, como mi antiguo alumnado o gran parte de mis amistades, minimiza las negociaciones entre tribus o grupos para resolver homicidios, y hasta exterioriza cierta incomodidad al ser preguntada por su pertenencia tribal o grupal. Es un perfil que pretende asimilarse, en la fachada, parcialmente, con Occidente y con lo que ellos entienden como moderno. Por su parte, aquellos a los que podemos denominar garantes de la tradición a menudo se muestran celosos de compartir tales experiencias. El acceso a la información, pues, no es evidente en Mauritania.

En tales condiciones, mi estrategia una vez delimitado el objeto de estudio fue aproximarme en primer lugar a la vía oficial. Mediante el contacto de una amiga, pude acceder al jefe de programas del Ministerio de Justicia, justo en un momento de cambio del marco legal importante en el estudio de la *diya*, como explicaré más adelante. A continuación, me entrevisté con la casi totalidad de empresas de seguros que ofrecen contratos frente a los accidentes de circulación motora. Gracias a dicho conjunto de entrevistas pude hacerme una primera idea del peso y del significado de la *diya* en Mauritania. Posteriormente, empecé a abordar el tema con actores que hubieran participado en alguna *diya*, cuyos contactos realicé siempre a través de amistades o, cuanto menos, gente conocida. A raíz de algunas entrevistas, por efecto de bola de nieve, surgieron otras. Antes de cada entrevista confeccioné una guía que recogía aquellos campos acerca de los que deseaba que el entrevistado hablara. Fueron, pues, entrevistas semidirigidas. Dichas guías facilitaron mucho mi tarea y no obstruyeron la naturalidad de las conversaciones, puesto que adapté las preguntas al discurso de la persona con quien hablaba.

El recurso a las fuentes orales conlleva plantearse continuamente la veracidad o no de la información que los entrevistados proporcionan (Roigé, Estrada, & Bertran, 1999: 149). He pretendido atenuar esta incertidumbre contrastando la información generada por los diferentes informantes, así como con la bibliografía.

Los informantes cuyas informaciones han nutrido esta tesis pueden ser agrupados en tres ejes: actores de la justicia oficial mauritana, empresas de seguros y participantes en alguna *diya*. Todas las entrevistas fueron transcritas y analizadas. En cada una de ellas adquirí conocimientos alrededor de los cuales posteriormente reflexioné, tanto con la ayuda de determinados profesores de la Universidad de Nouakchott y de juristas mauritanos, que me han iluminado ante constantes dudas epistemológicas y con los que he podido contar desde el principio de mi relación en tanto que investigadora en Mauritania, como con la generosa colaboración de algunas amistades y del alumnado del centro de educación secundaria en el que trabajé en Nouakchott, que recurrentemente aceptó participar en pequeñas escenificaciones que me ayudaron a hacer dialogar la teoría con la práctica. Asimismo, en las sucesivas entrevistas

realizadas a actores participantes de la *diya* obviamente introducía los conceptos aprehendidos en las conversaciones anteriores.

El trabajo de campo realizado en el seno del i+D *Estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas* [CSO2009-12470] (2010-2012) se fundamentó en la observación participante en el marco de los viajes de pasajeros en los transportes en común de Nouakchott, así como en conversaciones y entrevistas con diferentes actores del mencionado sector. El objetivo de la investigación era, en primer lugar, realizar un diagnóstico de las características de la circulación viaria, en particular la relación entre los diferentes tipos de vehículos, los peatones y los animales en diversos puntos de la ciudad. En segundo lugar, cabía analizar los usos de los medios de transporte. Dicha tarea, llevada a cabo por la doctora Nucci y yo, fue posible gracias al trabajo empírico y al vaciado bibliográfico.

La mayoría de la documentación bibliográfica recopilada, tanto para el i+D como para la tesis, proviene del *Fonds de Mauritanie* del *Institut Français* de Nouakchott. En este fondo, en el que puede hallarse buena parte de las publicaciones realizadas en francés sobre Mauritania, existen numerosos trabajos sobre el origen y el desarrollo demográfico-urbanístico de Nouakchott, así como documentos primarios, verbigracia planos. La *Bibliothèque el Fejar*, ente perteneciente a la iglesia, proporcionó también un rico abanico de obras antiguas y contemporáneas. Dicho material permitió la reconstrucción de la peculiar historia y del desarrollo de Nouakchott, desde el origen hasta la actualidad.

El trabajo empírico se centró en un primer momento en el análisis de las apropiaciones de la calle. Las dificultades que encontramos, en tanto que investigadoras, debido sobre todo a la falta de apoyo por parte de las autoridades competentes para conseguir permisos de permanencia en la calle, documentos imprescindibles según las leyes mauritanas para realizar fotografías y secundariamente para llevar a cabo observación, obstaculizaron nuestra tarea, pues sin ellos los cuerpos policiales impedían nuestro trabajo. Fueron arduos comienzos, monopolizados por las periódicas visitas a responsables del Ministerio del Interior. Pese a ello, dado que tuvimos la oportunidad de

ser testimonios del inicio de un programa de modernización de Nouakchott, optamos por personificar una observación itinerante para tratar de ver de qué modo los diferentes usuarios de la ciudad reaccionaban ante las nuevas políticas y transformaciones urbanísticas. Decidimos, paralelamente, centrar parte de la investigación en el transporte en común.

En una ciudad en la que, como en tantos otros contextos africanos, no se puede hablar de transporte público, debemos utilizar concienzudamente el apelativo “transporte en común”, puesto que se trata de particulares que ponen a disposición de los habitantes un servicio de desplazamiento. Los taxis (*taxi course*, *taxi tout-droit*) y los mini-buses, aparte de la *Société des Transports Publics* (STP), constituyeron el principal foco de información de nuestra investigación, durante la cual nos centramos en el análisis de la idiosincrasia de cada uno de estos transportes, así como en el perfil de sus trabajadores y el de sus usuarios. Hicimos observación participante en tanto que pasajeras de taxis, autobuses y mini-buses en diferentes momentos de la semana. También llevamos a cabo entrevistas a conductores, jefes de *garages* (puntos de concentración de taxis con un mismo destino), clientes, cargos administrativos y autoridades del sector, aparte de las conversaciones ocasionales con los clientes.

Otro objeto de estudio del i+D fue la *diya*, expresión de un modo de composición de la justicia vindicatoria. En nuestro caso el interés se centró en la *diya* aplicada a la resolución jurídica de los conflictos con daños personales producidos en el seno de los accidentes de tráfico. El objetivo inicial era analizar la coexistencia del Código Penal mauritano (promulgado el 9 de julio del año 1983) y de la *shari'a* (la ley canónica del islam), y ver el papel que en ese juego adoptan las casas de seguros y las familias en tanto que garantes del pago de la *diya*. Ahora bien, el análisis de la legislación vigente mauritana mostró que la *diya* está comprendida y recogida en el Código Penal del país, así que la coexistencia que pensábamos hallar de dos sistemas jurídicos netamente diferenciados, el uno como representante del estado de derecho y el otro de la cultura jurídica vindicatoria (Código Penal y *shari'a* respectivamente) no existe. El estudio derivó, pues, hacia el análisis de la inclusión, o la relectura, de la justicia vindicatoria en el seno del Código Penal. Por ello, y para ello, contactamos con juristas autóctonos, así

como con profesores universitarios especializados en Derecho. El papel de las casas de seguros y de las familias en el pago de la *diya* también fue objeto de estudio.

Mientras que en la primera parte del i+D, es decir, el análisis de los procesos de modernización en Nouakchott y del transporte en común, trabajamos Francesca Nucci y yo, de la segunda fui la única encargada. Y fue de esta investigación de donde surgió la tesis que presento. Con la metodología clásica de la antropología, a saber la observación participante, mi compañera de proyecto, la doctora Francesca Nucci, y yo pudimos percibir no solo el funcionamiento de dichos vehículos desde un punto de vista funcional, es decir, los recorridos, los precios, etc., sino también las relaciones sociales que se ponen en evidencia a lo largo de los viajes entre los actores del interior del vehículo y, asimismo, entre el vehículo y el exterior. Las estrategias para respetar la separación de géneros en los asientos de los transportes son un ejemplo de esas relaciones internas. La sorpresa, por no decir horror, que algunos de mis alumnos manifestaron al explicar en clase delante de mí y de sus camaradas que me habían visto en un taxi *tout-droit*, uno de los transportes en común más baratos para desplazarse por Nouakchott y, por ende, uno de los más populares, me hizo abrir los ojos acerca de la relación entre pertenencia a un grupo económico determinado y el uso de un tipo u otro de transporte. En relación con la tesis que presento, esa observación participante me permitió percibir el concepto de riesgo de los conductores que transitan por Nouakchott y vivir en primera persona la resolución de accidentes con daños materiales. Afortunadamente no presencié ningún accidente con daños personales. Por ello la metodología seleccionada para descifrar la información concerniente a dicha casuística emanó de las conversaciones y de las entrevistas.

La elección de Nouakchott como contexto urbano de investigación se debió a la peculiaridad de su historia y desarrollo. Con sus poco más de cincuenta años Nouakchott es una ciudad muy joven que ha conocido un crecimiento demográfico y urbanístico importante respecto a otras ciudades africanas. Ello es especialmente significativo si tenemos en cuenta que la tasa de crecimiento demográfico de las actuales ciudades africanas es de las más elevadas del mundo (Baron, 2004: 95). La urbanización de Mauritania ha sido claramente más rápida que la de otros países del África del Oeste y del Magreb, hecho que se explica sobre todo por el masivo

asentamiento de los nómadas en las ciudades a raíz de severos períodos de sequías. Así, si se estima que en 1965 la población nómada era de un 73%, en 1988 el porcentaje desciende al 12%. La tasa de urbanización en los años 1990 despasaba el 40% (Bocquier & Traoré, 2000: 44-45).

A lo largo del trabajo de campo el objeto de investigación ha sido revisitado. El mayor cambio de perspectiva tuvo lugar cuando comprendí el itinerario jurídico que sigue a un accidente de circulación con daños personales. Si empecé pensando que los justiciables debían elegir entre ser actores del sistema oficial o serlo de la vía consuetudinaria, en el meridiano de la investigación me di cuenta que en realidad los dos sistemas jurídicos están imbricados. Ese cambio, que resultó perturbador al principio porque tiraba por el suelo mi hipótesis inicial, comportó cambios en el enfoque de la tesis y en su estructura, y me condujo a releer las referencias bibliográficas consultadas así como las entrevistas realizadas y el diario de campo.

1.3.4 Algunas dificultades del trabajo de campo

Una de las contrariedades con las que tropecé durante el trabajo de campo fue la falta de acceso a la jurisprudencia contemporánea mauritana, así como la dificultad para acceder a determinados textos jurídicos oficiales. La energía dedicada a recuperar algunas leyes ha sido costosa puesto que no existe ningún archivo centralizado y a veces incluso en el Ministerio de Justicia los funcionarios no tienen el modo de acceder y difundir tales textos. La administración no consolida los textos, y por ello resultan difíciles de encontrar; la misma dificultad la encontraron, por ejemplo, los colonizadores que en el siglo XI crearon el concepto de “derecho musulmán” y pretendían procurarse de los textos base de ese derecho para sistematizarlos (Buskens & Dupret, 2011: 79-80). Dicho esto, la colaboración por parte del Ministerio de Justicia ha sido de una gran generosidad, intentando por lo menos facilitarme las fuentes que he estimado necesarias.

El hecho de ser mujer, pero también la voluntad de respeto de la intimidad por parte de los informantes, me ha cerrado las puertas a la participación en las reuniones tribales

que han tenido la *diyya* como objeto central, así como a reuniones organizativas de la tribu. Veremos en el apartado 5.3.2, dedicado a los actores participantes en la *diyya*, que el perfil es exclusivamente masculino. Lo mismo ocurre con las reuniones tribales. Mi condición femenina me dejó al margen de dichos encuentros. Asimismo, y quizá con un exceso de prudencia, no insistí en asistir a una de las reuniones porque percibí la intención de los participantes de mantener cierta intimidad en el transcurso de las mismas. Por ello, tomé la decisión de recurrir a las entrevistas para sonsacar información acerca de la organización de los grupos en el seno de los encuentros.

Pero no todas las dificultades vinieron dadas por el exterior. El mayor problema a nivel de herramientas personales con el que he topado durante el trabajo de campo ha sido la falta de dominio del *ḥaṣāniya*, la variante dialectal árabe que se habla en Mauritania. Tras haber cursado árabe clásico en Siria y en la Escuela Oficial de Barcelona llegué en 2007 a Walata ilusionada con la posibilidad de practicar esa lengua que, ratificando todo tipo de tópicos, había captado mi atención. Había leído, además, que el *ḥaṣāniya* era muy próximo al árabe clásico. Pero en Walata la realidad me cercionó de la gran distancia entre lo que yo estaba estudiando y la lengua hablada por parte de los mauritanos. Experimenté un bloqueo. Con el paso del tiempo, esa obstrucción se distendió y logré poder comprender pasivamente bastante bien el *ḥaṣāniya* y mantener conversaciones cotidianas. No he llegado, sin embargo, a dominar la lengua hasta el punto de poder llevar a cabo las entrevistas de la tesis sin necesitar de traductores. Dicho esto, buen número de las entrevistas se han realizado en francés, tanto a representantes de la administración como a actores particulares. Ciertamente, el árabe clásico me ha sido beneficioso en el trato del vocabulario y en la explotación de determinados textos árabes.

Más allá de la lengua, acostumbrada por mi bagaje a desarrollar un tipo de investigación en la que la observación participante, o cuanto menos flotante, era el vértice del trabajo de campo, me llevó cierto tiempo acomodarme al hecho de cambiar la estrategia para centrarme en el análisis de fuentes escritas y de entrevistas. La accidentalidad del fenómeno estudiado comporta su imprevisibilidad y su carácter efímero, características que pusieron en evidencia que la observación no iba a ser la protagonista de la colecta de datos en referencia estrictamente a la *diyya*, si bien dicha técnica estuvo presente en

las fases iniciales de la investigación, como he especificado más arriba. Evidentemente, lo que un interlocutor cuenta en una entrevista puede distar significativamente de lo ocurrido, pero esa explicación ideal también da cuenta de la sociedad. Para paliar esa distancia entre lo ideal y lo real he tenido la gran suerte de contar, como ya he explicado, con mauritanos de confianza, algunos de ellos miembros del sistema universitario, que me han ayudado a alejarme o cuanto menos a tomar en consideración algunos datos recopilados en las entrevistas.

1.4 Estructura de la tesis

Esta obra puede dividirse en dos grandes bloques: uno de tipo eminentemente teórico y otro de análisis etnográfico. Tras un primer capítulo dedicado a los aspectos teóricos y metodológicos, los capítulos segundo, tercero y cuarto facilitarán al lector la comprensión del contexto teórico para dar cuenta de los capítulos etnográficos, esto es, el quinto y el sexto, que preceden las conclusiones de la tesis.

Como anunciado, el **primer capítulo** da fe de las condiciones en las que llevé a cabo el trabajo de campo de la investigación que presento, así como el marco teórico que la alberga y las hipótesis de trabajo planteadas.

El **segundo capítulo** pretende operar en tanto que contexto teórico para comprender el concepto etnojurídico de la *diya*. Haciendo hincapié en la visión de la escuela malikí, describo la *diya* así como el paraguas bajo el cual maniobra este concepto: el *fiqh*⁸. A lo largo del texto expongo fragmentos de las fuentes del *fiqh* relativos a la resolución de los homicidios, haciendo hincapié a uno de los textos pilares del derecho mauritano. Expongo asimismo las bases para una propuesta de definición de la *diya*.

Con el **tercer capítulo** propongo realizar un trazado histórico que deje patentes las circunstancias históricas que han contribuido al hecho que, desde 1983 y hasta hoy, la

⁸ *Fiqh* (فقه) significa "saber, conocimiento, inteligencia, jurisprudencia islámica". Viene de la misma raíz que *fuqahā* (Corriente, 2005: 897).

diyya esté comprendida en el Código Penal mauritano. Para ello, primeramente se abordará la historia de la colonización francesa en Mauritania, puesto que el derecho penal oficial mauritano es en gran medida heredero de los colonizadores. En segundo lugar, se analizará por qué la *diyya* se oficializó en 1983, bajo qué mandato y en qué condiciones. La evolución histórica del concepto a través de la política (equivalencia monetaria en los diferentes periodos, modificaciones, etc.) también tendrá su lugar, así como una reflexión en torno a una sentencia mauritana de 2014 que aplica la pena de muerte por apostasía y un apartado en el que reflexionar acerca de la coexistencia del sistema jurídico mauritano y los tratados internacionales.

El objetivo del **cuarto capítulo** es presentar un esbozo del panorama de las tribus *bīḍān* en Mauritania y explicitar el peso que tiene dicha organización social. Se tratarán, de modo secundario, los otros grupos étnicos mauritanos.

Una vez mostrado el marco jurídico y social de Mauritania, el bloque etnográfico empieza con el **quinto capítulo**, dedicado a las expresiones de solidaridad grupal de los *bīḍān*: la *twiza*, la *lawha* y la *diyya*. Para cada una de estas manifestaciones presento las ocasiones en las que operan, los actores participantes, aspectos organizativos y un estudio de caso.

Ya por último, el **sexto capítulo** aborda el rol de la *diyya* como resolución de los accidentes de circulación rodada con heridos o muertos. Para ello, presento el contexto urbanístico de la particular ciudad de Nouakchott, seguido del aparato normativo relativo al caso concreto de la circulación y al funcionamiento del sistema de seguros. Sigue una reflexión sobre la eventual intencionalidad del causante de un accidente de circulación y el itinerario jurídico que sigue a un accidente de circulación con heridos o muertos y en el que la *diyya* es, como se verá, un concepto fundamental. De algún modo este apartado sintetiza los puntos precedentes, puesto que se trata de un caso práctico en el que aflora la *diyya* y, además, por un lado el rol del orden tribal en las negociaciones consuetudinarias para establecer el montante y, por otro lado, el papel del Estado en tanto que garante del derecho penal.

He recapitulado el **glosario** árabe que aparece en el texto. La primera vez que transcribo cada vocablo explico su significado en un pie de nota, pero he estimado oportuno adjuntar el mencionado compendio con la intención de facilitar la eventual consulta a medida que aparezcan sucesivamente las transcripciones de los vocablos árabes. En el anexo presento el Código Penal vigente en Mauritania, al que hago referencia en el cuerpo narrativo.

Capítulo 2 - Consideraciones generales sobre la *diyya* en el *fiqh*

“Si tu primo paterno mata, que no te preceda en lo alto del monte” (Caro Baroja, 2008 [1955]: 1).

“El que tiene miedo, va donde el hermano del padre. El que tiene hambre, va donde el hermano de la madre”.
(Caro Baroja, 2008 [1955]: 12).

2.1 Las grandes corrientes del islam. De escuelas jurídicas musulmanas

Mauritania es una república islámica que se adscribe al sunismo bajo el paraguas de la escuela jurídica del malikismo. Por ello, es necesario presentar la mencionada escuela para comprender qué implica para la población seguir el islam malikí. El camino para lograr dicha transmisión pasa por trazar un recorrido histórico que dé fe de la formación de las diferentes escuelas jurídicas y que presente si más no las diferencias más importantes entre ellas.

El profeta Muhammad murió el 8 de junio del año 632⁹. Le sucedieron en tanto que califas Abu Bakr As-Sadiq (632-634), 'Omar Ibn Al-Hratab (634-644), 'Otman Ibn 'Afan (644-656) y 'Ali Ibn 'Abi-Talib (656-661). Estos cuatro hombres, conocidos como *rāšidūn*¹⁰, los califas bien guiados, habían sido compañeros íntimos del Profeta y sus roles habían sido importantes. El mandato del cuarto califa, 'Ali ibn Abi, conllevó una escisión en el seno del islam. Cuando Muhammad murió muchos pensaron que le hubiera gustado ser sucedido por 'Ali, su pariente varón más cercano, pero, aunque nadie discutía su piedad, se consideró que era demasiado joven y poco experimentado y

⁹ Año 632 de la era cristiana. Todas las fechas citadas en el texto se refieren al calendario cristiano. El origen del calendario musulmán se sitúa en la emigración de los musulmanes de la Meca a Medina, esto es, la Hégira, que tuvo lugar en el año 622 de la era cristiana.

se designó a Abu Bakr por mayoría de votos. Su califato empezó el año 632 y expiró dos años más tarde, el 634. Su gesta más importante fue la unificación de Arabia.

Entre 634 y 644 el califa fue ‘Omar Ibn Al-Hratab, autodenominado comandante de los fieles (*‘amīr al-muminim*¹¹) y líder de una serie de victorias territoriales sorprendentes que permitieron al islam ser asimilado a un gran imperio. Un prisionero persa saldó cuentas con ‘Omar asesinándolo en noviembre del año 644 en la mezquita de Medina.

‘Omar no había designado sucesor alguno, pero instauró la *šūrā*¹², un consejo formado por seis compañeros de Muhammad, que eligieron a ‘Otman Ibn ‘Afan en tanto que nuevo califa (644-656). Los seis primeros años de su mandato fueron prósperos pero a continuación ‘Otman se ganó la enemistad de los musulmanes de Medina, que dirigían sus miradas hacia ‘Ali ibn Talib. En 656, fruto de ese descontento, se declaró una rebelión. ‘Otman fue asesinado en su casa y ‘Ali fue declarado nuevo califa por los amotinados. ‘Ali no castigó a los asesinos de ‘Otman, que había sido yerno de Mahoma y uno de los primeros convertidos al islam, y ello generó una guerra civil en el seno de la *‘umma*¹³ que duró cinco años (656-661) y que se desarrolló en Siffin. Dicha guerra es conocida como *fitna*¹⁴ o tiempo de tentación. ‘Ali fue considerado por algunos de sus seguidores de sumiso por haber negociado con los partidarios de la injusticia al no castigar a los asesinos de ‘Otman, a pesar que según ellos este no había vivido respetando las pautas del Corán. Estos seguidores de ‘Ali dejaron de serlo puesto que se retiraron de la *‘umma* y se convirtieron en los *kharijitas*, literalmente los escindidos¹⁵. ‘Ali ganó la *fitna*, pero a resultas de la poca gratificación con la que obsequió posteriormente a sus partidarios se ganó en igual forma su enemistad. Mu’awiya, jefe de la oposición en Damasco, se proclamó califa de Jerusalén en el año 657. El trato poco amable de ‘Ali a los *kharijitas* le pasó cuentas, y a medida que iba perdiendo

¹⁰ *Rāšidūn*, راشدون, es el plural de *rāšid*, راشد, “bien encaminado, ortodoxo, juicioso, sensato, maduro”. En tanto que complemento del sustantivo “califa”, Corriente lo traduce como “los califas perfectos” (Corriente, 2005: 433).

¹¹ *‘amīr al-mu‘minīn*, أمير المؤمنين, “príncipe de los creyentes” (Corriente, 2005: 30, 32).

¹² شورى, “consejo, asamblea” (Corriente, 2005: 628).

¹³ En árabe, أمة significa “nación, comunidad”. Proviene de la raíz أم, *‘umm*, “madre” (Corriente, 2005: 28-29).

¹⁴ En árabe, فتنة significa “prueba, ensayo, intriga, discordia” (Corriente, 2005: 863).

¹⁵ El apelativo es un derivado de la raíz خرج, *ḥaraġ*, “salir de, surgir, brotar, emerger” (Corriente, 2005: 297). La única rama del *kharijismo* existente en la actualidad es el ibadismo, mayoritario en Omán.

adeptos, de modo inversamente proporcional Mu'awiya los iba ganando. El año 661 'Ali fue asesinado por un *kharijita*.

La gran discordia reportada, conocida como *fitna* o *fitna al-kubra*, generó tres corrientes. Los suníes afirmaron la legitimidad de los cuatro primeros sucesores del Profeta, a saber y como anteriormente se ha especificado, Abu Bakr, 'Omar, 'Otman y 'Ali. Los chiitas contestaron a los califas que sucedieron a Muhammad bajo pretexto de la existencia de un imán escondido del que la comunidad musulmana tiene que esperar la vuelta para que la verdad y la justicia triunfen en la tierra. Más allá de este desacuerdo, el *kharijismo* consideró que la designación del califa no tenía por qué pasar por arbitrajes humanos.

La gran escisión, pues, fue consecuencia de la batalla que enfrentó a los partidarios de 'Ali Ibn 'Abi Talib y a los de Mu'awiya y que dividió la *'umma* en tres grandes grupos: los seguidores de la tradición, los suníes, que acataron el arbitraje favorable a Mu'awiya; los chiitas, partidarios de 'Ali y de su condición infalible; y los kharijitas, que se rebelaron contra la decisión tomada en Siffin puesto que según ellos al admitir el arbitraje 'Ali había perdido su estatuto de guía de la comunidad.

Si bien los partidarios de 'Ali veían en su hijo Hasan al nuevo califa, éste acordó con Mu'awiya retirarse a Medina a cambio de una retribución monetaria. Mu'awiya se erigió como califa de la *'umma* (661-680), estableció la capital en Damasco e intentó restablecer la unidad de los musulmanes. Antes de morir preparó el acceso al califato de su hijo Yazid I, quien gobernó entre los años 680 y 683. Tal sucesión no fue bien recibida en Kufa, donde se exigía que el califato se personificara en Husain, el segundo hijo de 'Ali y nieto de Muhammad, que se había exiliado con algunos seguidores a Irak. Pese a que los kufianos le retiraron el soporte debido a presiones del gobernador local omeya, Husain siguió luchando para que se cumpliera lo que según él era justo. Cerca de Kufa, en la explanada de Karbala, los omeyas mataron a Husain, que en el momento de la muerte llevaba a su hijo pequeño en brazos, y a sus seguidores. Este episodio trágico acaecido en el año 680 se convirtió en un símbolo de la injusticia para los que se

consideraban *Šī'a*¹⁶, los partidarios de 'Ali (Armstrong, 2007: 57-76; Ould Mohamed, 2006: 19-21; Papi, 2009: 35).

Año (Era cristiana)	Califa y episodios destacados
632	Muerte Profeta Muhammad
632-634	Abu Bakr As-Sadiq
634-644	'Omar Ibn Al-Hratab <ul style="list-style-type: none"> • Asesinado en Medina
644-656	'Otman Ibn 'Afan. <ul style="list-style-type: none"> • Asesinado tras una rebelión
656-661	'Ali Ibn 'Ali Talib <ul style="list-style-type: none"> • 656-661 → <i>Fitna al-kubra</i>. Escisión que provoca tres corrientes en el islam: suníes, chiitas y <i>kharijitas</i>. • 661 → 'Ali es asesinado por un <i>kharijita</i>.
661-680	Mu'awiya
680-683	Yazid I <ul style="list-style-type: none"> • 680 → Asesinato Husain

Tabla 2. Cuadro sinóptico cronológico del contexto histórico que explica la gran escisión en el seno del islam. Elaboración propia

Analicemos las consecuencias que en el dominio del derecho conlleva pertenecer a una corriente del islam u otra. Los fieles musulmanes son sometidos a un conjunto de normas jurídicas y socioculturales (*ahkām*¹⁷) que los *fuqahā*¹⁸ han deducido de la *shari'a*, la ley divina o camino que conduce al musulmán al bienestar moral y material (Afchar, 1977: 86), y que han agrupado en tratados o breviaros. A grandes rasgos, la

¹⁶ *Šī'a*, شيعية, “el partido de Alí” (Corriente, 2005: 634).

¹⁷ *Ahkām* (أحكام) es el plural de *hukm* (حكم), “prescripción, precepto, orden, resolución, mandato, ley, estatuto, regla, principio” (Corriente et Fernando, 2005: 255-256).

¹⁸ *Fuqahā*, es el plural de *faqīh*, فقيه, “versado en leyes, jurista, jurisconsulto”. Viene de la misma raíz que *fiqh*, فقه, esto es, “ser inteligente; conocer jurisprudencia” (Corriente, 2005: 897).

shari'a es un cuerpo aplicable en *dār al-islām*¹⁹ y a los individuos de *dār al-islam* sitos en *dār al-harb*²⁰. Ahora bien, en torno a esta dicotomía existen opiniones discrepantes. La fe coránica se desarrolla predominantemente en contextos de *dār al-islām*, noción conocida también como *dār al-ald* y *dār at-tawhīd*²¹, territorios concebidos en tanto que espacios de paz que amparan colectivos que comparten la religión musulmana, lugares en los que se presume que el musulmán puede sentirse seguro y practicar su religión libremente. Frente a *dār al-islam*, el imaginario islámico ha construido, por oposición, *dār al-harb* o *dār al-širk*²², la tierra de la guerra, la tierra del caos, donde teóricamente no es posible practicar el islam en su totalidad debido al contexto hostil. *Dār al-islam* y *dār al-harb* son dos conceptos creados por los ulemas durante los tres siglos posteriores a la muerte del Profeta; no aparecen ni en el Corán ni en la *sunna*²³ o tradición del Profeta o, en el caso de los chiitas, de los imanes.

No son pocos los autores que, a pesar de reconocer la utilidad de esta dicotomía y su interés puntual, no consideran estas nociones totalmente apropiadas (Ramadan, 2002: 175-183). Por su cuenta, Gilles Kepel considera esta división obsoleta, y para justificar su posición hace referencia a un momento en el que el islam europeo contemporáneo estaba protagonizando grandes transformaciones y se emprendió una campaña que ignoraba las fronteras tradicionales basadas en la citada dicotomía, de modo que se integró a la población migrada a Europa en el ámbito del islam, trascendiendo el factor territorial. La operación a la que se refiere Kepel es el llamamiento que emitió Ruhollah Khomeini en 1989, poco antes de morir, dirigiéndose a la totalidad de los musulmanes con el objetivo de matar a Salman Rushdie, acusándolo de haber blasfemado. Cabe mencionar, además, que el dualismo *dār al-islam/dār al-harb* no es significativo para la mayoría de fieles musulmanes para definir sus relaciones con las sociedades no mayoritariamente musulmanas (Henkel, 2004: 961). Además, en una reunión en Francia el verano de 2004 un grupo de sabios promulgó una *fatwà* en la que se razonaba que el término *dār al-harb*, categoría inscrita originalmente en la política clásica islámica,

¹⁹ *Dār al-islām*, دار الإسلام, tierra del islam, tierra del acatamiento (Corriente, 2005: 552).

²⁰ Corriente traduce *dār al-harb*, دار الحرب, como “país enemigo” (Corriente, 2005: 381).

²¹ *Dār at-tawhīd*, دار التوحيد, país del monoteísmo, de la identificación con Dios (Corriente, 2005: 1270).

²² *Širk*, شرك, “politeísmo, idolatría”. Por extensión, *dār al-širk* es “país de los idólatras, de los politeístas, de los paganos” (Corriente, 2005: 598).

²³ *Sunna* (سنة), "uso, tradición" (Corriente, 2005: 560).

quedaba obsoleto en el caso europeo (Mandaville, 2003: 127). Si bien hay que considerar la polémica en torno a esta bipartición, un país es considerado, de acuerdo con la contestada dicotomía, *dār al-harb* cuando ni el gobierno ni el sistema son islámicos (Ramadan, 2002: 178).

Retomo la voluntad de especificar a quién se aplica la *shari'a* de acuerdo con diversas opiniones de jurisconsultos. Por un lado, el imán Abu Hanifah sostiene que la *shari'a* regula los crímenes cometidos en *dār al-islam*, independientemente de si el ofensor es musulmán o *dimmiyy*²⁴ -apelativo que los musulmanes utilizan para referirse a los correligionarios del libro: judíos o cristianos-. Según Abu Hanifa la *shari'a* no está legitimada para resolver un crimen cometido por un musulmán en *dār al-harb*. Por su parte, Yusuf, jurista de igual forma de la escuela hanifita, defiende que la *shari'a* es aplicable a todos los individuos que se encuentren en *dār al-islam*, sean musulmanes, *dimmiyy* o “protegidos”, esto es, habitantes temporales en *dār al-islam*. La inclusión de los protegidos, pues, marca la diferencia entre el pensamiento de Abu Hanifa y Yusuf. Los imanes Malik, Shafii y Ahmad, en tercer lugar, sostienen que la *shari'a* es aplicable a los musulmanes, los *dimmiyy* y los protegidos sitios en *dār al-islam*. Es el caso de Mauritania. Además, a su vuelta a *dār al-islam* serán castigados por ofensas cometidas en *dār al-harb* (Ali Khan & Mohammad Khan, 2006: 56-65). En este sentido, viene a colación el *ḥādīṭ*²⁵ siguiente, en el que se reporta la aplicación del talión a un *dimmiyy*:

“Relató Anas bin Malik: el Profeta mató a un judío por matar a una muchacha para tomar sus ornamentos”²⁶ (Bukhari&Khan, 1979: 16).

Una *fatwà* emitida por ‘Abdullah ibn Qa’ud, miembro del Comité Permanente de Investigaciones Científicas y Emisión de Fatwas, deja claro que el crimen cometido por un musulmán en *dār al-harb* será juzgado según la *shari'a*. Ahora bien, en la redacción no queda claro dónde se llevará a cabo el castigo: si en el lugar en el que fue cometido o a la eventual vuelta del criminal a *dār al-islam*. Sea de un modo u otro, en principio la

²⁴ *Dimmiyy* (ذمي), “habitante no musulmán en país islámico según capitulaciones” (Corriente, 2005: 397). A menudo se utiliza como sinónimo *kitābiyy* (كتابي), “miembro de religión revelada” (Corriente, 2005: 994).

²⁵ *ḥādīṭ* (حديث), “tradición del Profeta”. El plural es *ahādīṭ* (أحاديث). Viene del verbo “suceder, acontecer, ocurrir, pasar, acaecer” (Corriente, 2005: 216).

²⁶ Texto original: “Narrated Anas bin Malik : The Prophet killed a Jew for killing a girl in order to take her ornaments.”

ignorancia no exime de responsabilidad a un sujeto sito en *dār al-islam* (Ali Khan & Mohammad Khan, 2006b: 166). Se cumple, pues, el principio de derecho *ignorantia legis neminem excusat*, de acuerdo con el cual se presupone que la promulgación de una norma lleva consigo el conocimiento de la misma por parte de la población.

Veamos, al respeto, la *fatwà* emitida por el Comité Permanente de Investigaciones Científicas y Emisión de Fatwas a raíz de un caso de homicidio intencionado entre musulmanes en un país en el que no se aplica oficialmente la ley musulmana. La respuesta del Comité apuesta en este caso por la aplicación de la *shari'a*.

Pregunta: Espero que nos dé una *fatwà* respecto a un hombre que da testimonio de que no hay otro dios excepto Allah y que Muhammad es el Mensajero de Allah, ha matado intencionadamente a otro musulmán en una pelea ocasional, pero sin premeditación, en un país en el que no se aplican las leyes del Islam.

1 - ¿Está permitido a la familia de la víctima matar al asesino o no? Y ¿por qué?

2 - ¿Está permitido a la familia de la víctima aceptar la *diyya* del asesino siendo un musulmán o se convirtió en incrédulo por matar a otro musulmán intencionadamente? ¿Acaso la aleya mencionada en la sura de Al Furqan (el Criterio) sobre el homicidio involuntario se aplica a él?

3 - ¿Hay un valor determinado para la *diyya*? Pues, hay muchos debates respecto a este tema.

Espero que su Eminencia conteste lo antes posible de modo que guemos a cada uno a la *shari'ah* (Ley Islámica) de Allah.

Respuesta: Primero: está permitido que los herederos de la víctima reclamen el talión del wali (tutor legal) de quien lo ha matado intencionadamente, Allah -Exaltado sea- dice: Y no matéis a nadie que Allah haya hecho inviolable a menos que sea por derecho. Si alguien muere habiendo sido matado injustamente, damos autoridad a su wali; pero que no cometa ningún exceso en matar pues realmente (su derecho) ha sido amparado.

Segundo: Se paga la *diyya* en el caso del homicidio involuntario o intencional si los herederos, o uno de ellos, perdonaron al asesino y reclamaron la *diyya* y sigue siendo descrito, por el Islam, como asesinato intencional, Allah -Exaltado sea- dice: Y los que no invocan junto a Allah a ningún otro dios ni matan a nadie que Allah haya hecho inviolable a menos que sea con derecho; ni fornican, pues quien lo haga, encontrará la consecuencia de su falta. El Día del Levantamiento le será doblado el

castigo y en él será inmortal, envilecido. Excepto quien se vuelva atrás, crea y obre rectamente, a esos Allah les sustituirá sus malas acciones por buenas. Allah es Perdonador y Compasivo.

Tercero: El valor de la *diyya* es determinado por el juez, según el tipo de homicidio; sea intencional, semi-intencional o involuntario.

¡Que Allah nos conceda el éxito! ¡Que Allah bendiga a nuestro profeta Muhammad, su Familia y sus Compañeros!²⁷

Como he avanzado, en Mauritania todos los habitantes, y la gente de paso, en caso de conflicto serán juzgados por el derecho oficial, que es parcialmente musulmán.

De acuerdo con las reflexiones de los juristas, la *shari'a* interviene en cinco grandes ámbitos: 1) la protección de la vida, 2) la protección de la mente, 3) la religión, 4) la propiedad y 5) la familia (Hakeem, Haberfeld, & Verma, 2012: 10). Hay que tener en cuenta que en los sistemas de derecho seculares es la sociedad la que diseña y eventualmente cambia las leyes, mientras que la concepción islámica de la ley es una expresión de la voluntad divina, esto es, la ley precede a la sociedad.

En época medieval la *shari'a*, ese código de conducta seguido por los musulmanes para guiar la humanidad hacia el bien, se recogió en manuales, hecho que contribuyó a que se convirtiese en un cuerpo estático y rígido. La ley se considera divina y, por consiguiente, no ha lugar modificarla (Hakeem et al., 2012: 7-8), siendo la participación de los juristas el máximo ámbito de innovación. Por un lado, y siempre en primer lugar de aparición, dichos tratados contienen las reglas agrupadas bajo el paraguas de '*ibādat*'²⁸, esto es, los cinco pilares del islam (la *šahāda*²⁹ o profesión de fe, las cinco plegarias diarias, el *zakāh*³⁰ o caridad, el ayuno durante el mes de Ramadan y el *hajj*³¹ o peregrinación a la Meca), así como toda normativa relativa a las prescripciones alimentarias, los rituales funerarios, etc. El contenido de los '*ibādat*', así como su

²⁷ Fuente:

<http://www.alifita.net/Fatawa/FatawaChapters.aspx?languagename=es&View=Page&PageID=8089&PageNo=1&BookID=3> [consulta 01/04/2015]

²⁸ '*ibādat* (عبادات), "*deber religioso*". Es el plural de '*ibāda* (عبادة), "culto, adoración, servicio divino, religión" (Corriente, 2005: 738).

²⁹ *Šahāda* (شهادة) significa "profesión de fe". Viene de la raíz شهد, "asistir a, presenciar, ser testimonio" (Corriente, 2005: 625).

³⁰ *Zakāh* (زكاة) puede traducirse como "diezmo" (Corriente, 2005: 491).

³¹ *Hajj* (حج), "peregrinación" (Corriente, 2005: 210).

tratamiento, no difiere en líneas generales ni entre los diferentes ritos del islam (chiismo, sunismo, kharijismo) ni entre las cuatro escuelas jurídicas suníes. Las obligaciones para con la divinidad varían poco entre las corrientes del islam, en un grado mucho menor que las variaciones respecto las obligaciones personales (Bousquet, 1950: 668-669).

En los tratados los *fuqahā* se ocupan asimismo de los *mu'āmalāt*³², las prescripciones relativas a las relaciones *inter vivos* y *mortis causa*, esto es, los contratos bilaterales: el estatuto personal o derecho de la familia, el derecho contractual, el derecho penal, el derecho internacional, etcétera (Bernard, 1960). Es momento de recordar la diferencia entre los dos sistemas jurídicos que expongo en esta tesis: el derecho vindicativo y el penal. El primero parte de una ofensa y de la reclamación que, posteriormente, el ofendido interpone. A partir de esa demanda se crea derecho. Contrariamente, el derecho penal se crea mediante la ejecución de leyes por parte de las instituciones estatales (Terradas Saborit, 2008: 48-49).

Los *ibādat* y los *mu'āmalāt* provienen de las mismas fuentes y se tratan con la misma metodología, si bien es cierto que actualmente la enseñanza universitaria del derecho musulmán suele centrarse exclusivamente en los *mu'āmalāt*. Dicho conjunto de normas, *ibādat* y *mu'āmalāt*, se agrupa bajo el concepto de *furū*³³ o ramas, que juntamente a los *'uṣūl*³⁴ o principios fundamentales tales como el estudio de las fuentes, la calificación de los actos humanos, la metodología, etc., forman el *fīqh*, que literalmente significa “comprensión” y que hoy suele traducirse como “derecho musulmán”.

³² *Mu'āmalāt* (معاملات) es el plural de *mu'āmala* (معاملة), "comportamiento, proceder" (Corriente, 2005: 807).

³³ *Furū* (فروع) es el plural de *far'* (فرع), "rama" (Corriente, 2005: 878).

³⁴ *'uṣūl* (أصول), "rudimentos, principios, reglas". Proviene de la raíz *'aṣl* (أصل), "fundamento, base, principio" (Corriente, 2005: 21).

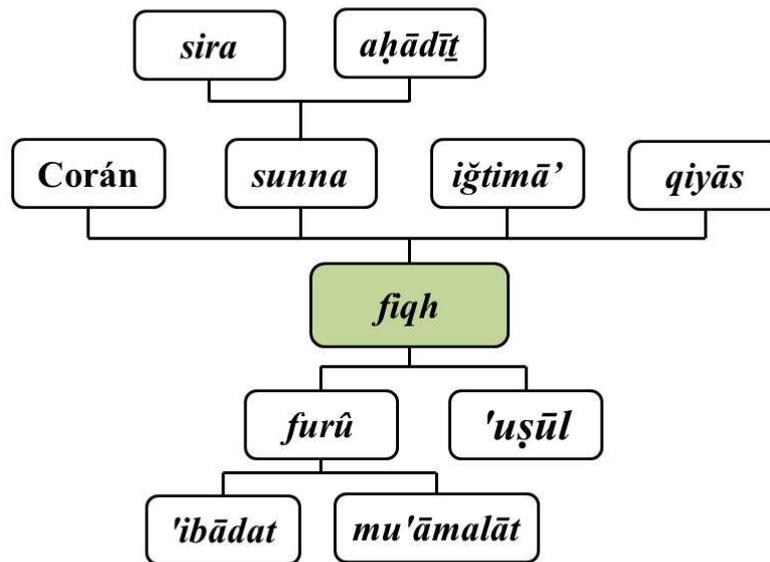


Tabla 3. Fuentes y ramas del *fiqh*. Elaboración propia.

En este punto me parece interesante introducir la visión de Baudouin Dupret, autor que nos invita a dar un giro conceptual. Basándose en fuentes históricas, Dupret pone en evidencia que la formación del *fiqh* debe asociarse a la práctica y que la forma de legitimarlo *a posteriori* fue mediante los '*uṣūl al-fiqh*', más recientes que el nacimiento del *fiqh* y que vincularon a este con lo preconizado en el Corán. De este modo, las teorías construidas por las diferentes escuelas de derecho quedaron auspiciadas por la autoridad del Profeta. El derecho positivo que había aflorado, así, se sistematizó mediante los '*uṣūl al-fiqh*'. De igual modo, con la categorización de los '*aḥādīt*' en función de su mayor o menor proximidad con la vida del Profeta la selección del saber susceptible de ser fuente de derecho pasa por lo religioso (Dupret, 1997: 24-25).

El *fiqh* trata, luego, de todo aquello concerniente a los rituales musulmanes y es por ello que si se traduce como "culto" se incurre en error teórico o *tor andrae*, puesto que se trata más bien de una deontología que desde la religión se impone a los fieles. Mientras que el objeto del *fiqh* es difundir las obligaciones divinas, el culto tiene por objeto facilitar el acercamiento así como el contacto del creyente con la divinidad. Pese a que la traducción sea un tanto ruda, puesto que el *fiqh* incluye además como hemos visto reglas morales o religiosas, utilizaré en la escritura indistintamente *fiqh* o derecho

musulmán. Así, el *fiqh* está intrínsecamente vinculado a la moral. En este sentido no representa una excepción, puesto que, como apunta Ignasi Terradas, Paul Vinogradoff señaló en *Common Sense in Law*, publicado por primera vez en 1913, la relación indisoluble entre derecho y moral, idea que retomó en 2005 Supiot en *Homo Juridicus*. Efectivamente, en el núcleo de la justicia, esto es, la definición de lo justo y la búsqueda de un reconocimiento, la moral juega un rol determinante (Terradas, 2008: 17, 22).

Dicho esto, hemos visto anteriormente que algunas escuelas jurídicas estiman que es aplicable a cualquier sujeto sito en territorio musulmán, y así ocurre actualmente en Mauritania.

A veces la diferencia entre *shari'a* y *fiqh* es ambigua. La *shari'a* es invariable, puesto que su cuerpo está formado por las leyes que aparecen en el Corán y en la *sunna*. El contenido de tales leyes es general y amplio. A partir de la *shari'a* y del consenso el *fiqh*, personificado en los *muftūn*³⁵ y los *fuqahā*³⁶, elabora un cuerpo normativo que en ningún caso anula la *shari'a*, sino que se aproxima a los problemas abordados de un modo más específico y concreto. Es preciso mencionar la diferencia entre un *muftin* y un *faqīh*. Los dos son jurisconsultos, pero se presupone que el primero conoce detalladamente la sociedad contemporánea a él y puede adaptar los juicios religiosos para facilitar que la *shari'a* sea respetada, mientras que el *faqīh* aplica a los actos de los musulmanes responsables los juicios religiosos que emanan de las fuentes de derecho. Así, puede determinar si el acto está autorizado, recomendado, prohibido, reprobado o si es obligatorio. La diferencia entre los *muftūn* y los *fuqāha* es que los primeros están legitimados para emitir una *fatwà*, mientras que los segundos son sabios del *fiqh*. De acuerdo con lo apuntado en *El islam jurídico y Europa*, podemos decir que la *shari'a* representa lo ideal, mientras que el *fiqh* equivale a lo real (Borràs & Mernissi, 1997: 17-18, 45-65).

Las dos fuentes primarias del *fiqh* son el Corán y la *sunna*. La *sira*³⁷ o conducta del Profeta forma, junto a los *'ahādīṭ*, parte de la *sunna*. La obra relativa a la *sira* más conocida es *As-Sira an-Nabawiya*, literalmente "La biografía profética". Si bien hay

³⁵ *Muftin*, مفت, en plural *muftūn*, مفتون, "muftí; jurisperito, juriconsulto" (Corriente, 2005: 864).

³⁶ La diferencia entre los *muftūn* y los *fuqāha* es que los primeros están legitimados para emitir una *fatwà*, mientras que los segundos son sabios del *fiqh*.

³⁷ *Sira* (سيرة), "biografía, hagiografía, vida y milagros" (Corriente, 2005: 575).

varias versiones, la de Ibn Hicham, que murió en el año 833, es la más célebre y la más antigua de las que han llegado hasta el presente de modo completo. Por su lado, los *'ahādīt* son los dichos y hechos del Profeta. Si nos fijamos en su contenido, pueden dividirse en tres categorías. Los *'ahādīt qudsī*³⁸ son aquellos asimilados a la revelación, es decir, los que supuestamente han llegado a nosotros tal y como Dios los transmitió al Profeta. Los *'ahādīt marfū*³⁹ o elevados corresponden a una exposición atribuida al Profeta y empiezan con la fórmula “Oí al Profeta decir...”. Los *'ahādīt mawqūf*⁴⁰ o acordados, por su parte, son los que dan fe de una historia contada por un compañero del Profeta y empiezan con la fórmula “Se nos ha ordenado que...”. Si prestamos atención al proceso de difusión, los *'ahādīt* pueden ser *mutawātir*⁴¹ o consecutivos, en el caso en que sean transmitidos por un número importante de ponentes, o bien *'ahād*⁴² o aislados si el número de transmisores es bajo. La seriedad o fiabilidad de los transmisores se tiene en consideración en la clasificación que da fe de la autenticidad de los *'ahādīt* en cuatro estrados: los *'ahādīt ṣahīḥ*⁴³ son los seguros, los sólidos; de los *'ahādīt ḥasan*⁴⁴ se conoce la fuente y los transmisores son dignos de confianza; los *'ahādīt da'īf*⁴⁵ son débiles, bien debido a una discontinuidad en la cadena de difusión, bien por la falta de credibilidad en el transmisor; los *'ahādīt mawḍū*⁴⁶, por último, son falsos, es decir, son *'ahādīt* apócrifos (Ould Mohamed, 2006: 15-16).

Criterio clasificación ahādīt	Categorías
Contenido	<ul style="list-style-type: none"> • <i>qudsi</i> → revelación divina

³⁸ *Qudsī*, قدسي, “santo, puro” (Corriente, 2005: 925).

³⁹ *Marfū*, مرفوع, “alto, elevado; tradición cuya cadena de transmisión llega al Profeta” (Corriente, 2005: 447).

⁴⁰ *Mawqūf*, موقوف, “(tradición) que llega a los compañeros del Profeta” (Corriente, 2005: 1306).

⁴¹ *Mutawātir*, متواتر, “repetido a intervalos; auténtico, fidedigno” (Corriente, 2005: 1262).

⁴² *'ahād*, أحاد, viene de la raíz *waḥāda*, وحادة, “estar aislado/separado” (Corriente, 2005: 1269).

⁴³ *ṣahīḥ*, صحيح, “correcto, auténtico, verdadero, cierto; verídico” (Corriente, 2005: 642).

⁴⁴ *ḥasan*, حسن, “conveniente, correcto” (Corriente, 2005: 235).

⁴⁵ *da'īf*, ضعيف, “débil, endeble, flojo” (Corriente, 2005: 689).

⁴⁶ *mawḍū*, موضوع, “apócrifo” (Corriente, 2005: 1293).

Transmisión	<ul style="list-style-type: none"> • <i>marfou</i> → atribuido al Profeta • <i>mawqūf</i> → contado por algún compañero del Profeta
	<ul style="list-style-type: none"> • <i>mutawātir</i> → transmitido por un número importante de ponentes • <i>‘aḥād</i> → transmitido por pocos ponentes
Autenticidad	<ul style="list-style-type: none"> • <i>ṣaḥīḥ</i> → seguro • <i>hasan</i> → de fuente conocida y de confianza • <i>ḍa‘īf</i> → débil (discontinuidad en la transmisión o falta de credibilidad del transmisor) • <i>mawḍū‘</i> → apócrifo

Tabla 4. Cuadro sinóptico de la clasificación de los ‘aḥādīṭ. Elaboración propia a partir de la explicación de Ould Mohamed (2006: 15-16)

Los compiladores han estudiado, o estudiaron, la autenticidad y credibilidad de cada *ḥādīṭ*, agrupándolos en tratados. Los seis más conocidos fueron confeccionados en el siglo IX y son los que firmaron Ismail Bukhari, Muslim Ibn Al-Hajjaj, Abou Daoud, At-Tirmidni, An-Nasa e Ibn Maja, siendo los dos primeros los considerados de mayor autenticidad (Ould Mohamed, *Op. Cit.*: 15-16).

Todos los pensadores musulmanes convergen en el hecho que las dos fuentes primarias del *fiqh* son las más arriba mencionadas, esto es, el Corán y la *sunna*. Ahora bien, de acuerdo con la opinión de los chiitas, los únicos ‘*aḥādīṭ*’ válidos son los del Profeta y los de los doce imanes que según ellos lo sucedieron, quedando fuera de tal validez los de los compañeros del Profeta. Contrariamente, según los suníes, los ‘*aḥādīṭ*’ oficiales son los recogidos por los seis compiladores anteriormente citados. Son tratados redactados por tradicionalistas que a nivel jurídico contienen prescripciones morales y normas codificadas acerca del matrimonio, las sucesiones, la judicatura, las convenciones, las sanciones penales, etc. La delimitación de los ‘*aḥādīṭ*’ comporta la inclusión o exclusión de ciertos textos en tanto que fuentes de derecho.

Además de las dos fuentes principales, el *fiqh* cuenta con dos fuentes secundarias derivadas de los textos primordiales: el razonamiento por analogía o *qiyās*⁴⁷ y el consenso de la *‘umma* personificado en la sabiduría de los ulemas⁴⁸ o *iğtimā*⁴⁹, que permite a dichos sabios el establecimiento de ciertos estándares legales (Rosen, 1989: 42). Existen dos tipos de consenso: el explícito y el tácito. El primero nunca debe ser contrario a las fuentes originales, debe ser fruto de una unanimidad total de opiniones puesto que una sola voz contraria lo anularía, y tiene que ser irrevocable. El segundo, por su parte, que puede verse revisado y confirmado o invalidado por el consenso explícito, es resultante de una opinión admitida comúnmente. El rol de la *iğtimā*’ emana de los siguientes pasajes del Corán:

4: 59 ¡Creyentes! Obedeced a Dios, Obedeced al Enviado y a vuestras autoridades. Si creéis (de verdad) en Dios y en el Último Día consultad – cuando discrepéis acerca de una sentencia- el Libro de Dios y la norma del Enviado; esto es lo más conveniente y lo más adecuado.^{50, 51}

4: 115 A quién porfía con el Enviado después de haber tenido evidencias de la verdad y emprende otra vía distinta de la de los creyentes, le dejaremos avanzar por el camino que él ha elegido y luego haremos que se abra en el Infierno. ¡Qué mal fin!⁵²

Si bien existen estos fundamentos que legitiman el consenso, intrínsecamente el concepto implica debatir en quién recae dicha aquiescencia. Existen teorías que defienden que todos los musulmanes deben estar de acuerdo, otras que deben ser los sabios y otras según las cuales el consenso de una generación de sabios es suficiente (Afchar, 1977: 88).

⁴⁷ *Qiyās* (قياس), "comparación, analogía" (Corriente, 2005: 986).

⁴⁸ Los ulemas son los especialistas en la ley musulmana. En árabe, *‘alīm* (عليم) significa “sabio, erudito, doctor” (Corriente, 2005: 798).

⁴⁹ *Iğtimā*’ (اجتماع), “reunión, asamblea, junta; confluencia; coincidencia”. Proviene de la raíz *ğama*’ (جمع), “reunir, juntar” (Corriente, 2005: 182-183).

⁵⁰ Texto original: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

⁵¹ El comentarista Yūsuf ‘Alī precisa que toda autoridad legítima descansa en Dios, y de Él los hombres extraen su autoridad. Daryādādī, por su parte, explica que la autoridad humana, puesto que en el islam no existe una institución que la detente sino que cada individuo de la comunidad puede ejercerla, es discutible. Cualquier sentencia, pues, puede generar discrepancia. Ante esa discordia, la ley divina y la Sunna del Profeta son fuentes determinantes, siempre intentando buscar situaciones lo más cercanas posible a la cuestión problematizada, de acuerdo con Quṭb (Didaco, 2004: 59).

⁵² Texto original: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

En cuanto a la *qiyās*, es el modo de adaptar las prescripciones originales del *fiqh* a situaciones nuevas bajo el razonamiento de un sabio en el dominio de la jurisdicción, un sabio capaz de hacer un esfuerzo personal de creación o *iğtihād*⁵³. En el *ḥādīṭ* compilado por Bukhari en la sección 21 del capítulo 96 del *Sahih*⁵⁴ queda manifiesto el valor que el islam da al *iğtihād*:

El juez que zanja según su *iğtihād* y da una solución justa tendrá dos recompensas [divinas]; si zanja según su *iğtihād* y da una solución falsa, sólo tendrá derecho a una única recompensa.⁵⁵ (Bokhari, 1964: 269)

Como razonaré más adelante, no todos los juristas están de acuerdo en la aplicación de la *qiyās* (Ould Mohamed, 2006: 5-19).

Cabe mencionar que el Corán, considerado por los musulmanes como la palabra de Dios y la única de las cuatro fuentes del *fiqh* que está escrita⁵⁶, contiene muy poco material legislativo: tan solo alrededor de una décima parte de sus versículos, esto es, unos doscientos, contiene normas o aspectos legales. Estos versículos, relativos al derecho de la familia, las sucesiones, las penas, la responsabilidad, la guerra, los botines, etc., fueron revelados en la época en la que el Profeta se hallaba en Medina. En el Corán aparecen tres términos: *‘adl*⁵⁷ (justicia), *qist*⁵⁸ (equidad) y *ḥaqq*⁵⁹ (derecho,

⁵³ *Iğtihād* (اجتهاد), “esfuerzo, desvelo, fatiga, celo, empeño, aplicación, diligencia; elaboración de un dictamen por estudio de fuentes”. Viene de la raíz *ğahad* (جهد), “esforzarse en, aplicarse a; probar, someter a prueba” (Corriente, 2005: 190-191).

⁵⁴ Al-Bukhari nació en el año 810 en Bukhara, Uzbejistán, y murió en Khateng, cerca de Samarcanda, en el año 870. Cuando tenía dieciséis años se instaló un tiempo en la Meca con el fin de recoger hádices y posteriormente recorrió diversos países musulmanes con el mismo objetivo. Su obra más importante, y la que le valió el reconocimiento en el seno de la comunidad musulmana, fue la recopilación de *‘ahādīṭ* titulada *Sahih*.

⁵⁵ Texto original: “*Le juge qui tranche d’après son idjtihād et donne une solution juste aura deux recompenses (divines); s’il tranche d’après son idjtihād et donne une solution fausse, il n’aura droit qu’à une recompense unique*”.

⁵⁶ Está dividido en 114 azoras, que contienen unos 500 versículos o aleyas, de los cuales unos 80 pueden ser comprendidos por los juristas como los artículos de un código. No se habla de un número exacto de aleyas puesto que la clasificación interna del Corán difiere según las ediciones (Afchar, 1977: 86). Existen tres teorías principales acerca del proceso de escritura del Corán, todas ellas con un denominador común: el primero que recitó el Corán fue Muhammad en el siglo VII de la era cristiana. Dicho esto, la primera teoría defiende que fue Muhammad el que escribió el Corán. La segunda parte de la premisa que no fue Muhammad sino otro autor o autores. Y la tercera y última gran teoría niega la existencia de un autor humano e interpreta el Corán como la revelación divina (Nayuzi, 2008). Sea como fuere, el texto quedó fijado a finales del siglo VII (Dupret, 2015: 40, 47).

⁵⁷ Corriente traduce *‘adl* (عدل) como “justicia, equidad, rectitud; imparcialidad”. En dialectos norteafricanos el plural, *‘udūl* (عدول) equivale a “notario” (Corriente, 2005: 750).

verdad). A continuación expongo algunas de los versículos en los que aparecen estas voces. Nótese la dificultad de traducción del árabe.

3:21 Anuncia un severo castigo a quienes niegan la revelación de Dios y asesinan a los profetas y a los promotores de (la fe y de) la equidad.^{60 61}

4: 135 ¡Creyentes! Con el fin de ganar el beneplácito de Dios, sed siempre justos y testigos fidedignos incluso en vuestro propio detrimento, el de vuestros padres o de vuestros allegados, tanto si (el acusado) es rico como si es pobre, porque Dios es el que mejor puede atender a ambos.^{62 63}

5: 8 ¡Creyentes! Sed permanentemente consecuentes con la fe de Dios. (Sed) testigos justos, y que la repulsa que sentís contra un enemigo no os mueva a ser injustos con él. Sed justos, porque (la justicia) es el mejor medio para aproximarse al cabal cumplimiento para con Dios. Tened a Dios siempre presente, porque Dios está bien enterado de cuanto hacéis.⁶⁴

5: 42 Se han consagrado a la escucha de la mentira y al cobro del soborno. Si te presentan (un pleito) entre ellos, tú podrás admitirlo o rechazarlo; si no lo admites, en nada podrán perjudicarte; pero si lo admites, tendrás que sentenciar con equidad, pues Dios aprecia a los que son equitativos.^{65 66}

7: 29 Hazles saber: “Mi señor ordena (que practiquéis) la equidad, que tributéis a Él vuestro culto doquier lo hagáis y que le invoquéis con toda devoción. Pues (cierto Día) volveréis a ser como Él os hizo en los orígenes”.^{67 68}

⁵⁸ Corriente traduce *qist* (قسط) como “justicia, rectitud” (Corriente, 2005: 943). La edición del Corán bilingüe que manejo para realizar la presente tesis, publicada por Didaco, traduce قسط como “equidad”, como puede observarse en el versículo 3: 21, así como “ser justo”, observable en el versículo 4: 135. Esta discrepancia da fe de la dificultad que conlleva toda traducción.

⁵⁹ *Haqq*, حق, “verdad; derecho, deber” (Corriente, 2005: 251).

⁶⁰ Como he avanzado en la nota precedente, en este versículo la edición del Corán publicada por Didaco traduce *qist* (قسط) como “equidad”.

⁶¹ Texto original: إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

⁶² El comentarador Yūsuf ‘Alī argumenta que la justicia es un atributo divino y que si un musulmán se pone de parte de la justicia da testimonio en favor de Dios. Esta idea es más comprensible si tenemos en cuenta que el derecho musulmán va más allá de los sistemas de derecho herederos del derecho romano en el sentido que el sujeto musulmán se siente vigilado y evaluado por Dios permanentemente (Didaco, 2004: 291).

⁶³ Texto original: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوَا أَوْ تَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

⁶⁴ Texto original: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

⁶⁵ Asad explica que la mayoría de los comentaristas cree que este versículo hace referencia a un caso jurídico concreto que los judíos de Medina presentaron al Profeta para que emitiera un veredicto. Por su parte, Asad añade una lectura más general cuyo objetivo es discernir los artículos de fe verdaderos y los falsos de acuerdo con su confirmación o su rechazo en el Corán (Didaco, 2004: 347).

⁶⁶ Texto original: سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِلسُّخْتِ فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِن حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

⁶⁷ En relación a este versículo, Siddiqī comenta que “Dios ordenó a los hombres la justicia, la honestidad y comportamientos informados siempre por la humildad y la piedad”. Mawdūdī, por su parte, recuerda los principios fundamentales de la religión: 1) el hombre ha de ordenar su vida de acuerdo con los

7: 181 De tantas (naciones) como hemos creado, siempre ha habido una comunidad que invita a seguir la Ley y su justa aplicación.⁶⁹

10: 47 Cada comunidad ha tenido su enviado. Unos le creen y otros le niegan. Así pues, el día del Juicio, y en presencia de su enviado, se procederá a decidir equitativamente entre unos y otros. Nadie será tratado injustamente.⁷⁰

En las otras tres fuentes de derecho (*sunna*, *qiyās* y *iğtimā'*) interviene la costumbre. De acuerdo con su procedencia las fuentes del *fiqh* pueden agruparse en tres grandes esferas: la divina recogida en el Corán; la legislación introducida mediante la práctica y los dichos del Profeta Muhammad; y la opinión de los juristas (Hakeem et al., 2012: 7, 12; Ben Achour, 1992: 56).

Hemos visto que el Corán y la *sunna* son inamovibles. Los juristas, sin embargo, tienen que tratar temáticas contemporáneas. Por ello, se ven permanentemente obligados a trazar puentes entre su realidad espaciotemporal y esas dos antiguas fuentes mediante la práctica humana. Ahora bien, es importante tener en cuenta que la ley musulmana no cambia, como avencindó el Corán. Algo similar ocurre con el árabe clásico, lengua fijada en el Corán y que los lingüistas árabes tienen que ir actualizando para hacer frente a nuevas realidades que requieren de su nomenclatura.

5: 3 Os ha sido proscrito (comer de) lo mortecino, la sangre, la carne de porcino o las oblaciones no ofrendadas a Dios. También os está vedada la carne del animal estrangulado, golpeado, despeñado, acorneado o devorado por una fiera (hasta la muerte), a menos que lo degolléis antes. Os ha sido proscrito también comer carne de lo ofrendado sobre los altares (de los dioses) o echar suertes por medio de los cálamos. (Una violación de cualquiera de las disposiciones anteriormente mencionadas) es considerada un acto de desacato. Desde hoy, los incrédulos han perdido ya toda esperanza de apartaros de vuestra religión. ¡No los temáis, pues, a ellos, sino temedme a Mí! Hoy os he acabado de perfeccionar (la legislación) de vuestra religión, os he llevado a mi favor hasta la plenitud y os he aprobado el Islam como modo de vida. No obstante, si alguien se ve forzado (a tomar

principios de la justicia y la honestidad; 2) ha de rendir culto solamente a Dios y no obedecer a nadie más que a Él; 3) sólo de Dios ha de invocar orientación, ayuda, protección y apoyo, y poner la vida entera a su servicio; 4) ha de creer ante todo sincera y firmemente en que resucitará después de la muerte de igual modo que nació a esta vida, y en que entonces tendrá que dar cuenta de sus actos y de su comportamiento” (Didaco, 2004: 495).

⁶⁸ Texto original: قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ

⁶⁹ Texto original: وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ

⁷⁰ Texto original: وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

algo de lo proscrito) a causa de una hambruna y sin ningún ánimo de transgredir (la Ley, sepa que) Dios es indulgente y misericordioso.^{71 72}

Es ante esa necesidad de adaptar las fuentes al presente histórico que se generaron diversas propuestas metodológicas, y ello dio lugar al nacimiento de las escuelas jurídicas (Afchar, 1977: 87, 96). De este modo, hacia el año 800 de la era cristiana se desarrollaron las diferentes escuelas jurídicas, cuyas particularidades yacen en la especificidad que dan a las interpretaciones del Corán y de los *'ahādīt*, a las visiones de Dios y del demonio y a los contextos socioeconómicos y políticos. La mayor división es entre chiitas y suníes, si bien es necesario volver a destacar que los seguidores de ambas creen en los cinco pilares del islam y que en lo tocante a la teoría del castigo, mi gran objeto de estudio, los conceptos principales son comunes en todas las escuelas, reduciéndose las diferencias a la interpretación y a la aplicación de la teoría (Hakeem et al., 2002: 8).

En el seno del chiismo existen dos ritos jurídicos: el zaydismo y el jaafarismo o imamato. El primero es muy cercano al *fiqh* suní hanefita. El segundo, por su parte, destaca por el hecho de dar importancia a la interpretación de los imames en tanto que fuente secundaria de derecho mientras que minimiza el uso del consenso.

La doctrina suní se fragmenta en cuatro escuelas jurídicas, si bien en el pasado existieron otras muchas que se extinguieron. La diferencia entre unas escuelas y otras radica en la divergencia de sus adeptos con relación al lugar dejado a la interpretación, es decir, a la opinión personal (*ra'y*⁷³ u *opinio prudentium*), al consenso y a la analogía. La opinión personal de los sabios está presente en el islam desde su nacimiento, y es que los encargados del control de la vida religiosa y de la justicia se veían obligados a recurrir a su opinión a causa de la rareza de textos de orden legislativo en el Corán y de la falta de precedentes. Ahora bien, ya entonces el veredicto estaba revestido de mayor

⁷¹ Texto original: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحُمُّ الْخَنزِيرُ وَمَا أَهْلَ لِعَنْبِرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْحَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُنْتَرِيَّةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ بَيِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْسَبُوهُمْ وَاحْسَبُوا الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

⁷² Qutb comenta que el día en el cual este versículo fue revelado dio por terminada la revelación legislativa. Se da por sentado, pues, que se creía que no quedaba nada más que añadir. Siddiqui comenta que tanto la fe como el acatamiento de los preceptos de una religión dada son sinónimo de la entrega humilde del individuo a la religión (*El Corán*, 2004: 322).

⁷³ *Ra'y* (رأي), "opinión subjetiva (de un jurista)" (Corriente, 2005: 405).

aceptación si estaba basado en el *'ilm*⁷⁴, el conocimiento preciso de las decisiones jurídicas del Profeta o de sus compañeros, o en un precedente. El reconocimiento del *ra'y* en tanto que fuente de derecho se basa en las instrucciones que presumiblemente el Profeta y sus compañeros dieron a los funcionarios destinados a las provincias con el objetivo de implantar la justicia. La analogía o *qiyās* se estableció en tanto que factor de moderación del *ra'y* (Goldziher & Sachch, 1960). Las corrientes, o grupos, contrarios a la *qiyās* defienden que el Corán basta en la aplicación del *fiqh*. Para ello se basan en las azoras 6: 38 y 16:89. Por su parte, los favorables a la *qiyās* de apoyan en las azoras 29: 43 y 59: 2 (Rashid, 2009).

6: 38 Tanto los animales terrestres como las aves que vuelan con ayuda de sus alas son géneros creados como vosotros. No hemos omitido nada en el Libro (sin determinar su estatuto), luego todos serán congregados ante el Señor.⁷⁵

16: 89 (Llegará) el Día en que convoquemos un testigo de cargo de cada pueblo, a saber, al enviado de su propia comunidad. Entonces te convocaremos también a ti como testigo de cargo contra éstos que te han tachado de mentiroso. (Hazles saber que) te hemos revelado el Corán que esclarece totalmente las incógnitas que les inquietan, es guía, misericordia y buena nueva para los musulmanes.^{76 77}

29: 43 Proponemos estos ejemplos al hombre (para hacerle comprender las consecuencias de su conducta). Sin embargo, sólo los entendidos saben interpretarlos (y se dejan guiar por sus amonestaciones).⁷⁸

59: 2 Es Él quien, en la primera agrupación (y expulsión) producidas, desalojó a los traidores (de la tribu) judía de sus hogares. Vosotros no pensabais que fuera posible desalojarlos. Ellos, por su parte, estaban plenamente convencidos de que sus fortalezas les iban a proteger contra la voluntad de Dios. Pero Dios los golpeó por donde menos lo esperaban y sembró el pánico en sus corazones. Ellos derribaron sus casas con sus propias manos (por dentro, para dejarlas inhabitables) y con las de los

⁷⁴ *'ilm* (علم), "ciencia, saber, conocimiento" (Corriente, 2005: 798).

⁷⁵ Texto original: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتَالِكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

⁷⁶ Texto original: وَيَوْمَ نُبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

⁷⁷ Daryabādī precisa que en este versículo cuando de habla de “ti” se hace referencia al profeta Muhammad. Mawdūdī, por su lado, se adentra en la explicación de la totalidad de información comprendida en el Corán en tanto en cuanto ilumina el buen camino y el desvío, y diferencia nítidamente la verdad y el error. El Corán es una guía que el fidel puede seguir en todos los ámbitos de la vida, beneficiándose por ello (*El Corán*, 2004: 1004).

⁷⁸ Texto original: تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

creyentes (por fuera, para forzarlos a abandonarlas). ¡Escarmentad, pues, gente dotada de razón!^{79, 80}

El origen de la jurisprudencia islámica se establece tradicionalmente en la época de la generación de los compañeros del Profeta, cuando algunos de ellos además de los califas de Medina empezaron a inferir conclusiones a partir del Corán así como de la palabra y los actos del Profeta. Según esta hipótesis, los otros compañeros habrían aprobado tales conclusiones y, así, se habrían extendido a la comunidad de creyentes. Los continuadores de estos sabios habrían operado de modo similar, y los sucesores de éstos habrían fundado las escuelas de derecho religioso. Sea esta hipótesis histórica cierta o no, no tenemos pruebas escritas de la existencia de especialistas de derecho religioso hasta finales del siglo VIII, a destacar entre ellos Ibrahim an-Nakha'i en Kufa y Sa'id bin Al-Musayyib y sus contemporáneos en Medina. Es sabido al mismo tiempo que la producción literaria de la jurisprudencia islámica empezó poco después de mediados del siglo IX.

A partir de las primeras décadas del siglo VIII esos especialistas empezaron a formar las antiguas escuelas de derecho o *madāhib*⁸¹, que tomaron en ese primer estadio el nombre de la zona geográfica en la que vivían sus promotores: véase la escuela de Kufa, la de Medina o la de Siria. En ese mismo siglo se originó el movimiento de los tradicionalistas, que se oponía a la enorme importancia que las escuelas antiguas daban al *ra'y* y preconizaba la autoridad de los *'ahādīṭ*, que poco a poco iban saliendo a la luz. A mediados del siglo IX las antiguas escuelas jurídicas se personalizaron, en otras palabras, tomaron el nombre de un líder o maestro. En algunos casos, las personificaciones vinieron de antiguas territorialidades. En Kufa, en concreto, la escuela se organizó alrededor del liderazgo intelectual de Abu Hanifa, mientras que en Medina,

⁷⁹ Texto original: هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَّتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ

⁸⁰ Mawdūdī guía a los musulmanes acerca de la lección que debe extraerse de este versículo. A su entender cuando los judíos volvieron la espalda a la religión y a la moral con el fin de obrar exclusivamente de acuerdo a propósitos egoístas y terrenales perdieron la gracia de Dios. Se pretende recordar al musulmán, pues, que no debe menospreciar la religión ni la moral (*El Corán*, 2004: 2256).

⁸¹ *Madāhib* (مذاهب), es el plural de *madhab* (مذهب), “creencia, opinión, doctrina, escuela” (Corriente, 2005: 399).

alrededor de Malik. En otros casos, como el hanbalismo y el shafismo, la fundación de las nuevas escuelas no tenía un precedente histórico.

Como ya he comentado, las escuelas jurídicas suníes fueron numerosas, si bien desde el siglo XIV perduraron sólo cuatro de ellas, cada una de las cuales lleva el nombre de su fundador. Las cuatro comparten la visión que Ach-Chafi'i dejó por escrito en la *Risāla*, el primer tratado acerca del método del razonamiento jurídico y con el cual el autor se erigió como el fundador de la ciencia de los *'uṣūl al-fiqh*, las fuentes del derecho. Era partidario de excluir tanto el *ra'y* como el *istiḥsān*⁸² (la elección de la mejor solución) para centrarse en la *qiyās* a partir de las tradiciones del Profeta. Ahora bien, algunos de sus seguidores tomaron exclusivamente la vertiente tradicionalista, a destacar Ahmad b. Hanbal (Schacht, 1960: 909-910).

La escuela jurídica más antigua suní es la malikí, la escuela oficial en Mauritania. Fue fundada por Malik Ibn Anas, originario de la ciudad de Medina nacido en el año 710 y muerto en 795. Esta escuela da importancia al consenso (*iğtimā'*) de los sabios de Medina y reserva un lugar importante a la costumbre (*'urf*⁸³). Se trata de una escuela implantada sobre todo en el Magreb y en el África Negra, hecho que ha permitido en tales lares conservar prácticas locales que cohabitan sin conflictos con el islam. El derecho islámico cuenta con un instrumento de acomodación de los grandes principios a las particularidades de cada contexto local conocido como *'amal*⁸⁴. En el malikismo tal instrumento se materializa exclusivamente con relación a los *mu'āmalāt* mediante los *al-maṣāliḥ al-mursala*⁸⁵, literalmente los principios generales. Malik ibn Anas impuso una sola condición *sine qua non* para aplicar dicho factor de corrección: que las nuevas normas fueran producto de la necesidad y que se adecuaran al pensamiento de Ash-Shafi'i, que más adelante trataré. Ello conllevó, lógicamente, una gran diversidad jurídica. La obra *Le Mouwatta*, que es una de las seis compilaciones auténticas de *'aḥādīṭ*, y *Al-Mudawwanaat al-kubra*, ambas redactadas por Malik, así como las glosas referentes a las dos son las obras básicas del malikismo (Vincent, 1842: 31).

⁸² *Istiḥsān*, استحسان, "aprobación, sanción; aplauso; arbitrio" (Corriente, 2005: 235).

⁸³ *'urf* (عرف), "costumbre". Proviene de la raíz عرف, "conocer, saber" (Corriente, 2005: 760-761).

⁸⁴ *'amal* (عمل), "provincia, distrito" (Corriente, 2005: 806).

⁸⁵ *Al-maṣāliḥ al-mursala*, المصالح المرسلّة, principios generales. Concepto asimilable al bien común.

Por su parte, Abou Hanifa, iraní muerto en el año 767, fundó el hanefismo, escuela que da mucha importancia al juicio personal (*ra'y*) y a la elección de la mejor solución (*istihsan*). En cuanto a las fuentes de derecho, los hanefitas dan una particular importancia a la opinión de los compañeros del Profeta. Este rito, presente en Turquía, los Balcanes, la India, Pakistán y Afganistán, entre otros, autoriza toda costumbre (*'urf*) que no sea contradictoria con las fuentes del *fiqh*. En tercer lugar, la escuela chafi'ita fue fundada por Muhammad Ibn Idriss Ach-Chafi'i. Esta escuela restringe el juicio personal, con lo que la *qiyās* queda minimizada. El chafi'ismo está presente en Arabia Saudí, Guighrein, Indonesia, África oriental, parte de Asia central, Egipto y el Próximo Oriente. Por último, la doctrina hanbalita, fundada por Ahmed Ibn Hanbal, se opone a cualquier innovación. Admite tan sólo el consenso de los compañeros del Profeta. El hanbalismo se reactualizó en el siglo XIII bajo la reforma wahabita. Actualmente es la escuela jurídica oficial de Arabia Saudí. Como se deduce, pues, la divergencia entre escuelas suníes se basa en el margen de maniobra que se da a la interpretación (Papi, *Op. Cit.*: 40-41; Ould Mohamed, *Op. Cit.*: 23-26).

Corriente	Escuelas jurídicas
Chiismo	<ul style="list-style-type: none"> • Jaafarismo o imamato <ul style="list-style-type: none"> ◦ Importancia opinión imanes ◦ Minimiza <i>iğtimā'</i> • Zaydismo <ul style="list-style-type: none"> ◦ Concepción del derecho muy parecida a la del hanefismo.
Sunismo	<ul style="list-style-type: none"> • Malikismo <ul style="list-style-type: none"> ◦ Importancia <i>iğtimā'</i> de los sabios de Medina ◦ Importancia <i>'urf</i> • Hanefismo <ul style="list-style-type: none"> ◦ Mucha importancia <i>ra'y</i> e <i>istihsan</i> ◦ Autoriza <i>'urf</i> si no es contrario a las fuentes del <i>fiqh</i> • Chafi'ismo <ul style="list-style-type: none"> ◦ <i>Ra'y</i> restringido ◦ Minimización <i>qiyās</i> • Hanbalismo

- Contra cualquier innovación
- *iğtimā'* de los compañeros del Profeta

Tabla 5. Cuadro sinóptico de las escuelas jurídicas del islam y su posicionamiento acerca del papel de la innovación. Elaboración propia.

La *maṣlaḥa*⁸⁶, esto es, el interés comunitario, tiene una posición preponderante en la codificación del *fiqh* malikita y en las elaboraciones jurídicas, lo que puede dar fe de la flexibilidad de la mencionada escuela jurídica, que sigue la máxima “necesidad hace ley” hasta tal punto que la necesidad justifica la derogación de las doctrinas dominantes. En el malikismo se da un rol protagonista al acto de juzgar y, por ende, a la función del juez (Ould El-Bara, 2004^a: 211-212).

2.2 Disposiciones legales del malikismo con relación a los homicidios y las heridas

De acuerdo con Hathout, la *shari'a* protege a la sociedad musulmana frente al crimen mediante tres mecanismos: la consciencia islámica, la reforma económica y los castigos severos. El primero, la consciencia islámica, se basa en la idea de la omnipresencia de Dios y actúa, en tal sentido, como una fuerza social. La reforma económica se funda en la redistribución de bienes que conlleva la *zakāh*, la caridad, de obligatoria aplicación para los musulmanes. Idealmente debería traducirse en cierta paridad económica, aunque dicha equidad queda puesta en duda por ejemplo con las diferentes asignaciones de *diya*, como expondré más adelante. En cuanto a los castigos severos, actúan en tanto que elementos disuasorios de futuros crímenes (Hathout, 1997).

Tomemos este último punto, el del castigo, que nos brinda la posibilidad de abordar el análisis del derecho penal, y hagámoslo desde el punto de vista de la escuela jurídica presente en Mauritania, el malikismo, que diferencia entre las penas fijas y las penas en las que el raciocinio del juez interviene para determinar el modo y la medida de la corrección.

⁸⁶ *Maṣlaḥa*, مصلحة, “interés, ventaja, utilidad” (Corriente, 2005: 664).

La pena o castigo en el derecho musulmán se basa en tres principios teóricos: la legalidad de la pena emitida por el juez pero no prevista por la ley; la igualdad de los sujetos ante la ley, en el sentido que todos pueden ser juzgados; la personalización de la pena, hecho que asegura que la pena sea aplicada al autor de la infracción y no a una tercera persona. Con base a estas generalidades, el sistema jurídico musulmán idealmente procura asegurar con sus decisiones un equilibrio entre el interés de la sociedad, el interés de la víctima y el interés del autor, si bien la prioridad recae en el primero, para el bienestar del cual se prevén penas *ḥudūd*⁸⁷ y *ta'zīr*⁸⁸, y en el segundo, que se regula con las penas del talión y la *diyya*. No hay que olvidar que el objetivo primordial de las penas del *fiqh* es disuadir a la sociedad de obrar contra los principios de la *shari'a*, por lo que las penas son ejemplificadoras y su severidad queda eventualmente justificada. Además del equilibrio de intereses, la consolación juega un rol importante en la teoría del castigo en derecho musulmán, y es que se prevé que la víctima o en su defecto sus derechohabientes sientan alivio, objetivo que se procura mediante la consideración del interés de la víctima, el principio de justicia, el principio de clemencia y la proporcionalidad de la pena aplicada al autor, pena que puede ser de naturaleza física si se aplica el talión, o de naturaleza pecuniaria si se aplica el pago de la *diyya* (Al Mane, 2005: 581, 587). Es importante destacar que el Corán enfatiza que la pena de talión tiene que ser equivalente a la agresión del ofensor.

16: 126 Si decidís tomar una medida punitiva contra alguien, la podéis tomar, pero no más allá de lo equivalente a la agresión de que fuisteis víctima. En todo caso, sería mejor para vosotros tolerar y perdonar. Así lograréis la (grata) compensación de los tolerantes.⁸⁹

17: 33 No matéis a nadie⁹⁰, ya que Dios ha declarado invulnerable el alma humana, a no ser en cumplimiento de una sentencia judicial inapelable. Hemos otorgado al pariente más próximo del asesinado el derecho (a solicitar del juez la aplicación de la pena tipificada en la ley para los

⁸⁷ *Ḥudūd* (حدود) es el plural de *ḥadd* (حد), “sanción estatuida por el Corán”. Viene del verbo “aplicar la pena coránica” (Corriente, 2005: 214).

⁸⁸ *Ta'zīr* (تعزير), “disciplina, correctivo discrecional, pena inferior al حد”. Viene de la raíz ‘azar (عزر), “reprender, censurar, regañar” (Corriente, 2005: 766).

⁸⁹ Texto original: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ

⁹⁰ Mawdudi argüye que dentro de este "nadie" se halla asimismo el sujeto, con lo que el suicidio está prohibido en el islam. Dios es el único que regala la vida y a nadie excepto a él compete quitarla (Didaco, 2004: 1046).

asesinos).⁹¹ Que el deudo no se extralimite en su derecho a la justicia (pasando a la venganza), ya que está garantizado por la ley.⁹²

22: 60 Quede claro que si el creyente decide tomar represalias contra el agresor, de ningún modo debe superar los males recibidos; pero si el agresor reincide (una y otra vez, sepa el creyente que) Dios no dejará de defenderle. Sin embargo, Dios perdona y es indulgente.⁹³

Cuando en el contexto del *fiqh* se habla de derechohabientes se hace referencia a los herederos de la víctima. Los herederos tienen que ser parientes ascendientes, descendientes o colaterales de la persona muerta. El cónyuge es asimismo un heredero potencial. El dueño de un esclavo tiene derecho a la herencia del último; si el liberto muere sin tener herederos, el dueño que lo ha liberado recupera el patronato. En ningún otro caso un individuo puede ser heredero (Lemine, 2010).

La herencia está codificada en el Corán y es, consecuentemente, parte de la *shari'a*. Veamos qué dice al respecto el libro sagrado de los musulmanes. Empezamos con el versículo que declara que tanto el hombre como la mujer tienen que heredar:

4:7 A los varones les corresponde una cuota de la herencia que dejen los padres o los parientes más cercanos, ya sea mucho o poco. A las mujeres les corresponde también una cuota de la herencia que dejen los padres o los parientes más cercanos; ya sea mucho o poco, la cuota de unos y de otros es una prorrata prefijada y bien definida.^{94,95}

Este precepto se repite en el versículo 33 de la misma azora:

4:33 Hemos determinado que cada uno de vosotros tenga derecho a heredar

⁹¹ La venganza solo es aplicable al servicio de la justicia. Según Yusuf 'Ali bajo condiciones muy específicas está autorizado cambiar vida por vida, concesión que corresponde al heredero del muerto (Didaco, 2004: 1046).

⁹² Texto original: وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّذِينَ حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا

⁹³ Texto original: ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ غُفُورٌ

⁹⁴ Texto original: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا

⁹⁵ Según Mawdūdī de estas líneas se infieren cinco reglas relativas a la herencia: 1) tanto los hombres como las mujeres tienen derecho a la herencia; 2) la herencia tiene que distribuirse entre todos los herederos, más allá de la magnitud de la misma; 3) estas normas atañen a todo tipo de bienes; 4) exclusivamente si la persona muerta deja bienes ha lugar el derecho hereditario; 5) los parientes más cercanos son los afectados en primer término (Didaco, 2004: 223).

parte de lo que dejan los padres y los parientes cercanos. (Hemos determinado también) que quienes hayan tenido pactos de hermandad con los difuntos tengan su parte. Dad, pues, a cada uno de ellos su prorrata correspondiente.

Dios es testigo de todo.⁹⁶

Posteriormente se recomienda dar parte de la herencia a los necesitados que lo pidan.

4:8 Si, en el momento del reparto de la herencia, estuvieran presentes parientes o huérfanos o necesitados (sin derecho de herencia), concededles algo de la misma y tratadlos con amabilidad.⁹⁷

Más adelante, en la aleya que cito a continuación, se precisa la cuantía proporcional de la herencia que hombres y mujeres tienen que recibir.

4:11 Cuanto a la herencia, Dios os prescribe, previa deducción de legados destinados a terceros y/o deudas (contraídas con anterioridad):

-Respecto a vuestros hijos, el varón recibirá el equivalente a la herencia de dos mujeres (a falta de otros herederos).

- Si (a falta de hijos varones) las herederas son dos hijas o más, recibirán dos tercios de la herencia (y el resto para los otros herederos). Pero si fuera una sola hija, recibirá entonces la mitad de la herencia.

-En cuanto a los padres (vivos), cada uno de ellos recibirá la sexta parte de la herencia si (el hijo difunto) ha dejado descendencia. Pero si no deja hijos (ni hermanos ni esposa), los padres serán los únicos herederos forzosos; a la madre le corresponderá entonces un tercio (de la herencia, y el resto para el padre); no obstante, si el difunto deja hermanos también (junto con los padres), a la madre le corresponderá solamente la sexta parte de la herencia. Vosotros ignoráis quiénes os prestarán mejores cuidados, si vuestros padres o vuestros hijos.

Estos preceptos proceden de Dios, y Dios es sapiente y juicioso.^{98 99}

⁹⁶ Texto original: وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا

⁹⁷ Texto original: وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

⁹⁸ Texto original: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ الْاُنثِيَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ ذَيْنِ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

⁹⁹ El comentarista Yūsuf ‘Alī narra que los principios generales del derecho de sucesión son: 1)el testador puede disponer libremente exclusivamente de un tercio de la herencia, repartiéndose el resto entre los herederos legales; 2)se distribuye la herencia después de haber saldado legados, deudas y haber costado el sepelio; 3)no pueden hacerse legados a favor de herederos legales; 4)generalmente los herederos varones reciben el doble que las mujeres de su mismo rango. Quṭb explica que esa disparidad se debe a la desigualdad de cargas entre un género y otro (Didaco, 2004: 225).

El Corán analiza a continuación el caso en el que la persona que muere deja a un viudo o a una viuda.

4:12 De cuanto dejan vuestras esposas, y previa deducción de legados destinados a terceros y/o deuda (contraída con anterioridad), os corresponderá la mitad, si no tenían descendencia. Pero si la tienen, os corresponderá la cuarta parte (solamente, y el resto para los otros herederos). Y, de cuanto dejáis vosotros, y previa deducción de legados destinados a terceros y/o deuda (contraída con anterioridad) corresponderá (a vuestras esposas) la cuarta parte si no teníais descendencia; pero si la tenéis, les corresponderá una octava parte de la herencia dejada. Si (el difunto), hombre o mujer, no tenía padres ni descendencia, pero tiene hermanastro y/o hermanastra (de madre), a cada uno de los dos le corresponderá una sexta parte de la herencia. Pero si son más de dos, entonces coheredarán la tercera parte, a partes iguales, siempre previa deducción de legados (destinados a terceros) y/o deudas (contraídas anteriormente) y con la condición de que los legados destinados a terceros no perjudiquen a ningún heredero (ni sobrepasen, en conjunto, la tercera parte de la herencia).

Estos preceptos proceden de Dios, y Dios es sapiente y longánimo.^{100, 101}

Tener presente el principio de sucesión es importante para comprender la repartición de la *diyya*, puesto que sigue la misma lógica. Más adelante hablaré del derecho de sucesión en el *fiqh*, que establece los receptores de la *diyya*.

Según la tradición romana el derecho penal regula la potestad punitiva del Estado asociando a hechos una pena, medida de seguridad o corrección, mientras que el derecho civil regula las relaciones privadas de los ciudadanos entre sí. De acuerdo con esta lógica, pues, la compensación que una persona física o jurídica recibe de manos de otra, definición que como vernos más adelante corresponde a la *diyya*, debería inscribirse bajo el paraguas del derecho civil. Ahora bien, la *diyya* está recogida en los tratados de derecho penal musulmán. Es importante tener en cuenta, y no olvidar, que el derecho

¹⁰⁰ Texto original: لَكُمْ بِصِنْفٍ مِمَّا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِنَّ النَّسْبُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِنَّ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي التَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ

¹⁰¹ Como hace notar Daryabādī, en esta aleya se apunta una igualdad en la herencia entre hombres y mujeres. Es una excepción a la regla (Didaco, 2004: 228).

penal musulmán clásico no es equiparable al derecho penal occidental en el sentido que en aquel no existe idea general alguna aplicable a todas las infracciones, ni existe teoría de la tentativa, ni de la reincidencia, ni de las circunstancias atenuantes, ni de la sentencia en suspenso... En palabras de Hervé Bleuchot, se trata de un derecho que no gira alrededor de una teoría de la infracción o de la pena, sino alrededor de una lógica teológica que parte de la voluntad divina con relación a cada caso concreto (Bleuchot, 2002: 670-672; Bousquet, 1950: 87). Eso explica que los jueces que operan en el sistema musulmán dispongan de mayor libertad en el dictamen de sus sentencias que la que tienen los que trabajan en el contexto occidental. En el caso de los primeros, tienen que atenerse a unas sentencias obligatorias exclusivamente para algunos crímenes *ḥadd*, es decir, establecidos en el Corán. Existe otra gran diferencia entre el derecho islámico y el occidental en cuanto a la aplicación de las penas. Muchos de los castigos en el *fiqh* son públicos y su aplicación actúa en tanto que mecanismo de disuasión frente al resto de miembros de la comunidad (Hakeem, 2012: 12).

En cuanto a la responsabilidad penal, es menester destacar que la *shari'a* dota de responsabilidad exclusivamente a los individuos que cumplan estas dos condiciones: que estén vivos y que tengan obligaciones. Así, la muerte comporta la revocación de toda responsabilidad y rendición de cuentas del culpable¹⁰². Asimismo, solo son considerados responsables de sus actos aquellos capaces de tomar decisiones: los menores de edad no tienen obligaciones, como tampoco las tienen las personas con enfermedades psicológicas o psiquiátricas ni los durmientes hasta que no se despierten. Discernida la eventual responsabilidad del individuo, la *shari'a* establece la diferencia entre la intencionalidad y la accidentalidad. Recordemos que la *shari'a* comprende la acción en tanto que dependiente de la intención (Ali Khan & Mohammad Khan, 2006: 119-140). El siguiente versículo del Corán está relacionado con la intención. De su lectura se desprende la importancia de obrar con intención o no ante el juicio de Dios:

33: 5 Llamad a vuestros ahijados por el nombre patronímico de sus progenitores. Esto es más equitativo ante la Ley de Dios. Sin embargo, si no conocéis a ninguno de sus progenitores, tratadles como hermanos en la fe o

¹⁰² El caso planteado por Ignasi Terradas en contexto español no tendría, pues, sentido. Se trata del debate acerca de la responsabilidad del culpable de un accidente de circulación que es al mismo tiempo víctima y muere a causa de la colisión, choque que ha ocasionado otras víctimas que exigen responsabilidad al muerto (Terradas Saborit, 2009).

protegidos vuestros.

No se os pedirán cuentas por las anteriores equivocaciones al respecto, pero sí se os pedirán si lo hacéis conscientemente (a partir de ahora). Dios es indulgente y compasivo.^{103, 104}

Determinar que un crimen ha sido cometido accidentalmente no implica sustraer de responsabilidad al actor. Como expongo más adelante, en el caso de homicidio o heridas accidentales, la tribu del culpable queda obligada a compensar a la tribu de la víctima. De algún modo la responsabilidad se diluye en el grupo, pero no se anula. Para que un crimen sea intencional, el autor debe haber tenido la intención de cometer el delito y debe haber pretendido el resultado del delito. Si bien el malikismo comprende tan solo la bipartición entre homicidio intencional y homicidio accidental, los imanes Abu Hanifah, Shafii y Ahmad añaden el homicidio casi-intencional para referirse a aquellos actos cometidos intencionalmente pero sin pretender la muerte como resultado, para los cuales el castigo previsto es la *diyya*. Abu Bakr Razi, importante estudioso del islam nacido en el actual Irán en el año 865 y muerto en 925, estableció la diferencia entre el acto accidental y el casi-accidental:

Abu Bakr Razi fue el primero en notar la diferencia entre los dos tipos de delitos por accidente. Señala que en un simple delito cometido por error el acto es intencional pero el error está implicado a veces en la intención del agente y a veces en su acto; pero este no es el caso del acto de una persona inadvertida o durmiente o con quien casualmente se convierte en la causa de la infracción. La razón de esto es que en ninguno de los casos mencionados el acto real es intencionado, de modo que se puede tratar como un error criminal.¹⁰⁵ (Ali Khan & Mohammad Khan, 2006^a: 143)

¹⁰³ Texto original: اَدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْا اَبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا اَخْطَاكُمْ بِهٖ وَلٰكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوْبُكُمْ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا

¹⁰⁴ Daryabādī especifica que el término “ahijados” hace referencia a los hijos adoptivos, a los que hay que llamar por el nombre de sus padres biológicos, puesto que es más justo ya que es más acorde a la realidad. Más allá de la relación con los hijos no biológicos, me interesa recalcar que si bien en la edición de Didaco se habla de consciencia, “si lo hacéis conscientemente”, la traducción literal del árabe es “lo que vuestros corazones hacen con deliberada intención”. Por lo tanto, como apunta Mawdūdī, Dios no pedirá responsabilidades por los errores cometidos por inadvertencia. Al-Qurṭubī añade que en las acciones cometidas con intención pero respeto a las cuales el creyente muestra arrepentimiento, Dios perdona (Didaco, 2004: 1679-1680).

¹⁰⁵ Texto original: “*Abu Bakr Razi was the first to notice the difference between the two kinds of erroneous offences. He points out that in a simple offence committed by mistake the act is intentional but error is involved sometimes in the intention of the agent and sometimes in his act but this is not the case with*”

La historia de la noción de pena legal en derecho musulmán puede ser comprendida como una continua abolición o restricción que la *sunna* aplica al Corán. El libro sagrado prevé tres casos de crímenes tipificados por los juristas: delitos de sangre, delitos contra el honor y delitos por lucro. En cuanto a los primeros, el Corán tan sólo prevé el homicidio y las heridas voluntarios o involuntarios causados directamente a la víctima en un cuerpo a cuerpo. Lógicamente la sanción prevista para el homicidio es diferente de acuerdo con la distinción establecida: en caso de homicidios intencionales el libro sagrado estipula que debe aplicarse el talión al culpable, mientras que en caso de homicidios o heridas no intencionales se prevé el pago de una composición pecuniaria que en caso de homicidio será acompañada de una sanción expiatoria religiosa. Ahora bien, trazada esta gran división, es menester precisar que el talión puede ser sustituido por la *diyya* si existen imposibilidades materiales o intelectuales para su aplicación o si los derechohabientes de la víctima expresan la voluntad de efectuar tal sustitución (Bercher, 1926: I-II, 1). Es menester señalar que el islam asemeja el homicidio, sea intencional o no, a un pecado y en tanto que tal es sinónimo de daño moral a la comunidad. Es por ello, por un lado, que en su renovación de la composición el Corán introdujo como novedad una expiación (Terradas Saborit, 2008: 427), y, por otro lado, que el homicidio involuntario se puede considerar una ofensa, concretamente hacia Dios, puesto que se ha matado a uno de los componentes de su comunidad de fieles. Este apunte es muy importante para asemejar los homicidios involuntarios con ofensas y, por lo tanto, con la justicia vindicatoria.

Antes de proseguir me interesa retomar la idea de pecado subyacente en el homicidio y la expiación que el Corán prevé para repararlo. El pecado y la expiación son dos conceptos que nos ayudan a comprender la *diyya* en su vertiente religiosa. Otro es el aumento de castigo si el homicidio tiene lugar durante los meses del año que el islam considera sagrados. En el versículo 2: 194 del Corán se expone la sacrabilidad de estos meses y el derecho a responder si se es atacado. En la *fatwà*, emitida en 2011, se definen los meses sagrados, y se argumenta la duplicación de las recompensas y de los castigos. Se habla, explícitamente, de la *diyya* que entra en juego en este lapso de tiempo sacro.

the act of an inadvertent or sleeping person or with one who incidentally becomes the cause of offence. The reason for this is that in none of the cases referred to, the real act is intended so that it may be treated as a criminal error”.

2: 194 Si os atacan en uno de los cuatro meses de tregua anual¹⁰⁶ o violan lo consensuado o cometen un sacrilegio, combatidles y respondedles con las mismas armas (pero sin excederos). Observad las directrices de Dios y sabed que Dios está con los disciplinados.^{107, 108}

Pregunta

¿Qué y cuáles son los meses sagrados? ¿Es verdad que la recompensa y el castigo de los pecados se duplican en tales meses?

Fatwa

Alabado Sea Allah, Señor del Universo. Doy testimonio que nada ni nadie merece ser adorado sino Allah, y que Muhammad, *sal-Allahu ‘alaihi wa sal-lam*, es Su siervo y mensajero.

Los meses sagrados son: Dhul Qa‘dah, Dhul Hiyyah, Muharram y Rayab. Abu Bakrah, que Allah esté complacido con él, narró que el Profeta, *sal-lAllahu ‘alaihi wa sal-lam*, dijo: “La división del tiempo ha vuelto a ser como era en el día cuando Allah, Glorificado Sea, Creó los cielos y la tierra: el año tiene doce meses, de los cuales cuatro son sagrados. Tres de dichos meses son seguidos: Dhul Qa‘dah, Dhul Hiyyah y Muharram; y el cuarto mes sagrado es Rayab, mes de (la tribu de) Mudar, que viene entre (los meses de) Yumada y Sha‘ban.” [Al Bujari y Muslim]

[...] En cuanto a la duplicación de la recompensa y el castigo en estos meses, algunos de los ‘Ulama’ (eruditos) lo afirman basándose en la aleya siguiente (que se interpreta en español): {Ciertamente que el número de meses para Allah es doce, porque así Él lo Decretó el día que Creó los cielos y la Tierra; de ellos, cuatro son sagrados [Muharram, Rayab, Dhul Qa‘dah y DhulHiyyah]. Así está establecido en la religión verdadera, no obréis pues en contra vuestra [desobedeciendo a Allah].} [Corán 9:36]

Ibn Kazir, que Allah lo Perdone, dijo:

“La parte que dice “no obréis pues en contra vuestra [desobedeciendo a Allah]” se refiere a los meses sagrados, ya que la gravedad de los pecados se intensifica en ellos de igual manera que las culpas se duplican en la Meca.

¹⁰⁶ Como especifica Siddiqui, la inviolabilidad de los cuatro meses sagrados se tiene en muy alta estima siempre y cuando la otra parte haga lo mismo. Por eso, si el musulmán es atacado tiene el derecho y el deber de defenderse (Didaco, 2004: 86).

¹⁰⁷ Razona Qutb que a los musulmanes se les han marcado una serie de límites en relación con el talión. Así, tienen que ceñirse a lo estrictamente necesario para responder al crimen con el mismo crimen, sin excederse (Didaco, 2004: 86). He hablado precedentemente de ello, pero considero importante recordarlo de nuevo.

¹⁰⁸ Texto original: السَّهْرُ الْحَرَامُ بِالسَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرْمَاتُ فَصَاصُ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Allah dice (lo que se interpreta en español): {Ciertamente a los incrédulos que se apartaren del sendero de Allah e impidan acudir a la Mezquita Sagrada [de La Meca] que Establecimos para todos los hombres por igual, tanto para el residente como para el viajero, y a quienes quieran profanarla inicuiamente, les Haré sufrir un castigo doloroso.} [Corán 22:25]

De igual modo, los pecados se agravan en los meses sagrados. Por lo tanto la *diya* también aumenta, según la escuela chafita y un gran grupo de eruditos. Además, la *diya* que deberá pagar aquel que mate a alguien en Al Haram (territorio sagrado de La Meca) o a alguien que está en estado de Ihram se incrementa también. Se narró que Qatadah, que Allah lo Perdona, dijo: “Cometer una injusticia en los meses sagrados es más censurable y grave que cometerla en cualquier otro tiempo. Aunque la culpa de la injusticia es grande de todos modos, Allah, Glorificado Sea, Hace unas cosas más graves y sagradas que otras.” [Tafsir Ibn Kazir]”

Al Qurtubi, que Allah lo Perdona, dijo interpretando la aleya:

“Quiere decir que no seáis injustos con vosotros mismos cometiendo pecados (en esos meses), porque cuando Allah, Glorificado Sea, Santifica algo [por ejemplo algún lugar o periodo de tiempo] por un aspecto, entonces esto se vuelve sagrado por un solo motivo; y cuando lo Santifica por dos o más aspectos, entonces se vuelve sagrado por distintos motivos. Así, el castigo se duplica al cometer una mala obra en cierto lugar o lapso, de la misma manera que la recompensa por hacer una buena acción en él se duplica. Por lo tanto, aquel que obedece a Allah haciendo una buena obra en la Meca (territorio sagrado) durante el mes sagrado, no tendrá la misma recompensa que aquel que se encuentra en la Meca y obedece en cualquier mes (no sagrado); y aquel que se halla en la Meca y obedece en cualquier mes (no sagrado), no logrará la misma recompensa que aquel que se halla en cualquier otro territorio aparte de la Meca y que obedece en cualquier mes no sagrado. Esto se ha demostrado en la aleya siguiente (que se interpreta en español): {¡Oh, mujeres del Profeta! Quienes de vosotras cometieren una deshonestidad evidente, sepan que les será duplicado el castigo; y sabed que ello es fácil para Allah.}[Corán 33:30].”

Y Allah Sabe mejor”¹⁰⁹

El *fiqh* regula la venganza tribal ofreciendo la posibilidad de sustituirla por el pago de la *diya* o bien transfiriendo la potestad vengativa al Estado. Se deja entrever, aunque no se explicita, que el hecho que la víctima o sus derechohabientes sean partidarios del talión presupone que exista una autoridad legítima que lo aplique. Por lo tanto, en el contexto actual si el cuerpo de leyes de un Estado no prevé la aplicación del talión, las víctimas o sus derechohabientes no pueden escoger tal opción puesto que no están legitimados para

¹⁰⁹ Fuente: <http://www.islamweb.net/esp/index.php?page=articles&id=155794>

aplicar la pena por su cuenta. Yahya Ould el-Bara recoge las declaraciones de dos juristas malekitas al respecto. La primera cita es de Al-Qurtubi, muerto en el año 1272, mientras que la segunda es de As-Sāwi, fallecido en 1825:

Los eminentes mufti están todos de acuerdo al decir que nadie tiene el derecho de hacer justicia por su cuenta, que los individuos no pueden aplicarse la ley del talión entre ellos, puesto que es la competencia del soberano o del que este ha designado a tal efecto, es por ello que Allah invistió al soberano para controlar a la gente unos por otros (Ould Al-Bara, 2000: 322).¹¹⁰

Cuando se establece que el homicidio fue voluntario, el soberano tiene que aplicar al culpable el castigo que escojan los derechohabientes: el talión, el perdón o el pago de la *diyya*, pero éstos no pueden apoderarse del culpable para hacer justicia sin la autorización del soberano puesto que incurrirían en sabotaje y desorden (Ould Al-Bara, 2000: 323).¹¹¹

Los delitos de sangre o *ḡināya*¹¹² previstos por la *shari'a*, pues, son el homicidio y las heridas, cuyas sanciones dependen en ambos casos de la eventual intencionalidad del crimen.

2.2.1 Herramientas del fiqh para determinar la eventual intencionalidad de un homicidio

He tratado de exponer más arriba la importancia del factor intencional de un homicidio para designar la pena prevista por el *fiqh*. En el derecho vindicatorio tras esa intencionalidad se esconde la voluntad de ofender (Terradas Saborit, 2008: 368). Hemos visto que en el islam todo homicidio es una ofensa hacia Dios. La intención del infractor es el factor principal para determinar la pena que se le aplique; equivale a la noción de *mens rea* o intención criminal (Ali Khan & Mohammad Khan, 2006^a: 144). Mientras que si el homicidio es voluntario se aplican represalias o castigos, si se trata de un

¹¹⁰Texto original: “*Les éminents mufti sont tous d'accord pour dire que personne n'a le droit de se faire justice, que les gens n'ont pas à s'appliquer la loi du talion entre eux, car s'est la compétence du souverain ou de celui qu'il désigne à cet effet, c'est pour cela qu'Allah a investi le souverain pour juguler les gens les uns par les autres*”.

¹¹¹Texto original: “*Quand il est établi que l'homicide était volontaire, le souverain doit alors appliquer au coupable le châtement que choisissent les ayants droit: le talion, le pardon ou le versement du prix du sang, mais ces derniers ne peuvent pas s'emparer du coupable pour se faire justice sans l'autorisation du souverain car il y a là sabotage et désordre.*”

¹¹²*ḡināya*, جنایة, “crimen, delito” (Corriente, 2005: 190).

homicidio accidental se exige del culpable una compensación. En el primer caso la víctima es parte ofendida, puesto que su honor se ha visto menguado, mientras que en el segundo no hay que restablecer pérdida alguna de honor. Es fundamental, pues, comprender los mecanismos que el *fiqh* pone a disposición de los jueces para discernir la eventual intencionalidad o *niyya*¹¹³ de un crimen. Partamos de algunos *'ahādīṭ* recogidos por Bukhari:

Las acciones se juzgarán exclusivamente según las intenciones (Bukhari, 1964: 35)¹¹⁴

Narró Al-Ahnaf bin Qais: Fui a ayudar a este hombre (Ali bin Abi Talib), y mientras Abu Bakar me encontró y me preguntó: “¿A dónde vas?”. Le contesté: “Voy a ayudar a esta persona”. Él dijo: “Regrésate ya que escuché al Mensajero de Alá decir: “Cuando dos Musulmanes se pelean (se encuentran) cada uno con sus espadas, ambos el asesino, al igual que el asesinado, irán al fuego del infierno”. Dije: “¡Oh Mensajero de Alá! Está bien para el asesino pero ¿Qué hay del asesinado?”. El Mensajero de Alá contestó: “Seguramente él tenía la intención de matar a su compañero”. (Bukhari & Khan, 1979: 7-8)¹¹⁵

Narró Anas: El hecho que me hizo detenerme en narrar un gran número de *'ahādīṭ* a ustedes es que el Profeta dijo: “Quienquiera que diga una mentira en contra mía intencionalmente, entonces (seguramente) déjele ocupar su silla en el fuego del Infierno”.¹¹⁶

Según Aboû Horeira, dos mujeres de los Hod'aïl [habiéndose peleado], una de ellas pegó a la otra, que expulsó un feto. El Enviado de Dios decidió que había que pagar a título de indemnización por aborto (*ghorra*) un esclavo, hombre o mujer¹¹⁷. (Bukhari, 1964: 261; Bukhari & Khan, 1979: 32)

Por un lado el *fiqh* centra su mirada en el objeto utilizado para perpetrar el crimen. Si en el ataque ha tenido protagonismo un arma cuya función habitual es matar, el homicidio es voluntario. Si, por el contrario, el objeto que ha entrado en la escena del homicidio

¹¹³ *Niyya* (نية), “intención, propósito, resolución” (Corriente, 2005: 1218).

¹¹⁴ Texto original: “*On ne jugera des actions que selon les intentions*”.

¹¹⁵ Texto original: “*Narrated Al-Ahnaf bin Qais: I went to help that man (i.e. 'Ali), and on the way I met Abu Bakra who asked me, "Where are you going?" I replied, "I am going to help that man." He said, "Go back, for I heard Allah's Apostle saying 'If two Muslims meet each other with their swords then (both) the killer and the killed one are in the (Hell) Fire.' I said 'O Allah's Apostle! It is alright for the killer, but what about the killed one?' He said 'The Killed one was eager to kill his opponent'*”

¹¹⁶ <http://www.hadith-international.com/esp/nodes/view/1098> [consulta 28/07/2015]

¹¹⁷ Texto original: “*Narrated Abu Huraira: Two women from the tribe of Hudhail (fought with each other) and one of them threw (a stone at) the other, causing her to have a miscarriage and Allah's Apostle ﷺ gave his verdict that the kiler (of the foetus) should give a male or female slave (as a Diya).*”

habitualmente no se asocia a la acción de matar, el acto desafortunado es accidental. Por otro lado, en el caso de golpes corporales, puede discernirse si el sentimiento que los ha provocado es de cólera o enemistad, es decir, el juez tiene que evaluar el carácter del culpable mediante su pasado (Bleuchot, 2002: 676; Vincent, 1842: 63-67; Rosen, 1989: 52).

Si en el islam la intención viene dada por el objeto o por el pasado del sospechoso nos hallamos ante un caso bien específico, puesto que contrariamente la mayoría de sistemas de derecho hacen hincapié en el estado mental del causante del crimen en el momento de la infracción para determinar la eventual intencionalidad del acto. Este concepto es determinante para establecer la responsabilidad penal e instituir la severidad de la pena (Dupret, 2001: 449). Supongamos que un individuo tira descuidadamente una navaja o cuchillo pequeño. Si tal objeto hiere o mata a alguien según el principio de derecho musulmán anunciado el crimen será concebido como voluntario. Por el contrario, si un conductor comete una infracción y provoca un accidente de circulación mortal, puesto que el coche no es considerado un arma, el crimen se considera involuntario. En el sexto capítulo de la presente tesis trataré detalladamente el caso de la *diyya* en lo tocante a los accidentes de circulación, y haré hincapié en la intencionalidad de dichos accidentes.

Si, como apunta Lawrence Rosen, presuponemos que en el sistema de pensamiento islámico las palabras y los actos están directamente conectados con la intención podemos comprender el mensaje que dicho autor recoge en su libro y que atribuye a un investigador de Arabia Saudí, del que no especifica el nombre:

“El juez tiene que tener un agudo sentido de la observación; por ejemplo, solo mirando al sospechoso debería ser capaz de captar lo que el hombre ha ocultado en su testimonio” (Rosen, 1989: 52).¹¹⁸

Como, entre tantos, razona Baudouin Dupret, la intencionalidad es uno de los criterios centrales del trabajo de clasificación de un crimen penal en el sistema jurídico musulmán. Este autor demuestra a partir del caso egipcio cómo la actividad de los

¹¹⁸ Texto original: “*The judge has to have an acute sense of observation; for example, just by looking at a suspect he should be able to tell what the man had concealed in his testimony*”.

procuradores gira alrededor de la definición del crimen en función de la intencionalidad (Dupret, 2001). La filosofía del derecho considera la intencionalidad con relación a la causalidad y a la voluntad. Dicho dolo permite dictaminar la responsabilidad penal. Dupret cita un ejemplo que nos aclarará el camino: la causa de una muerte puede ser el accionamiento del gatillo, mientras que la intencionalidad se centra en discernir si tal accionamiento ha sido voluntario o no. En palabras suyas, “la intención es la calidad moral de un acto material que ha causado cierto perjuicio” (Dupret, 2001: 448). Viene a colación el aforismo del derecho “la causa de la causa es la causa de lo causado”, esto es, la intención o no del acto es finalmente el motor causal, que puede hacer pensar en el primer motor inmóvil aristotélico.

Léon Bercher especifica en su texto los casos en los que los malikís presumen intención en el acto del agresor.

“Golpes que han provocado la muerte, sobre una persona a la que el delincuente no fue autorizado a golpear; golpes llevados con un instrumento cortante o contundente; estrangulación; privación de alimento o de bebida; envenenamiento; hecho de echar en una agua profunda a una persona que no sabe nadar, o si sabe nadar, hecho de precipitarlo allí con maldad (...); el hecho de haber cavado un pozo, colocado un objeto destinado a hacer resbalar, atado una bestia de carga mala sobre la vía pública; el hecho de tener en su morada o en un lugar otro que los donde este animal puede normalmente encontrarse, un perro malo, y esto a pesar de advertencia previa (...); limitación ejercida sobre un individuo para que cometa un homicidio; lanzamiento de una serpiente venenosa sobre la víctima (...); el hecho de haber dirigido un arma blanca contra la víctima y haberla perseguido así con un sentimiento de enemistad (...); el hecho de haber sujetado a la víctima para permitir que un cómplice o coautor la matara. La muerte sobrevinida en consecuencia del choque de dos jinetes o de la lucha de dos hombres a pie también es considerada como homicidio intencional.”

¹¹⁹ (Bercher, 1926: 6).

¹¹⁹ Texto original: “*Coups ayant entraîné la mort, sur une personne que le délinquant n'était pas autorisé à frapper; coups portés avec un instrument tranchant ou contondant; strangulation; privation de nourriture ou de boisson; empoisonnement; fait de jeter dans une eau profonde une personne ne sachant pas nager, ou si elle sait nager, fait de l'y précipiter méchamment (...); fait d'avoir creusé un puits, placé un objet destiné à faire glisser, attaché une bête de somme méchante sur la voie publique; fait de tenir dans sa demeure ou dans un lieu autre que ceux où cet animal peut normalement se trouver, un chien méchant, et ce malgré avertissement préalable (...); contrainte exercée sur un individu pour qu'il comette un homicide; jet d'un serpent venimeux sur la victime (...); fait d'avoir dirigé une arme blanche contre la victime et l'avoir ainsi poursuivie dans un sentiment d'inimitié (...); fait d'avoir maintenu la victime pour permettre à un complice ou co-auteur de la tuer*”.

En todo caso contrario, la mencionada escuela jurídica considera el crimen no intencional. Bercher expone dos casos en los que los juristas musulmanes conciben el acto en tanto que no intencional: el error material y el error intelectual. El autor ejemplifica el primero con aquel hombre cuyo objetivo era alcanzar a un politeísta o a un pájaro pero que alcanza a un musulmán. Si un musulmán tiene por finalidad atacar a un politeísta y se basa en el aspecto exterior de la futura víctima para fundar que es politeísta pero resulta ser musulmán, incurre en un error intelectual (Bercher, 1926: 34).

Los zahiritas comparten con la escuela malikí la tipología doble de los homicidios. La escuela hanafí, por su lado, categoriza los homicidios según cinco tipos: el homicidio intencionado (*'amd*¹²⁰); el cuasi intencionado (*šibh al-'amd*¹²¹); el accidental (*ḥaṭa*¹²²); el equivalente a accidental (*jari majraal-ḥaṭa*); el indirecto (*bisabab*). Para el primer tipo se prevé la aplicación de la ley de *qiṣāṣ* y para el resto el pago de la *diyya*. En cuanto a los chafitas, hanbalíes y zaydíes, diferencian los homicidios según tres tipos: intencionados; casi intencionados y accidentales (Hakeem et al., 2012: 15).

Es importante precisar que para que el acto sea considerado voluntario el homicida tiene que ser mayor de edad. Así lo especifica por ejemplo la ley del Código del Estatuto Personal:

Art 238.- [...] El homicidio cometido por un menor sin discernimiento es reputado homicidio involuntario.¹²³

2.2.2 El lugar del perdón en la resolución de los homicidios

La mencionada categorización de los crímenes según la escuela malikí (crimen voluntario o involuntario) es importante para comprender el funcionamiento del

¹²⁰ *'amd* (عمد) “propósito, intención” (Corriente, 2005: 803).

¹²¹ *Šibh* (شبه) “semejante, similar; cuasi” (Corriente, 581). De ahí, *šibh al-'amd* (شبه العمد), “cuasi intencional”.

¹²² En contraposición a *'amd*, se aplica el término *ḥaṭa* (خطأ), “error” (Corriente, 2005: 315), para hablar de homicidios involuntarios.

¹²³ Texto original: “Art 238.- [...] *L'homicide commis par un mineur sans discernement est réputé homicide involontaire*”.

perdón¹²⁴. Así, en ningún caso se puede barajar el perdón en referencia a los delitos *ḥudūd*, fijados en el Corán, en los que ahondaré en el próximo punto. Contrariamente, en los delitos pasibles de penas *qiṣāṣ* o *diyya* la víctima o sus derechohabientes pueden renunciar a la aplicación de la pena al culpable (*qiṣāṣ*) a cambio de recibir una composición pecuniaria (*diyya*), o renunciar a todo, hasta a la *diyya* (El Ouazzani, 2003)¹²⁵. En este último caso se entiende que la renuncia concierne la transacción económica, pero en ningún caso el perdón.

¹²⁴ En árabe, perdón es *‘afū* (عفو). Corriente lo traduce como “perdón; amnistía” (Corriente, 2005: 784).

¹²⁵ Un ejemplo contemporáneo de ello ocurrió en Irán, donde una chica a la que quemaron el rostro con ácido dejándola ciega renunció al talión que según la ley debía aplicarse a su agresor. A cambio, la víctima pidió una suma de dinero en tanto que indemnización (*Le Monde*, 31/07/2011) [consulta 10/03/2012].

Derecho	Faltas	Penas	Responsabilidad	Modificación	
<i>ḥaqq Allah</i> ¹²⁶	• Adulterio	<i>Hudūd:</i>	Individual	No	
	• Fornicación				• Lapidación
	• Calumnia				• Destierro
	• Robo				• Prisión
	• Apostasía				• Crucifixión
	• Bandidaje				• flagelación
	• Consumo de vino				
<i>ḥaqq adami</i> ¹²⁷	• Homicidio intencional	<i>Qiṣās</i>	Individual	La víctima o los derechohabientes pueden sustituir la pena por el perdón y/o la <i>diya</i> .	
	• Heridas atestadas voluntariamente				
	• Homicidio involuntario	<i>Diya</i>	Grupal	No	
	• Heridas atestadas voluntariamente				
	• Faltas leves no previstas ni en el Corán ni en la Sunna	<i>Ta'zīr</i>	Grupal	No	

Tabla 6. Recopilatorio de faltas, penas y eventual modificación de las últimas en el *fiqh* malikí. Elaboración propia.

Antes de proseguir con el perdón, y a colación de la tabla precedente, me parece importante precisar que, como recuerda Hassan Afchar, es competencia del juez lidiar en los asuntos relativos a los dos grandes ámbitos de derecho: el divino o *ḥaqq Allah* y el humano o *ḥaqq adami* (Afchar, 1977: 102). Dicho esto, como hemos visto más arriba el *fiqh* anima a los creyentes a perdonar. Es más, para aquél que perdona está prevista

¹²⁶ *ḥaqq Allah* (حق الله), “derecho de Dios”. (Corriente, 2005: 27, 251).

¹²⁷ *ḥaqq adami* (حق آدمي), “derecho humano”. (Corriente, 2005: 10, 251).

una recompensa divina. Emerge, de nuevo, la dimensión divina en el derecho musulmán.

Cabe mencionar que el *fiqh* recomienda en los textos la prevalencia de la *diya* por encima del *qisās*, hasta en el único caso en el que se acepta la venganza, esto es, la muerte o las heridas resultado de una acción intencionada.

2: 178 ¡Creyentes! Se os ha prescrito aplicar la pena capital¹²⁸ al homicida mismo y que se le imponga al delincuente un daño igual al que ha causado: sea libre o esclavo, (sea hombre) o mujer. Pero (una vez ya condenado el homicida a la pena capital) si los herederos legales¹²⁹ del asesinado aceptasen (voluntariamente) conmutarla por una indemnización¹³⁰. Éstos deberían ser tolerantes para con la satisfacción de la deuda, y el homicida a su vez deberá satisfacerla cuanto antes. Legalizar la conmutación de la pena por la indemnización es una atenuación (jurídica) y un acto de misericordia por parte de vuestro Señor para con vosotros¹³¹. (Ahora bien, una vez aceptada la conmutación de la pena), el que agrede al conmutado tendrá un severo castigo.¹³²

4: 92 No es propio de un creyente dar muerte a otro creyente, salvo que sea accidentalmente; así, pues, quien accidentalmente matase a un creyente deberá manumitir a un esclavo creyente¹³³ (o, en su defecto, deberá ayunar

¹²⁸ Originalmente en el Corán se habla del concepto *qisās*. Así lo recoge en árabe la edición bilingüe que utilizo como referente, pero los traductores no son partidarios de traducir *qisās* como “ley del talión” puesto que de acuerdo con Yūsuf ‘Alī al talión se le asimilan demasiado las venganzas de sangre de la época preislámica. Según él, debería hablarse de una “ley de equidad” en la ejecución del castigo por homicidio. Los editores añaden otro comentario al respecto, esta vez de Asad, que ayuda al lector a comprender mejor este versículo coránico en relación con la pena aplicable. De acuerdo con Asad, el sentido de este pasaje del Corán es que la pena o castigo debe recaer en la persona culpable sea cual sea su estatus, sea un hombre libre o un esclavo, sea un hombre o una mujer (Didaco, 2004: 77).

¹²⁹ En árabe el Corán habla de "su hermano", pero el texto se ha traducido en esta edición como "sus herederos legales" puesto que en el islam todos los correligionarios son hermanos y hermanas (Didaco, 2004: 77).

¹³⁰ El comentario de Daryabādī acerca de la indemnización es revelador con relación a la *diya* al aclarar que el *fiqh* tiene en cuenta la responsabilidad del homicida por el delito que ha cometido pero también la obligación que tiene respecto a los familiares de la víctima, siendo este segundo aspecto del dominio del derecho civil. En efecto, y todavía de acuerdo con el razonamiento de Daryabādī, antes que un delito contra el Estado, el homicidio es una agresión contra la familia de la víctima. De ahí que sean los familiares los que tienen el derecho de perdonar la pena de muerte y fijar una suma adecuada en concepto de indemnización, de manera que tanto puede aplicarse el castigo estricto como la reparación (Didaco, 2004: 77).

¹³¹ La posibilidad de atenuar la pena capital e intercambiarla por una indemnización que ofrece el derecho musulmán no está prevista en la *Torá* (ver *Levítico* 24: 13-23) (Didaco, 2004: 77).

¹³² Texto original: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

¹³³ Como cuenta Yusuf ‘Ali, si el que mataba involuntariamente a un musulmán carecía de recursos para liberar a un esclavo o para abonar el "precio de la sangre", debía dar a entender, mediante una acción de severa autorrenuncia (por ejemplo, ayunar durante dos meses seguidos), que era plenamente consciente de la gravedad de su acción y que su arrepentimiento era sincero (Didaco, 2004: 271).

dos meses seguidos). Deberá, además, pagar una indemnización a sus herederos, a no ser que ellos lo condonen.^{134 135}

5: 45 (En la *Torá*) hemos prescrito¹³⁶: vida por vida, ojo por ojo, nariz por nariz, oreja por oreja, diente por diente y las heridas cada una por otra igual; sin embargo, el perdón que concede (el agredido al culpable) le servirá de expiación¹³⁷. Quienes no dictaminen conforme a la Ley que Dios ha revelado serán verdaderos injustos.¹³⁸

42: 34 Tolerar y perdonar son (dos) muestras de entereza.¹³⁹

42: 40 Aunque una agresión debiera ser sancionada con una pena equivalente¹⁴⁰, a quien perdone y se reconcilie con el adversario Dios le recompensará, pues Él aborrece al agresor.¹⁴¹

42: 41 No obstante quien se defiende contra una agresión no merece vituperio (porque está en su pleno derecho de hacerlo).¹⁴²

42: 42 Los que sí merecen ser vituperados son quienes conculcan (los derechos) de los demás y quienes, en contra del derecho, quieren sembrar el caos en la sociedad. Tanto los unos como los otros sufrirán un doloroso castigo.¹⁴³

¹³⁴ Explica Qurṭb que la liberación de un esclavo musulmán es una compensación a la comunidad, que ha perdido a un individuo y con tal acción ello queda recompensado. Por su lado, el pago de la indemnización opera en tanto que equilibrador de las pérdidas materiales sufridas por los familiares a consecuencia de la muerte de la víctima, así como también apacigua los ánimos (Didaco, 2004: 271).

¹³⁵ Texto original: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانُوا مِنْ قَوْمٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَوْمٍ يَبْتَغُونَ مَبِئَاتٍ فَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

¹³⁶ "La ley del talión aparece mencionada en tres pasajes del *Pentateuco*: *Éxodo* 21: 23-25, *Levítico* 24: 18-21 y *Deuteronomio* 19: 21. Cada uno de ellos ofrece una formulación distinta, pero en ninguno aflora la llamada a la clemencia, como ocurre en el *Corán*. Nótese que en *Mateo* 5: 38 Jesús cita la ley antigua "ojo por ojo", etc., pero modificándola en dirección al perdón. De todas formas, el *Corán* presenta una orientación más práctica. La misericordia se sitúa en el nivel de las relaciones interhumanas. Incluso aunque el perjudicado condone, el Estado o la sociedad tienen autoridad suficiente para tomar las medidas necesarias que garanticen el derecho y el orden, porque el crimen tiene una dimensión que trasciende los intereses de los individuos concretos y afecta a la comunidad" (Yūsuf 'Alī) (Didaco, 2004: 350).

¹³⁷ Si bien la ley descrita en este versículo fue revelada en la *Torá* y es vigente en el *Corán*, cabe mencionar que la novedad introducida en la ley coránica es que la víctima tiene la potestad de perdonar, lo que a su vez le sirve como expiación. Así, de acuerdo con Mawdūdī, aquél que renuncia a la ley del talión guiado por buenas intenciones borra muchas de sus faltas personales, de acuerdo con las palabras del Profeta "Si alguien es perjudicado y renuncia a la retribución se le remiten sus pecados en una medida proporcional a su perdón" (Didaco, 2004: 350).

¹³⁸ Texto original: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ فَصَحَّ بِهَا وَتَوَدَّ بِهَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِهَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

¹³⁹ Texto original: أَوْ يُؤْتِيَهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ

¹⁴⁰ Según Yusuf 'Alī la conducta ideal no consiste en saciar la sed de venganza sino más bien en conseguir una reconciliación. El mejor de los recursos morales es transformar mediante el amor y el perdón el odio en amistad.

¹⁴¹ Texto original: وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

¹⁴² Texto original: وَلَمَنْ اتَّصَرَ بِعَدْوٍ ظَلَمَهُ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ

¹⁴³ Texto original: إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

El Comité Permanente de Investigaciones Científicas y Emisión de Fatwas (Al-Iftâ'), institución dependiente del reino de Arabia Saudí y referencia en el mundo musulmán, recoge en su portal de internet una fatwà en la que queda claro que exclusivamente los herederos tienen la potestad de conceder el perdón a aquél que ha cometido un homicidio voluntario.

Pregunta: Desde hace siete años, un hombre, llamado (Gh. M. J.), se volvió loco y mató a su esposa (S. S. J) y al hermano de ella (M. S. J.), quien murió antes de su hermana. Dicha mujer, (S. S. J.), tiene un hijo que es también hijo del asesino, y su hermano no tiene más herederos que nosotros, sus primos, hijos de (S. J.). Hemos renunciado al castigo del asesino, porque ya se ha comprobado que se volvió loco, menos nuestra hermana (H. S. J.), quien sí reclama sus derechos. ¿Tiene ella derecho en la herencia?

Respuesta: Si tal es el caso, los primos no son los herederos legítimos de (S. S. J.), dado que ésta tiene un hijo. Además, sólo éste es quien tiene el derecho de perdonar al asesino. En cuanto a (M. S. J.), sus herederos son sus primos, en el caso de que no hay otras personas que tienen más derecho, y son ellos los que tienen el derecho del perdón. Por otro lado, su hermana (H. S. J.) no tiene el derecho de heredar de la fortuna de (M. S. J.), tampoco tiene el derecho de renunciar al castigo del asesino.

¡Que Allah nos conceda el éxito! ¡Que Allah bendiga a nuestro profeta Muhammad, su Familia y sus Compañeros!

Comité Permanente de Investigaciones Científicas y Emisión de Fatwas. ¹⁴⁴

El mismo ente presenta la *fatwà* emitida por ‘Abdullah ibn Ghudayan a raíz de la duda de un creyente acerca de su eventual intercesión para que la familia de la víctima perdone al asesino y, en lugar de ser objeto del talión se vea obligado a pagar la *diyya*. Apoyándose en el versículo 2:178 del Corán, el muftin argumenta que la acción pretendida es lícita.

Pregunta: Mi pregunta reside en la permisibilidad de intervenir en favor de un homicida condenado a muerte por el talión por matar a otra persona. Tanto la víctima como el asesino son miembros de mi familia. Y la víctima tiene hijos, varones y niñas, de los cuales el menor tiene tres años de edad. Él también tiene un padre que actúa como representante de los niños con respeto a la exigencia del talión para su padre. Los familiares del asesino, me solicitaron que interceda para pedir perdón al padre de la víctima. ¿Está

¹⁴⁴ Fuente:

<http://www.alifta.net/Fatawa/FatawaChapters.aspx?languagename=es&View=Page&PageID=8087&PageNo=1&BookID=3>

permitido para mí interceder y pedir al padre de la víctima que perdone al asesino y acepte la *diyya* (dinero de sangre)? ¿Está permitido para el padre de la víctima perdonar al asesino y aceptar la *diyya*? Teniendo en cuenta que la víctima tiene niños menores de edad. Por favor aconsejenos al respecto. ¡Que Allah lo recompense con lo mejor y les proteja!

Respuesta: El talión es un derecho común entre Allah -Exaltado sea- y los herederos de la víctima. Está permitido que los herederos o uno de ellos perdone al asesino y en caso de que uno de ellos lo perdone, el reclamo del talión será nulo. En este caso, los herederos no tienen derecho a pedir nada más que la *diyya*. Allah -Exaltado sea- dice: “Se os prescribe aplicar el talión en caso de asesinato”, y dice: “Pero si a uno su hermano le perdona algo, que este proceda según lo reconocido y que él lo entregue buenamente. Esto es un alivio que Allah os da y una misericordia”. Además, está permitido que usted intervenga para pedir perdón para el asesino, porque el derecho de reclamar el talión está dedicado para los herederos.

¡Que Allah nos conceda el éxito! ¡Que Allah bendiga a nuestro profeta Muhammad, su Familia y sus Compañeros!

Comité Permanente de Investigaciones Científicas y Emisión de Fatwas¹⁴⁵

Es de cabal importancia reiterar que, si bien puede personarse la transacción económica comprendida en la *diyya*, no ocurre lo mismo con la reconciliación o *ṣulh*¹⁴⁶, que es de obligada cumplimiento. De otra manera, se dejaría abierta la posibilidad de venganza. A modo de síntesis en lo que al perdón se refiere, en caso de homicidio intencionado los derechohabientes tienen la opción de pedir la pena de talión o de perdonar, dando paso a la *diyya*. En caso de homicidio involuntario no ha lugar el perdón de la *diyya*. En el sexto capítulo veremos casos en los que la parte ofendida rechaza la cantidad económica, pero nunca la reconciliación.

Con los textos citados precedentemente queda claro, pues, el valor que el islam da al perdón. Es interesante señalar que en el caso que los derechohabientes perdonen al culpable y, por lo tanto, entre en escena la *diyya*, la concepción de esta no varía en relación a la *diyya* por homicidio accidental. De acuerdo con Terradas dicha falta de diferenciación se debe al hecho que la justicia vindicatoria actúa de acuerdo al daño sufrido, es decir, al resultado del acto. La teoría sí establece una diferencia en función

¹⁴⁵ Fuente:

<http://www.alifta.net/Fatawa/FatawaChapters.aspx?language=es&View=Page&PageID=8091&PageNo=1&BookID=3>

¹⁴⁶ *Ṣulh*, صلح, “ paz, (re)conciliación; arreglo, acuerdo” (Corriente, 2005: 664).

de la accidentalidad o no del acto en el modo de pagar la *diyya*, es decir, en la cuantía de derramas y en las edades de los animales, siendo más fácil entregar la *diyya* por homicidio accidental que la debida a un homicidio intencional (Terradas Saborit, 2008: 397, 403).

2.2.3 Las penas asignadas al culpable de homicidio intencional o heridas intencionales

Velar por el interés público pasa, según los legisladores musulmanes, por dos ámbitos o dominios: el divino y el de la sociedad. Para el primero se prevén las penas *hudūd*, mientras que para el segundo las *ta'zīr*. Las penas *hudūd* no pueden ser objeto de modificación alguna por voluntad del juez puesto que su aplicación corresponde al derecho divino o *ḥaqq Allah*, compuesto por los delitos que dañan a Dios o al orden público islámico: el adulterio y la fornicación, la calumnia, el robo, la apostasía, el bandidaje, el consumo de vino y la rebelión. Son castigados con penas duras tales como la lapidación, el destierro, la prisión, la crucifixión, la flagelación... Estas penas tienen tres grandes propósitos de acuerdo con la opinión de Hakeem: la retribución ante el malhechor por haber violado las reglas de la sociedad, la expiación para el culpable tras haber infringido la pena, y el destierro, que se prescribe por interés público (Hakeem et al, 2012: 13). Ahora bien, teóricamente las penas *hudūd* se aplican exclusivamente en el caso en que no exista duda alguna acerca de la autoría de los hechos. Esta norma se basa en el siguiente *ḥādīth* del Profeta:

“Evitad tanto como os sea posible la aplicación de sanciones *hudūd* cuando haya alguna duda, porque es mejor que un juez erre a causa del perdón que a causa del castigo” (Akida, 2007: 847; Abdel-Haleem, 2003: 98).¹⁴⁷

Por su lado, en el caso de las penas *ta'zīr*, la apreciación del juez respecto a la gravedad de la falta, a la oportunidad de represión y a la situación física, moral y social del delincuente es determinante a la hora de fijar el castigo correccional (Vincent, 1842: 63-67). El ámbito de tales penas, pues, es el derecho de los humanos o *ḥaqq adami*. Las

¹⁴⁷ Texto original: “Avert the application of *hudūd* penalties when there is any doubt, as much as you can, for it is better for a judge to err on the side of pardon than on the side of punishment”.

penas de esta categoría, que se entienden como lecciones a la ciudadanía, se aplican a faltas leves o a crímenes que se dejan al arbitrio del juez por omisión en la *sunna* y en el Corán. Si bien algunos autores las definen como penas arbitrarias, verbigracia Louis Milliot y François-Paul Blanc (2001: 594-597), la libertad del juez queda limitada al abanico de penas previstas por el *fiqh*. Así, el juez no tiene autoridad para determinar las penas sino que escoge entre aquellas previstas en el seno de la *shari'a*. Cuando el juez decide cuál de entre las penas previstas aplicar está sometido a estos dos pasajes del Corán, el segundo de los cuales ha aparecido ya al hablar del perdón (Abdel Haleem, 2003: 104-105):

4: 58 (¡Musulmanes!) Dios os ordena restituir a sus (legítimos) propietarios lo confiado a vuestra custodia y actuar con ecuanimidad si tenéis que juzgar entre los demás. ¡Qué excelente exhortación la que Dios os formula! Dios lo oye todo y está bien enterado de todo.^{148 149}

42: 40 Aunque una agresión debiera ser sancionada con una pena equivalente, a quien perdone y se reconcilie con el adversario Dios le recompensará, pues Él aborrece al agresor.¹⁵⁰

Para los delitos que vulneran los derechos de los seres humanos, se prevé un castigo mediante el talión (*qiṣāṣ*) o bien mediante la composición (*diya*). Las acciones comprendidas en esta categoría son el homicidio voluntario o intencional (*qatl al-'amd*¹⁵¹), y los golpes y heridas asestados de manera voluntaria siempre y cuando no sean la respuesta a un robo o a bandolerismo, tal y como las siguientes azoras del Corán determinan:

4: 91 Encontraréis también otros grupos que buscan garantía de seguridad, tanto de vosotros como de su gente. Sin embargo, cada vez que se les presenta la tentación de combatir, sucumben a ella. A éstos, si no os dejan en paz o si no renuncian (a combatir), apresadlos o matadlos (si se da el

¹⁴⁸ Según el comentador del Corán Quṭb el juicio justo es un derecho que debe aplicarse a cualquier sujeto de condición humana, más allá de su adscripción religiosa (Didaco, 2004: 254).

¹⁴⁹ Texto original: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا نَبِيرًا

¹⁵⁰ De nuevo, Quṭb es el encargado de comentar este versículo en la edición del Corán de Didaco, que a raíz de las primeras palabras de este versículo. Quṭb argumenta que la promulgación de este principio debe comprenderse en tanto que mecanismo para establecer límites a las represalias desenfrenadas y vener a la tiranía (Didaco, 2004: 1982).

¹⁵¹ *Qatl* (قتل), “muerte, asesinato, homicidio, omisión” (Corriente, 2005: 920). *'amd* (عمد) “propósito, intención” (Corriente, 2005: 803). En contraposición, se aplica el término *ḥata'* (خطأ), “error” para hablar de homicidios involuntarios.

caso) dondequiera los encontréis (en el curso de un combate), porque respecto de ellos sí que Dios os autoriza plenamente (combatirlos).¹⁵²

4: 93 Quien asesine con premeditación a un creyente, será condenado a permanecer por siempre en el Infierno; además de esto, será objeto de la execración y de la inclemencia de Dios y sometido a un terrible castigo que Él le tiene guardado.^{153 154}

Bukhari presenta diversos casos que pueden facilitar la comprensión del papel de la intencionalidad en la *shari'a*. En el primero, se plantea un caso de defensa propia ante un acto de desafuero y se exime al autor de culpabilidad alguna. El segundo, comprendido en la quinta sección del capítulo 55 del *Sahih*, es un relato concerniente a la ley del tali3n, del que se desprende que el acto juzgado es intencional. El tercero es un caso claro de aplicaci3n del tali3n debido a la intencionalidad de la agresi3n.

Relat3 Abu Huraira que oy3 decir al Ap3stol de Al3 [...] "Si alguien echa una ojeada (mirando en secreto) en tu casa sin tu permiso, y t3 le lanzas una piedra y le destruye los ojos, no ser3 culpable"¹⁵⁵ (Bukhari & Khan, 1979: 18).

“Anas bin Malik cuenta que un jud3o aplast3 la cabeza de una joven entre dos piedras. Le pidieron a la chica: “¿Es tal? ¿Es tal?”, hasta que fue el turno del jud3o. Entonces ella hizo un gesto con la cabeza. Se lo llevaron y lo retuvieron hasta que confes3 su crimen. El Profeta orden3 que le aplastaran la cabeza con piedras”¹⁵⁶ (Bokhari, 1964: 258-259; Bukhari & Khan, 1979: 9, 16).

“Relat3 Anas: la hija de Nadr peg3 con la mano a una muchacha y le rompi3 un diente incisivo. Ellos (los parientes de aquella muchacha), acudieron al

¹⁵²Texto original: سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا مَا رُدُّوْا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَبُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلْوْكُمْ وَيُلْفُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُرُوا أُنْبِيَهِمْ فُخِدُوْهُمْ وَأَقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوْهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا

¹⁵³ Mientras que el vers3culo 2:178 habla de las consecuencias jur3dicas del homicidio voluntario, el vers3culo que aqu3 se cita trata de las consecuencias en el 3mbito espiritual (Didaco, 2004: 272).

¹⁵⁴Texto original: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَتْهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

¹⁵⁵Texto original: “*Narrated Abu Huraira that he heard Allah’s Apostle saying [...] “If someone is peeping (looking secretly) into your house without your permission, and you throw a stone at him and destroy his eyes, there will be no blame on you.”*

¹⁵⁶Texto original: “*Narrated Anas bin Malik: A Jew crushed the head of a girl between two stones, and the girl was asked, “Who has done that to you, so-and-so or so and so?” (Some names were mentioned for her) till the name of that Jew was mentioned (whereupon she agreed). The Jew was brought to the Prophet and the Prophet kept on questioning him till he confessed, whereupon his head was crushed with stones”.*

Profeta y él dio la orden de *qiṣāṣ* (la igualdad en el castigo)¹⁵⁷ (Bukhari & Khan, 1979: 21).

De acuerdo con los preceptos del *fiqh*, el culpable de homicidio voluntario lo es tanto a ojos del resto de seres humanos como a ojos de Dios. Así se pone en evidencia, pues, la dimensión religiosa del *fiqh*. En relación al castigo divino, Bukhari recoge varios *'ahādīṭ* que aclaran las consecuencias que el homicida tiene en tanto que fiel musulmán.

Relató Ibn 'Umar: el apóstol de Alá dijo "un creyente fiel permanece libre en cuanto a su religión a no ser que mate a alguien ilegalmente" (Bukhari & Khan, 1979: 2).¹⁵⁸

Relatado 'Abudullah ibn 'Umar: Uno de los malos hechos con mala consecuencia [y] de donde no hay escapatoria para el que está implicado en ello es matar a alguien ilegalmente" (Bukhari & Khan, 1979: 2).¹⁵⁹

Relató 'Abdullah: El Profeta dijo, " los primeros casos a decidir entre la gente (el Día de Resurrección) serán aquellos relativos al derramamiento de sangre" (Bukhari & Khan, 1979: 2).¹⁶⁰

El castigo divino tiene un lugar importante también en la argumentación de la *fatwà* de Cheikh Ibn Outhaymine publicada en la revista *Awa*¹⁶¹ en tanto que argumentación a una pregunta concerniente a la expiación de un homicida que no fue castigado por el sistema jurídico oficial del país en el que cometió el crimen.

Participé en un homicidio pero no me arrestaron. Ahora quiero expiar mi pecado. ¿Allah va a aceptar mi arrepentimiento sin que vaya a la policía?

Alabanza a Allah. El homicidio constituye un pecado superior si es ejercido sobre un creyente de acuerdo con la palabra del Muy Alto: "quienquiera que mate intencionalmente a un creyente, será retribuido con el Infierno, donde permanecerá eternamente. Allah lo golpeó con Su cólera, lo maldijo y le preparó un castigo enorme" (Corán, 4: 93). Según un *ḥādīṭ*, el Profeta

¹⁵⁷ Texto original: "Narrated Anas: The daughter of An-Nadr slapped a girl and broke her incisor tooth. They (the relatives of that girl), came to the Prophet and he gave the order of Qisas (equality in punishment)."

¹⁵⁸ Texto original: "Narrated Ibn 'umar: Allah's apostle said "A faithful believer remains at liberty regarding his religion unless he kills somebody unlawfully".

¹⁵⁹ Texto original: "Narrated 'Abudullah bin 'Umar: One of the evil deeds with bad consequence from which there is no escape for the one who is involved in it is to kill someone unlawfully".

¹⁶⁰ Texto original: "Narrated 'Abdullah: The Prophet said, "The first cases to be decided among the people (on the Day of Resurrection) will be those of blood-shed."

¹⁶¹ Revista fundada en 1963 y dirigida a las mujeres del África francófona.

(bendición y salud sean sobre él) dijo: “el fiel siempre estará a gusto en su religión en tanto en cuanto no habrá derramado la sangre de un inocente”.

Si has matado voluntariamente a un creyente, tu acto implica tres derechos: el de Allah, el poderoso y majestuoso, el del muerto y el de los parientes de éste. Con respecto al primero de los derechos, Alá aceptará de tu parte un arrepentimiento sincero en virtud de su palabra: "dice:"Oh mis siervos que han cometido excesos en detrimento vuestro, no os desesperéis de la misericordia de Dios. Porque Alá perdona todos los pecados. Sí, Él es el Perdonador, el Muy Misericordioso." (Corán, 39:53). Con respecto al derecho del muerto, no se puede cumplir porque el interesado ya está muerto. Por lo tanto es en el día de la Resurrección que se le permitirá que haga justicia respecto a ti. Pero esperamos que a través del arrepentimiento sincero aprobado por Alá, hará que el asesinado quede satisfecho por los favores que le conceda y, en este caso, que se te declare inocente. Con respecto a los parientes de la víctima, debes entregarte a ellos y confesarles tu crimen. Tienen la elección entre tu ejecución (si se cumplen las condiciones de dicha pena) y el pago de la *diya* y el perdón.”¹⁶²

En los presupuestos de homicidio voluntario y de homicidio involuntario resultado de golpes realizados intencionalmente, el malikismo dicta que el talión es aplicable aunque la prueba o las pruebas de la culpabilidad del autor no resulten de una confesión o de la prestación de testimonio de dos hombres, condiciones que sí imponen las otras escuelas jurídicas. Los teólogos malikís autorizan en tanto que prueba de culpabilidad la

¹⁶²Texto original: “*J’ai participé à un meurtre mais je n’ai pas été arrêté. Maintenant, je veux expier mon péché... Allah va-t-il agréer mon repentir sans que je me rende à la police ?*

Louange à Allah. L’homicide constitue un péché majeur s’il est exercé sur un croyant compte tenu de la parole du Très Haut : «Quiconque tue intentionnellement un croyant, Sa rétribution alors sera l’Enfer, pour y demeurer éternellement. Allah l’a frappé de Sa colère, l’a maudit et lui a préparé un énorme châtement.» (Coran, 4 : 93). Selon un hādīth, le Prophète (bénédiction et salut soient sur lui) a dit : « le fidèle sera toujours à l’aise dans sa religion aussi longtemps qu’il n’aura pas versé le sang d’un innocent.

Si vous avez tué volontairement un croyant, votre acte implique trois droits : celui d’Allah, le Puissant et Majestueux, celui du tué et celui de ses parents. S’agissant du premier droit, Allah agréera de votre part un repentir sincère en vertu de Sa parole : « Dis: "Ô Mes serviteurs qui avez commis des excès à votre propre détriment, ne désespérez pas de la miséricorde d’Allah. Car Allah pardonne tous les péchés. Oui, c’est Lui le Pardonneur, le Très Miséricordieux.» (Coran, 39 : 53). Pour ce qui est du droit du tué, vous ne pouvez plus l’acquitter parce que le concerné est déjà mort. C’est donc au jour de la Résurrection que l’on lui permettra de se faire justice sur vous. Mais nous espérons que grâce à un repentir sincère agréé par Allah, celui-ci rendra le tué satisfait par les faveurs qu’Il lui accordera, et, dans ce cas, que vous serez innocenté. En ce qui concerne les parents de la victime, vous devez vous livrer à eux et leur avouer votre crime. Ils auront le choix entre votre exécution (si les conditions d’une telle peine sont réunies) et le versement du prix du sang et le pardon.”

<http://islamqa.info/fr/10923> [24/09/2014]

*qasāma*¹⁶³, el juramento de cincuenta hombres con una relación de parentesco próxima con la víctima (Milliot & Blanc, 2001: 590-591) o la repetición del juramento realizada cincuenta veces por un individuo. Si entre los malikís los cojuradores son miembros del grupo de parentesco del implicado, entre los hanefitas el medio centenar lo componen habitantes del paraje en el que ha tenido lugar el crimen. La existencia de la *qasāma* se remonta a la era preislámica. En ese contexto temporal, se trataba de una prueba acusatoria. Ese mismo rol es el que tiene el juramento cincuentenario según la escuela malikita, mientras que en la hanefita se trata de una herramienta de defensa (Pedersen & Linant de Bellefonds, 1960). En ambos casos, tanto en el que el juramento recae en un individuo como en el que lo hace en cincuenta, tiene lugar la repetición, común denominador en muchos juramentos vindicatorios (Terradas, 2008: 257) y factor importante en el ritual, como expuse en la memoria DEA (Alonso Cabré, 2008), si bien en el caso entonces estudiado la repetición tenía lugar una vez cada año, de manera que con el ritual se perpetraba la regeneración del tiempo, deviniendo este circular (Smith, 1993: 96). En el caso de la *qasāma* la repetición, personalizada en diferentes individuos o bien sintetizada en uno solo, reviste de veracidad el testimonio. El Corán no recoge referencia alguna a la *qasāma*, que sí aparece en algunos *'ahādīṭ*. Lógicamente, las escuelas jurídicas reticentes a la inclusión de los *'ahādīṭ* en tanto que fuente de derecho rechazan este juramento. En detrimento de la *qasāma*, hay escuelas jurídicas que emplazan a dos testigos presenciales del crimen dignos de credibilidad a prestar testimonio jurado. Los malikitas, hanafitas y safiitas aprueban la *qasāma* (Terradas, 2008: 258), pero en caso que no existan esos dos testigos. Así queda explicitado en el *ḥādīṭ* que sigue:

Al-Ash'ath-bin Qais dijo: El Profeta dijo (a un demandante). "Debería traer dos testigos, de otra manera pedirán al demandado tomar un juramento (en caso de rechazo)."

Ibn Abi Mulaika dijo: Mu'awiya no realizó la pena de *qiṣās* según *qasāma*.

'Umar bin 'Abdoul 'Aziz escribió a 'Adi bin Arta'a al cual él había designado gobernador de Al-Basra, en cuanto a una persona que fue encontrada (asesinada) cerca de una de las casas de los comerciantes de aceite: "Si los parientes de los difuntos demuestran su reclamación (presentando a testigos), (entonces matad al asesino); de otra manera, no oprimas (mal) a la

¹⁶³ *Qasāma* (قسامة), "juramento (de 50 parientes colaterales)". Para el concepto más genérico "juramento", Corriente reserva la palabra *qasam* (قسم). Ambas palabras provienen de la raíz *qasam* (قسم), "dar parte" (Corriente, 2005: 944).

gente, en tanto que este caso puede permanecer pendiente hasta el Día de Resurrección"¹⁶⁴ (Bukhari & Khan, 1979: 24).

Una muestra de la discrepancia entre la inclusión o no de la *qasāma* en tanto que prueba para aplicar el talión es el *ḥādīṭ* que sigue, en el que aparecen las dos posturas. En un primer momento, se arguye la validez de dicho juramento y se cita como justificación la perpetración de la práctica llevado a cabo anteriormente por califas. Se reconoce, pues, la autoridad de decisiones tomadas en el pasado. Posteriormente aparece en la discusión el punto de vista contrario, con el alegato que ni el más noble de los juradores puede dar fe de algo que no ha visto. El caso hipotético que se pone por ejemplo es el de adulterio, que suele ser el que se da de una manera más reservada de las miradas ajenas. En tercer lugar, se habla del papel de la *qasāma* en un juicio por asesinato.

Relató Abu Qilaba: Una vez 'Umar bin 'Abdul 'Aziz se sentó en el trono del patio de su casa de modo que la gente pudiera juntarse ante él. Entonces él los admitió (y cuando entraron), dijo, "¿Qué piensan de *al-qasāma*?" Ellos dijeron, "decimos que es legal depender de *al-qasāma* en *qiṣāṣ*, como los Califas anteriores musulmanes realizaron *qiṣāṣ* dependiendo de ello. "Entonces él me dijo, "¡O Abu Qilaba! ¿Qué dice usted sobre ello?" Él me dejó intervenir antes que la gente y dije, "¡O Jefe de los Creyentes! Usted tiene a los jefes del personal de ejército y a los nobles de los árabes. Si cincuenta de ellos declararan que un hombre casado ha cometido relaciones sexuales ilegales en Damasco pero ellos no lo hubieran visto (hacerlo), ¿lo apedrearía usted?" Él dijo, "No". Dije, "Por Alá, el Apóstol de Alá nunca mató a nadie excepto en una de las tres situaciones siguientes: (1) una persona que mató alguien injustamente, fue matada (en *qiṣāṣ*), (2) una persona casada que mantuvo relaciones sexuales ilegales, y (3) un hombre que luchó contra Alá y Su Apóstol y abandonó el islam y se hizo apóstata". Entonces la gente dijo, "¿No narró Anas bin Malik que el apóstol de Alá cortó las manos de los ladrones, marcó sus ojos y luego los lanzó en el sol?" Dije, "Debería contarle la narración de Anas. Anas dijo: "Ocho personas de la tribu de 'Ukl acudieron al Apóstol del Alá y dieron la Promesa de lealtad hacia el Islam (se convirtieron en musulmanes). El clima del lugar (Medina) no los satisfizo, de modo que enfermaron y se quejaron ante el Apóstol de Alá. Él les dijo, "¿No queréis salir con el pastor de nuestros camellos y beber la leche de los camellos y su orina (como medicina)?" Dijeron "Sí". Entonces salieron y bebieron la leche de los camellos y su

¹⁶⁴ Texto original: "*Al-Ash'ath-bin Qais said: The Prophet ﷺ said (to a plaintiff). « You should bring two witnesses, otherwise the defendant will be asked to take an oath (in case of denial). »*

Ibn Abi Mulaika said: Mu'awiya didn't carry out the penalty of Qisas according to Qasāma.

'Umar bin 'Abdoul 'Aziz wrote to 'Adi bin Arta'a whom he had appointed governor of Al-Basra, regarding a person who has been found (murdered) near one of the houses of the oil merchants: « If the relatives of the deceased proved their claim (by presenting witnesses), (then kill the killer ; otherwise, do not oppress (wrong) the people, as this case may remain pending till the Day of Resurrection. »

orina, y después de sanarse mataron al pastor del apóstol de Alá y se llevaron todos los camellos. Estas noticias llegaron al Apóstol de Alá, entonces él envió (hombres) para seguir sus rastros y ellos fueron capturados y traídos (al Profeta). Entonces ordenó cortar sus manos y pies, y sus ojos fueron marcados con pedazos calientes de hierro, y luego él los lanzó al sol hasta que murieron.” Dije, “¿Qué puede ser peor que lo que aquella gente hizo? Abandonaron el islam, cometieron asesinato y robo.” Entonces 'Anbasa bin Sa'id dijo, "Por Alá, ¡nunca oí una narración como ésta de hoy!". Dije "O 'Anbasa! ¿Niega mi narración?". 'Anbasa dijo, " No, pero has contado la narración en el modo que debería ser contada. Por Alá, esta gente vive bien mientras este Jeque (Abu Qilaba) está entre ellos. Añadí, “Ciertamente en este acontecimiento hubo una tradición puesta por el Apóstol de Alá. El narrador añadió: Alguna gente de Ansari acudió al Profeta y habló de algunos asuntos con él, un hombre de entre ellos salió y fue asesinado. Aquella gente salió tras él, y contemplaron cómo su compañero nadaba en sangre. Volvieron hacia el Apóstol de Alá y le dijeron, "Oh apóstol de Alá, hemos encontrado a nuestro compañero que había hablado con nosotros y había salido antes que nosotros, nadando en sangre (matado).” El apóstol de Alá salió y les preguntó, "¿De quién sospecháis o quién pensáis que lo ha matado?" Ellos dijeron, "pensamos que los judíos lo han matado." El Profeta mandó buscar a los judíos y les preguntó, "¿matasteis a este (la persona)?" Ellos contestaron, "No". Él preguntó a Al-Ansars, "¿Estás de acuerdo en que deje a cincuenta judíos jurar que ellos no lo han matado?" Ellos dijeron, "Importa poco a los judíos matarnos y hacer después juramentos falsos”. Él dijo, "¿Entonces os gustaría recibir la *diyya* después de que cincuenta de vosotros hayáis jurado (que los judíos han matado a su hombre)?" Dijeron, "No prestaremos juramento". Entonces el Profeta les pagó, él mismo, la *diyya* (precio de la sangre)". El narrador añadió, "la tribu de los Hudhail repudió a uno de sus hombres (por su mala conducta) en el período preislámico de la ignorancia. Entonces, en un lugar llamado Al-Batha (cerca de la Meca), el hombre atacó una familia yemení de noche para robarles, pero un hombre de la familia lo notó y lo golpeó con su espada y lo mató. La tribu de Hudhail acudió y capturó al yemení y lo llevó ante 'Umar durante la estación de Hajj y dijo, "Ha matado a nuestro compañero". El yemení dijo, "Pero esta gente lo había repudiado (p. ej., sus compañeros)". 'Umar dijo, "Dejad que cincuenta miembros de Hudhail juren que ellos no lo habían rechazado". Entonces cuarenta y nueve de ellos prestaron juramento y luego una persona que les pertenece, vino desde Sha'm y ellos solicitaron que jurara asimismo pero él pagó mil dirhams en vez de prestar juramento. Llamaron a otro hombre en vez de aquél y el nuevo dio la mano al hermano del difunto. Algunas personas dijeron, "Nosotros y aquellos cincuenta hombres que tomaron juramentos falsos (*qasāma*) partimos, y cuando ellos alcanzaron un lugar llamado Nakhlah, empezó a llover así que entraron en una cueva en la montaña, y la cueva se derrumbó sobre aquellos cincuenta hombres que hicieron el falso juramento, y todos ellos murieron excepto las dos personas que se dieron la mano el uno al otro. Evitaron la muerte pero una piedra cayó sobre la pierna del hermano del difunto y la rompió, con lo cual él sobrevivió durante un año y luego murió". Además dije, " 'Abdul Malik bin

Marwan condenó a un hombre a la muerte por *qiṣāṣ* (la igualdad en el castigo) por asesinato, basando su juicio en *qasāma*, pero más tarde lamentó ese juicio y ordenó que los nombres de las cincuenta personas que habían prestado juramento (*qasāma*), fueran borrados del registro, y los exilió en Sha'm. ¹⁶⁵ (Bukhari & Khan, 1979: 25-30).

¹⁶⁵Texto original: *“Narrated Abu Qilaba: Once ‘Umar bin ‘Abdul ‘Aziz sat on his throne in the courtyard of his house so that the people might gather before him. Then he admitted them and (when they came in), he said, “What do you think of Qasāma?” They said, “We say that it is lawful to depend on Qasāma in Qisas, as the previous Muslim Caliphs carried out Qisas depending on it.” Then he said to me, “O Abu Qilaba! What do you say about it?” He let me appear before the people and I said, “O Chief of the Believers! You have the chiefs of the army staff and the nobles of the Arabs. If fifty of them testified that a married man had committed illegal sexual intercourse in Damascus but they had not seen him (doing so), would you stone him?” He said, « No ». I said, « By Allah, Allah’s Apostle never killed anyone except in one of the following three situations: (1) A person who killed somebody unjustly, was killed (in Qisas), (2) a married person who committed illegal sexual intercourse and (3) a man who fought against Allah and His Apostle and deserted Islam and became apostate. » Then the people said, « Didn’t Anas bin Malik narrate that Allah’s Apostle cut off the hands of the thieves, branded their eyes and then, threw them in the sun? » I said, « I shall tell you the narration of Anas. Anas said: « Eight persons from the tribe of ‘Ukl came to Allah’s Apostle and gave the Pledge of allegiance for Islam (became Muslim). The climate of the place (Medina) did not suit them, so they became sick and complained about that to Allah’s Apostle. He said (to them), « Won’t you go out with the shepherd of our camels and drink of the camels’ milk and urine (as medicine)? » They said, « Yes. » So they went out and drank the camels’ milk and urine, and after they became healthy, they killed the shepherd of Allah’s Apostle and took away all the camels. This news reached Allah’s Apostle, so he sent (men) to follow their traces and they were captured and brought (to the Prophet). He then ordered to cut their hands and feet, and their eyes were branded with heated pieces of iron, and then he threw them in the sun till they died.” I said, “What can be worse than what those people did? They deserted Islam, committed murder and theft.» Then ‘Anbasa bin Sa’id said, « By Allah, I never heard a narration like this one today. » I said, « O ‘Anbasa! You deny my narration?» ‘Anbasa said, « No, but you have related the narration in the way it should be related. By Allah, these people are in welfare as long as this Sheikh (Abu Qilaba) is among them. » I added, « Indeed in this event there has been a tradition set by Allah’s Apostle. The narrator added: Some Ansari people came to the Prophet and discussed some matters with him, a man from amongst them went out and was murdered. Those people went out after him, and behold, their companion was swimming in blood. They returned to Allah’s Apostle and said to him, « O Allah’s Apostle, we have found our companion who had talked with us and gone out before us, swimming in blood (killed). » Allah’s Apostle went out and asked them, «Whom do you suspect or whom do you think has killed him?” They said, “We think that the Jews have killed him.” The Prophet sent for the Jews and asked them, “Did you kill this (person)?” They replied, “No.” He asked the Al-Ansars, “Do you agree that I let fifty Jews take an oath that they have not killed him?” They said, “It matters little for the Jews to kill us all and then take false oaths.” He said, “Then would you like to receive the Diya after fifty of you have taken an oath (that the Jews have killed your man)?” They said, “We will not take the oath.” Then the Prophet himself paid them the Diya (Blood-money).” The narrator added, “The tribe of Hudhail repudiated one of their men (for his evil conduct) in the Pre-Islamic period of Ignorance. Then, at a place called Al-Batha (near Mecca), the man attacked a Yemenite family at night to steal from them, but a man from the family noticed him and struck him with his sword and killed him. The tribe of Hudhail came and captured the Yemenite and brought him to ‘Umar during the Hajj season and said, “He has killed our companion.” The Yemenite said, “But these people had repudiated him (i.e., their companion).” ‘Umar said, “Let fifty persons of Hudhail swear that they had not repudiated him.” So forty-nine of them took the oath and then a person belonging to them, came from Sha’m and they requested him to swear similarly, but he paid one thousand Dirhams instead of taking the oath. They called another man instead of him and the new man shook hands with the brother of the deceased. Some people said, “We and those fifty men who had taken false oaths (Qasāma) set out, and when they reached a place called Nakhlah, it started raining so they entered a cave in the mountain, and the cave collapsed on those fifty men who took the false oath, and all of them died except the two persons who had shaken hands with each other. They escaped death but a stone fell on the leg of the brother of the deceased and broke it, whereupon he*

Los *'ahādīṭ* que siguen tienen como temática común la falsedad, ya sea en el testimonio o en el juramento. En ambos casos dicha falsedad es fuertemente castigada, si bien se diferencia que sea intencionada o no.

Relató Mutr'if a partir de Ash-Sha'bi: dos hombres atestiguaron contra un hombre a quien acusaron de robo. 'Ali cortó su mano. Entonces ellos trajeron a otro hombre y dijeron (a 'Ali), " hemos cometido un error (acusando al primer hombre)." 'Ali consideró a su antiguo testigo como el inválido y tomó de ellos la *diyya* por ser la causa de amputación de la mano del primer hombre, y dijo, "Si yo pensara que intencionadamente disteis un testigo falso, os cortarí las manos." [...] ¹⁶⁶ (Bukhari & Khan, 1979: 22).

[...] 'Abdul Malik bin Marwan condenó a un hombre a morir por *qiṣāṣ* (igualdad en el castigo) por asesinato, basando su juicio en *qasāma*, pero más tarde se arrepintió de esta sentencia y ordenó que los nombres de las cincuenta personas que habían tomado el juramento (*qasāma*), fuera borrado del registro y fueran exiliados a Sha'm." ¹⁶⁷(Bukhari&Khan, 1979: 30).

Los dos hádices que siguen dan fe del contexto en el cual el acto de venganza está permitido. El primer relato corresponde a un *ḥādīṭ* reportado por uno de los compañeros del Profeta, Abu Huraira, y da fe de la propuesta de Muhammad tras el asesinato de un hombre de la tribu Bani Laith en manos de un hombre de la tribu de Khuza. El motivo de dicho homicidio fue la venganza. Según el *ḥādīṭ* referido, Muhammad se desplazó al lugar de los hechos y dijo:

“Y si alguien es asesinado, entonces su pariente más cercano tiene el derecho a elegir uno de los dos: el precio de la sangre (*diyya*) o la venganza hacia el asesino”¹⁶⁸ (Bukhari & Khan, 1979: 12-13).

survived for one year and then died.” I further said, “’Abdul Malik bin Marwan sentenced a man to death in Qisas (equality in punishment) for murder, basing his judgement on Qasāma, but later on he regretted that judgement and ordered that the names of the fifty persons who had taken the oath (Qasāma), be erased from the register, and he exiled them in Sha’m.”

¹⁶⁶Texto original: *Narrated Mutr’if from Ash-Sha’bi : Two men bore witness against a man whom they accused of theft. ‘Ali cut off his hand. Then they brought another man and said (to ‘Ali), « We have committed a mistake (by accusing the first man). » ‘Ali regarded their former witness as invalid and took from them the Diya for being the cause of cutting off the hand of the first man, and said, « If I were of the opinion that you have intentionally given a false witness, I would cut off your hands. »*

¹⁶⁷Texto original: “’Abdul Malik bin Marwan sentenced a man to death in Qisas (equality in punishment) for murder, basing his judgement on Qasāma, but later on he regretted that judgement and ordered that the names of the fifty persons who had taken the oath (Qasāma), be erased from the register, and he exiled them in Sha’m.”

¹⁶⁸Texto original: “And if somebody is killed, his closest relative has the right to choose one of two things, i.e., either the Blood-money or retaliation by having the killer killed.”

El segundo de los relatos escogidos a colación del derecho de venganza especifica los tres casos en la que esta es lícita:

“Relató ‘Abdullah: El apóstol de Alá dijo, "la sangre de un musulmán que confiesa que nadie tiene derecho a ser adorado excepto Alá y que yo soy su Apóstol, no puede ser derramada excepto en tres casos: en *qisās* por asesinato, una persona casada que mantiene relaciones sexuales ilegales y el que deja atrás el islam (el apóstata) y abandona a los musulmanes.”¹⁶⁹ (Bukhari & Khan, 1979: 10-11).

Es importante subrayar que, si bien se recomienda perdonar, se reconoce el derecho de la parte ofendida a exigir la pena de talión.

En los hádices se fijan los límites al talión. En los que siguen a título de ejemplo se especifica que no es lícito matar gratuitamente y se detallan los casos en los que está permitido matar, entre ellos la aplicación del talión:

Ibn ‘Abbas dijo, "Alguien que considera la matanza en tanto que prohibición a no ser que sea por una causa razonable (entonces sea como si) él salvó la vida de toda la humanidad."¹⁷⁰ (Bukhari & Khan, 1979: 4).

Narró Abu Zur'a ibn ‘Amr ibn Jarir: El Profeta dijo durante Hajjat-al-Wada'¹⁷¹, "Dejad a la gente tranquila y escuchadme. Después de mí, no os convirtáis en incrédulos, golpeando (cortando) los cuellos de otros."¹⁷² (Bukhari & Khan, 1979: 4).

Relató Ibn ‘Abbas: El Profeta dijo, “las personas más odiadas por Alá son tres: (1) una persona que se desvía de la buena conducta, por ejemplo un mal hacedor, en Haram (los santuarios de Meca y Medina); (2) una persona que busca en las tradiciones del período preislámico de ignorancia, debería permanecer en el islam; (3) y una persona que intenta derramar la sangre de alguien sin derecho alguno.”¹⁷³ (Bukhari & Khan, 1979: 14).

¹⁶⁹Texto original: “*Narrated 'Abdullah: Allah's Apostle said, "The blood of a Muslim who confesses that none has the right to be worshipped but Allah and that I am His Apostle, cannot be shed except in three cases: In Qisas for murder, a married person who commits illegal sexual intercourse and the one who reverts from Islam (apostate) and leaves the Muslims."*

¹⁷⁰Texto original: “*Ibn 'Abbas said, "Anyone who regards killing prohibited unless for a reasonable cause (then it is as if) he saved the life of all mankind"*”.

¹⁷¹El único peregrinaje en el que el profeta Muhammad participó.

¹⁷²Texto original: “*Narrated Abu Zur'a bin 'Amr bin Jarir: The Prophet said during Hajjat-al-Wada', "Let the people be quiet and listen to me. After me, do not become disbelievers, by striking (cutting) the necks of another"*”.

¹⁷³Texto original: “*Narrated Ibn 'Abbas: The Prophet said, "The most hated persons to Allah are three: (1) A person who deviates from the right conduct, i.e., an evil doer, in the Haram (sanctuaries of Mecca and Medina); (2) a person who seeks that the traditions of Pre-Islamic Period of Ignorance, should remain in Islam; (3) and a person who seeks to shed somebody's blood without any right"*”.

“No está permitido derramar la sangre de un musulmán que indica que no hay más dios que Alá y que yo soy su mensajero, excepto en tres casos: (el de talión) vida por vida; el del que cometa *zina*¹⁷⁴ [fornicación]; y el del apóstata que abandona la comunidad (musulmana).”¹⁷⁵ (Bukhari, 1964: 262).

Sentado esto, si bien según los hádices un musulmán no tiene legitimidad para matar a otro musulmán, diferente es el caso en que la víctima no pertenezca a la comunidad musulmana. El primero de los hádices que sigue muestra la posición atribuida al Profeta según la cual no hay que matar a un musulmán. De la segunda narración se desprende que matar a un judío, en el caso que se presenta parece que el ataque se inscriba en una reyerta, está permitido. El tercer fragmento relativiza esa permisividad. En lugar de poner énfasis en el acto de matar, se hace incidencia en el castigo, que difiere según la afiliación religiosa del muerto.

Relató Al Miqdad bin 'Amr Al Kindi, un aliado de los Bani Zuhra que participó en la batalla de Badr con el Profeta, que él dijo, "Oh Apóstol de Alá, Si encuentro a un incrédulo y tenemos una lucha, y él golpea mi mano con la espada y la corta, y luego toma refugio de mí bajo un árbol, y dice, 'me he rendido a Alá (p. ej., he abrazado el Islam)', '¿puedo matarlo después de que él haya dicho eso?'. El Apóstol de Alá dijo, "No lo mates". Al Miqdad dijo, "Pero ¡Oh Apóstol de Alá! Él había cortado una de mis manos y dijo eso después de haberla cortado. ¿Puedo matarlo? ". El Profeta dijo. "No lo mates, ya que si lo matas, él estaría en la posición en la cual tú estabas antes de que tú lo mataras, y tú estarías en la posición en la cual él estaba antes de que él dijera la sentencia". El Profeta también dijo a Al Miqdad, "Si un creyente fiel oculta su fe (el Islam) de los incrédulos, y luego cuando él declara su Islam, lo matas, (serás pecaminoso). Recuerda que antes, en la Meca, tú también ocultabas tu fe (el Islam)."¹⁷⁶ (Bukhari & Khan, 1979: 3)

Relató Salama: Fuimos con el Profeta a Khaibar. Un hombre (de los compañeros) dijo, "¡O 'Amir! Déjanos oír un poco de tu "Huda" (canciones

¹⁷⁴ *Zinā'*, زنا, “adulterio, fornicación” (Corriente, 2005: 498).

¹⁷⁵ Texto original: “*Il n'est pas licite de verser le sang d'un musulman attestant qu'il n'y a d'autre divinité que Dieu et que je suis Son Envoyé, sauf dans trois cas: (celui du talion) vie pour vie; celui de qui comet le crime de zina; et celui de l'apostat qui abandonne la communauté (musulmane).*”

¹⁷⁶ Texto original: “*Narrated Al-Miqdad ibn 'Amr Al-Kindi, an ally of Bani Zuhra who took part in the battle of Badr with the Prophet, that he said, "o Allah's Apostle! If I meet an unbeliever and we have a fight, and he strikes my hand with the sword and cuts it off, and then takes refuge from me under a tree, and says, 'I have surrendered to Allah (i.e., embraced Islam),' may I kill him after he has said so?" Allah's Apostle said, "Do not kill him.". Al-Miqdad said, "But O Allah's Apostle! He had chopped off one of my hands and he said that after he had cut it off. May I kill him?". The Prophet said. "Do not kill him, for if you kill him, he would be in the position in which you have been before you kill him, and you would be in the position in which he was before he said the sentence". The Prophet also said to Al-Miqdad, "If a faithful believer conceals his faith (Islam) from the disbelievers, and then when he declares his Islam, you kill him, (you will be sinful). Remember that you were also concealing your faith (Islam) at Mecca before.*”

de los conductores de camello.)" Entonces él cantó algunas [...]. El Profeta dijo, "¿Quién es el conductor (de estos camellos)?" Ellos dijeron, "'Amir" El Profeta dijo, "¡Puede Alá conceder Su Piedad en él!" La gente dijo, "¡O Apóstol de Alá! ¡Podría usted dejarnos disfrutar de su compañía más tiempo!" Entonces 'Amir fue matado la mañana siguiente. La gente dijo, "las buenas acciones de 'Amir se han perdido puesto que él se ha matado." ['Amir trató de golpear a un judío con su espada, pero la espada se giró hacia él y lo mató, luego él se mató por casualidad]. Me volví en el momento en el que ellos hablaban de esto. Fui hacia el Profeta y dije, "¡O Profeta de Alá! ¡Deje que mi padre sea sacrificado para usted! La gente alega que las buenas acciones de 'Amir se han perdido". El Profeta dijo, "Quienquiera que diga eso es un mentiroso, en cuanto a 'Amir tendrá una doble recompensa dado que ejerció para obedecer la Causa de Alá. Ningún otro modo de matanza le habría concedido la recompensa mayor."¹⁷⁷ (Bukhari & Khan, 1979: 19-20).

Narró Ash-Sha'bi: Oí a Abu Juhaiifa decir "Pregunté a 'Ali, ¿Tienes literatura Divina aparte del Corán? (Una vez dijo... '¿aparte de lo que la gente tiene?') Ali contestó, 'De Él, que hizo que el grano se hendiera (germinara) y creó el alma, no tenemos nada excepto lo que está en el Corán y la capacidad (el regalo) de comprender el Libro de Alá con la cual Él puede dotar a un hombre y tenemos lo que está escrito en este papel'. Pregunté, '¿Qué está escrito en este papel?' Él contestó, 'Al-'Aql (la regulación de *diyya*), sobre el rescate de cautivos, y el Juicio de que un Musulmán no debería ser matado en *qisās* (la igualdad en el castigo) por matar a un incrédulo'." ¹⁷⁸ (Bukhari & Khan, 1979: 32).

En un *ḥādīth* narrado por Ibn Abbas y compilado por Bukhari se trata el perdón en caso de homicidio intencional y se relaciona con el versículo 2:178 del Corán.

¹⁷⁷Texto original: "Narrated Salama: We went out with the Prophet to Khaibar. A man (from the companions) said, "O 'Amir! Le tus hear some of your "Huda" (camel-driving songs.)" So he sang some of them (i.e. a lyric in harmony with the camels' walk). The Prophet said, « Who is the driver (of this camels) ? » They said, « 'Amir. » The Prophet said, « May Allah bestow His Mercy on him ! » The people said, "O Allah's Apostle! Would that you let us enjoy his company longer ! » Then 'Amir was killed the following morning. The people said, « The good deeds of 'Amir are lost as he has killed himself. » ['Amir tried to hit a Jew with his sword, but the sword turned towards himself and killed him, so he killed himself accidentally]. I returned at the time while they were talking about that. I went to the Prophet and said, « O Allah's Prophet ! Let my father be sacrificed for you ! The people claim that 'Amir's good deeds are lost. » The Prophet said, « Whoever says so is a liar, for 'Amir will have a double reward as he exerted himself to obey Allah's Cause. No other way of killing would have granted him greater reward»."

¹⁷⁸Texto original: Narrated Ash-Sha'bi: I heard Abu Juhaiifa saying, "I asked 'Ali, 'Have you got any Divine literature apart from the Qur'an?' (Once he said... apart from what the people have?) 'Ali replied, 'By Him Who made the grain split (germinate) and created the soul, we have nothing except what is in the Qur'an and the ability (gift) of understanding Allah's Book which He may endow a man with and we have what is written in this paper.' I asked, 'What is written in this paper?' He replied, 'Al-'Aql (the regulation of Diya), about the ransom of captives, and the Judgement that a Muslim should not be killed in Qisas (equality in punishment) for killing a disbeliever.' "

Narró Ibn Abbas: Para los niños de Israel el castigo para el crimen era solo al-*qiṣās* (por ejemplo, la ley de igualdad en el castigo) y no se permitía el pago del precio de la sangre como un suplente. Pero Alá dijo a esta nación (Musulmanes): ¡Oh vosotros que creéis! El *qiṣās* está prescrito para vosotros en caso de asesinato... (hasta)...el final del verso. (2: 178). Ibn 'Abbas añadió: La remisión (el perdón) en este verso, quiere decir aceptar el precio de la sangre en un asesinato intencional. Ibn ' Abbas añadió: El verso [...] (2: 178) quiere decir que la demanda debería ser compensada con hermosa gratitud.¹⁷⁹ (Bukhari & Khan, 1979: 13).

En todo caso la decisión de aplicar el talión o perdonar recae en los familiares de la víctima. En este sentido, en la octava sección del capítulo 53 del *Sahih* Bukhari recoge un *ḥādīth* que ejemplifica que la potestad de ordenar la aplicación del talión al culpable del crimen recae en los derechohabientes, en ningún caso en la autoridad pública.

“Anas cuenta que Ar-Robayyi, que era la hija de An-Nadhr, había roto un diente incisivo de una chica. Los padres de Ar-Robayyi pidieron que se aceptase la composición y que se perdonara; pero los padres de la chica rechazaron [la propuesta]. Fueron entonces en busca del Profeta, que ordenó el talión. “Oh enviado de Dios, dijo Anas ben An-Nadhr, ¿querrías que rompieran un diente de Ar-Robayyi? Por aquél que te ha mandado traer la Verdad, no se romperá su diente. –O Anas, contestó el Muy Santo Profeta, el Libro de Dios ordena el talión.” Los padres de la chica consintieron el perdón. Entonces el Muy Santo Profeta dijo: “Efectivamente, entre los servidores de Dios, ocurre que Dios desbloquea juramentos que se han hecho en su nombre”^{180 181}(Bokhari, 1964: 260).

¹⁷⁹Texto original: “*Narrated Ibn ‘Abbas: For the children of Israel the punishment for crime was Al-Qisas only (i.e., the law of equality in punishment) and the payment of Bloodmoney was not permitted as an alternate. But Allah said to this nation (Muslims): ‘O you who believe! Qiṣās is prescribed for you in case of murder, ... (up to) ... end of the Verse. (2: 178)Ibn ‘Abbas added: Remission (forgiveness) in this Verse, means to accept the Blood-money in an intentional murder. Ibn ‘Abbas added: The Verse [...] (2: 178) means that the demand should be compensated with handsome gratitude.’*”

¹⁸⁰ Texto original: “*Anas rapporte que er-Robayyi’, qui était la fille de En-Nadhr avait brisé une dent incisive d’une jeune fille. Les parents de er-Robayyi’ demandèrent qu’on acceptat la composition et qu’on pardonnât; mais les parents de la jeune fille refusèrent. On alla alors trouver le Prophète (à lui bénédiction et salut) qui ordonna le talion. <<O Envoyé de Dieu, dit Anas ben en-Nadhr, voudrais-tu que l’on te brisât une dent de er-Robayyi?’ Par Celui Qui t’a envoyé apporter la Vérité, on ne brisera pas sa dent. –O Anas, répondit le Très Saint Prophète, le Livre de Dieu ordonne le talion>>. Les parents de la jeune fille consentirent là-dessus à pardonner. Alors le Très Saint Prophète dit: <<Certes, parmi les serviteurs de Dieu, il en est que Dieu dégage des serments qu’ils ont faits en son nom>>.’*”

¹⁸¹ En tanto que comentador de esta edición, G.H. Bousquet interpreta en cuanto a este hádice que según la ley la autoridad pública no está autorizada a dispensar al culpable del talión, simplemente tiene que ordenar su aplicación si los derechohabientes así lo exigen.

Estoy de acuerdo con el apunte de Louis Milliot y François-Paul Blanc acerca de la institucionalización de la venganza. El tali3n es una pr3ctica pre isl3mica que el islam regulariz3, con lo cual mientras antes la tribu de la v3ctima era la que aplicaba venganza, con el islam se transfiere a la autoridad la ejecuci3n de tal desagravio (Milliot & Blanc, 2001: 590). El Cor3n precisa el objetivo de la ley del tali3n en el vers3culo 2: 179, esto es, asegurar cierto orden social en armon3a con la *shari'a* mediante el ejemplo que act3a en tanto que elemento disuasorio al resto de sujetos de la comunidad. La venganza se mantiene, si bien el vengador deviene una instituci3n pol3tica en lugar de una persona f3sica.

2: 179 ¡Hombres que razon3ais! El objetivo de la ley penal de paridad es preservar vuestras vidas y disuadiros (contra las agresiones).^{182 183}

En el inventario de Bukhari aparece otro *h3d3it* que hace referencia a la *diyya*. En este caso el jurista Ash-Shabi es el transmisor del pasaje vivido por el compa3ero del Profeta Abu Juhafa.

Abu Juhafa dijo: "Le pregunt3 a Ali, '¿Tienes alg3n libro (revelado al Profeta aparte del Cor3n)?" Ali respondi3: "No, excepto el Libro de Al3 o el poder de comprensi3n que ha sido otorgado (por Dios) a un musulm3n o lo que est3 (por escrito) en esta hoja de papel (conmigo). Abu Juhafa dijo: "Le pregunt3, '¿Qu3 hay (por escrito) en esta hoja de papel? Ali dijo, se trata de la *diyya* (compensaci3n, precio de la sangre pagado por el asesino a los familiares de la v3ctima), el rescate por la liberaci3n de los cautivos de las manos de los enemigos, y la ley que ning3n musulm3n deber3a ser asesinado por *qis3s* (la igualdad en el castigo) por el asesinato de (un incr3dulo) (tomo 1, libro 3, n3mero 111). (Bukhari & Khan, 1979: 37-38)¹⁸⁴

¹⁸² Como explica Siddiqui, el *qis3s* garantiza la seguridad de la comunidad puesto que protege la vida humana, con lo que impide los cr3menes y al mismo tiempo propicia la bondad y el perd3n (Didaco, 2004: 78).

¹⁸³ Texto original: *وَأَنْتُمْ فِي الْفِصَالِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ*

¹⁸⁴ Texto original: "I asked 'Ali "Do you have anything Divine literature besides what is in the Qur'an?" Or, as Uyaina once said, "Apart from what the people have?" `Ali said, "By Him Who made the grain split (germinate) and created the soul, we have nothing except what is in the Qur'an and the ability (gift) of understanding Allah's Book which He may endow a man, with and what is written in this sheet of paper." I asked, "What is on this paper?" He replied, "The legal regulations of Diya (Blood-money) and the (ransom for) releasing of the captives, and the judgment that no Muslim should be killed in Qisas (equality in punishment) for killing a Kafir (disbeliever)."

En la línea del Corán, este pasaje, que es fuente de derecho, recuerda a los musulmanes que el talión debe de ser la última de las opciones a aplicar, sin especificar la intencionalidad o no del homicidio.

La ley de *qiṣāṣ* para las heridas no se infirió del Corán ni de los *'ahādīṭ*. En la primera fuente citada no aparece ninguna previsión clara a propósito, y en los *'ahādīṭ* compilados por Bukhari y Muslim aparece un solo caso en el que se da testimonio del orden que dio el Profeta de represaliar las heridas intencionadas. El consenso o *iğtimā'* es, pues, la base de la ley de *qiṣāṣ* para dicho delito, si bien de acuerdo con los malikís tienen que existir tres condiciones para su aplicación: la herida tiene que ser intencional (*'amd*) y no accidental (*ḥata'*); la parte del cuerpo a la que se aplique *qiṣāṣ* tiene que ser la misma que la parte herida; la imputación de la *qiṣāṣ* tiene que ser practicable por la autoridad.

Según los hanafitas se puede aplicar *qiṣāṣ* exclusivamente en caso de heridas cuando estas se sitúan en el óseo craneal o cuando se trata de una herida articular (Hakeem et al., 2012: 15). Si la condición social del inculpado es superior a la de la víctima no se aplica *qiṣāṣ* sino *diyya*. El pago del *arash*, la compensación por heridas, puede remplazar el *qiṣāṣ* si este no puede aplicarse o si víctima y culpable llegan a un acuerdo amigable, en otras palabras, si la víctima accede a ello. Por lo tanto, teniendo en cuenta que la víctima puede escoger entre tres opciones (perdonar al ofensor, pedir la *diyya* al ofensor o pedir al Estado que aplique el *qiṣāṣ* al ofensor) puede afirmarse que la *shari'a* se centra en la víctima (Hakeem et al., 2012: 16).

Es importante destacar que con el pago de la *diyya* la venganza queda completamente anulada, es decir, ni la víctima ni su familia tienen derecho a vengarse mediante el talión (Bousquet, 1950: 82-83). Contrariamente, si el culpable ha actuado intencionalmente y no es perdonado por los herederos de la víctima queda sujeto al talión. Me parece importante precisar que para ser susceptible de talión hay que ser mayor de edad y estar en plenas facultades mentales. Las mujeres también son plausibles de recibir esta pena, como queda relatado en el siguiente *ḥādīṭ*:

Cuentan que 'Umar dijo: "Un hombre debería ser castigado con la ley de *qiṣāṣ* por infracciones intencionadamente con heridas o injurias a una mujer. El castigo puede ser la pérdida de su vida o el ser receptor de heridas similares. " 'Umar bin 'Abdoul' Aziz, Ibrahim, y Abu Az-Zinad estuvieron

de acuerdo con esto. La hermana de Ar-Rubaiyi' hirió a alguien, ante lo cual el Profeta dio el juicio de *qiṣāṣ*.¹⁸⁵ (Bukhari & Khan, 1979: 17).

En la sección que, más adelante, en el punto 2.4, dedico al *Mukhtassar* de Khalil Ibnou Ishaq detallo más las condiciones que debe de reunir el culpable para que se le aplique *qiṣāṣ*.

2.2.4 Las penas asignadas al culpable de homicidio involuntario o heridas involuntarias

La gran diferencia entre el homicidio voluntario y el accidental es que aquel es considerado como un ataque, ante el cual el agredido ve disminuir su honor. En el homicidio accidental, contrariamente, el honor de la víctima no se minimiza. En el primer caso el islam estima necesario castigar al atacante, mientras que en el segundo se trata de evitar la venganza de la víctima o de su tribu. La pena por homicidio en la *shari'a* tiene, pues, una doble naturaleza: el castigo que se impone al autor del delito por haberlo cometido y la compensación que responde al agravio cometido por el causante del crimen y de la que se beneficiará la víctima o en su defecto sus derechohabientes (Hakeem et al, 2012: 14).

Los malikitas reservan la expiación o *kaffara*¹⁸⁶ para los casos de crimen no intencional, puesto que su oposición a la ley es menor que la de los crímenes intencionales y puede ser remitido más fácilmente, esto es, puesto que son de carácter venial. El versículo coránico 4: 92 especifica en qué consiste la *kaffara*.

4: 92 No es propio de un creyente dar muerte a otro creyente, salvo que sea accidentalmente; así, pues, quien accidentalmente matase a un creyente deberá manumitir a un esclavo creyente¹⁸⁷ (o, en su defecto, deberá ayunar

¹⁸⁵ Texto original: *It is related that 'Umar said : « A man should be punished with the law of Qiṣāṣ (1) for intentionally inflicting a woman with a wound or injury. Punishment may be the loss of his life or the receiving of similar wounds. » 'Umar bin 'Abdoul 'Aziz, Ibrahim, and Abu Az-Zinad agreed to that. The sister of Ar-Rubaiyi' wounded somebody whereupon the Prophet gave the judgement of Qisas.*

¹⁸⁶ *Kaffara* viene del verbo *kaffar* (كفر), "expiar" (Corriente, 2005: 1017).

¹⁸⁷ Como cuenta Yusuf 'Ali, si el que mataba involuntariamente a un musulmán carecía de recursos para liberar a un esclavo o para abonar el "precio de la sangre", debía dar a entender, mediante una acción

dos meses seguidos). Deberá, además, pagar una indemnización a sus herederos, a no ser que ellos lo condonen.^{188 189}

A modo de resumen, como se ha visto precedentemente, el culpable de haber cometido un homicidio no intencional tiene que componer la ofensa mediante la *diyya*, que su tribu entregará a la víctima o a sus derechohabientes. La compensación debida a las heridas cometidas involuntariamente a otro se denomina *arash*, aunque los informantes se han referido a ella también como *diyya*.

La casuística estudiada en esta tesis responde a la resolución jurídica de homicidios involuntarios, puesto que el marco jurídico mauritano, tanto el oficial como el consuetudinario, considera que el causante de un accidente de circulación con daños personales ha obrado involuntariamente.

2.3 Bases para una definición de la *diyya*

La *diyya* es la composición basada en dos pilares: la reconciliación entre las partes y la transacción de una cantidad determinada de bienes que se entrega a la víctima o a sus representantes a causa de homicidio o de daño a la integridad física. Es obligatoria en caso de homicidio involuntario y queda sujeta a la decisión de la víctima o de sus derechohabientes en caso de agresión voluntaria. Etimológicamente significa “lo que es dado como pago” y debe de comprenderse en el seno del contexto pre islámico en el que se originó, en una Arabia caracterizada por la organización tribal, por la inexistencia de una autoridad política y por un sistema de justicia privado (Ben Hounet, 2010a). En ese entorno, a raíz del homicidio se ejercía la venganza, a no ser que la parte afectada renunciara voluntariamente a cambio del pago de la *diyya*, que equivalía a cien cabezas de camello. Me parece adecuado introducir una de las explicaciones *emic* sobre el por qué de la venganza en la Arabia pre-islámica de acuerdo con lo reportado por algunos

de severa autorrenuncia (por ejemplo, ayunar durante dos meses seguidos), que era plenamente consciente de la gravedad de su acción y que su arrepentimiento era sincero (Didaco, 2004: 271).

¹⁸⁸ Explica Qutb que la liberación de un esclavo musulmán es una compensación a la comunidad, que ha perdido a un individuo y con tal acción ello queda recompensado. Por su lado, el pago de la indemnización opera en tanto que equilibrador de las pérdidas materiales sufridas por los familiares a consecuencia de la muerte de la víctima, así como también apacigua los ánimos (Didaco, 2004: 271).

¹⁸⁹ Texto original: وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

investigadores. Parece ser que en dicho contexto espaciotemporal se creía que después de una muerte por asesinato un ave nocturna llamada *ham* reposaba en la tumba y gritaba “Estoy sediento, dadme bebida”. Para calmar la sed del pájaro se ejercía venganza, conocida en esos lares como *ta'r*¹⁹⁰, al nocente y a su tribu, con lo cual se derramaba sangre, que a su vez representaba la bebida saciadora de *ham*. Ya entonces la *diyya* era considerada como un mecanismo pacificador alternativo a la venganza, un modo simbólico de calmar la sed de *ham* sin tener que derramar sangre. Tras la introducción del islam en Arabia se aplicó la ley de talión o *qiṣāṣ*, con la cual la represalia concernía tan sólo la vida del perpetrador del crimen (Hakeem et al., 2012: 14; Chelhod, 1980: 125). Tras esta leyenda podemos leer que la *diyya* emergió para aplacar el deseo de venganza; es, de acuerdo con Kazemi-Rached (citado en Terradas Saborit, 2008: 424), una teoría subjetivista que no tiene en cuenta la reparación del daño por la pérdida del miembro del grupo, sino solo el hecho de calmar el deseo de venganza, y que omite la participación en la justicia vindicatoria de una figura tercera que personifica la autoridad. En el **capítulo 6** veremos que dicha autoridad se personifica en el sistema jurídico mauritano consuetudinario en el grupo de representantes de la tribu del culpable, grupo que negocia con los derechohabientes del a víctima. De todos modos, dichas negociaciones quedan legitimadas por el reconocimiento de la justicia oficial. Detallaré el proceso, como he dicho, en el capítulo 6.

Recordemos que la *diyya* no responde a un sistema de pago ni a una conciliación individual, sino grupal; así, antes de su institucionalización el conjunto de la tribu del agresor debía participar en el pago. Este sistema no se vio alterado con la llegada del islam, es más, se adoptó y aprobó (Tyan, 1965: 350-352). Así, en el *fiqh* la responsabilidad en caso de homicidio involuntario es grupal en lugar de ser individual. Es el único caso en el que la responsabilidad no recae exclusivamente en el autor del acto (Ali Khan & Mohammad Khan, 2006: 132), es la excepción de la norma de la responsabilidad en tanto que carga individual, que aparece en el Corán.

6: 164 Diles: “¿Anhelaría yo otro Señor que no sea Dios, siendo Él el Dueño de toda la creación?”. Cada individuo responderá por sus obras, y nadie se

¹⁹⁰ *Ta'r* (تأثر), "venganza, talión, desquite, satisfacción" (Corriente, 2005: 127).

cargará con la culpa ajena. Luego, terminaréis compareciendo ante vuestro Señor y Él, entonces, os revelará el motivo de vuestro desacuerdo.¹⁹¹

52: 21 A los creyentes (moradores del Paraíso) los reagruparemos con sus descendientes que hayan seguido sus pasos en el camino de la fe aun que no hayan alcanzado la misma categoría. No les menoscabaremos ni en lo más mínimo su merecido (pues, en efecto, en el Juicio), la suerte de cada uno dependerá (única y exclusivamente) de lo que haya hecho (en vida).¹⁹²

Dicha responsabilidad sujeta a un individuo tiene lugar en caso de aplicación de la pena del talión, por ejemplo, y convive con la grupal, que como hemos visto se asocia al pago de la *diyya*, así como al sermón cincuentenario (Bleuchot, 2002: 676).

En caso de aplicación de la *diyya*, la cantidad estipulada a entregar a la víctima o a sus derechohabientes varía en función de la naturaleza de la persona matada o herida. Tradicionalmente, el número de camellos por la *diyya* del hombre libre musulmán es de cien. Toda *diyya* por homicidio de personas que difieren de este tipo de víctima son fracciones de la *diyya* del hombre libre musulmán: la *diyya* de la mujer musulmana libre, por ejemplo, está fijada en la mitad de la del hombre. Según los malekitas, la *diyya* del hombre no musulmán pero perteneciente a una de las religiones del libro es la mitad que la del hombre musulmán; a la mujer correligionaria a tal perfil masculino le correspondería la mitad de la *diyya*, a saber, un cuarto de la *diyya* total. ‘Abdullah ibn Qa’ud firma una *fatwà* en el portal del Comité Permanente de Investigaciones Científicas y Emisión de Fatwas en la que ratifica que hay que pagar la *diyya* en caso que la víctima sea *dimmiyy* y que el valor es la mitad de la *diyya* total.

Pregunta: ¿Hay que pagar la *diyya* para el judío o el cristiano? ¿Cuánto es?

Respuesta: La *diyya* del judío o del cristiano equivale a la mitad de la del musulmán. Al-Nasa’i recopiló en Al-Sunnan que ‘Amru ibn Shu‘ayb transmitió de su padre, quien relató de su abuelo, que el Profeta - la paz y las bendiciones de Allah estén con él- dijo: El precio de sangre de los no musulmanes que gozan de la protección del islam equivale a la mitad del de los musulmanes, es decir, los judíos y los cristianos.

¹⁹¹Texto original:

فَلَا غَيْرَ اللَّهِ أُجِيرَ بِأَوْ هُوَ يُكَلِّسِيْهِ ؕ وَ لَا تُكْسِبُكَ نَفْسِيْ أَوْ عَلَيْهَا وَ لَا تُزْوَازِرُ ؕ وَ أَرْزَأْ رَأْسُ الْبُرْءِ بِكُمْ مَرَّ جَعَلْتُمْ فِيْكُمْ مِمَّا كُنْتُمْ فِيْهَا تَخْلِفُونَ

¹⁹²Texto original: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ؕ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ

¡Que Allah nos conceda el éxito! ¡Que Allah bendiga a nuestro profeta Muhammad, su Familia y sus Compañeros!

Comité Permanente de Investigaciones Científicas y Emisión de Fatwas.¹⁹³

Según el rito hanefita la *diyya* de un musulmán y la de un cristiano o judío es la misma. En lo que concierne la *diyya* del esclavo, el Corán no establece una tasa fija; el precio a pagar corresponde a la estimación que un experto determine con relación al valor del esclavo. Así, los conceptos que de acuerdo con el Corán ayudan a tipificar el homicidio son la intención, la diferencia entre miembros o no miembros de la *'umma*, y la diferencia entre hombres libres y esclavos, así como entre mujeres libres y esclavas (Bercher, 1926; Terradas Saborit, 2008). El término que se utiliza en cuanto a compensación por heridas involuntarias es *arash*. De acuerdo con la *shari'a* para casi cada parte del cuerpo se ha considerado un *arash* o parte de la *diyya*. Si no es el caso, en otras palabras, si no existe previsión, la víctima recibe una compensación fijada por el juez llamada *ḥukūmat 'adl*¹⁹⁴ (Hakeem, 2012: 15-16; Milliot & Blanc, 2001: 592). En contraposición con la composición del *wergeld*, la *diyya* prevé, pues, además de la composición por homicidio, las composiciones relativas a las heridas en diferentes partes del cuerpo (Chelhod, 1980: 133). El documento que sigue prueba la existencia de dicho fraccionamiento del montante de la *diyya* en relación a las heridas corporales.

Dicho esto, como veremos más adelante, la *diyya* es a menudo la transacción pactada entre las tribus implicadas en el crimen. Existe, pues, por un lado la *diyya* por un importe establecido y la *diyya* el importe de la cual es consensuado.

Una traducción habitual del término *diyya* es “precio de la sangre”. Así ha quedado reflejado, por ejemplo, en algunas citas reportadas más arriba. Ahora bien, dicha traducción está repleta de imprecisiones dada su asociación con una recompensa. En su lugar, tal y como propone, entre tantos otros, Muhammad Abdel Haleem, pienso que es preferible hablar de composición. Con este vocablo uno se acerca más a la idea que la

¹⁹³ Fuente:

<http://www.alifta.net/Fatawa/FatawaChapters.aspx?languagename=es&View=Page&PageID=8112&PageNo=1&BookID=3>

¹⁹⁴ Como hemos visto, *'adl* (عدل) significa “justicia” (Corriente, 2005: 750). Por su parte, *ḥukūmat* (حكومة) se traduce como “fallo, sentencia”. *Ḥukūmat 'adl* podría traducirse, pues, como “sentencia justa”.

diyya, en su contexto original preislámico así como en las negociaciones intertribales fuera de los circuitos oficiales de derecho estatal, es fruto del consenso entre las dos partes afectadas, la del causante y la del receptor de los daños. Abdel Haleem traza la hipótesis, además, que la propagación de esta burda traducción ha contribuido a la imagen negativa que el islam tiene en Occidente, a la imagen del islam en tanto que religión sanguinaria en la que un muerto se puede comprar (Abdel-Haleem, 2003: 100).

Julio Caro Baroja tradujo *diyya* como “deuda de sangre” o “deuda de muerte”, si bien apuntaba que más allá de ser una simple compensación económica, bajo el paraguas del concepto se hallaban también cuestiones religiosas, de acuerdo con él entroncadas en una tradición según la cual Dios aceptó cien camellos del abuelo del Profeta a cambio de no sacrificar a uno de sus hijos (Caro Baroja, 2008 [1955]: 18). Raymond Jamous, por su parte, en la monografía que siguió a su trabajo de campo en el Rif oriental tradujo *diyya* como “precio del asesinato”, si bien precisa que no se trata del precio relacionado con el muerto sino con el honor (Jamous, 1981: 87, 90). Personalmente, y retomando la propuesta metodológica de Ignasi Terradas (2008), soy partidaria de asociar la *diyya* con el concepto de composición, entendiéndose por ello las acciones llevadas a cabo tras un delito por las dos partes, ofensor y ofendido, con el fin de establecer un acuerdo. Todavía según el autor de *Justicia vindicatoria*, los cuatro principios que Fustel de Coulanges estableció en relación a la composición son vigentes: 1) una autoridad judicial está presente en el procedimiento; 2) el único objetivo del procedimiento no es pactar el montante de la compensación; 3) el juramento tiene una situación destacable; 4) el cumplimiento de la composición viene exigido por la ética de la reconciliación más que por la eficacia del ordenamiento jurídico (Terradas Saborit, 2008: 200-201).

Me parece oportuno citar la definición recogida en el *Diccionario enciclopédico de derecho usual* de Guillermo Cabanellas en la entrada “composición” para dar cuenta de la distancia en la definición de dicho concepto entre la mirada antropológica y la de ciertos juristas (Cabanellas, 1981):

“Ajuste, convenio, trato para poner fin a una disidencia o conflicto. || Reparación, arreglo || Compensación en dinero para acallar a las víctimas de un delito o a quien acucia por alguna otra causa. || Capitulación.”

Efectivamente, las acepciones primera, segunda y cuarta pueden remitir a la doble naturaleza de la composición, pero sin embargo la segunda expone meramente el pago monetario. La *diyya* no es tan solo un pago, es también una reparación del honor de la parte ofendida. Ahora bien, no hay que olvidar que desde el momento en que existe un movimiento de bienes podemos hablar de distribución. Si Karl Polanyi diferenciaba la reciprocidad, la redistribución y el intercambio como formas de distribución (Polanyi, 2007), el caso de la *diyya* puede asimilarse a la reciprocidad, que el autor asemejó a las sociedades de mitades. Es importante recordar que esa circulación de objetos es una manera de crear relaciones sociales. Dicha reciprocidad explica el testimonio de uno de los informantes, según el cual aceptar una *diyya* muy elevada comportaría en el futuro tener que entregar, en una eventual negociación con la misma tribu, una *diyya* igual de elevada. El don y el contradon, pues, tienen que estar a la misma altura. Si retomamos la división durkhemiana de solidaridad mecánica versus orgánica, la reciprocidad quedaría vinculada a aquellas sociedades regidas por la solidaridad mecánica.

Mauss centra su atención en la obligación que la parte donante tiene de hacer el primer gesto, de dar (Mauss, 2009). En la *diyya* efectivamente, para saldar cuentas y evitar la venganza, la parte ofensora tiene que entregar un montante. Reitero, sin embargo, que la circulación de bienes, y los lazos que ello crea, asociada a la *diyya* viene dada por un motor inicial, esto es, un delito de sangre involuntario o voluntario si la parte ofendida perdona. Si analizamos la *diyya* en tanto que reciprocidad cabría matizar el concepto de don, puesto que al ser un intercambio de grupo se trataría de una prestación total. De acuerdo con Mauss, a diferencia de la prestación total, el don opera entre individuos.

No podemos hablar de reciprocidad sin citar a Malinowski (1973), y de su visión me interesa destacar el hecho de centrarse en la obligación moral que ese primer don genera entre las partes, creando entre ellas una relación de dependencia. Veremos más adelante si la práctica de algunas tribus de no aceptar la *diyya* a raíz de un homicidio involuntario, aunque sí perdonar a la parte ofensora, responde a un mecanismo para escapar de esa dependencia o no. Como en el *kula*, en la *diyya* la circulación de bienes no es inmediata, sino que se trata de un largo proceso vinculado al infortunio incierto, a los eventuales futuros homicidios. El hecho distintivo en la *diyya* es que no existe un regalo inicial que inicie el proceso, sino que toda *diyya* está vinculada a una muerte. Pese a ello, a la larga

el don hacia una tribu puede ser respondido con un contradon si tiene lugar un homicidio accidental entre las dos tribus involucradas, o si el homicidio es intencionado y se perdona, pero inversando los roles de ofensor y ofendido. El don de la *diyya* inicial entre las dos partes deja, pues, las puertas abiertas ante un eventual futuro contradon.

Gouldner define la reciprocidad como la norma moral cuyo objetivo es estructurar el dar y recibir objetos materiales (Gouldner, 1960). A partir de la tipología de Service - reciprocidad generalizada, equilibrada y negativa- (Service, 1966), Sahlins relaciona dichos conceptos con la distancia social, es decir, la distancia entre los individuos que pertenecen a diferentes grupos. La reciprocidad generalizada se da entre parientes cercanos y lo social es más importante que lo material. La equilibrada se da entre familias o clanes y lo importante es tanto dar como recibir; el valor material tiene que ser el mismo. La reciprocidad negativa se da en situaciones de gran distancia social y lo material es más importante que lo social (Sahlins, 1974). Veremos en el capítulo 6 que en los casos reportados por los informantes se intenta evitar la reciprocidad negativa de Sahlins. Podríamos asimilar la reciprocidad que opera en el seno de la tribu para recaudar la *diyya* en tanto que reciprocidad generalizada, mientras que si aplicamos un punto de vista macro entre la reciprocidad entre diferentes tribus en ocasión de diversas *diyya*, veríamos signos de reciprocidad equilibrada.

A diferencia de la reciprocidad, la redistribución exige una reclamación. El centro de poder reclama la aportación a determinados individuos o grupos y luego la destina a un fin concreto y a un público determinado. En la *diyya* la reclamación se basa en la incrustación de las relaciones económicas en las relaciones sociales de parentesco. En este sentido, recordemos que si bien la redistribución más evidente es la relativa a trabajos públicos, la creación de alianzas políticas y de parentesco es otra forma. En la tribu *bīḍān*, ante la deuda de una *diyya* se reclama la participación a los miembros del grupo y se redistribuye con la entrega de la cantidad en cuestión al grupo ofendido, con lo cual las dos partes inician una alianza. La redistribución está relacionada con la reciprocidad generalizada y con la equilibrada.

De la *diyya*, pues, se desprende reciprocidad si nos fijamos en las relaciones intertribales y redistribución si analizamos el fenómeno en el interior de la tribu que tiene que

acumular el capital para entregarlo posteriormente a la otra parte. Pese a ello, cierro el apartado del mismo modo en el que lo he iniciado: la *diyya* es una composición, y por lo tanto además de conllevar una transacción económica comporta un proceso de reconciliación entre las partes.

Estimo interesante citar algunas declaraciones de los informantes en las que expresan qué entienden por *diyya*. Obviamente, el ejercicio cognitivo que requiere la construcción de la definición de un concepto abstracto es complejo y no debemos tomar al pie de la letra las palabras pronunciadas por los informantes, y menos aún cuando deben contextualizarse en un conjunto de entrevistas semidirigidas cuyas preguntas no sabían de antemano.

Diya está en... antes, encontramos esto en el islam. Porque somos musulmanes. Encontramos esto en el islam. Porque dijo que cuando alguien mata a otro tiene que pagar para los otros... tiene que pagar algo, porque pierde gente... el que lo hace todo por su familia... si lo has matado, normalmente tú debes reparar las cuentas con...¹⁹⁵ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

Diya es un seguro... una garantía. Una recuperación o algo así. Se le da a la familia de la persona que está muerta.¹⁹⁶ [Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012]

2.4 El *Mukhtassar* de Khalil Ibnou Ishaq

Con toda probabilidad la obra de *fiqh* más conocida en Mauritania y a la que acuden los juristas para resolver asuntos en caso de confusión, cuando el Estado prevé recurrir a las fuentes originales, es el *Mukhtassar* (1374) del jurista egipcio Khalil Ibnou Ishaq, tratado cuya importancia es reconocida en todo el Magreb así como en gran parte del África musulmana. El *Mukhtassar* fue incorporado al programa formativo de los juristas

¹⁹⁵ Entrevista original: *Diya c'est dans le... avant, on a trouvé ça dans l'islam. Parce que nous sommes des musulmans. On a trouvé ça dans l'islam. Parce qu'il a dit que quand quelqu'un tue un autre il faut que ça paye pour les autres... il faut qu'il paye quelque chose, parce que ça perd des gens... celui qui fait tout pour sa famille... si tu as tué ça, normalement tu dois réparer les comptes avec...*

¹⁹⁶ Entrevista original: *Diya c'est une assurance... une garantie. Une récupération ou quelque chose comme ça. On le donne à la famille de la personne qui est morte.*

y desde el siglo XVI es, juntamente a un conjunto de comentarios a la obra, un recurso que opera en los litigios (Ould El-Bara, 2004a). En este sentido, el artículo 449 del Código Penal mauritano establece que las lagunas del mismo quedan suplidas por las leyes musulmanas:

“Las materias cuya regulación no se establece en este Código se rigen por las disposiciones de la ley musulmana”.¹⁹⁷

Dicha obra, el *Mukhtassar*, que no es sino un repertorio de reglas, es considerada un compendio del pensamiento del *fiqh* malikí. Tanto la primera parte, *as-Sifr*¹⁹⁸, como la segunda parte, *al-Bāb*¹⁹⁹, están divididas en *ghif* o párrafos, que los alumnos de derecho musulmán en Mauritania aprenden de memoria. En el capítulo XXVII, relativo al homicidio, el autor no recurre ni a *‘ahādīṭ*, ni a sentencias jurídicas ni a diálogos para trazar adscripción alguna a cierta autoridad. Esta característica estilística fue una innovación que introdujo Ibn 'Abd al-Hakam en el año 824 de nuestra era con el *Mukhtassar al-Kabir*²⁰⁰ (Brockopp, 2000). El intérprete militar francés licenciado en derecho N. Seignette tradujo el tratado de Khalil al francés, trabajo que se publicó en 1878 en una edición bilingüe francés/árabe bajo el epígrafe *Code Musulman par Khalil (rite malékite – statut réel)*.

En cuanto al derecho penal, presento primero, y de acuerdo con el orden del tratado, las disposiciones relativas a las personas a las que se les puede aplicar el talión en caso de

¹⁹⁷ Texto original: “Art. 449. *Les matières dont le règlement n'est pas énoncé dans le présent code sont régies par les dispositions du droit musulman.*”

¹⁹⁸ *Sifr* (سفر), "libro [especialmente sagrado], volumen" (Corriente, 2005: 536).

¹⁹⁹ *Bāb* (باب), "capítulo, sección, artículo, epígrafe" (Corriente, 2005: 99).

²⁰⁰ Existe un gran desconocimiento sobre los textos primerizos de la escuela malikí. Algunos tratados todavía no se han datado, otros son de dudable autenticidad debido a la incorporación en el texto de innovaciones en la cadena de transmisión. De acuerdo con Jonathan E. Brockopp (2000) las obras fundamentales de los inicios de la escuela malikí son la *Muwatta*, la *Mudawwanah* y el *Muktasaral-Kabir*. Este último tiene un solo autor y es, por lo tanto, un texto fijo escrito según Brockopp en el año 824. Por su lado, la *Muwatta* nunca fue aceptada en tanto que texto fijo sino un texto orgánico en el que los estudiantes añadían materiales sucesivamente. El estilo de escritura del *Muktasaral-Kabir* es innovador puesto que prácticamente huye de un recurso muy habitual en la *Muwata* y en la *Mudawwanah*: buscar la adscripción a determinada o determinadas autoridades mediante la cita de *ahādīṭ*, sentencias jurídicas y diálogos. La *Muwata* y la *Mudawwanah* están todavía por fechar. Hasta que ello no se logre no dispondremos de una aproximación fidedigna a la historia de la escuela malikí. Lo que sí sabemos es que el contenido de los tres textos citados en el marco de los inicios del malikismo están relacionados y que los tres se basan en un cuerpo común de sentencias jurídicas datables en la segunda mitad del siglo II y atribuidas a Malik (Brockopp, 2000).

asesinato: todo individuo autor voluntario de un homicidio, siempre y cuando sea de condición igual o inferior a la víctima. El autor prevé una serie de cláusulas relativas a este tema, en las que destaco el lugar del perdón, la previsión ante una parte ofensora que rechaza componer y las consideraciones a tomar en cuenta para determinar la relación de la condición social entre ofendido y ofensor:

“1703. Quienquiera que voluntariamente haya cometido un homicidio será tratado judicialmente, la cuerda en el cuello, delante del pariente más cercano de la víctima, para sufrir por él en su persona la pena del talión.

Sin embargo, son pasibles de esta pena solo los individuos mayores de edad, provistos de discernimiento, libres o esclavos y no extranjeros (peregrinos). Hace falta, además, que el asesino fuera, en el momento del homicidio, de condición igual o inferior a la de la víctima, bajo el doble punto de vista de la libertad y de los derechos civiles conferidos por la verdadera fe, a menos que el homicidio hubiera tenido como móvil el robo o el pillaje. Hace falta también que la víctima estuviera y así se mantuviera, desde el momento en que el golpe fuera lanzado hasta el momento en el que mortalmente padeció, bajo la salvaguardia de la ley, bien en calidad de musulmán, bien en calidad de tributario.

El asesino es inviolable, excepto con respecto a aquél que tiene el derecho a su sangre y que será castigado sin embargo correccionalmente, si se ha vengado por su propia autoridad. Así será pasible del talión quienquiera que, sin orden del príncipe, haya matado a un hombre o a una mujer adúltera o a un renegado; así como quienquiera que, por su propia autoridad, le haya cortado la mano a un ladrón.” (Seignette, 1878: 519-520)²⁰¹

“1704. El talión podrá ser ejercido, aunque la víctima le hubiera dicho a su asesino, antes del golpe transportado: «si me matáis, os perdono».” (Seignette, 1878: 520)²⁰²

“1705. Quienquiera que perdone sin reserva no tiene derecho a la composición.” (Seignette, 1878: 521)²⁰³

²⁰¹Texto original: “1703. *Quiconque aura volontairement commis un homicide sera traîné judiciairement, la corde au cou, devant le plus proche parent de la victime, pour subir par lui dans sa personne la peine du talion.*

Néanmoins, ne sont passibles de cette peine que les individus majeurs, pourvus de discernement, libres ou esclaves et non étrangers (pérégrins). Il faut, en outre, que le meurtrier ait été, au moment du meurtre, de condition égale ou inférieure à celle de la victime, sous le double rapport de la liberté et des droits civiques conférés par la vraie Foi, à moins que le meurtre n'ait eu pour mobile le vol ou le pillage. Il faut aussi que la victime ait été et soit restée, depuis le moment où le coup a été lancé jusqu'au moment où elle a été mortellement atteinte, sous la sauvegarde de la loi, soit à titre de musulman, soit à titre de tributaire.

Le meurtrier lui-même est inviolable, sauf à l'égard de celui qui a le droit à son sang et qui sera néanmoins puni correctionnellement, s'il s'est fait justice de sa propre autorité. Ainsi sera passible du talion quiconque, sans ordre du prince, aura mis à mort un homme ou une femme adultère ou un renégat; comme quiconque, de sa propre autorité, aura coupé la main à un voleur”.

²⁰²Texto original: “1704. *Le talion pourra être exercé, encore que la victime ait dit à son meurtrier, avant le coup porté: “Si vous me tuez, je vous tiens quitte”.*

“1706. Sin embargo, si las circunstancias hacen presumir que su intención había sido reservársela, será admitido para jurar.” (Seignette, 1878: 521)²⁰⁴

“1707. Si el homicida rechaza componer, el pariente de la víctima tiene la libertad de ejercer el talión, así como de no ejercerlo. [...]” (Seignette, 1878: 521)²⁰⁵

“1708. El ofendido tendrá derecho a la vida de aquél que mate al homicida de su pariente próximo; del mismo modo que el ofendido mutilado tiene derecho a la mano de aquél que ha mutilado al ofensor. Tanto el uno como el otro tendrán derecho a la composición legal si la segunda ofensa ha sido cometida involuntariamente.” (Seignette, 1878: 521)²⁰⁶

“1709. Los derechos del pariente de la segunda víctima, que habrá compuesto con el pariente de la primera, serán subrogados.” (Seignette, 1878: 521)²⁰⁷

“1710. Toda mutilación infringida al homicida, incluso por el pariente de la víctima, después que el homicida le sea librado para ser muerto, será castigada con el talión.” (Seignette, 1878: 521-522)²⁰⁸

“1711. Todo asesino, de condición igual o inferior a la de su víctima, es pasible del talión. Así, el sectador de las Escrituras, incluso de condición libre, lo sufrirá por haber matado a un musulmán, incluso esclavo.” (Seignette, 1878: 522)²⁰⁹

“1712. Son considerados de condición igual entre ellos, en cuanto a su estatuto personal, todos los sujetos no musulmanes, los sectarios de las escrituras, los sabeos y los simples tributarios; y, en cuanto a la libertad, toda la gente de condición servil es considerada con el mismo estatus, sea cual sea su grado de servitud.” (Seignette, 1878: 522)²¹⁰

²⁰³Texto original: “1705. *Quiconque fait grâce sans réserve n'a pas droit à la composition*”.

²⁰⁴Texto original: “1706. *Néanmoins, si les circonstances font présumer que son intention avait été de se la réserver, il sera admis à en prêter serment*”.

²⁰⁵Texto original: “1707. *Si le meurtrier refuse de composer, le parent de la victime reste maître d'exercer le talion, comme de ne pas l'exercer*”.

²⁰⁶Texto original: “1708. *L'offensé aura droit à la vie de celui qui aura tué le meurtrier de son proche parent; comme l'offensé mutilé a droit à la main de celui qui aura mutilé l'offenseur. L'un et l'autre auront droit à la composition légale, si la seconde offense a été commise involontairement*”.

²⁰⁷Texto original: “1709. *Le parent de la seconde victime, qui aura composé avec le parent de la première, sera subrogé dans ses droits*”.

²⁰⁸Texto original: “1710. *Toute mutilation infligée au meurtrier, même par le parent de la victime, après que ce meurtrier lui aura été livré pour être mis à mort, sera punie du talion*”.

²⁰⁹Texto original: “1711. *Tout meurtrier, de condition égale ou inférieure à celle de sa victime, est passible du talion. Ainsi, le sectateur des Écritures, même de condition libre, le subira pour avoir tué un musulman, même esclave*”.

²¹⁰Texto original: “1712. *Sont réputés de condition égale entre eux, quant à leur statut personnel, tous les sujets non musulmans, sectateurs des Écritures, Sabéens ou simples tributaires; -et, quant à la liberté, tous les gens de condition servile, sans distinguer le degré de leur servitude*”.

“1713. El sexo, la edad o la salud no constituyen desigualdad de condición.”
(Seignette, 1878: 522) ²¹¹

“1714. Si el homicida es un esclavo y su culpabilidad queda demostrada por prueba testimonial o por juramento de los testigos, el pariente más próximo de la víctima tendrá la libertad de escoger entre aplicarle el talión o componer; si renuncia al talión el propietario del homicida tendrá la opción de pagar el rescate o de entregar su esclavo a la familia de la víctima.”
(Seignette, 1878: 523) ²¹²

Tras esta alocución relativa al sujeto potencialmente receptor del talión, Khalil Ibnou Ishaq se ocupa de los casos en los que esta pena es aplicable. Como ya he explicitado en el capítulo dedicado a las generalidades a propósito de la *diyya*, la intención es un factor clave para determinar qué acción es penada con el talión y cuál con la composición de la *diyya*.

“1715. El culpable es merecedor del talión si los golpes realizados voluntariamente han ocasionado la muerte, aunque no se hicieran con intención de matar y aunque hubieran sido realizados con un palo; lo mismo ocurre cuando la muerte se debe a una estrangulación, a la privación de alimentos o a una compresión fuerte.” (Seignette, 1878: 523) ²¹³

“1716. El juramento de los testigos para establecer si la herida ha causado la muerte no ha lugar si la muerte ha sido instantánea o si la víctima ha sucumbido sin retomar la consciencia.” (Seignette, 1878: 523) ²¹⁴

“1717. Todo acto voluntario cometido con intención criminal, como tirar al agua un individuo que no sabe nadar, convierte a su autor en merecedor del talión, siempre y cuando se ha causado la muerte; ahora bien, si el acto ha sido involuntario o si ha sido voluntario pero sin intención criminal, el culpado estará solo obligado a pagar la composición legal.” (Seignette, 1878: 524) ²¹⁵

²¹¹Texto original: “1713. *Le sexe, l'âge ou la santé ne constituent pas l'inégalité de condition*”.

²¹²Esta última posibilidad equivale al abandono noxal del derecho romano, en el que el *pater familias* tenía la posibilidad de responder por los daños causados por sus hijos o esclavos o bien de entregarlos en noxa a la víctima o a sus derechohabientes.

Texto original: “1714. *Si l'auteur du meurtre est un esclave, et que sa culpabilité ait été établie par preuve testimoniale ou par le serment des cojurants, le plus proche parent de la victime aura le choix d'exercer sur lui le talion ou de composer ; -s'il renonce au talion, le patron du meurtrier aura le choix d'en faire l'abandon noxal ou de payer la rançon* ».

²¹³Texto original: “1715. *L'offenseur sera passible du talion si les coups portés volontairement, même avec une baguette, mais sans intention de donner la mort, l'ont pourtant occasionnée; comme lorsque la mort a été la suite d'une strangulation, d'une privation d'aliments ou d'une forte compression*” .

²¹⁴Texto original: “1716. *Il n'y a pas lieu au serment des cojurants pour établir que la blessure a causé la mort, lorsque celle-ci a été instantanée ou que la victime a succombé sans reprendre connaissance*” .

²¹⁵Texto original: “1717. *Tout fait volontaire commis avec une intention criminelle, comme celui de jeter à l'eau un individu qui ne sait pas nager, rend son auteur passible du talion, si la mort s'en est suivie;*

“1718. El hecho de cavar un pozo incluso en el propio domicilio, de emplazar un cuerpo resbaladizo en el camino de la gente, de atar en el camino un caballo peligroso o de poner en su casa un perro mordedor y conocido por morder, con el objetivo de dañar a una persona determinada, convierte a su autor en merecedor del talión, si ha causado la muerte de dicha persona; -pero si su intención no era perjudicar a nadie, o si la víctima es otra persona que la que era objetivo premeditado de su acción, el culpable deberá solo la composición legal.” (Seignette, 1878: 524) ²¹⁶

“1719. Aquel que fuerce a otro a cometer uno de los actos previamente especificados será castigado como si fuera el autor.” (Seignette, 1878: 524) ²¹⁷

“1720. Aquel que a sabiendas coloque veneno al alcance de una persona que lo absorba sin tener conocimiento de ello y que como consecuencia muera, es merecedor del talión; de igual modo, merece el talión aquel que lance a otro una serpiente venenosa.” (Seignette, 1878: 524-525) ²¹⁸

“1721. El que ande armado y persiga a su enemigo es merecedor del talión, aunque la víctima haya sucumbido por espanto; no obstante, si la víctima cayó en su huida los derechohabientes atenderán al juramento de los testigos.” (Seignette, 1878: 525) ²¹⁹

“1722. El simple hecho de dirigir un arma desarmada contra una persona, sin perseguirla y sin quererla intimidar dará lugar a la composición legal, siempre y cuando la víctima haya sucumbido a su espanto.” (Seignette, 1878: 525) ²²⁰

Veamos las disposiciones previstas en relación a los coautores y los cómplices.

-mais si le fait a été involontaire ou volontaire mais sans intention criminelle, il ne donnera lieu qu'au paiement de la composition légale”.

²¹⁶Texto original: “1718. *Le fait de creuser un puit même chez soi, de placer sur le passage des gens un corps glissant, d'attacher sur le chemin un cheval dangereux ou de prendre chez soi un chien qui mord et connu pour mordre, dans le but de faire dommage à une personne déterminée, rend son auteur passible du talion, s'il a causé la mort de cette personne; -mais s'il n'a pas eu l'intention de nuire, ou si une personne autre que celle dont il avait prémédité le dommage vient à succomber, il ne devra que la composition légale”.*

²¹⁷Texto original: “1719. *De même, celui qui a contraint autrui à commettre un des actes ci-dessus spécifiés sera puni comme s'il en était l'auteur”.*

²¹⁸Texto original: “1720. *Celui qui aura sciemment placé le poison à la portée d'une personne, qui l'aura absorbé sans le savoir, sera passible du talion, si la mort s'en est suivie; comme celui qui aura lancé sur autrui un serpent venimeux”.*

²¹⁹Texto original: “1721. *Celui qui marche armé d'un trait, à la poursuite de son ennemi, sera passible du talion, encore que la victime n'ait succombé que de frayeur; si toutefois elle avait fait une chute dans sa fuite, ses proches seront tenus du serment des cojurants”.*

²²⁰Texto original: “1722. *Le seul fait de diriger une arme nue contre une personne, sans la poursuivre et sans motif d'inimitié, donnera lieu à la composition légale, si elle a succombé à sa frayeur”.*

“1723. Será merecedor del talión, en tanto que cómplice, el que a sabiendas atrape a la víctima mientras que el asesino la pega.” (Seignette, 1878: 525)²²¹

“1724. Por la muerte de un solo individuo se puede aplicar el talión a varias personas; así, serán merecedores de ello: -1º todos los coautores y cómplices del crimen, aunque la víctima haya sucumbido a latigazos; -2º tanto el agente moral como el agente físico, el que habrá forzado al agente, como el agente que habrá sido forzado, el padre o el dueño que habrán forzado a un niño, como el dueño que habrá forzado a su esclavo incluso mayor de edad superior.” (Seignette, 1878: 525-526)²²²

“1725. Si el agente se ha dejado obligar sin haber temido al peligro personal, será el único merecedor del talión.” (Seignette, 1878: 526)²²³

“1726. El cómplice de un menor es merecedor del talión si la cooperación entre ambos ha sido premeditada; pero el crimen cometido en común sin acuerdo entre los coautores y en el que uno de los dos ha actuado involuntariamente o es demente implicará exclusivamente el pago de la composición legal.” (Seignette, 1878: 526)²²⁴

“1727. ¿El autor de un golpe llevado a cabo de manera voluntaria será merecedor del talión si el golpe se acompaña, precede o antecede otras heridas que la víctima se ha autoinfligido, ha recibido de un animal de caza mayor o se han dado en un contexto bélico; también si tras el golpe la víctima sufre una enfermedad mortal aunque no sea su consecuencia evidente? La respuesta es afirmativa; ahora bien, en uno u otro de los casos precitados, el ofensor estará obligado solo al pago de la mitad de la composición legal.” (Seignette, 1878: 526-527)²²⁵

²²¹Texto original: “1723. Sera passible du talion, comme complice, celui qui sciemment aura tenu la victime pendant que le meurtrier la frappait” .

²²²Texto original: “1724. Plusieurs peuvent subir le talion pour la mort d’un seul; ainsi en seront passibles: -1º tous les coauteurs et complices du crime, encore que la victime ait succombé à coups de fouet; -2º l’agent moral comme l’agent physique, celui qui aura contraint l’agent, comme l’agent qui aura été contraint, le père ou le maître qui auront contraint un enfant, comme le patron qui aura contraint son esclave même majeur” .

²²³Texto original: “1725. Si, cependant l’agent s’est laissé contraindre, sans avoir eu à redouter un danger personnel, il sera seus passible du talion” .

²²⁴Texto original: “1726. Le complice d’un mineur est passible du talion si leur coopération a été préméditée; mais le crime commis en commun, sans accord entre ses coauteurs, ne donnera lieu qu’à la composition légale, si l’un d’eux a frappé involontairement ou était atteint de folie” .

²²⁵Texto original: “1727. L’auteur d’un coup porté volontairement sera-t-il passible du talion, lorsque cde coup aura été accompagné, précédé ou suivi d’autres blessures, que la victime se ser afaites à elle-même, ou qu’elle aura reçues d’une bête fauve ou à la guerre, ou lorsque le coup aura été suivi d’une maladie mortelle qui n’en est pas la conséquence ordinaire? L’affirmation a été répondue; mais il a été aussi jugé que l’offenseur ne serait tenu, dans l’un ou l’autre des cas précités, que de la moitié de la composition légale” .

“1728. En todo encuentro o lucha voluntaria entre dos individuos armados o no, a pie o a caballo, si los dos combatientes sucumben, el talión se aplica; sino, el superviviente será merecedor del talión.” (Seignette, 1878: 527)²²⁶

“1729. Se presume que todo encuentro es voluntario a no ser que se pruebe lo contrario; la presunción inversa se admite en caso de un abordaje entre dos navíos.” (Seignette, 1878: 527)²²⁷

“1730. Sin embargo, toda responsabilidad civil o penal desaparece si ha tenido lugar un caso de fuerza mayor irresistible diferente que por ejemplo la necesidad de una maniobra con el fin de evitar un naufragio o la necesidad de navegar por la noche sin luces.” (Seignette, 1878: 527)²²⁸

“1731. Excepto en caso de fuerza mayor absoluta, si el encuentro o el abordaje han tenido lugar sin intención criminal, la composición legal por los muertos o heridos correrá a cargo de la tribu de cada ofensor; pero correrán a cargo personal del ofensor los daños y perjuicios debidos por el valor del caballo muerto en el encuentro o por los esclavos y otros bienes perdidos a resultas del abordaje.” (Seignette, 1878: 528)²²⁹

“1732. En caso de pluralidad de agentes, todos serán merecedores del talión si ha habido complot; -sino, solo será merecedor del talión el que haya efectuado el golpe más grave.” (Seignette, 1878: 528)²³⁰

La sección primera del título XXVII del código de Khalil termina con dos apuntes acerca de los cambios de estado relativo a la condición social de las partes así como para determinar la eventual responsabilidad.

“1733. Los cambios de estado debido a la liberación de esclavos o a la conversión al islam no tienen efecto retroactivo para impedir la aplicación

²²⁶Texto original: “1728. Dans toute rencontre ou lutte volontaire entre deux personnes armées, à pied ou à cheval, si les deux combattants succombent, le talion est accompli; sinon, le survivant en sera passible” .

²²⁷Texto original: “1729. Toute rencontre est présumée volontaire jusqu’à preuve du contraire; la présomption inverse est admise s’il s’agit d’un abordage entre deux navires” .

²²⁸Texto original: “1730. Néanmoins, toute responsabilité civile et pénale disparaît, s’il y a eu cas de forcemajeure irrésistible, autre que par exemple la nécessité d’une manœuvre pour éviter naufrage ou le besoin de naviguer la nuit sans feux” .

²²⁹Texto original: “1731. Hors le cas de forcem ajeure absolue, si la rencontre ou l’abordage on teu lieu sans intention criminelle, la composition légale pour le sang des personnes tuées ou blessées sera à la charge de la tribu de chaque offenseur; -mais seront à sa charge personnelle, les dommages-intérêts dus pour la valeur du cheval tué dans la rencontre, ou des esclaves et autres biens perdus par suite de l’abordage” .

²³⁰Texto original: “1732. Les changements d’état, par affranchissement ou conversion à l’Islamisme, n’ont pas d’effet rétroactif pour empêcher l’exercice du talion, en modifiant la condition respective de l’offenseur et de l’offensé” .

de la pena del talión, modificando la condición respectiva del ofensor y del ofendido.” (Seignette, 1878: 528) ²³¹

“1734. Para establecer la condición del ofendido y la responsabilidad del ofensor se tiene en cuenta el instante en el que el golpe ha sido recibido, el instante de la muerte y el tiempo intermediario.” (Seignette, 1878: 528) ²³²

La segunda sección tiene por objeto el talión por heridas. No expondré en detalle las disposiciones puesto que las reglas generales son las mismas que las de la primera sección, es decir, las del talión por homicidio. Sí me parece de especial importancia presentar los aspectos más destacables de la sección tercera, dedicada a la vindicta legal, especialmente a quién tiene derecho a reclamarla y a recibirla en caso de homicidio.

“1754. La vindicta legal pertenece al agnado de grado más cercano al ofendido, de acuerdo con el orden establecido por la devolución del patrocinio, excepto en el caso en el que el antepasado y los hermanos estén en el mismo grado.”(Seignette, 1878: 535) ²³³

“1755. El antepasado, en competencia con dos hermanos del difunto, tendrá que prestar un tercio de los juramentos. ¿Esta disposición es absoluta o bien aplicable solo en caso de homicidio voluntario? Las dos versiones han sido defendidas.” (Seignette, 1878: 535) ²³⁴

“1758. La vindicta legal puede ser destinada a las mujeres cuando son llamadas a la sucesión en virtud de su relación agnaticia y no están en competencia con un agnado de un grado igual al suyo. (Seignette, 1878: 536) ²³⁵

“1759. Cuando la vindicta es destinada a agnados de ambos sexos, cada persona que tenga derecho puede requerir la aplicación del talión, pero

²³¹Texto original: “1733. *Les changements d'état, par affranchissement ou conversion à l'Islamisme, n'ont pas d'effet rétroactif pour empêcher l'exercice du talion, en modifiant la condition respective de l'offenseur et de l'offensé*” .

²³²Texto original: “1734. Les époques à considérer pour déterminer la condition de l'offensé et, par suite, la responsabilité de l'offenseur, sont l'instant où le coup a été reçu, l'instant de la mort et le temps intermédiaire” .

²³³Texto original: “1754. *La vindicte légale appartient à l'agnat le plus proche en degré de l'offensé, suivant l'ordre établi pour la dévolution du patronage, sauf que l'aïeul et les frères sont, en cette manière, au même degré.*”

²³⁴Texto original: “1755. *L'aïeul, en concurrence avec deux frères du défunt, sera tenu de prêter le tiers des serments des cojurants. – Cette disposition est-elle absolue ou seulement applicable en cas d'homicide volontaire? Les deux versions ont été soutenues*” .

²³⁵Texto original: “1758. *La vindicte légale peut être dévolue aux femmes, lorsqu'elles sont appelées à la succession en vertu de leur rang d'agnat et ne sont pas en concurrence avec un agnat d'un degré égal au leur.*”

ninguno puede renunciar sin el asentimiento de todos los agnados.
(Seignette, 1878: 536)²³⁶

Con vistas a regular la ejecución Khalil detalla también quién tiene que ejecutar físicamente el talión. Recordemos que un requisito *sine qua non* de la justicia es que su esfera se emplace en un tercero, es decir, que ni el ofensor ni el ofendido participen en ella (Terradas Saborit, 2008: 68).

“1767. La ejecución del talión será confiada a un práctico facultativo experto, mediante un salario que correrá a cargo del ofendido o de su familia.” (Seignette, 1878: 537)²³⁷

“1768. Para la ejecución de la pena capital exclusivamente, el magistrado podrá entregar el asesino al derechohabiente de la vindicta, para ser matado por él. Deberá sin embargo prohibirle toda crueldad inútil.” (Seignette, 1878: 537-538)²³⁸

En algunos casos el tratado del jurista prevé aplazamiento de la ejecución.

“1769. Será aplazada la ejecución del talión por heridas hasta temporada propicia, si el frío o el calor son excesivos; o hasta curación perfecta del ofendido o del ofensor, si este último está enfermo o herido.” (Seignette, 1878: 538)²³⁹

“1770. Será aplazado el pago de la composición por lesiones involuntarias hasta curación perfecta del ofendido, incluso cuando se trata como de heridas abdominales penetrantes.” (Seignette, 1878: 538)²⁴⁰

“1771. La ejecución capital de toda mujer embarazada será aplazada hasta el parto; así como el ejercicio sobre su persona de la pena del talión para heridas o de cualquier otra pena criminal si hay peligro de muerte de ella o

²³⁶Texto original: “Lorsque la vindicte est dévolue à des agnats des deux sexes, chaque dévolutaire peut requérir l'application du talion, mais nul ne peut y renoncer sans l'assentiment de toute l'agnation.”

²³⁷Texto original: “1767. L'exécution du talion sera confiée à un praticien expert, moyennant un salaire qui sera à la charge de l'offensé ou de sa famille”.

²³⁸Texto original: “1768. Pour l'exécution de la peine capitale seulement, le magistrat pourra livrer le meurtrier au dévolutaire de la vindicte, pour être mis à mort par lui. Il devra néanmoins lui interdire toute cruauté inutile”.

²³⁹Texto original: “1769. Il sera sursis à l'exécution du talion pour blessures jusqu'à saison propice, si le froid ou le chaud sont excessifs; ou jusqu'à parfaite guérison de l'offensé ou de l'offenseur, si ce dernier est malade ou blessé”.

²⁴⁰Texto original: “1770. Il sera sursis au paiement de la composition pour coups et blessures involontaires jusqu'à parfaite guérison de l'offensé, même lorsqu'il s'agit comme de plaies abdominales pénétrantes” (Seignette, 1878: 538).

su niño; pero el magistrado no se remitirá a sus alegaciones a este respecto, y se quedará bajo detención hasta el parto.” (Seignette, 1878: 538-539) ²⁴¹

“1772. También será aplazada la ejecución de la mujer que amamanta hasta que haya sido proporcionada una nodriza para el niño.” (Seignette, 1878: 539) ²⁴²

“1773. Cuando un mismo individuo ha sido condenado a sufrir varias mutilaciones en calidad de talión, o varias penas criminales por infracciones de la ley divina, y cuando no podría, sin peligro de muerte, soportarlas una inmediatamente después de la otra, las sufrirá solo sucesivamente, a intervalos suficientes y comenzando por la más fuerte, siempre y cuando no se tema que sucumba.” (Seignette, 1878: 539) ²⁴³

“1774. Ningún aplazamiento será acordado con motivo de fiestas religiosas, aunque el condenado se haya refugiado en un lugar santo.” (Seignette, 1878: 539) ²⁴⁴

De acuerdo a lo reportado por Khalil, el culpable tiene la posibilidad de ser sujeto de gracia. En el tratado el autor detalla quién tiene ese derecho.

“1775. La gracia concedida por un solo pariente de sexo masculino, de rango igual a otro agnado derechohabiente de la vindicta, extingue con respecto a todos el derecho al talión.” (Seignette, 1878: 539-540) ²⁴⁵

“1777. Si uno de los agnados de sexo femenino concede la gracia, el magistrado pronuncia a propósito del sino del ofensor.” (Seignette, 1878: 540) ²⁴⁶

²⁴¹Texto original: “1771. *Il sera sursis à l'exécution capitale de toute femme enceinte jusqu'à sa délivrance; comme à l'exercice sur sa personne de la peine du talion pour blessures ou de toute autre peine criminelle, s'il y a danger de mort pour elle ou son enfant; mais le magistrat ne s'en rapportera pas à ses allégations à cet égard, et elle restera sous détention jusqu'à l'événement*” (Seignette, 1878: 538-539).

²⁴²Texto original: “1772. *Il sera également sursis à l'exécution de la femme qui allaite jusqu'à ce qu'une nourrice ait été procurée pour le nourrisson*”.

²⁴³Texto original: “1773. *Lorsqu'un même individu a été condamné à subir plusieurs mutilations à titre de talion, ou plusieurs peines criminelles pour infractions à la loi divine, et qu'il ne pourrait, sans danger de mort, les supporter l'une immédiatement après l'autre, il ne les subira que successivement, à des intervalles suffisants et en commençant par la plus forte, si l'on ne craint pas qu'il y succombe*”.

²⁴⁴Texto original: “1774. *Aucun sursis ne sera accordé pour cause de fêtes religieuses, encore que le condamné se soit réfugié en lieu saint*”.

²⁴⁵Texto original: “1775. *La grâce accordée par un seul parent du sexe masculin, de rang égal aux autres agnats dévolutaires de la vindicta, éteint à l'égard de tous le droit au talion*”.

²⁴⁶Texto original: “1777. *Si l'un des agnats du sexe féminin accorde la grâce, le magistrat prononce sur le sort de l'offenseur*”.

El perdón en el contexto de una agresión voluntaria anula el talión y da paso a la composición.

“1782. Las partes pueden transigir sobre herida u homicidio voluntario, mediante una suma convencional inferior o superior a la tarifa de la composición legal.” (Seignette, 1878: 541)²⁴⁷

“1783. Si se trata de una herida o de un homicidio involuntario, la transacción estará sometida a las reglas prescritas para las cesiones pecuniarias” (Seignette, 1878: 541)²⁴⁸

“1784. Si la transacción ha sido consentida por el autor del homicidio o de la herida involuntaria, aquella no obliga a su tribu, y viceversa” (Seignette, 1878: 541)²⁴⁹

1785. El envío gratuito de la composición legal es, en caso de muerte, una generosidad testamentaria, reducible como cualquier legado. (Seignette, 1878: 541)²⁵⁰

1786. Será reportable a la masa para formar el tercio disponible entre todos los legatarios, a título universal o a título particular, y sin perjuicio de la prioridad de su legado a la causa de la composición, si el testamento ha podido ser modificado antes de la muerte, y no lo ha sido.²⁵¹

1787. Es diferente en cuanto a la composición convencional por asesinato o lesión voluntaria, a menos que la lesión haya ocasionado la muerte, y que la víctima, que tenía conocimiento de la transacción aceptada por su heredero, no haya cambiado sus disposiciones testamentarias.²⁵²

1788. Cuando el herido, después de perdonar el talión o pactar con el asesino, sucumbe a sus lesiones, sus parientes podrán prestar el juramento como testigos y exigir la aplicación de represalias del talión, excepto el recurso del asesino por lo que ha pagado.²⁵³

²⁴⁷ Texto original: “1782 *Les parties peuvent transiger sur blessure ou homicide volontaire, moyennant une somme conventionnelle inférieure ou supérieure au tarif de la composition légale*”.

²⁴⁸ Texto original: “1783. *S’il s’agit d’une blessure ou d’un homicide involontaire, la transaction sera soumise aux règles prescrites pour les cessions de créances*”.

²⁴⁹ Texto original: “1784. *Si la transaction a été consentie par l’auteur de l’homicide ou de la blessure involontaire, elle n’oblige pas sa tribu, et réciproquement*”.

²⁵⁰ Texto original: “1785. *La remise gratuite de la composition légale est, en cas de mort, une libéralité testamentaire, réductible comme tout legs*”.

²⁵¹ Texto original: “1786. *Elle sera rapportable à la masse pour former le tiers disponible entre tous les légataires, soit à titre universel soit à titre particulier, et nonobstant l’antériorité de leurs legs à la cause de la composition, si le testament a pu être modifié avant la mort, et ne l’a pas été*”.

²⁵² Texto original: “1787. *Il en est autrement de la composition conventionnelle pour meurtre ou blessure volontaire, sauf lorsque la blessure a occasionné la mort, et que la victime, ayant eu connaissance de la transaction acceptée par son héritier, n’a pas modifié ses dispositions testamentaires*”.

²⁵³ Texto original: “1788. *Lorsque le blessé, après avoir fait grâce du talion ou transigé avec le meurtrier, succombe à sa blessure, ses parents pourront prêter le serment des cojurants et requérir l’application du talion, sauf le recours du meurtrier pour ce qu’il aura payé*”.

1789. El asesino podrá denunciar el juramento si ellos contestan la gracia acordada, y si se niegan, podrá prestarse él mismo y obtener su libertad; si invoca el testimonio de un ausente, se le acordará un aplazamiento.²⁵⁴

Khalil impone límites, o condiciones, a la aplicación de la muerte por talión.

1790. El asesino va a sufrir la clase de muerte infligida por él mismo, incluso si hay que quemarlo vivo.²⁵⁵

1791. Sin embargo, no puede ser condenado a muerte por intoxicación forzada o por obra de sodomía o por obra de magia o por la tortura prolongada.²⁵⁶

1792. ¿Debería añadirse: ni por el veneno; o va a perecer por un veneno similar al que haya usado, y en dosis iguales tanto como sea posible? Ambas interpretaciones han sido apoyadas.²⁵⁷

1793. De acuerdo con lo que él haya infligido, sufrirá la muerte por sumersión, estrangulación, lapidación o flagelación, aunque hubiera atestado solo dos bastonazos.²⁵⁸

1794. En todos los casos, se someterá a la decapitación, si la persona encargada de la vindicación lo pide.²⁵⁹

1795. La pena de muerte absorbe todas las penas incurridas por el condenado por mutilaciones cometidas por él, incluso en otra persona que la que él mató, a menos que haya tenido por finalidad intimidar a los demás con el espectáculo de sus crueldades.²⁶⁰

1796. Del mismo modo, la amputación de la muñeca absorbe todas las sanciones por la mutilación de los dedos.²⁶¹

²⁵⁴ Texto original: “1789. *Pourra le meurtrier leur déférer le serment s'ils contestent la grâce accordée, et s'ils le déclinent, le prêter lui-même et obtenir sa libération; s'il invoque le témoignage d'un absent, un sursis lui sera accordé.*”

²⁵⁵ Texto original: “1790. *Le meurtrier subira le genre de mort qu'il aura lui-même infligé, dût-il être brûlé vif.*”

²⁵⁶ Texto original: “1791. *Néanmoins, il ne pourra être condamné à périr par enivrement forcé, ni par oeuvre de sodomie, ni par oeuvre de magie, ni par torture prolongée.*”

²⁵⁷ Texto original: “1792. *Faut-il ajouter: ni par le poison; ou devra-t-il périr par un poison analogue à celui qu'il aura employé, et à dose égale autant que possible? Les deux interprétations ont été soutenues.*”

²⁵⁸ Texto original: “1793. *Selon ce qu'il aura fait subir, il subira la mort par submersion, strangulation, lapidation ou bastonnade, n'eût-il frappé que deux coups de bâton.*”

²⁵⁹ Texto original: “1794. *Dans tous les cas, il subira la décollation, si le dévolutaire de la vindicte le demande.*”

²⁶⁰ Texto original: “1795. *La peine de mort absorbe toutes les peines encourues par le condamné pour mutilations commises par lui, même sur une autre personne que celle qu'il a tuée, à moins qu'il n'ait eu pour but d'intimider autrui par l'espectacle de ses cruautés.*”

²⁶¹ Texto original: “1796. *De même, l'amputation du poignet absorbe toutes les peines encourues pour mutilations des doigts.*”

En caso de homicidio involuntario Khalil dispone la tarifa de la composición legal a pagar. Según explica Joseph Chelhod, en su existencia preislámica la *diyya* completa equivalía a diez camellos. El padre del Profeta, antes que este lo fuera, tuvo que multiplicar esa suma por diez como pago a los dioses para evitar el sacrificio de su hijo Abdallah, que había prometido tras ser agraciado con el nacimiento de once hijos. Fue esa cifra, la de cien cabezas, la retenida por los juristas musulmanes (Chelhod, 1980: 142). Hemos visto más arriba asimismo que Caro Baroja recoge una tradición según la cual Dios aceptó cien camellos del abuelo del Profeta a cambio de no sacrificar a uno de sus hijos (Caro Baroja, 2008 [1955]: 18).

“1797. Entre los nómadas pastores, la tarifa es de cien camellos, de los cuales una quinta parte de cada una de estas características: hembras de un año, machos y hembras de dos años, hembras de tres años, hembras de cuatro años.” (Seignette, 1878: 544-545) ²⁶²

“1798. La composición convencional por homicidio voluntario, cuya tarifa no haya sido convenida, será la misma, si bien un cuarto de cada calidad porque la categoría de machos de dos años queda suprimida.” (Seignette, 1878: 545) ²⁶³

“1800. Entre los pueblos no pastores de Siria, Egipto y Marruecos la tarifa es de mil dinares. En Irak, de 12.000 dracmas, con un aumento proporcional en caso de circunstancias agravantes.” (Seignette, 1878: 545) ²⁶⁴

“1801. La tarifa es la mitad cuando la víctima era un sectatario de las escrituras o un *peregrino* establecido sobre la fe de los tratados.” (Seignette, 1787: 546) ²⁶⁵

“1802. Es de un quinceavo cuando la víctima era sabeano o apóstata.” (Seignette, 1878: 545) ²⁶⁶

²⁶²Texto original: “1797. *Chez les nomades pasteurs, le tarif pour homicide involontaire est de cent chameaux, dont un cinquième de chacune des qualités suivantes: femelles d’un an, mâles et femelles de deux ans, femelles de trois ans, femelles de quatre ans*”.

²⁶³Texto original: “1798. *La composition conventionnelle pour homicide volontaire, dont le tarif n’aura pas été convenu, sera d’autant, dont un quart de chaque qualité, la catégorie des mâles de deux ans étant supprimée*”.

²⁶⁴Texto original: “1800. *Chez les peuples non pasteurs, en Syrie, en Égypte et au MARoc, le tarif est de mille dinars, et dans l’Irak de douze mille drachmes, avec une augmentation proportionnelle, en cas de circonstances aggravantes*”.

²⁶⁵Texto original: “1801. *Le tarif est de moitié lorsque la victime était un sectateur des Écritures ou un pérégrin établi sur la foi des traités*”.

²⁶⁶Texto original: “1802. *Il est d’un quinzième lorsque la victime était Sabéen ou apostat*”.

“1803. En cada categoría la tarifa queda reducida a la mitad si la víctima era de sexo femenino.” (Seignette, 1878: 546) ²⁶⁷

“1804. La composición por el homicidio de un esclavo es de su valor venal, aunque sea superior a la tarifa por el homicidio de un hombre libre.” (Seignette, 1878: 546) ²⁶⁸

Se desprende, pues, que Khalil concibe la tarifa de la transacción de la *diyya* variable de acuerdo a las características de la persona muerta, de la persona ofendida: hombre o mujer, libre o esclavo, musulmán o no. Toda *diyya* subsidiaria se calcula a partir de la total, esto es, a partir de la del hombre libre. Es interesante notar que en algunos contextos contemporáneos a la escritura del código (Marruecos Siria, Egipto e Irak) se había establecido la equivalencia monetaria.

Las disposiciones presentadas por Khalil siguen las líneas del *fiqh* precedentemente expuestas. Me ha parecido interesante incluirlas detalladamente a modo de ejemplo de obra consultable por los juristas del contexto musulmán, especialmente los que desarrollan su tarea en Mauritania, y porque es un texto de referencia en el país en el que se contextualiza la tesis que expongo.

2.4.1 El caso Biram y el Mukhtassar. 2012.

En Mauritania, el *Mukhtassar* dio origen a una polémica el 27 de abril de 2012. Biram ould Dah ould Abeid, presidente del movimiento *Initiative pour la Résurgence du mouvement Abolitionniste (IRA)*²⁶⁹, quemó públicamente un ejemplar del libro que nos atañe, así como otros títulos. La pretensión de Biram era poner en evidencia que la obra de Khalil no debería ser fuente de *fiqh* puesto que, entre otros, da por supuesta la existencia de esclavos y, es más, justifica que la muerte de uno de ellos por parte de su

²⁶⁷Texto original: “1803. *Dans chaque catégorie, le tarif est réduit de moitié si la victime était du sexe féminin*”.

²⁶⁸Texto original: “1804. *La composition pour le meurtre d'un esclave est de sa valeur vénale, fût-elle supérieure au tarif pour l'homicide d'un homme libre*”.

²⁶⁹El movimiento IRA fue creado en 2008 con el objetivo principal de luchar por la aplicación de la ley 2007/048, que criminaliza el esclavaje y las prácticas esclavistas. Para profundizar en las líneas reivindicativas de IRA, ver (Villasante Cervello, 2015: 28-31).

señor, musulmán libre, no tiene por qué ser castigada. Como explica Terradas, el matar a su esclavo significa ofenderse a sí mismo, con lo cual no tiene sentido que la parte ofendida exija reparación alguna (Terradas Saborit, 2008: 376). Creo que es significativa una conversación que tuve el 29 de abril de 2015 con el jurista Abdelkader Ould Mohamed, profesor de Derecho en la Universidad de Nouakchott. En los cursos que da en relación al derecho de sucesión de los esclavos, plantea la doble vertiente del estado de la cuestión en Mauritania. Así, transmite que según el derecho musulmán clásico, y apoyándose en el *Mukhtassar*, el esclavo no tiene derecho a herencia. Ahora bien, según el derecho positivo el esclavo hereda, puesto que simplemente el país no reconoce la existencia de esclavos en el interior de sus fronteras. Este caso ilumina la distancia en el tratamiento de determinados temas entre los dos marcos jurídicos vigentes en el país.

Biram acusó directamente a la élite religiosa *bīdān*, esto es, los *zawāyā*. Según el testimonio del presidente del movimiento, antes de proceder a la quema arrancó las páginas de los manuales en las que se citaba el Corán, Dios o el Profeta. Tras la incineración, Biram fue arrestado, junto a otros diez militantes de IRA, sin ser interrogado, acusado de violación de los valores islámicos del pueblo mauritano. En junio de 2012 el juez encargado del caso no lo admitió a trámite arguyendo vicios de forma y de procedimiento. Cuatro meses después de su encarcelamiento, Biram fue puesto en libertad. Posteriormente, a raíz de la organización de una caravana contra la esclavitud de la tierra y la expoliación, marcha que empezó el 7 de noviembre de 2014 en Boghé y que fue abortada debido al arresto de varios militantes el 11 de noviembre del mismo año en Rosso acusados de incitar a la violencia, perturbar el orden público, ultraje a la autoridad y pertenencia a una organización no reconocida. Entre esos detenidos se hallaba Biram (Villasante Cervello, 2015: 35). El 15 de enero de 2015 el Tribunal de Rosso condenó a Biram a dos años de cárcel por reunión ilegal y rechazo de sumisión a las órdenes de las autoridades administrativas. Hasta hoy Biram permanece detenido en la cárcel de Aleg. El Tribunal de Apelación de dicha ciudad es el responsable del caso.

En diciembre de 2013 Biram recibió el premio de Naciones Unidas por los Derechos Humanos. El caso de Biram permite dar cuenta de los debates que giran alrededor del

fiqh y de sus fuentes, diatribas que no atañen a la *shari'a*. Efectivamente, el Mukhtasar que Biram quemó forma parte del *fiqh*, es decir, del raciocinio humano. El detalle según el cual Biram eliminó las páginas del mencionado tratado antes de quemarlo es importante para comprender que tras ese gesto el condenado pretendió respetar la *shari'a*.

2.5 Conclusiones del capítulo 2

Mediante el análisis del Corán, de los hádices, de las respuestas de jurisconsultos a raíz de las dudas de los creyentes y del análisis del tratado de Khalil, hemos visto el tratamiento que el *fiqh* da al concepto de la *diyya*. Las fuentes de derecho reconocidas en el islam varían de una escuela jurídica a otra. Fijándonos en la escuela malikí, ha quedado por manifiesto la multiplicidad de textos, que a veces entran en contradicción entre sí. La cita que sigue da fe del océano de referencias legales y del grado de previsión que el *fiqh* manifiesta.

"Todos aquellos que se interesan de cerca por el islam conocen la inclinación normativa obsesiva de los teólogos-legistas de esta confesión. Hace falta que en su menor detalle los pensamientos y los actos del creyente sean tomados en las mallas apretadas de un tejido legislativo al cual le gustaría haber previsto todo rigurosamente." (Ould al-Bara & Ould Cheikh, 2004).²⁷⁰

Para comprender el lugar de la *diyya* en el *fiqh* ha sido menester esbozar la tipología de penas contempladas por el *fiqh*. Se percibe, al categorizarlas, que es importante tener en cuenta la eventual intencionalidad del delito. Así, si el caso responde a un homicidio intencionado, el culpable es el que ha cometido el crimen, a quien se castigará con la pena del talión. La víctima o, en su defecto, sus derechohabientes, tienen la potestad de perdonar al culpable, ante lo cual la pena quedaría permutada por la composición de la *diyya*. En caso de homicidio involuntario, contrariamente, la resolución no atañe al

²⁷⁰Texto original: "Tous ceux qui s'intéressent de près à l'islam connaissent le penchant normatif obsessionnel des théologiens-légistes de cette confession. Il faut que dans leur moindre détail les pensées et les actes du croyant soient pris dans les mailles serrées d'un tissu législatif qui aimerait avoir rigoureusement tout prévu."

individuo sino a su tribu, puesto que se asume que no puede castigarse a un sujeto que accidentalmente ha matado a otro. La tribu a la cual pertenece el ofensor asume la responsabilidad grupalmente. Para resolver el accidente con fatídico resultado, la tribu del ofensor debe componer el acto presentando una demanda de perdón a la tribu del ofendido y entregando la *diyya* pactada entre las dos partes a la víctima o a sus derechohabientes.

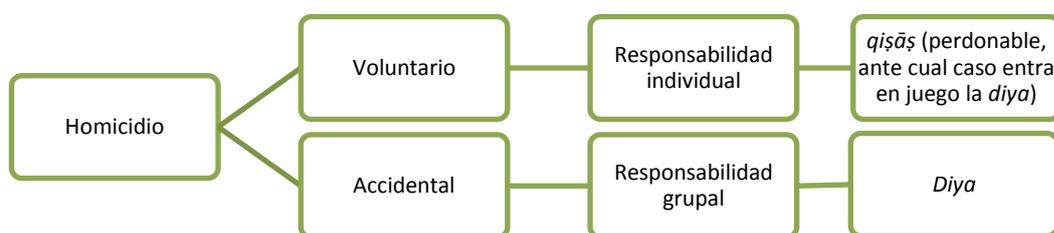


Tabla 7. Resumen de la responsabilidad y de las penas asociadas a los homicidios en el *fiqh*

A modo de conclusión me parece interesante presentar los hādices que siguen, en los cuales se expresa un caso en el que no se contempla la *diyya*.

Relató Abu Huraira: El Apóstol de Alá dijo, "no hay *diyya* para personas matadas por animales o para el que ha muerto por casualidad por haber caído en un pozo o para el muerto en una mina. [...]" ²⁷¹ (Bukhari & Khan, 1979: 35).

Funcionalmente hablando, la *diyya* opera para anular una venganza. Como se desprende del texto citado, para que la *diyya* entre en escena tiene que poder establecerse la autoría del ofensor. Autoría, además, humana. Es improcedente imaginar una venganza en potencia si el autor es un animal o si hipotéticamente es humano pero es indeterminado. El hādice que sigue narra el modo en que, detrás de la muerte por ataque animal, puede

²⁷¹Texto original: *Narrated Abu Huraira: Allah's Apostle said, "There is no Diya for persons killed by animals or for the one who has been killed accidentally by falling into a well or for the one killed in a mine. [...]"*

hallarse la intencionalidad de un individuo, ante lo cual el humano es responsable de los actos.

Ibn Sirin dijo: Ellos no solían garantizar cualquier compensación por un daño causado por la patada de un animal, pero si el jinete del animal había tirado de la rienda (haciendo que el animal diera la vuelta y dañara algo con sus pies), el jinete era responsable.

Hammad dijo: No hay ninguna compensación para el daño causado por la patada de un animal, a no ser que alguien haya dado patadas (y haya asustado) al animal.

Shuraih dijo: No hay ninguna compensación para el castigo infligido por un animal sobre alguien que lo golpea (y) con lo cual el animal le da patadas.

Y Al-Hakam y Hammad dijeron: Si un arrendador de montajes conduce un asno montado por una mujer, y la mujer se cae, entonces él no es acusado con ninguna compensación.

Y Ash-Sha'bi dijo: Si alguien conduce un animal y lo hace cansar conduciéndolo rápido, entonces él es responsable de cualquier daño que esto pudiera causar; y si él lo conduce despacio, él no es responsable.²⁷² (Bukhari & Khan, 1979: 35-36).

La *diyya*, pues, es la composición que el *fiqh* prevé para evitar la venganza. Originalmente fijada en el marco del derecho musulmán en un centenar de camellos, en el derecho consuetudinario mauritano analizado en esta tesis la transacción es monetaria. Los Estados que la han oficializado han establecido también una equivalencia monetaria. Veremos en el siguiente capítulo en qué contexto la *diyya* se oficializó en Mauritania y bajo qué circunstancias opera en la resolución de los homicidios involuntarios.

²⁷² Texto original: *Ibn Sirin said: They used not to guarantee any compensation for any damage caused by an animal's kick, but if the rider of the animal pulled the rein (causing the animal to turn and damage something with its feet), the rider is responsible.*

Hammad said: There is no compensation for the damage caused by an animal's kick, unless somebody has kicked (and startled) the animal.

Shuraih said: There is no compensation for punishment inflicted by an animal on somebody who hits it whereupon it kicks him.

And Al-Hakam and Hammad said: If a hirer of mounts drives a donkey mounted by a woman, and the woman falls down, then he is not charged any compensation.

And Ash-Sha'bi said: If someone drives an animal and makes it tired by driving it fast, then he is responsible for any damage it might cause; and if he drives it slowly, he is not responsible.

Capítulo 3 - La *diya* en el sistema jurídico oficial de Mauritania

«La legalidad, para nosotros así como para todo el animalario humano, es orden trastornado; supone mito y se difunde en todos los discursos que contienen aspectos institucionales; se difunde con todo lo que, necesariamente, la acompaña, es decir, con toda su parafernalia de creencias. Esta observación tiene bastante peso, porque lleva a interrogarse sobre la función de los discursos eruditos para la conservación, la defensa y la exportación del sistema de organización considerado como irrompible (subrayo, irrompible, de una solidez a prueba de todo). (P. Legendre, citado en Hesseling & Le Roy, 1990: 3) ²⁷³

3.1 El malikismo, el acharismo y las cofradías en la tradición mauritana

El islam es un elemento omnipresente en la sociedad mauritana. En un territorio en el que coexisten nacionales árabes, *pulaar*, *wolof* y *soninké* y en el que cada uno de esos grupos presenta diversidad de tribus o castas, el islam es de los pocos elementos comunes a toda la población nacional. En situaciones de crisis, además, ha sido el islam el que ha servido de columna vertebradora para posibilitar la noción de pertenencia al país (Ould El-Bara, 2004^a: 207). A los nacionales hay que añadir los habitantes extranjeros, estos sí más heterogéneos en cuanto a su perfil religioso.

Es momento de trazar la historia de la islamización de Mauritania. El islam es, como he explicitado, el gran denominador común de los mauritanos. Es la religión que une a arabófonos y no arabófonos, nobles y libertos. Para determinar cuándo empezó la

²⁷³ Texto original: "*La légalité, pour nous comme pour toute l'animalerie humaine, c'est du rangement dérangé; elle suppose du mythe et se répand dans tous les discours ayant en vue les choses d'institutions; elle se répand avec tout ce qui, forcément, l'accompagne, c'est-à-dire avec tout son attirail de croyances. Cette remarque porte assez loin, car elle conduit à s'interroger sur la fonction des discours savants eux-mêmes pour la conservation, la défense et l'exportation du système d'organisation considéré comme incassable (je dis bien incassable, d'une solidité à toute épreuve)*".

islamización de Mauritania tenemos que remontarnos al siglo VIII, momento en que los ibaditas, seguidores de una rama del *kharijismo*²⁷⁴, crearon el primer gran espacio musulmán en el Magreb. Esos inicios se completaron el siglo XI con los almorávides, que islamizaron la actual Mauritania, el Sáhara Occidental, Marruecos, España y Portugal bajo los preceptos del malikismo que uno de sus líderes aprehendió en Kairouan (Túnez) a la vuelta de un viaje a la Meca²⁷⁵. De acuerdo con las narraciones de Ibn Khaldun, las tribus del Sáhara abrazaron el islam posteriormente a la conquista de España y, todavía según el erudito originario de Túnez, las causas de la adopción del malikismo por parte de andaluces, magrebíes y mauritanos en lugar de cualquier otra escuela jurídica musulmana fueron de un lado el destino de sus peregrinaciones, Hijaz, región de la Península Arábiga que fue cuna del malikismo, y por otro lado los parecidos entre dichas sociedades y la mencionada región arábiga. Fue el universitario Abd Allah ben Yacin quien instruyó a los futuros mauritanos acerca de la religión musulmana y los acercó al rito malikí. Primero persuadió a la tribu Djedala. A continuación fueron los Lemtouna, que al principio fueron reacios pero con el tiempo sometieron a las otras tribus. Lejos de ser pacífica, la subyugación fue sanguinaria y exitosa gracias a las armas. No está de más precisar que el imperio almorávide, que vio su desenlace a finales del siglo XI, representó el único momento de centralidad estatal en el territorio mauritano antes de la presencia francesa. Anteriormente a la afluencia árabe el territorio que actualmente acoge al Estado mauritano estaba poblado por *sanhaja* que, con la penetración y el consiguiente dominio militar y político de los árabes entre los siglos IX y XV, adoptaron los valores culturales e islámicos de esa población, pasando de un modelo de parentesco cognaticio al agnaticio. Fruto de ese

²⁷⁴ Como he explicado en el capítulo dedicado a las consideraciones generales sobre la *diya*, el *kharijismo* es una corriente que se escindió en el siglo VII y que defiende que el musulmán más digno y piadoso puede ser califa, sin tener por qué estar emparentado con Mohammed. Contrariamente, el sunismo postula por califas pertenecientes a la tribu del profeta y el chiismo reduce la personificación del califato a la familia de Mohammed, esto es, Alí y sus descendientes. La palabra “kharijismo” viene de la raíz خرج, “salir de”.

²⁷⁵ Cabe mencionar que voces como la de H.T. Norris en el artículo “Muritaniya” de la *Encyclopédie de l'Islam* relativizan la magnitud que se ha dado históricamente a los almorávides en Mauritania. Norris lo justifica con la llegada de los Wlād Ḥaṣan al país, posterior a los almorávides, y con la incertidumbre que las tribus que guardan relación de sangre con los almorávides, esto es los Lamtuna y los Tašmuša, ambas *zawāyā*, hayan conservado las tradiciones almorávides desde el siglo XI. Norris focaliza la importancia de las cofradías en tanto que vía de entrada del islam en Mauritania (Norris, 1960).

contacto entre árabes y beréberes, nació la sociedad *bīḍān*, con los *ḥaṣān* en tanto que descendientes de los árabes y los *zawāyā* de los beréberes (Ould El-Bara, 2004b: 191, 194).

La mayoría de historiadores están de acuerdo en que las raíces de la organización social de los *bīḍān* se hallan en la época de los almorávides, y en que fueron estos los que lograron dar al islam la envergadura que hoy sigue teniendo en Mauritania mientras que los ibaditas facilitaron tan solo un primer y superficial contacto. Tanta fue la influencia del islam, que las instituciones más importantes del derecho consuetudinario previo se perdieron, a pesar de la teórica permisividad del malikismo ante las costumbres locales. Es de destacar el hecho que previamente era la tribu la que dictaminaba las leyes del derecho consuetudinario y, a partir de la islamización, los habitantes de la actual Mauritania se adaptaron a un modelo de derecho en el que ya no eran partes activas en la génesis de las leyes sino receptores de la voluntad divina.

Mientras que tradicionalmente el sunismo mauritano se reclama malikí en relación con el *fiqh*, a nivel teológico sigue la vía del acharismo y se acomoda a las cofradías de tipo místico con una fuerte implantación en el país: a destacar, la *qadiriya* y la *tijaniya*. Veamos, por partes, qué significa cada una de las mencionadas filiaciones.

El acharismo es una doctrina que debe su nombre al argelino Abu al-Hassan al-Ach'ari (873-935), fundador de la misma y defensor de una vía a medio camino entre el literalismo de los tradicionalistas y el peso de la razón humana de los mutazilitas²⁷⁶. El éxito del acharismo fue rápido y se propagó más allá de Argelia, probablemente porque mediante sus escritos ofrecía un sentimiento de seguridad poco refutable. Tras una pérdida de protagonismo debida al dominio turco otomano en el contexto musulmán, el acharismo recuperó su notoriedad el siglo XV gracias a la figura de As-Sanusi, teólogo

²⁷⁶ El mutazilismo surgió en el siglo VIII. Sus seguidores suelen ser llamados “los racionalistas”, pero hay quien considera que dicha designación es engañosa. Defendieron la unidad de Dios, de quien según ellos no puede aislarse el poder, el conocimiento o la gracia. En cuanto a la justicia, entienden que los actos son inherentemente buenos o malos en lugar de tener dichas cualidades porque Dios así lo haya dicho. La razón humana, pues, está en la cúspide de la teología mutazilita. La rivalidad teórica entre mutazilitas y acharitas perdura hasta la actualidad. Los últimos creen que la esencia y los atributos de Dios están separados. En cuanto a la justicia, estiman que es Dios quien determina si un acto es bueno o malo .

originario de Tlemcen que redactó más de cuarenta comentarios y obras relativas tanto a aspectos religiosos como profanos. Firmó su primer tratado de jurisprudencia islámica a los diecinueve años, si bien sus obras más importantes fueron posteriores. Entre ellas, destacan *Al-'aqida al-kubra* (el gran tratado teológico), *Al-'aqida al-wusta* (el tratado teológico medio), *Al-'aqida as-Sughra* (el pequeño tratado teológico) y *Al-muqqaddimatfil 'aqaid* (los prolegómenos teológicos). En la primera obra citada, As-Sanusi revela las nociones básicas de la teología dialéctica e insiste en el concepto central de su metodología, la inferencia o *istidall*²⁷⁷, así como en la necesidad de especular para conocer a Dios. Desde joven, As-Sanusi resultó ser un teólogo que si bien se inscribía bajo el paraguas del acharismo no dudaba en contradecir la opinión de los más eminentes pensadores acharitas. La idea principal de su pensamiento, contraria a la de dos reputados teólogos tales como Al-Ghazali e Ibn 'Abîmajra, es que el juicio racional es una condición *sine qua non* de la fe ortodoxa. Los cursos públicos que dictaba en la prestigiosa universidad islámica caiota de Al-Azhar tenían una aproximación marcadamente didáctica, hecho que explica la gran atracción que representaban para el público y la ayuda que ello significó para divulgar su obra y para crear un volumen notable de discípulos. Ello, junto a la facilidad de este teólogo por unir el sintetismo y la crítica, facilitaron la rapidez de expansión de su doctrina, a destacar en África occidental (Diakhate, 2001). Sale a la palestra, pues, la evidencia que el continente africano estaba interconectado antes de la llegada de los europeos, que no era en ningún caso un ente inmóvil y sin historia como a algunos todavía les interesa hacer pensar.

Parte de los ulemas del África del Oeste viajaban a ciudades árabes tales como Marrakesh, el Cairo, la Meca y Medina. En esos viajes, y fruto de la interacción con teólogos árabes, tenían la oportunidad de ampliar su conocimiento, de intercambiar ideas. Así fue como accedieron al pensamiento de As-Sanusi. En Senegambia los tratados teológicos de As-Sanusi se transmitían en los centros educativos islámicos. El fundador del muridismo²⁷⁸, Ahmadou Bamba Mbarcke, versificó el tratado pequeño de As-Sanusi. Por su parte, uno de los mayores eruditos del imperio songhay, Ahmed

²⁷⁷ *Istidall* es el masdar o nombre de acción del verbo *istadall* (استدل), "sacar conclusiones, concluir de" (Corriente, 2005: 369).

²⁷⁸ Muridismo proviene de *murīd*, (مرید), "novicio, discípulo, aspirante; adepto" (Corriente, 2005: 469).

Baba, cita en un libro suyo una veintena de obras del teólogo argelino. Estos dos casos dan fe del conocimiento histórico en África occidental de la teología de As-Sanusi y, por ende, del peso del acharismo.

Yahya Ould el-Bara cita a Ibn Khaldun para resumir las causas de la adopción de las ideas de Abu Al-Hassan Al-Achari por parte de los juristas mauritanos en tres puntos. En primer lugar, por saber emplazarse en medio de dos escuelas tan alejadas como son la muchabbiha, favorable al antropomorfismo, y la mutazilita, defensora de la teología negativa según la cual no se puede representar a Dios puesto que no podemos decir cómo es sino tan solo cómo no es. En segundo lugar, porque definió la fe en tanto que elemento cuyo punto de partida está en el corazón y puede crecer mediante vía afectiva o intelectual. En tercer lugar, porque definió el imamato, esto es, el liderazgo del islam tras la muerte del profeta Mohammed, como un tema relevante de interés general pero negó que fuera una noción fundamental de la religión, alejándose así de los chiitas (Ould El-Bara, 2004: 210-211).

Esbozado el panorama teológico, abordemos ahora el lugar de las cofradías en Mauritania. El imperio de Malí fue un centro intelectual notorio entre los siglos XIII y XIV, mientras que el imperio songhay lo fue en los siglos XV y XVI. De ese contexto bicéfalo surgió una corriente culta que se sumó al movimiento almorávide y que sentó las bases de las cofradías, que de acuerdo con H.T. Norris representan la vía que más ha influenciado el islam mauritano (Norris, 1960). Las cofradías cuajaron rápidamente en Mauritania, y ello pese a la oposición de la mayoría de *fuqahā* (Ould El-Bara, 2004^a: 213). Según Constant Hamès, los mauritanos asocian cada cofradía a una de las cuatro escuelas jurídicas suníes. La *qadiriya* la ligan con el malikismo, y factiblemente esa sea la causa de la unión en Mauritania entre derecho y mística (Hamès, 1997).

El inspirador de la *qadiriya* fue Abd Al-Qadir al-Yilani, nacido en Yilan, actual Irán, y muerto en el año 1165. Entre sus contemporáneos era conocido por su faceta trídica: especialista de la escuela hanbalí, buen predicador y asceta. En su ejercicio de la mística dejó siempre claro que ésta tenía que ser acorde al Corán y a los *aḥādīṭ*. Una de las mayores aportaciones de Abd Al-Qadir fue conseguir el acercamiento entre la sociedad islámica y los sufíes. Los descendientes de Abd Al-Qadir y algunos de sus discípulos

fueron los creadores de la *qadiriya* en Irak y la difundieron más allá de esa región en los siglos XV y XVI. Existe un cuerpo literario escrito por Al-Qadir que se tradujo a diversas lenguas. Ritualísticamente la *qadiriya* se caracteriza por las invocaciones (*dikr*²⁷⁹ o *wird*²⁸⁰), gracias a las cuales los seguidores esperan alcanzar el grado superior del sufismo, esto es, la unidad con Dios (*tawhīd*²⁸¹).

La presencia de la *qadiriya* en África Occidental y Septentrional se inició en el siglo XVIII, si bien fue en el siglo XIX cuando se consolidó exitosamente en esos lares. Hoy la *qadiriya* es una de las cofradías más propagadas en el mundo musulmán, si bien hay ramas que se alejan bastante de los ideales preconizados por el inspirador con, verbigracia, la inclusión de danza, cánticos, espectacularidad, ascetismo, etc. En el Magreb ha perdido la fuerza que tenía antes de la independencia, mientras que en África Occidental y Oriental se ha ramificado. Al nombre de la *qadiriya* cada rama añade la designación de su jeque más notable, aunque a veces se pierde el nombre original. Tal es el caso, por ejemplo, del muridismo en Senegal. Por su parte, en Mauritania existe la *qadiriya bekkaya*, rama de los kunta y que cuenta con Sidya Al-Kebir (1780-1869) como uno de los más célebres miembros históricos. Si en Argelia la *qadiriya*, bajo el comando de Abd Al-Kader, luchó contra la colonización, en Mauritania la Bekkaya o Sidiya, de la tribu de los *biéri*, fue clave en tanto que sostén a la administración colonial francesa. Los beneficios en contrapartida se tradujeron en un mayor acceso de los seguidores de la Bekkaya a la educación formal en francés y a los puestos de funcionariado. Además, no casualmente el primer presidente de la Mauritania independiente fue un miembro de la tribu de los *biéri*. Sidya al-Kebir fue el maestro del padre del fundador de la hasta hoy muy activa cofradía de los muridíes, Amadou Bamba. Otra rama de la *qadiriya* en Mauritania es la Fadiliyya, atribuida al Cheikh Muhammad Fadil al-Kalami (Zarcone, 1997; Hamès, 1997).

Mientras que los *biéri* se acercaron a la *qadiriya*, los idawali se asociaron a principios del siglo XX a la *tijaniya* de la mano de Mohamed al-Hafiz ibn Mujtar, conocido como Beddi. El senegalés El Haj Oumar Tall (muerto en 1864), una de las figuras más

²⁷⁹ *Dikr* (ذکر) , “invocación del nombre de Dios; oración, jaculatoria” (Corriente, 2005: 394).

²⁸⁰ *Wird* (ورد) “parte del Corán impuesta como obligatoria” (Corriente, 2005: 1277).

²⁸¹ *Tawhīd*, توحيد , “identificación con Dios” (Corriente, 2005: 1270).

importantes en la *tijaniya* del África Occidental, fue introducido a la cofradía por el mauritano idawali Mulud Fall. El fundador de la *tijaniya*, Al-Shaij Sidi Muhammad Ibn Mujtar al-Tijani, nació cerca de Tlemcen (Argelia) en 1737 y murió en 1815 en Fez (Marruecos). Su madre pertenecía a la tribu argelina Tijana. En 1782 tuvo una visión del profeta Muhammad en la que éste le encargó fundar su *ṭarīqa* y practicar la *tarbiya*, la iniciación espiritual. Ese fue el detonante que le hizo dejar atrás el paso por otras *ṭuruq* (*qadiriya*, *nasiriya*, *tayyibiya* y *jalwatiya*) e iniciar la *tijaniya*. Los miembros de esta cofradía tienen que renunciar a cualquier afiliación previa y no pueden recurrir a la intercesión de ningún santo que no sea Tijani. Además, el abandono está amenazado con suerte negativa. Los adeptos de la *tijaniya* comparten con todos sus correligionarios los cinco pilares del islam, pero además tienen que llevar a cabo el *wird*, un ritual compuesto por tres recitaciones: *lāzim*²⁸², que se desarrolla individualmente tras la oración de *fağr*²⁸³ y la de ‘*aşr*²⁸⁴; *wazīfa*²⁸⁵, que se realiza colectivamente tras la oración del *mağrib*²⁸⁶; y *ḥaḍra*²⁸⁷, que se cumple a nivel colectivo en el anochecer de los viernes (Kane, 1997). Como ocurre con la *qadiriya*, en Mauritania la *tijaniya* se divide en dos ramas: la *hafiziyya*, vinculada al Shaykh Muhammad al-Hafiz al-‘Alawi, y la *hamawiyya*, relacionada con el Skaykh Hammalah.

Además de la *qadiriya* y la *tijaniya*, la *shadiliya* y la *fadiliyya* fueron *ṭuruq* presentes en Mauritania, si bien hoy se han extinguido. Sea como fuere, en Mauritania la importancia de las cofradías es innegable. En primer lugar puesto que su expresión atañe a la totalidad del contexto religioso, es decir, no se trata de casos de adeptos puntuales sino que es una realidad anclada en el paisaje social, y en segundo lugar porque las cofradías operaron en tanto que vehículos de transmisión de la religión hacia los limítrofes Senegal y Malí.

²⁸² *Lāzim*, لازم, « accesorio » (Corriente, 2005 : 1052).

²⁸³ *Fağr* (فجر), “oración de la mañana” (Corriente, 2005: 865).

²⁸⁴ ‘*aşr* (عصر), “oración de la tarde” (Corriente, 2005: 774).

²⁸⁵ *Wazīfa* (وظيفة), “tarea” (Corriente, 2005: 1295).

²⁸⁶ *Mağrib* (مغرب), « oración vespertina » (Corriente, 2005 : 832).

²⁸⁷ *Ḥaḍra* (حاضرة), “asistencia, comparecencia” (Corriente, 2005: 243).

3.2 Consecuencias sociales de la pacificación y de la colonización francesa

La presencia europea en el territorio que actualmente lleva el nombre de Mauritania se puede resumir en tres etapas o formas de concurrencia. En un primer momento, los europeos entablaron relaciones comerciales con los autóctonos. Los vanguardistas fueron los portugueses, que llegaron a finales del siglo XV a la costa mauritana con el propósito de promover negociaciones de compra y venta de bienes con los autóctonos. La segunda de esas formas fue el conflicto entre los franceses y los emiratos *ḥaṣān* para lograr el control de la orilla Sud del río Senegal en el siglo XIX. La tercera etapa, que fue probablemente la que dejó más huella, fue la colonización francesa directa y la administración efectiva del país. Para comprender cómo era el lugar ante el cual se encontraron los franceses durante el proceso de colonización, hablemos de los tres hechos que caracterizaban el territorio delimitado por la Azawad maliense (Este), el océano Atlántico (Oeste), el río Senegal (Sud) y el Dra marroquí (Norte). De acuerdo con lo anteriormente reportado, a nivel cultural y religioso, la población había adoptado el modelo teórico suní malikí. En cuanto a lo económico y social, se trataba de una sociedad con un claro predominio nómada. En referencia a la política y la administración, la característica primordial era la ausencia de un poder central. Cuando llegaron los franceses el territorio estaba inmerso en la época conocida como *sa'iba*, que suele traducirse como “anarquía” y que responde según los eruditos a la ausencia de un responsable del orden que se haga escuchar. Los franceses no encontraron, pues, un interlocutor legitimado a liderar a la totalidad de la población. Aún más, según los historiadores, en la mente de la gente no se concebían ni la noción de Estado ni la de sultán o persona en la que se centraliza el poder. No hay que desatender, claro está, la existencia de emiratos, que empezaron a aparecer el primer tercio del siglo XVII y cuya consolidación data del siglo XVIII (Ould Hamady, 2007: 908). Los historiadores relacionan la emergencia de los emiratos con el florecimiento del comercio de la goma arábiga y la consecuente revalorización de la región (Ould Ahmed Salem, 2004: 18). Muhammed al Muhtar Ould As-Sa'd los define como estructuras políticas semi-centralizadas en una dinastía emiral, bajo el paraguas de la cual se agrupaban las diferentes tribus *ḥaṣān*, *zawāyā* y tributarias. Esa heterogeneidad tribal es la característica distintiva de los emiratos frente a la jefatura tribal. Mientras que en el Norte y en el Este del territorio que hoy se denomina Mauritania seguía predominando

el método tribal, los emiratos se concentraron en las siguientes zonas: Gorgol, en el lado Norte del río Senegal; Guebla, antigua zona que corresponde aproximadamente a las actuales Trarza y Brakna, en el suroeste; el Adrar y Tagant, ambos en la zona central del país (As-Sa'd, 1989). Pierre Bonte atribuye a los emiratos una organización política centralizada (Bonte, 1987: 56), si bien la centralización del poder se concentraba en cada emirato en cuestión, donde el emir era la autoridad responsable de la seguridad y el arbitraje, aunque delegaba la aplicación del derecho a los jefes de tribus, los jefes religiosos y las asambleas tribales. El poder de los emiratos, pues, estaba centralizado o semi-centralizado, pero en ningún caso congregaba a todos los habitantes del territorio que hoy configura la República Islámica de Mauritania. Ello puede explicarse ciertamente por la condición nómada de la población *bīḍān* (Ould El-Bara, 2004b: 194). Esa congregación fue, indudablemente, una novedad introducida por la administración francesa.

No podemos reducir, claro está, la historia de la actual Mauritania a los arabo-beréberes. En la zona del río Senegal destacaba el Futa Toro, conocido como Takrur en las fuentes árabes. Los *pulaar* sedentarios, conocidos como *toucouleur*, dominaron cuantitativa y políticamente el Futa Toro. Era una zona rica en agricultura y muy influenciada por el islam. En el siglo XI una ciudad llamada Takrur era la capital del Futa Toro, contemporáneo al reino de Gambia y al movimiento de los Almorávides. En dichas bases se generó a finales del siglo XVIII el Estado islámico llamado Almamate, así como la existencia de una serie de renovadores cuyo rol en la islamización de Senegal y Gambia en el siglo XIX fue de gran importancia. A ese mismo siglo, XIX, se remonta el establecimiento de puestos franceses en la zona del Futa Toro (Robinson, Curtin, & Johnson, 1972).

Con relación a otros países africanos, la colonización de Mauritania fue tardía. Los objetivos de los franceses eran, por un lado, impedir la ocupación del territorio por parte de otras colonias francesas y, por otro, unir el África del Norte con el África Occidental Francesa (en adelante, AOF). Además, si volvemos a comparar Mauritania con la mayoría de países africanos, nos damos cuenta que los colonizadores no llevaron a cabo políticas de desarrollo ni de puesta en valor. Ello puede explicarse por la aparente pobreza del territorio, la práctica del nomadismo por gran parte de la población y la

prioridad que los franceses atribuyeron a la seguridad militar (Ould Ahmed Salem, 2004: 179-181). Por consiguiente, cuando el país obtuvo su independencia la herencia que los franceses habían dejado era prácticamente nula, tanto a nivel de infraestructuras como en lo referente a organización sociopolítica. Prueba de esto último es que Mauritania fue el único país de ultramar que no dispuso de tribunal de primera instancia. Durante la colonización existieron cuatro secciones mauritanas con competencias civiles y comerciales, sitas en Atar, Ayoun, Port Etienne y Kaédi, que dependían del tribunal de Saint Louis, que a su vez estaba bajo el paraguas del sistema jurídico de la metrópoli. Había además tribunales de paz, cuya competencia se reducía a las contravenciones y los delitos penales corrientes. El Código de Instrucción Criminal Local²⁸⁸, regulado por decreto el 2 de septiembre de 1933, era el texto que normalizaba lo penal, aunque al no ser adaptado al contexto resultaba difícilmente resolutivo. En 1961 se aprobó el Código de Procedimiento Penal²⁸⁹, más amoldado al contexto mauritano y a las necesidades de su gente (Ramdan, 2009: 50, 82-83).

El inicio de la colonización francesa no puede comprenderse sin la fragmentación que Louis Faidherbe, general y administrador colonial, hizo entre los años 1857 y 1864 del emirato de Trarza, desposeyéndolo de sus anexos senegaleses, con lo que por primera vez un elemento, o sujeto, externo rectificó la delimitación del país de los moros, *Trab al-Bīḍān*. En 1889 el Ministerio Francés de las Colonias, bajo la iniciativa del lugarteniente Xavier Coppolani, creó una entidad llamada Mauritania Occidental, que tenía como objetivo agrupar a todos los moros entre la orilla Norte del río Senegal, el Sud argelino, el Sud marroquí y obviamente el océano Atlántico. La penetración francesa en la actual Mauritania empezó hacia el año 1900. En ese mismo año se fijaron los límites que hasta la actualidad han configurado el país en el seno del tratado franco-español que se firmó en París el 29 de junio de 1900 y que permitió a Francia la unión de sus posesiones del África del Norte y del AOF (Ould Hamady, 2007: 908). A raíz de una convención firmada en 1900 España disuadió a Francia de llevar la conquista hasta Río de Oro (Ould Ahmed Salem, 2004: 32). Efectivamente, los colonizadores intentaron reforzar las capacidades de las colonias basándose en núcleos etno-demográficos: Senegal alrededor de los *serer* y el imperio *djolof*, mientras que Mauritania se construyó

²⁸⁸ *Code d'Instruction Criminelle Locale.*

²⁸⁹ *Code de Procédure Pénale.*

alrededor de los emiratos moros, con lo que se explica la separación de Mauritania respecto a Senegal y respecto al imperio sudanés. Los colonizadores tuvieron además en cuenta aspectos de orden financiero, y es que se preocuparon por asegurar el intercambio y la complementariedad en el seno de la colonia entre los pastores del Norte y los campesinos del Sur.

Las zonas occidental y septentrional del territorio que hoy llamamos Mauritania fueron rápidamente conquistadas. El 18 de octubre de 1904 el país se convirtió oficialmente en territorio civil. En tanto que tal, no tenía autonomía administrativa ni financiera y estaba administrado por un secretario del Comisario General del Gobierno, el lugarteniente Coppolani. El estatuto de dicho territorio cambió el 12 de enero de 1920, cuando devino una colonia autónoma dependiente del AOF. En 1924 Mauritania se constituyó en tanto que territorio civil administrado desde Saint Louis (Senegal). De este modo pasó a ser un territorio de la AOF. Entre 1930 y 1932 circulaban rumores según los cuales Mauritania iba a ser incorporada a la colonia senegalesa. Empezaba la discusión acerca de la eventual necesidad de la existencia de Mauritania. El entonces lugarteniente en funciones de Mauritania, Descremet, defendió la autonomía de Mauritania basándose en la singularidad de dicho país frente a Senegal. Por su parte, el lugarteniente gobernador de Senegal mandó una carta el 1 de marzo de 1932 al gobernador general de la AOF arguyendo que Mauritania tenía que ser suprimida en tanto que colonia debido a su naturaleza deficitaria desde su creación. En la misiva proponía integrar la zona del río, Chemama, a Senegal y organizar las zonas saharianas en tanto que círculos militares, de modo que Francia se viera eximida de administrar zonas desoladas que aparentemente no aportaban nada. Descremet reaccionó recordando por escrito los roles que originalmente se habían dado a las dos colonias implicadas en la discusión. Mientras que Senegal tenía que producir, Mauritania tenía que evidenciar la presencia francesa y procurar la unión de las posesiones subsaharianas y el Norte de África. La colonización continuó, y en 1934 las tropas francesas se adueñaron del centro y de la zona meridional del país. La incorporación de Mauritania a Senegal volvió a ser tema de actualidad entre los colonizadores franceses en 1938. El general Dubocq firmó un artículo publicado en el *Journal des coloniaux* en el que defendía la unión de gran parte del territorio mauritano a Marruecos puesto que, de acuerdo con su argumentación, las relaciones comerciales entre los territorios que entonces eran dos colonias habían sido siempre

importantes. Si bien el gobernador de la AOF convocó una reunión extraordinaria con el fin de desmantelar la colonia debido a las crecientes divergencias, finalmente los partidarios del mantenimiento de la colonia salieron victoriosos. Posteriormente, además, el 5 de julio de 1944 un decreto extendió el país hacia el Este, hasta la actual frontera con Mali, algo parecido al que fuera el proyecto de Xavier Coppolani. Con esta expansión de la colonia se incluía al máximo número de moros, un factor que como anteriormente se ha comentado tenía peso a la hora de delimitar las fronteras de las colonias francesas, aunque tiene que quedar claro que la colonización llevó consigo una nueva forma de identidad, esto es, la ciudadanía del suelo frente a la pertenencia étnica. Este será un elemento crucial de buena parte de los discursos políticos desde la independencia hasta la actualidad, y es que sigue debatiéndose el grado de mauritanidad de los habitantes no arabófonos (Antil, 2004: 49-62). El dualismo de la imposición teórica y legal de la ciudadanía de suelo frente al existente sentimiento de pertenencia étnica probablemente permita comprender los hechos acaecidos entre 1989 i 1992, que trato más adelante.

Desde 1945 y hasta su independencia, Mauritania fue un Territorio de Ultramar, hecho que le otorgó el derecho de ser miembro de la Unión Francesa (Ould Ahmed Salem, 2004:32; Antil, 2004: 49-52).

Una de las mayores novedades con las que los habitantes de la actual Mauritania se enfrentaron a partir de la colonización fue el uso generalizado de la moneda. Efectivamente, los franceses introdujeron a la fuerza el concepto del impuesto. Para lograr una mayor aceptación entre la población le dieron el nombre de la caridad que cualquier musulmán está obligado a pagar, *zakāh*. Sea como fuere, dicho impuesto debía pagarse con dinero, así que la población estaba obligada a adueñarse de moneda para hacer frente a los tributos coloniales obligatorios. Otra novedad, esta vez obvia, era la presencia de un poder político diferente al tribal. El espacio simbólico que a partir de la colonización coprotagonizaba la administración francesa estaba anteriormente bajo monopolio de los jefes que, por designación de la *ḡamā'a*²⁹⁰, dirigían cada una de las tribus. La *ḡamā'a* estaba formada por los notables de la tribu. Su poder era mayor en el seno de las tribus *zawāyā*. Ello explica, según algunos autores, que por voluntad

²⁹⁰ *Ḥamā'a* (جماعة), “comunidad, colectividad, círculo, grupo, sociedad” (Corriente, 2005: 183).

individual algunos miembros de tribus *ḥaṣān* decidieran crear los emiratos, espacios políticos más grandes. En cualquier caso, la tribu era el marco político en el que se expresaban las relaciones de equilibrio basadas en la solidaridad tanto económica como social (Ould Beidy, 2009: 25-26).

Las tribus *ḥaṣān* fueron las grandes perjudicadas por la presencia colonial. Anteriormente se enriquecían parcialmente gracias a los dones que recibían de manos de determinadas tribus que querían ver su protección asegurada. Con la época colonial tuvo lugar la llamada pacificación, un periodo de ausencia de peleas entre tribus propiciado por los franceses para asegurar una buena ocupación y que terminó entre 1934 y 1936. El entonces delegado francés del África Occidental, Xavier Coppolani, operó bajo el pretexto de proteger a los *zawāyā* de los *ḥaṣān* y para ello tomó contacto con los primeros (Ould El-Bara, 2004^a: 226). En los siglos XVIII y XIX los emiratos entraron en conflicto con cierta frecuencia, ante lo cual, desde mediados del siglo XIX y para poner fin a las dificultades que ello comportaba al buen desarrollo del comercio de goma arábiga, el gobernador general de Senegal envió diversas expediciones con la meta de poner fin a las disputas. Esos intentos fueron infructuosos, como lo demuestra el hecho que los emiratos de Trarza y Brakna solicitaran al mencionado gobernador que promoviera o impulsara la paz en el territorio. Fue entonces cuando Xavier Coppolani fue mandado al sur de Mauritania con la misión de llevar a cabo una penetración pacífica que infundiera esa deseada paz y que sirviera al mismo tiempo como el inicio de la colonización. Con la ausencia de conflictos, los tributos a los *ḥaṣān* dejaron de tener sentido puesto que dejó de existir un peligro del cual tenerse que proteger. Además, la administración francesa rescató a la baja algunos de estos tributos, así como los debidos a pagos por derecho de pasaje por un territorio sobre el que determinada tribu ejercía el derecho de ocupación. La segunda fuente de ganancias de los *ḥaṣān* eran las razias y pillajes, que tampoco hubieron lugar durante la pacificación. De este modo, los *ḥaṣān* se vieron forzados dadas las necesidades a convertirse en ganaderos (Ould Ahmed Salem, 2004: 189; De Chassey, 1984: 85-86; Ould Beidy, 2009: 25).

Parece ser que de manera inversamente proporcional los *zawāyā* se vieron beneficiados por la presencia colonial francesa, dado que la pacificación estimuló la ganadería, el comercio, la enseñanza y la religión, actividades todas ellas característicamente llevadas

a cabo por las tribus marabúaticas. A ello hay que añadir que los menores de estas tribus fueron los primeros en acceder a las escuelas coloniales, lo que les permitió ocupar posteriormente puestos de funcionarios del gobierno (De Chassey, *Op. Cit.*, 86-87). La mayoría de dichos funcionarios eran precisamente de la región de El Guebla, que ocupa parte de Brakna y de Trarza. El ejemplo más flagrante es el del presidente fundador de país, Moktar Ould Daddah, originario de tal zona. Ante la acusación de nepotismo por el hecho de incorporar no solo a sujetos de su misma tribu sino también a tres de sus hermanos en tanto que ministros, embajadores o altos funcionarios, en sus memorias razonó que los mauritanos formados a nivel universitario eran una ínfima minoría y que se agrupaban en la zona de El Guebla, donde su tribu predominaba (Ould Daddah, 2003).

Con el nuevo orden colonial teóricamente todos los sujetos adquirieron el mismo estatus, el de individuos del Imperio y ciudadanos de la Unión Francesa. Pese a ello, los historiadores estiman que la política colonial francesa fue prudente y no intentó terminar con las estructuras tradicionales. La condición de esclavo o de liberto, verbigracia, no se abolió. Ahora bien, hubo un gran cambio en el orden social *bīḍān*: las tribus que eran tributarias dejaron de serlo, puesto que se puso fin al pago a cambio de protección, como hemos visto anteriormente al hablar de las repercusiones de la colonización entre los *ḥaṣān*. Muchas de estas tribus se enriquecieron con el cambio de actividad económica, pero nunca adquirirían el prestigio ni la dignidad de los *zawāyā* (De Chassey, *Op. Cit.*, 91-92).

Veamos el panorama el derecho en Mauritania durante la presencia francesa. Un decreto del 22 de marzo de 1924, completado por uno del 3 de diciembre de 1931, reglamentó las jurisdicciones de derecho local, esto es, los tribunales de primer grado, en el seno de los cuales operaban los cadís, y los tribunales de segundo grado, capitaneados por funcionarios franceses. En los primeros se resolvían casos concernientes al estatuto personal, al derecho civil y al derecho comercial para aspectos de poco montante. Si el justiciable recurría a la decisión del *qāḍīn* tenía que dirigirse a los tribunales de segundo grado, que se ocupaban también de los litigios comerciales de cantidades mayores. Los recursos frente a las decisiones tomadas en estos tribunales debían de dirigirse al

tribunal de primera instancia o, como último recurso, al tribunal de casación, sito en Saint Louis.

En 1958 se proclamó la República Islámica de Mauritania. El 22 de marzo de 1959 se aprobó por referéndum una constitución en el marco de la Unión Francesa claramente inspirada en la de de Gaulle, la conocida como Constitución de la Quinta República. Ahora bien, es notable el poder supremo que se atribuye a Dios en el primer preámbulo, hecho que evidencia la importancia que se concedía al islam en este país, dependiente todavía de la metrópoli (Papi, *Op. Cit.*: 300).

Preámbulo. Confiando en la omnipotencia de Dios, el pueblo mauritano proclama su voluntad de garantizar la integridad de su territorio y de asegurar su libre evolución política, económica y social. Afirma su compromiso a su religión y sus tradiciones, a los Derechos humanos y a los principios de la democracia, tal y como han sido definidos por la Declaración de 1789, completada por el preámbulo de la Constitución de 1946 y confirmados en la Constitución del 4 de octubre de 1958, al establecimiento de la Comunidad a la cual libremente se adhirió y en el seno de la cual piensa desarrollar su personalidad y su soberanía.²⁹¹

La Constitución de 1959 tiene que ser leída en tanto que transitoria, en tanto que elemento necesario para la descolonización que facilitó el traspaso de poderes de la metrópoli a los poderes locales, emergidos de las elecciones. Mokhtar Ould Daddah impuso en un lapso de tiempo corto el paso del parlamentarismo al presidencialismo (Ould Hamady, 2007: 910-911).

El 28 de noviembre de 1960 Mauritania adquirió su independencia. El nuevo gobierno, presidido por Mokhtar Ould Daddah, candidato de la Unión Nacional²⁹², adoptó un

²⁹¹ Texto original: “*Préambule. Confiant dans la toute puissance de Dieu, le peuple mauritanien proclame sa volonté de garantir l'intégrité de son territoire et d'assurer sa libre évolution politique, économique et sociale. Il affirme son attachement à sa religion et ses traditions, aux Droits de l'homme et aux principes de la démocratie, tels qu'ils ont été définis par la Déclaration de 1789, complétée par le préambule de la Constitution de 1946 et confirmés dans la Constitution du 4 octobre 1958, à l'institution de la Communauté à laquelle il a librement adhéré et au sein de laquelle il entend développer sa personnalité et sa souveraineté*”.

²⁹² En 1961 todos los partidos se fusionaron en el Partido del Pueblo Mauritano (PPM). Ould Daddah pasó, entonces, a presidir el país bajo el paraguas de un partido único. Una revisión de la Constitución de 1961, con fecha de 12 de febrero de 1965, constitucionalizó el partido único y declaró el PPM como el único partido del estado (Segura i Mas, 1997: 171; Ould Dedde Ould Hamady, 2007^a: 910-911).

derecho dualista, en el que el islam y el derecho de herencia francesa tenían presencia, por más que predominaba de un modo claro el último. Los fuqahā empero no participaron en la creación del Estado ni en reforma alguna excepto en muy contadas ocasiones y siempre en relación a la aplicación de la *shari'a*. Este hecho está relacionado con la visión que tenían los mauritanos respecto a su Estado tras la independencia: lo asociaban a la potencia colonizadora, y veían las instituciones estatales en tanto que realidades extranjeras (Ould El-Bara, 2004^a: 228-231).

La Constitución adoptada en 1961 define el islam como la religión del pueblo mauritano, si bien cada uno es libre de practicar su religión mientras no se altere el orden público. Se incurre, de un modo claro, en una contradicción semántica (Rebstock, 2007: 51). Dicho eso, queda estipulado que el presidente de la República tiene que ser musulmán.

Artículo 2. La religión del pueblo mauritano es la religión musulmana. La República garantiza a cada uno la libertad de consciencia y el derecho de practicar su religión bajo las reservas impuestas por la moralidad y el orden público.²⁹³

Artículo 10. El Presidente de la República es el jefe del Estado. Es de religión musulmana.²⁹⁴

En 1961 y en 1965 se aprobaron leyes que establecían la coexistencia de los dos tipos de jurisdicción mencionados, esto es, la jurisdicción propia del derecho musulmán y la relativa al derecho moderno. La constitución aprobada el 20 de mayo de 1961 defiende la compatibilidad de la religión musulmana con la democracia liberal, y lo lleva a la práctica con la separación de los poderes legislativo y ejecutivo. Dicha Constitución será revisada seis veces entre 1964 y 1970. A destacar la enmienda del 4 de marzo de 1968²⁹⁵, que declara en tanto que lengua oficial del país el árabe clásico, mientras que

²⁹³ Texto original: “*Article 2. La religion du peuple mauritanien est la religion musulmane. La République garantit à chacun la liberté de conscience et le droit de pratiquer sa religion sous les réserves imposées par la moralité et l’ordre public*”.

²⁹⁴ Texto original: “*Article 10. Le Président de la République est le chef de l’État. Il est de religion musulmane.*”

²⁹⁵ Ley constitucional n° 68-065 del 4 de Marzo de 1968 modificando los artículos 3, 47 y 53 de la Constitución.

hasta ese momento y desde 1959 lo era el francés, siendo el árabe una de las lenguas nacionales (Papi, *Op.Cit.*: 300).

Artículo 3. La lengua nacional es el árabe, las lenguas oficiales son el francés y el árabe.²⁹⁶

El hecho de establecer el árabe como lengua nacional tiene un peso importante. Mauritania puede ser considerado un país bisagra, un país a caballo entre el Magreb y el África Negra. Tiene características geofísicas y sociales que lo acercan a los países del África Occidental y características que lo podrían asimilar a un país magrebí. Inicialmente Moktar Ould Daddah pretendía construir un país que de manera identitaria representara el puente entre esas dos realidades, pero la desvinculación de la Organización Común Africana y Malgache en 1965 y la incorporación a la Liga Árabe en 1973 en tanto que miembro de pleno derecho debilitó tal idea puesto que se dotó al componente árabe de un peso mucho mayor. El mismo año el país dejó de pertenecer a la zona *Franc* y empezó a acuñar su propia moneda, la *uguiilla*.

Si bien el objetivo principal de Mokhtar Ould Daddah era construir la hasta entonces inexistente nación mauritana y, con ello, el Estado, hasta 1970 la estructura *bīdān* no cambió significativamente. En la década de los 70' sí sufrió cambios significativos debido a las grandes sequías, que empujaron a mucha población hacia las ciudades, donde la gente intentó buscar el cobijo del poder administrativo (Villasante-de Beauvais, 1998).

Las tensiones entre árabes y no árabes aumentaron en 1985, y es en ese contexto que se explica la creación del FLAM (Fuerzas de liberación Africanas de Mauritania), el movimiento revolucionario no árabe, y la tentativa del golpe de Estado fallido dirigido por los *pulaar* en 1987. En este contexto se inscriben los “acontecimientos” de 1989. Bajo el mandato del presidente Maaouya Sid'Ahmed Taya, y a raíz de una disputa fronteriza entre Mauritania y Senegal, los *pulaar* mauritanos fueron duramente perseguidos por el poder, hasta el punto que muchos se refugiaron en el vecino Senegal. El conflicto entre los dos países ocasionó varias muertes, múltiples saqueos en tiendas y, lo más importante a largo plazo, la existencia de decenas de miles de refugiados.

²⁹⁶ Texto original: “Art. 3. *La langue nationale est l'arabe, les langues officielles sont le français et l'arabe.*”

Como consecuencia de la violencia impartida por las dos partes, Senegal decidió expulsar a los mauritanos presentes en el país y Mauritania hizo lo mismo con los senegaleses que habitaban entre sus fronteras. El 21 de agosto de 1989 las relaciones diplomáticas entre los dos países quedaron melladas y anuladas, y la frontera cerrada, así como toda comunicación terrestre, aérea y telefónica. En 1992 se reabrieron las fronteras entre Senegal y Mauritania, y es por eso que dicha fecha se considera el fin del conflicto (Gousseau, 2007). Sin embargo el fin del conflicto no significó un apaciguamiento de la desigualdad entre los árabes y los no árabes, ni entre los grupos libres y los serviles. Cabe apuntar, aunque sea anecdótico, que con Sidi ould Cheikh Abdellahi al frente del gobierno, entre marzo de 2007 y agosto de 2008, el Estado pidió perdón públicamente a las familias de las víctimas de los “acontecimientos”. El presidente actual también escenificó una plegaria en memoria de las víctimas de Taya el 25 de marzo de 2008, si bien posteriormente sus mandatos no se han caracterizado por una voluntad de limar tensiones entre las diferentes comunidades mauritanas (Villasante Cervello, 2015: 12). Una prueba de ello fue el diferente trato burocrático en el proceso de alistamiento electoral de 2011 de los árabes y los no árabes, desigualdades que propiciaron el nacimiento del colectivo *Touche Pas À Ma Nationalité* como polo de denuncia de tales discriminaciones.

De acuerdo con esa bipartición antes citada entre derecho musulmán y derecho moderno, durante el mandato de Moktar Ould Daddah, en los tribunales de los *quḍāh*²⁹⁷, donde se resolvían casos relacionados con la materia civil y comercial, se aplicaba exclusivamente la ley islámica. Ahora bien, el resto de organismos (jurisdicción de primera instancia, jurisdicción laboral, tribunal superior de apelación, corte criminal y corte suprema) estaban sujetos a una doble organización interna, y es que estaban divididos en una cámara de derecho musulmán y una cámara de derecho moderno, cada una de las cuales tenía un seguido de competencias bien delimitadas (Ramdan, 2009: 52). El mandato de Moktar Ould Daddah finalizó el 10 de julio de 1978, cuando el coronel Moustapha Ould Mohamed Saleck, jefe del Estado mayor de la armada nacional, dirigió eficazmente un golpe de Estado. La Mauritania independiente partía de la proclamación de un sistema parlamentario pluralista, pero rápidamente dejó paso al presidencialismo y al partido único. La falta de democracia en dicho modelo fue la base

²⁹⁷ *Quḍāh* (قضاة) es el plural de *qāḍīn* (قاض), "juez, cadí" (Corriente, 2005: 954).

justificativa del golpe de Estado de 1978, así como la salida de Mauritania de la guerra del Sáhara y la búsqueda de una mejora económica y social (Ould Hamady, 2007: 909). Posteriormente vieron la luz distintas reformas constitucionales que tenían como denominador común el presentar un preámbulo donde se clarifica el poder supremo de Dios (Papi, *Op.Cit.*: 300-301).

3.3 Contexto histórico y político en 1983

Mauritania experimentó en 1983 la generalización de la *shari'a*, si bien el poder no redactó, ni difundió, textos detallados al respecto en relación a la definición del concepto ni a la eventual retroactividad de su aplicación (Ramdan, 2009: 201). Si retomamos las ideas de Baudouin Dupret, en la Mauritania de 1983 el término *shari'a* remitía a una estrategia política revestida de adhesión identitaria (Dupret, 2015: 17). Uno de los pocos documentos en los que podemos encontrar trazas de la *shari'a* es en el Código Penal aprobado el 9 de julio de 1983 bajo el mandato del militar Mohamed Khouna Ould Haidalla, presidente que compuso su gobierno el 7 de enero de 1980. Dicho Código es vigente a día de hoy. La ordenanza n° 80-095 del 10 de mayo de 1980 creó una Corte Criminal Especial, que tenía por objeto aplicar las penas previstas por la *shari'a* que según el rito malikí no son susceptibles de ninguna vía de recurso, excepto la casación por violación de la regla del derecho musulmán, proceso difícil de poner en marcha dada su complejidad ya que el ministro de justicia debería dar su acuerdo al recurso.

“Artículo 9. La Corte criminal especial aplica a los autores, coautores y cómplices de las infracciones de su competencia las penas decretadas por el *fiqh* y la *shari'a* y consagradas esencialmente por el rito malikí.”²⁹⁸
(Ordenanza n° 80-095 sobre la creación, organización y funcionamiento de la Corte criminal especial)

²⁹⁸ Texto original: “ART. 9. — *La Cour criminelle spéciale applique aux auteurs, coauteurs et complices des infractions de sa compétence les peines édictées par le Feghh de la Chériâ et consacrées essentiellement par le rite malikite.*”

Las primeras ejecuciones públicas en aplicación al texto aprobado el 13 de junio de 1980 tuvieron lugar desde el mes de septiembre de ese mismo año (Papi, 2009: 176). Las quejas internacionales fueron numerosas, y el Estado mauritano optó en 1984 por la supresión de las penas *hudūd*, aunque como explicito un poco más adelante están contempladas en la legislación vigente. El mandato de Haidallah se desarrolló entre 1979 y 1984. Al parecer fueron años caracterizados por un ambiente de conflicto, generado sobre todo por el distanciamiento entre el Comité Militar de Salvación Nacional y el presidente que, como hemos visto, elaboró un código de justicia civil basado en la *shari'a*.

En los años 80 se reestructuró el sistema judicial para dar preponderancia al derecho musulmán. Así, se puso fin al dualismo jurídico oficializado en 1961. Los tribunales departamentales y regionales, que ocupan el puesto dejado por las jurisdicciones de los cadís y los tribunales de instancia, operan de acuerdo con el derecho musulmán (Ramdan, 2009: 53). El Código de 1980 seguía un plan similar al de 1972, pero si bien este último estaba muy influenciado por el Código Penal francés, aquel presentaba una terminología y un contenido muy marcados por el derecho penal musulmán (Papi, *Op. Cit.*: 176). El Código de 1983²⁹⁹ aseguraba la continuidad del de 1980 puesto que estaba asimismo basado en la *shari'a*. En el primer artículo se prevén tres tipos de crímenes:

“Artículo primero. El crimen comprende tres categorías:

- los crímenes pasibles de penas correccionales;
- los crímenes pasibles de penas criminales, *hudūd*;
- los crímenes pasibles de penas *qiṣāṣ* o *diya*. ”³⁰⁰

Las medidas *ta'zir*, o penas correccionales, se aplican en caso de transgresiones ante Dios o en caso de infracciones ante un individuo para las que no existe pena alguna prevista. En el Corán y en la Sunna se habla de crímenes para los que no se prescriben penas y para los cuales la decisión cae en manos del juez o legislador, pero cabe

²⁹⁹ Ver Anexo.

³⁰⁰ Texto original: “ARTICLE PREMIER. - Le crime comprend trois catégories: - des crimes passibles des peines correctionnelles; - des crimes passibles des peines criminelles houdoud; - des crimes passibles des peines de Guissass ou la Diya prix du sang.”

trata de la cuarta vez, el pie derecho. Si en estas condiciones el individuo es eventualmente capaz de ser responsable de un quinto robo es flagelado y encarcelado. De acuerdo con la *shari'a*, el objeto robado tiene que ser susceptible de apropiación (en tal sentido, un bien mueble), su valor tiene que ser mayor o igual a un cuarto de Dinar y no tiene que ser propiedad de otro. El ladrón, aún más, no debe tener una reivindicación legítima en cuanto a la propiedad del objeto robado ni ser ascendiente o cónyuge de la víctima del robo. En ningún caso el móvil inmediato del robo tiene que ser la necesidad. El robo tiene que haber sido realizado en el lugar en el que habitualmente se guarda el objeto, lugar al cual el culpable no debe estar autorizado a entrar. Una vez descubierto el crimen, la cosa robada tiene que haber salido del lugar donde fue sustraída (Papi, *Op.Cit.*: 176-178).

La ley del talión o *qiṣāṣ* se aplica, de acuerdo con este Código Penal de 1983, cuando se ofende de manera voluntaria la integridad física de un individuo. Así, se aplica en caso de homicidio intencional, tanto si conlleva la muerte simple como la muerte agravada (asesinato e infracciones asimilables al asesinato) o la muerte especial (parricidio, envenenamiento, infanticidio). El talión se aplica en igual forma en caso de golpes o de violencia voluntaria. Es importante recalcar que en todos estos casos el inculpado tiene que actuar de manera intencional. Si, en cambio, la muerte o las heridas son resultado de un acto involuntario el Código Penal prevé la aplicación de la *diyya* (Papi, *Op. Cit.*: 176-179).

Originalmente en el derecho musulmán, como hemos visto precedentemente, la *diyya* completa equivalía a cien camellos. Dicho esto, el Estado moderno mauritano estimó su equivalencia monetaria. En 2005 el gobierno, mediante un grupo de eruditos, fijó el precio de la *diyya* completa en 1.200.000 *uguiyas* (UM). Recientemente, basándose en la sentencia emitida por un juez, y a la que infaustamente no he tenido acceso, los jueces mauritanos fijan el total de la *diyya* en 3.000.000 de UM y eventualmente dictaminan una pena de 3 meses de prisión para el conductor culpable de un accidente de circulación.

Mauritania fue el primer país en incorporar oficialmente la apelación de República Islámica en su nombre. Fue en 1960, en el momento de su independencia. Pakistán e Irán se sumarían a la oficialidad de países islámicos posteriormente. Ahora bien, este dato no revela una actitud de acercamiento al islamismo desde el nacimiento del país,

sino la naturalización del hecho que la totalidad de habitantes, o práctica totalidad para ser precavidos, era de confesión musulmana. Nouakchott contaba el 28 de noviembre de 1960 con tan solo una mezquita oficial, dirigida por el solo imán designado por el Estado. Esta realidad se mantuvo muchos años. Posteriormente, el número de mezquitas aumentó considerablemente. En 1990 había en la ciudad veinticinco mezquitas oficiales y cincuenta imanes nombrados y subvencionados por el Ministerio de la Cultura y de la Orientación Islámica. Otros cincuenta imanes oficiales aseguraban el culto en el resto del país. Evidentemente, el crecimiento demográfico juega un papel primordial en el aumento de mezquitas, pero también es influyente la ola que a partir de la década de 1970 alimentó en África del Norte la propagación de construcción de mezquitas de nueva planta, en muchos casos financiada por la diáspora de cada país o por países del Golfo Pérsico.

La reforma del sistema jurídico en la década de 1980 fue un fracaso, y tomo un ejemplo propuesto por Haimoud Ramdan para demostrarlo: la Corte especial de justicia, prevista como un ente excepcional, fue creciendo en importancia y a ella se derivaban litigios económicos y casos relativos al derecho profano (Ramdan, 2009: 53).

3.4 De 1983 a la actualidad. Evolución histórica del concepto de la *diya*

La Carta Constitucional del 5 de febrero de 1985 introdujo una novedad importante relativa al Derecho en Mauritania: se oficializó el islam en tanto que religión del Estado y única fuente de derecho.

“Preámbulo.

Confiantes en el poder total de Allah,

Depositarios en último recurso de la legitimidad nacional;

Conscientes de sus responsabilidades para con el pueblo, las fuerzas armadas tomaron el poder el 10 de julio de 1978 para salvar el país y la nación de la ruina, del desmembramiento y para salvaguardar la unidad nacional, la integridad territorial, la continuidad de la soberanía estatal y nacional.

Proclaman su voluntad de respetar todos los compromisos internacionales en nombre del Estado y se adhieren a los principios consagrados en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, la carta de las Naciones Unidas, la Organización de Unidad Africana y la Liga Árabe.

El Islam es la religión del estado y del pueblo. La única y exclusiva fuente de derecho es la *shari'a* islámica.”³⁰⁷ (Carta Constitucional del 5 de febrero de 1985)

Desde 1990 el Estado entró en un proceso de democratización y de intento de credibilidad internacional (Van Buu, 1992: 941), hecho que en ningún caso equivale a dar la espalda al islam. La Constitución mauritana de 1991, encabezada con el epígrafe “en nombre de Allah, el clemente, el misericordioso”, introduce un cambio importante en relación al texto de 1985: no se habla de *shari'a* sino de islam, y ya no es la única fuente de derecho sino la sola. Se introduce asimismo una mención al contexto internacional mediante la apertura a las exigencias del mundo moderno. Con estos dos matices, y de acuerdo con Ulrich Rebstock, de algún modo se disminuyó la impronta islámica de la década de los ochenta (Rebstock, 2007: 52).

“Considerando que la libertad, la igualdad y la dignidad humana sólo puede lograrse en una sociedad que respete el Estado de Derecho, el compromiso de crear condiciones sostenibles para el desarrollo social armonioso, respetuoso de los preceptos del Islam única fuente del derecho y abierto a las necesidades del mundo moderno, el pueblo mauritano proclama en particular los derechos y los principios de garantía de unión:

- El derecho a la igualdad
- Las libertades y los derechos de la persona humana fundamentales;
- El derecho a la propiedad;
- Las libertades políticas y la libertad de asociación;

³⁰⁷ Texto original: “*Préambule.*

Confiantes en la toute Puissance d'Allah,

Dépositaires en dernier recours de la légitimité nationale ;

Conscientes de leurs responsabilités devant le peuple, les Forces Armées ont pris le pouvoir le 10 juillet 1978 pour sauver le pays et la nation de la ruine, du démembrement et pour sauvegarder l'unité nationale, l'intégrité du territoire, la pérennité de l'État et la souveraineté nationale.

Elles proclament leur volonté de respecter tous les engagements internationaux pris au nom de l'État et d'adhérer aux principes consacrés par la Déclaration universelle des droits de l'homme, la charte des Nations unies, l'Organisation de l'Unité Africaine et la Ligue des États arabes.

L'islam est la religion de l'État et du peuple.

La seule et unique source de loi est la chéria islamique.”

- Los derechos económicos y sociales;
- Los derechos inherentes a la familia, célula básica de la sociedad islámica.”³⁰⁸ (Preámbulo de la Constitución del 20 de julio de 1991)

La Constitución de 1991 tuvo en cuenta la creación de un alto Consejo Islámico compuesto por cinco miembros y cuya meta era, y es, emitir opiniones acerca de cuestiones que el presidente de la República plantea. Esta realidad, junto con la anteriormente citada propagación de mezquitas y de la intervención estatal en la financiación de sus dirigentes espirituales, denota cierta institucionalización del islam en Mauritania. A ello, tenemos que añadir por un lado que las escuelas coránicas (*mahadras*) se benefician actualmente de subvenciones estatales y, en otro orden de cosas, la existencia, también en el marco de la educación, del *Institut Supérieur d'Enseignement et de Recherche Islamique* (ISERI), ente bajo control estatal dependiente del ministerio de Justicia y de Orientación islámica, pero financiado por Arabia Saudita. En él se forman cargos públicos para las actividades religiosas, esto es, magistrados, profesores de secundaria, imanes, etc. Asimismo, si bien en el momento de la independencia la justicia quedaba relegada a una gestión local, más adelante fue unificada y declarada bajo el paraguas de un Estado islámico (Hamès, 1994).

Al lado de la promulgación de la democracia liberal, con la inclusión de los conceptos de soberanía, derecho al sufragio universal y separación de poderes, pues, la Constitución de 1991 recoge los valores islámicos. Prueba de ello es la simbología religiosa oficializada en la bandera nacional: una media luna y una estrella de cinco puntas, simbolizando los cinco pilares del islam. Esta legitimidad bicéfala puede responder a una doble intención internacional e interna (Ould Hamady, 2007: 920-922).

³⁰⁸ Texto original: “*Considérant que la liberté, l'égalité et la dignité de l'homme ne peuvent être assurées que dans une société qui consacre la primauté du droit, soucieux de créer les conditions durables d'une évolution sociale harmonieuse, respectueuse des préceptes de l'islam, seule source de droit et ouverte aux exigences du monde moderne, le peuple mauritanien proclame, en particulier, la garantie intangible des droits et principes suivants :*

- le droit à l'égalité
- les libertés et droits fondamentaux de la personne humaine ;
- le droit de propriété ;
- les libertés politiques et les libertés syndicales ;
- les droits économiques et sociaux ;
- les droits attachés à la famille, cellule de base de la société islamique.”

La constitución de 1991 es la vigente a día de hoy. Se han publicado, eso sí, varias reformas constitucionales. Para dibujar el contexto que nos atañe, y para comprender el lugar y la importancia del islam en el sistema judicial y político mauritano, es interesante la reforma del 25 de junio de 2006, según la cual el nuevo presidente debe jurar el puesto en nombre de “Allah el único” (Papi, *Op. Cit.*: 303). El sistema jurídico se reajustó en 1993 para adaptarlo al contexto democrático que se pretendía configurar. En el seno de dicha reforma, la Corte especial de justicia quedó suprimida, pues su carácter excepcional no ha lugar en un sistema democrático (Ramdan, 2009: 53-54).

Actualmente los magistrados mauritanos debaten acerca de la pertinencia o no de utilizar el concepto de la *diya* en el Código Penal para referirse al importe de la indemnización. Los argumentos que aducen en contra de tal apelación se basan en el hecho que la suma estipulada difiere del precio que correspondería al centenar de camellos de la *diya* completa, así como en la universalidad del importe y en el hecho que se condena al individuo en lugar de a la tribu.

En una entrevista realizada en el marco de la investigación de la presente tesis el 02 de agosto de 2011, Haimoud Ramdane, director de proyectos del Ministerio de la Justicia de Mauritania y miembro de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNHD), empieza con una propuesta de definición de la *diya* y traza una hipótesis de su objetivo en la época del Profeta.

“La *diya* es una reparación civil, es una sanción civil que tiene por objetivo reparar un perjuicio moral, el perjuicio moral que sufren los derechohabientes de la víctima a resultas de su muerte. Sea cual sea el origen de la muerte, sea un accidente o un homicidio. Este perjuicio moral, pues, no es cuantificable, no se puede determinar. Es una medida que nos proviene de la *shari'a*. En la época del profeta se hablaba de cien camellos. Cien camellos, en esa época, era algo difícil de conseguir, porque era caro, y el camello era por excelencia... como se dice, era el recurso del desierto, el animal más importante del desierto. Y para un musulmán de la época perder un camello era perder muchos medios de trabajo, era perder un poco toda su fortuna (*sic.*). ¿Por qué, pues, se recurrió a la unidad del camello, que es caro y todo eso? Para disuadir a la gente: “¡Atención, si matáis a alguien tendréis que hacer la reparación más cara!”. Por tanto, era este el hecho de escoger...

Las cosas han evolucionado desde la época del profeta, e incluso entre los cien camellos había categorías: decían que había que haber un cierto número de camellas en edad reproductiva, otras camellas tenían que tener ya consigo el pequeño, y los dromedarios, esto es, los camellos machos,

tenían que tener también una edad determinada, no tenían que ser viejos... Era, pues, algo muy difícil de cumplir y, sobre todo, muy caro.

Pero es un derecho que pertenece a los derechohabientes y ni el poder público ni los jueces pueden anularlo, pero los beneficiarios tienen esta posibilidad de decir que no lo quieren, que excusan al autor del homicidio que ha llevado a eso.

Estos son los principios de la *diyya*, que han pasado de generación en generación.³⁰⁹ [Entrevista realizada a Haimoud Ramdane, 02/08/2011]

Asimilar la *diyya* a una reparación civil significa despojarla de su esencia, esto es, de su naturaleza compositiva tras haberse cometido un pecado, concretamente el homicidio de un miembro de la comunidad de fieles. En cuanto a la estipulación de la *diyya* completa en cien camellos, me parece verosímil la idea que apunta Ignasi Terradas de acuerdo con la cual la composición establecida por el derecho vindicatorio puede llevar a la ruina económica, por lo que el proceso de reconciliación entre las partes resulta obligatorio y en él se prevé el pago por plazos e incluso el perdón de la composición. Equiparar, como veremos a continuación, la *diyya* a una cantidad asumible significa despojarla de la dificultad de pagar la deuda, del vínculo que se funda con la parte ofendida y de la dificultad que supone reparar un daño moral, así como de la necesaria reconciliación entre las partes. Se equipara, desde la lógica adoptada por el Estado mauritano, la *diyya* con una deuda, con la cual cosa si la parte causante no puede asumirla o la parte de la víctima la estima irrisoria queda insatisfecha. En un caso y otro el concepto de responsabilidad tambalea, y es en este contexto que la justicia oficial

³⁰⁹ Entrevista original: “*La diyya est une réparation civile, c’est une sanction civile et qui est censé réparer un préjudice morale, le préjudice morale qui subissent les ayants droit de la victime à la suite de son décès. Quelle que soit l’origine du décès, que ce soit un accident, que ce soit un homicide. Ce préjudice moral, donc, il n’est pas quantifiable, on ne peut pas le déterminer. C’est une mesure qui nous provient de la shari’a. À l’époque du prophète on parlait de cent chameaux. Cent chameaux à l’époque c’était une chose vraiment très difficile à réaliser, puisque c’était cher, et le chameau était par excellence... comme on dit, c’était la ressource du désert, c’était l’animal le plus important au désert. Et pour un musulman à l’époque perdre son chameau c’est perdre beaucoup de moyens de travail, c’est perdre un peu toute sa fortune. Pour quoi on a recouru donc à l’unité du chameau, qui est cher et tout ça? C’est pour dissuader les gens: «Attention! Si vous tuez quelqu’un, voici la réparation la plus chère!».* Donc, c’était ça le fait de choisir... Maintenant, les choses ont évolué depuis l’époque du Prophète, et même dans ces chameaux-là il y avait des catégories: on disait qu’il devait y avoir un certain nombre de chamelles qui sont en état de se reproduire, d’autres chamelles devaient avoir avec elles déjà le petit, et les dromadaires, c’est-à-dire les chameaux mâles, devaient aussi avoir un certain âge, ne devrait pas être très vieux... Donc, c’était vraiment très difficile à réaliser et surtout très cher. Mais c’est un droit qui appartient aux ayants droit et ni le pouvoir public ni le juge ne peuvent l’annuler, mais les bénéficiaires, eux, ont cette possibilité de dire qu’ils ne en veulent pas, ils excusent l’auteur de l’homicide qui a conduit à ça. Donc, c’est ça le principe de la diyya et est passé de génération en génération.”

mauritana justifica la estipulación de la *diya* total en lo que ellos consideran el justo medio que permita a una parte poder asumir la deuda y a la otra estar satisfecha (Terradas Saborit, 2008: 430, 434). Ocurre lo mismo en el caso reportado por Joseph Chelhod entre los beduinos de Jordania, donde existen dos tipos de *diya*, diferenciadas en función de la intencionalidad del homicidio y de la cercanía en cuanto a parentesco de las dos partes. La una está fijada al precio de una quincena de camellos, y la otra suele equivaler a entre cuarenta y cincuenta camellos, si bien puede llegar al centenar (Chelhod, 1980: 133). Veremos, en el análisis etnográfico, cómo la suma pactada por las partes consuetudinariamente es muy parecida a la fijada por el sistema de derecho oficial mauritano e incluso menor.

A continuación el entrevistado aplica la generalidad al caso mauritano, y narra cómo en 1984 la Corte Suprema de Mauritania fijó un valor económico de la *diya*.

Tratemos ahora el caso mauritano. El problema se planteó porque no hay más camellos... así que era necesario... había que determinar un precio, y entonces nos dimos cuenta también que los jueces... cada uno fijaba el precio que quería. Entonces la Corte Suprema de Mauritania tomó una decisión: dijo que la *diya* tendría que variar entre 1.200.000 UM y 1.500.000 UM.³¹⁰ [Entrevista realizada a Haimoud Ramdane, 02/08/2011]

Cuando el informante dice que en la Mauritania contemporánea no hay camellos se refiere a la sedentarización de gran parte de la población y al crecimiento poblacional de las ciudades. Bien evidentemente, hay camélidos, pero no tienen la importancia generalizada en tanto que elemento de transacción que tuvieron años atrás. Dicho proceso de sedentarización se aceleró en la década de 1970 a raíz de una serie de severas sequías. En este sentido, Yahya Ould el-Bara argumenta que las condiciones climáticas han marcado la historia social y el imaginario de los mauritanos en un grado mucho mayor que el proceso de constitución del Estado. Por ello, lejos de tener lugar durante la primera década tras la independencia de Mauritania, los cambios significativos del país en el ámbito social acaecieron a raíz de las sequías de la década

³¹⁰ Entrevista original: “*Arrivée maintenant à la Mauritanie. Le problème s’était posé, puisqu’il n’y a plus de chameaux... donc, il a fallu faire... il fallait déterminer un montant, et là on s’est rendu compte aussi que les juges, chaque un d’eux fixait le montant qu’il voulait. Alors, la Cour Suprême de Mauritanie a pris une décision: elle a dit que la diya devrait varier entre 1.200.000 UM et 1.500.000 UM.*”

de 1970 (Ould El-Bara, 2004b: 189, 232-233). Las sequías, irrefutablemente, lo hicieron en tanto en cuanto fue a causa de dicho fenómeno que una parte importante de la población emigró a las grandes ciudades, a destacar Nouakchott, y entamó un tipo de vida en la que el sedentarismo y la menor proximidad del grupo social tribal representaban dos grandes novedades. Haimoud Ramdan justifica que dicho cambio monetarizó las relaciones económicas, y que el Estado tuvo que adaptarse a ello.

Él mismo, sin ser preguntado al respecto, razona los puntos débiles de la aplicación de la *diya* en el caso concreto mauritano y especifica tres textos legales generados según él recientemente a raíz de las reflexiones en torno a dicho concepto jurídico.

Surge la pregunta siguiente: ¿este precio, es suficiente? A veces, incluso, la gente que no muere, cuando se curan... el dinero que gastan excede el de ese precio. El precio debe pagarlo el seguro porque, en materia de accidentes de circulación es el seguro quien pagaba. Nos dimos cuenta que había muchos problemas porque el seguro no pagaba voluntariamente. Hacía una transacción o bien recurrían a la justicia. Y de 1.200.000 UM a 1.500.000, si quitas el tiempo de ir a los tribunales, la minuta del abogado, y todo eso, finalmente te encuentras con poco dinero. Entonces muchos derechohabientes hacían transacciones con su compañía aseguradora, que estaba en posición de fuerza y se encontraban con migas... nada! Todo ello nos ha llevado a reflexionar. Dicha reflexión ha conducido a tres textos. Hay un decreto que ha sido tomado por el gobierno hace dos meses que dice que la *diya* pasa a tres millones. Es para solventar cuestiones de evolución y todo eso.

El segundo texto es una ley que fue adoptada hace aproximadamente un mes pero que todavía no se ha promulgado. Determina el procedimiento de indemnización de las víctimas de accidentes ocasionados por un vehículo terrestre a motor. Este texto es muy importante porque a partir de entonces existe la obligación, en caso de accidente, del asegurador de hacer una propuesta de indemnización a la víctima. Esta propuesta puede ser aceptada o rechazada por la víctima. El procedimiento se ha aligerado: todo debe solucionarse en tres meses. En tres meses, en principio, la víctima debe tener su dinero. Si no se llega a esta solución se acude al tribunal competente, que debe dictar su resolución en el menor tiempo posible. Su decisión es aplicable a pesar de las eventuales oposiciones. Y otra cosa nueva: este procedimiento se aplica también a los accidentes causados por vehículos que pertenecen al Estado.

El tercer texto es la modificación del Código Penal. Se adoptó hace unos veinte días. Ahora dice que aquel que por negligencia cause un homicidio con su vehículo es condenado a pagar una multa de dos millones. [...] Dice que además de la *diya* el que cause un homicidio con su vehículo es condenado a pagar una multa de dos millones y a seis meses de cárcel, o una de éstas dos. Es decir, que el juez empezará por escoger una de ellas,

naturalmente en función de la situación. Puede tomar las dos en caso de reincidencia.³¹¹ [Entrevista realizada a Haimoud Ramdane, 02/08/2011]

El entrevistado se refiere, en primer lugar, a la fijación de la *diya* en 3 millones por parte de los jueces, siguiendo un caso de jurisprudencia. No se ha promulgado, pues, hasta día de hoy, decreto alguno que fije el valor de la *diya*. En segundo lugar, a la *Ley n° 047 del 13 de noviembre de 2011 relativa al procedimiento de indemnización de las víctimas de accidentes causados por vehículos terrestres a motor*³¹². La modificación del Código Penal de la que habla Ramdane nunca ha tenido lugar. Sorprende que un trabajador con un alto cargo del Ministerio de Justicia no conozca los textos legales aprobados o en curso de aprobación de su ministerio. Dos cuestiones pueden dar explicación a ello. Por un lado, la ya mencionada falta de consolidación de los textos, que conlleva una gran dificultad para acceder a las fuentes primarias. Por otro lado, la falta de efectividad de las leyes en Mauritania, que las desnuda de importancia. Omar Ould Dedde Ould Hamady explica la poca efectividad de las leyes fundamentales y de la justicia

³¹¹ Entrevista original: *“Maintenant, il faut se poser la question: «Ce montant-là, est-il suffisant ?». Parfois, même, les gens qui ne décèdent pas, quand elles se soignent, ça dépasse largement le montant. Ce montant est à payer par l’assurance, puisque en matière d’accidents automobiles c’est l’assurance qui payait. On s’est rendu compte aussi qu’il y avait beaucoup de problèmes parce que l’assurance ne payait pas volontairement. Elle faisait une transaction ou bien elle allait en justice. Et là entre 1.200.000 et 1.500.000 quand vous mettez le temps devant les tribunaux, quand vous mettez les frais d’avocat et tout ça... finalement vous vous retrouvez avec peu d’argent. Alors beaucoup d’ayants droit faisaient des transactions avec leur compagnie d’assurance qui était en position de force et ils se retrouvaient avec des miettes... rien de tout ! Donc, tout cela a mené à ce qu’on fasse une réflexion sur cela. Cette réflexion a abouti à trois textes : il en y a un qui est un décret qui a été pris par le gouvernement il y a de cela 2 mois. Carrément il dit que la diya passe à 3 millions. Donc, là, c’est un peu pour tenir compte de l’évolution et tout ça.*
Deuxième texte, qui est une loi qui a été adoptée il y a de cela peut-être un mois mais elle n’a pas encore été promulguée. Elle détermine la procédure d’indemnisation des victimes d’accident causé par un véhicule terrestre à moteur. Ce texte est très important puisque désormais il y a obligation dès qu’il y a un accident pour l’assureur de faire une proposition d’indemnisation à la victime. Et cette proposition d’indemnisation peut être acceptée ou refusée par la victime. Et la procédure a été allégée. Cette procédure à l’amiable a été allégée. Tout doit se régler en 3 mois. En 3 mois, en principe, la victime doit avoir son argent. Si maintenant on n’abouti pas à cette solution on s’en va devant le tribunal. Le tribunal compétant doit trancher dans le plus bref délai. Sa décision est applicable nonobstant à l’appelle ou l’opposition. Et, chose nouvelle aussi, cette procédure s’applique aussi aux accidents causés par des véhicules qui appartiennent à l’État.
Le troisième texte, c’est le dernier, c’est la modification du Code Pénal. Cela a été adopté apparemment ça fait une vingtaine de jours. Maintenant il dit que, en plus de la diya, celui qui par négligence cause un homicide par son véhicule est condamné à une amende de 2 millions et un emprisonnement de 6 mois, ou une de ces deux peines. C’est-à-dire, que le juge va commencer par choisir l’une d’elles. Ça sera en fonction de la situation. Il peut les prendre les deux en cas de récidive et tout ça.”

³¹² Texto original: *Loi n°2011 047 du 13 novembre 2011 relative à la procédure d’indemnisation des victimes d’accidents causés par des véhicules terrestres à moteur.*

constitucional, así como del conjunto de leyes y de la justicia ordinaria (Ould Dedde Ould Hamady, 2007b: 402).

Sea como fuere, cierto es que la prensa publicó un comunicado del Consejo de Ministros tras una reunión efectuada el 22 de junio de 2011 en el que se cita un proyecto de ley que sancionaría con multas y el eventual encarcelamiento, además del pago de la *diya*, a los culpables de un homicidio involuntario a resultas de un accidente de tráfico.³¹³ Cabe precisar que la diferencia entre la *diya* y la multa es que el destinatario de la primera es la víctima, o en su defecto sus derechohabientes, mientras que el de la segunda es el Estado. A la pregunta de por qué se adopta el concepto de “*diya*” a pesar de las grandes diferencias entre la *diya* en el islam y la *diya* en Mauritania, donde es un concepto universal y donde el valor estimado no corresponde en ningún caso a los cien camélidos, Ramdane arguye aspectos relacionados con la vulgarización del Código Penal.

En el Código Penal tenemos disposiciones de la *shari'a*. Encontraréis muchos de estos términos. Quizá es, en primer lugar, para el acceso a la justicia, porque se dice que el derecho es muy complicado, que es un dominio para los especialistas... es para permitir a los justiciables conocer el concepto que utilizamos. [...] Mantuvimos el concepto para facilitar el acceso a la justicia.³¹⁴ [Entrevista realizada a Haimoud Ramdane, 02/08/2011]

Por su lado, el magistrado Moulaye Abdallah argumenta que detrás de la noción de *diya* se esconde una sanción penal y una reparación al mismo tiempo. Por lo tanto, la interpretación de “*diya*” según el Estado mauritano estaría comprendida en dicho concepto.

Porque, en mi opinión... mi punto de vista... esta noción de *diya* en la ley islámica no sólo incluye indemnizaciones realizadas a la víctima, es decir, la reparación civil, sino que también es considerada como un tipo de castigo.

³¹³ Fuente: http://cridem.org/C_Info.php?article=57040 [Consulta: 23/10/2015].

³¹⁴ Entrevista original: “*Dans le Code Pénal nous avons des dispositions de la shari'a. Vous allez trouver beaucoup de ces termes-là. C'est peut-être tout d'abord pour avoir un accès à la justice, puisqu'on dit que le droit est très compliqué, que c'est un affaire de spécialistes.... c'est pour permettre aux justiciables de connaître les concepts qu'on utilise. La diya est la réparation civile, c'est le prix du sang, mais on l'a maintenu dans le code... c'est une conception de langage qui facilite l'accès à la justice.*”

De hecho, es al mismo tiempo pena y reparación. No pena... sanción penal, quiero decir. En cuanto a la disparidad entre hombres y mujeres, no entra en la legislación mauritana.³¹⁵ [Entrevista realizada a Moulaye Abdallahne, 27/04/2015]

Rudolph Peters, profesor de la Universidad de Amsterdam, opina que más que una acomodación lingüística el uso de conceptos de la *shari'a* en los sistemas jurídicos de los Estados con población predominantemente musulmana responde a la búsqueda de un Estado donde el fiel pueda desarrollar óptimamente su religiosidad (Peters, 2006: 144).

Los musulmanes, para ser buenos musulmanes, deben vivir en un estado islámico, un estado que ponga en práctica la *shari'a*. No es suficiente que dicho estado dé a Musulmanes la opción de seguir o no seguir la *shari'a*, en realidad tiene que imponerles la *shari'a* mediante la puesta en práctica del derecho penal islámico... El establecimiento de un estado Islámico es presentado como un deber religioso para todos los musulmanes y como un esfuerzo que puede acercar el paraíso a su alcance. Y hay otra afortunada perspectiva unida a ello: la de una comunidad en la tierra virtuosa y piadosa que disfruta del favor de Dios y es activamente ayudada por Él para vencer la pobreza y la humillación... La reintroducción del derecho penal islámico es, desde esta perspectiva, un paso hacia la salvación en el más allá así como en esta vida. Es, por lo tanto, mucho más que una simple reforma técnica de la ley penal. Las nociones relacionadas con ello hacen el proyecto de hacer cumplir el derecho penal islámico atractivo tanto para la élite en el poder como para la extensa población musulmana.³¹⁶

Poco antes de entrevistar al señor Ramdane, el 01 de marzo de 2011, tuve la oportunidad de hablar con el abogado Mohamed Lemine Ould Guigh, que ejerce en

³¹⁵ Entrevista original: *“Parce que, à mon sens... mon point de vue... cette notion de diya en droit musulman renferme non seulement dédommagements faits à la victime, c’est-à-dire, la réparation civile, mais elle est en même temps considérée comme une sorte de peine. En faite, elle est en meme temps peine et réparation. Pas une peine... sanction pénal, je veux dire. En ce qui concerne la disparité entre hommes et femmes, cela n’a pas d’entrée en droit mauritanien.”*

³¹⁶ Texto original: *“Muslims, in order to be good Muslims, must live in an Islamic state, a state wich implements Shari’a. It is not sufficient that such a state gives Muslims the choice to follow or not to follow the Shari’a, it must actually impose the Shari’a on them, by implementing Islamic criminal law... The establishment of an Islamic state is presented as a religious duty for all Muslims and as an endeavor that may bring Paradise within their reach. And there is another felicitous prospect connected with it: that of a pious and virtuous community on earth that enjoys God’s favour and is actively aided by Him to overcome povewrty and humiliation... The reintroduction of Islamic criminal Law is, from this perspective, a step towards salvation in the Hereafter as well as in this life. It is, therefore, much more than a merely technical reform of penal law. The notions connected with it make the project of enforcing Islamic criminal law attractive to both the ruling elite and large parts of the Muslim population”*

Nouakchott. Este letrado se mostró crítico ante la inclusión del concepto *diyya* en el sistema jurídico oficial mauritano.

“Mohamed Lemine Ould Guigh me cita en su céntrico despacho. Cuando le explico el objeto de mi investigación, me aclara que la *diyya* puede ser la respuesta jurídica a un error sin respuesta penal fuerte o bien a un acto intencional ante el cual las partes pactan no aplicar la ley del talión. Reflexiona acerca de la dificultad de los juristas para definir la *diyya* como una indemnización o como una multa. Estructura su conversación entorno a tres puntos que justifican la inconveniencia de incorporar dicho concepto en el Código Penal. En primer lugar, porque originalmente la *diyya*, que Ould Guigh equipara a una especie de seguro social, no correspondía al individuo sino a la tribu. En el medio urbano las tribus perdieron poder, así que surgió una cuestión: ¿quién se hace cargo de la *diyya*? La *diyya* no es un castigo personal, pero hoy se condena al individuo en lugar de a la tribu. En segundo lugar, la reparación se hacía originalmente mediante la transacción de cien camellos. Un decreto mauritano de los años 60’ hizo una estimación pecuniaria de la *diyya* total y, puesto que el precio era demasiado elevado, se fijó en 900.000 UM. En 1995 o 1996 ese precio ascendió hasta 1.200.000 UM, suma que, teniendo en cuenta que un camello vale entre 200.000 y 250.000 UM, en ningún caso corresponde al centenar de cabezas. En tercer lugar, la *shari’a* trata diferente a las mujeres, a los no musulmanes, a los esclavos, etc., pero los textos posteriores a la independencia mauritana no hacen diferencias en relación a la *diyya* sino que su aplicación es universal. El montante es, pues, fijo, si bien a veces la indemnización se calcula tomando en cuenta el número de personas que la víctima tiene o tenía a su cargo, esto es, la situación personal del herido o muerto” (Diario de campo, 01/03/2011).

En resumen, según este letrado el uso del término *diyya* en el Código Penal mauritano es inadecuado, puesto que la suma económica que se esconde detrás de este concepto jurídico difiere de la *diyya* de la *shari’a*, puesto que se condena al individuo en lugar de penar a la tribu, y puesto que de acuerdo con el concepto primigenio el montante no debería ser universal. En parte en la misma línea, el decano del Colegio de Abogados aprovechó el discurso solemne realizado en ocasión de la apertura del año judicial 2011 para profesar la necesidad de reexaminar la equivalencia monetaria de la *diyya* y de la indemnización debida a los accidentes de circulación, así como imponer la obligación a

las casas de seguros de pagar los derechos de las víctimas.³¹⁷ Podemos reafirmar, pues, que, tal y como apunta Mariona Rosés en su tesis de doctorado, en el momento que el Estado se adueña de la ofensa esta se desvanece automáticamente y pasa a ser una transgresión de la ley (Rosés i Tubau, 2013: 11).

He hablado anteriormente de la equivalencia monetaria de la *diyya*. En cuanto a la universalidad, más adelante expondré que los informantes han minimizado la diferencia de *diyya* de acuerdo con el estatus, la edad y el género del ofendido. Igual ocurre en el caso presentado por Joseph Chelhod, en el que en 1980 observó un esfumado de las diferencias de *diyya* en Jordania y, consecuentemente, una tendencia a universalizar dicha composición (Chelhod, 1980: 136).

Retomemos la ley nº 20101-047, en la que no aparece la palabra “*diyya*”, sino que se habla de “indemnización”. En dicha ley se fija el procedimiento que debe seguirse tras un accidente de circulación con víctimas. En primer lugar, antes de acudir a los tribunales, debe recurrirse a las empresas aseguradoras contratadas por las partes, que en un plazo máximo de 5 meses tienen que proponer una indemnización a la víctima; si esta muere, en 3 meses la aseguradora tiene que proponer una indemnización a los derechohabientes de la víctima, así como asumir los costes del entierro y los eventuales gastos médicos desde el accidente hasta la muerte. Una vez recibida la oferta, la víctima o sus derechohabientes tienen un mes para aceptarla o rechazarla. Superados los plazos, si no hay acuerdo la víctima o sus derechohabientes pueden acudir a juicio.

Igual que Mauritania, Sudán es una República Islámica y su derecho oficial recoge la *diyya* desde 1983. La aplicación que se hace de la *diyya* está conforme al Código Penal de 1991, que distingue la *diyya* completa y la *diyya* agravada. La última es la que debe entrar en juego si el homicidio ha sido intencionado y cuyo valor se estimó en el año 2000 en 3 millones de dinares sudaneses. El mismo año se estableció que la *diyya* completa equivalía a 2 millones de dinares.³¹⁸ En el artículo 43 del mencionado código se precisan las ocasiones en las que la aplicación de la *diyya* ha lugar; en el 45, se especifica quién debe dar rienda de la compensación: el culpable si el homicidio ha sido intencionado, y

³¹⁷ Fuente: http://cridem.org/C_Info.php?article=53352 [10/08/2015]

³¹⁸ El dinar sudanés fue la moneda oficial en la República de Sudán hasta 2007. De acuerdo con Yazid Ben Hounet, 3.000.000 de dinares equivalían en el año 2000 a unos 10.000 euros, mientras que 2.000.000 a unos 6.600 euros (Ben Hounet, 2012).

él y su grupo de parentesco patrilineal en caso contrario. Se mencionan dos personas, una jurídica y una física, responsables también de la compensación en caso de homicidio no intencional: el seguro en caso que el ofensor tenga un contrato, y el empleador si la ofensa ha tenido lugar en horas de trabajo. Ben Hounet presenta sin embargo un caso en el que el culpable fue acusado de homicidio involuntario y en el que cotizaron en la *diyya* parientes patrilineales y matrilineales, así como amigos y vecinos. El autor afirma que la inclusión de la *diyya* en el código penal sudanés obedece a cuestiones ideológicas, a saber, la aplicación de la *shari'a*, más que a consideraciones prácticas (Ben Hounet, 2012). A diferencia del Código Penal mauritano, pues, el sudanés especifica quién es responsable del pago de la *diyya*, si bien, como ocurre en contexto mauritano, la ley y la práctica no discurren siempre de la mano.

3.4.1 La aplicación de una pena ḥudūd en Mauritania por crimen de apostasía el 24 de diciembre de 2014

Tras un período de aplicación de las penas *ḥudūd*, como he explicitado anteriormente, estas quedaron en desuso en el seno del aparato judicial mauritano. El texto las recogía, pero no se aplicaban. La inclusión de la *shari'a* en el marco legal oficial remitía, pues, a un modelo moral, a la presentación de un ideal en lugar del cumplimiento de las leyes concernientes; se trataba, por lo tanto, de un concepto más ideológico que jurídico (Dupret, 2015: 20, 29). Las tornas cambiaron en 2014, cuando Mohamed Cheikhould Mkhaitir fue condenado a muerte por supuesto crimen de apostasía tras haber publicado en diciembre de 2013 un texto titulado *La religión, la religiosidad y los herreros* en la red social Facebook en el que sostenía que la existencia de castas vinculadas a los oficios manuales no existe en el islam y en el que en ningún momento renunciaba a la religión musulmana ni se mostraba irrespetuoso con las fuentes del islam. Tras las acusaciones recibidas el joven publicó un segundo texto, *Clarificación sobre el artículo "La religión, la religiosidad y los herreros"*, en el que reiteraba ser musulmán y no tener ninguna intención de atacar su religión. Los dos textos, traducidos del árabe al francés, pueden encontrarse en los anexos del ensayo redactado por Mariella Villasante acerca de los derechos humanos y las tensiones sociales en Mauritania (Villasante Cervello, 2015).

A raíz del caso de Mkhaitir la acusación por apostasía estaba omnipresente en la opinión pública mauritana, pero poca gente había accedido a las fuentes primarias de la polémica. La rumorología y la versión dada por las autoridades vencieron a las evidencias, y en enero de 2014 Mkhaitir fue encarcelado. El 24 de diciembre del mismo año fue juzgado y condenado a muerte. El tribunal aplicó el artículo 306 del Código Penal, según el cual:

“Art. 306. (...) Todo musulmán culpable de crimen de apostasía, sea por acción aparente o evidente, será invitado a arrepentirse en un plazo de tres días.

Si en ese plazo no se arrepiente, será condenado a muerte en tanto que apóstata, y sus bienes serán confiscados en beneficio del Tesoro. Si se arrepiente antes de la ejecución de la sentencia, el tribunal lo llevará ante la Corte suprema, a efectos de su rehabilitación en todos sus derechos, sin perjuicio de una pena correccional prevista en el primer párrafo del presente artículo.

Toda persona culpable del crimen de apostasía (*zendhaga*) será, a menos que se arrepienta previamente, castigada con la pena de muerte. (...)”³¹⁹

No es baladí apuntar que el acusado se arrepintió delante del tribunal de Nouadhibou, el que lo juzgó. Así, pues, no se respetó enteramente el artículo aplicado que, como se ha visto, considera el arrepentimiento como una medida para anular el castigo.

Tras el veredicto se alzaron voces mauritanas contrarias a la aplicación de la pena de muerte en general y en el caso mencionado: asociaciones de defensa de los derechos humanos, personas físicas, y hasta eruditos del islam. Dichas reivindicaciones quedaron, empero, en agua de borrajas ante la falta de reacción de las autoridades que, como apunta Mariella Villasante, estiman peligrosa para sus intereses la negación de fundamentos religiosos a la existencia de clases serviles ni de castas, es decir, las

³¹⁹ Texto original: “Art 306. *Tout musulman coupable du crime d'apostasie, soit par parole, soit par action de façon apparente ou évidente, sera invité à se repentir dans un délai de trois jours.*

S'il ne se repent pas dans ce délai, il est condamné à mort en tant qu'apostat, et ses biens seront confisqués au profit du Trésor. S'il se repent avant l'exécution de cette sentence, le parquet saisira la Cour suprême, à l'effet de sa réhabilitation dans tous ses droits, sans préjudice d'une peine correctionnelle prévue au 1er paragraphe du présent article.

Toute personne coupable du crime d'apostasie (Zendagha) sera, à moins qu'elle ne se repente au préalable, punie de la peine de mort. (...)”.

fuentes del islam no justifican la jerarquía social adquirida por nacimiento. Efectivamente, Mkhaitir afirmó que en Mauritania los *zawāyā* legitiman sus privilegios en base a un islam manipulado según su interés. No debo minimizar la expresión pública de algunos miembros de la sociedad mauritana: figuras del islam, líderes religiosos y, paradójicamente, la presidenta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, Irabiha mint Abdel Wedoud.

Los dos abogados del condenado dejaron el caso pocas semanas después del juicio. Mkhaitir, pues, se encuentra ahora encarcelado a la espera de la aplicación de la pena de muerte y sin abogado alguno.

Mariella Villasante, antropóloga afiliada al Instituto de Democracia y de Derechos Humanos de Lima (Perú), considera que desde 2014 la situación de los Derechos Humanos en Mauritania se ha deteriorado, a raíz de la condena a Mkhaitir y de la condena a dos años de cárcel a tres dirigentes de movimientos anti-esclavistas. Los juicios de los dos casos fueron celebrados el mismo día, un dato simbólicamente importante. Ese quebranto de los Derechos Humanos, de acuerdo con Villasante, no hace más que alimentar las tensiones sociales en Mauritania. Según la antropóloga peruana, el islam mauritano, caracterizado otrora por las cofradías y el sufismo, deja lugar a influencias wahabitas y salafistas importadas del Golfo Pérsico (Villasante Cervello, 2015: 2, 8, 60-62).

La pena de muerte es una pena *hudūd* y aunque se ha mantenido en el Código Penal no se aplica desde 1987. Tal realidad conduce al equipo de politólogos de la Université de Lyon coordinado por Sophie Fotiadi³²⁰, cuyo objetivo es analizar la pena de muerte a nivel internacional, a encasillar Mauritania entre los 33 países que prevén la pena de muerte en su legislación pero que no obstante no la han aplicado desde por lo menos hace diez años. Hasta aquí la clasificación es pertinente, pero se apunta que, además, dichos países no tienen intención inmediata de aplicar tal pena o se han comprometido mediante ratificación de tratados internacionales a no aplicarla. Desde el momento que Mauritania ha condenado a uno de sus ciudadanos a pena de muerte por apostasía

³²⁰ Los resultados del mencionado equipo se presentan en www.peinedemort.org [consulta el 20/03/2015, y la página había estado actualizada el mismo día].

considero que debería revisitarse dicha clasificación, que se elabora a partir de los informes del Comité de los Derechos Humanos.

3.5 Coexistencia del aparato jurídico mauritano con las leyes y los tratados internacionales

Michael J. Kelly, en un artículo en el que hace dialogar el islam con las leyes internacionales (Kelly, 2010), afirma que existen múltiples incongruencias (*sic.*) entre las sociedades islámicas y las sociedades occidentales, y pone varios ejemplos: el trato a la mujer, el reconocimiento de las libertades civiles y el grado de religiosidad social, así como diferencias basadas en valores, en la tradición, en el tribalismo, etc. Pese a que no suscribo al detalle tal información, sobre todo por el empleo del término “incongruencia”, ni el objeto del análisis, a saber, hallar el por qué de la incompatibilidad (*sic.*) entre el islam y la Ley Internacional Criminal (LIC), el texto me parece interesante por algunas reflexiones que expongo a continuación.

Kelly empieza preguntándose qué es un Estado islámico. Con el fin de iluminar esta duda se remite a la lista de 57 miembros de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI)³²¹, por más que explica a continuación que esta vía es inválida para construir una definición del Estado islámico puesto que la mayoría de habitantes de algunos países miembros de la OCI no son musulmanes. Después de aplicar un criterio de adherencia religiosa de la población al islam, el autor detecta 47 estados, además de Palestina, predominantemente islámicos. Lejos de encontrarnos ante una “civilización” islámica monolítica, existe una gran heterogeneidad en el seno de los estados islámicos, tanto por el grado de adscripción musulmana de sus habitantes como por la organización política del país. Entre los países islámicos, existen dictaduras seculares, como es el caso de Libia, monarquías constitucionales tales como la marroquí, sultanatos religiosos como Brunei, repúblicas seculares como la turca, monarquías religiosas como la saudí y repúblicas islámicas como Pakistán, Afghanistan, Mauritania e Irán. La pregunta inicial

³²¹ Para consultar la lista de países, así como su año de adhesión a la OCI, ver <http://www.oic-oci.org/oicv2/states/> [Consulta: 23/10/2015]. Mauritania es miembro desde 1969.

de Kelly y la posterior argumentación, pues, es una manera de afirmar la diversidad a nivel de organización política de los estados islámicos, con lo que dependiendo de un sistema u otro cada país ha generado un sistema de ley penal que dialoga de un modo específico con la LIC³²².

En cuanto al diálogo entre *shari'a* y ley occidental, en el ámbito civil y particularmente en el comercial (finanzas y contratos) las similitudes son importantes. Contrariamente, el derecho familiar y criminal de la *shari'a* es significativamente divergente respecto a la ley occidental, en gran parte porque no existe una codificación de los elementos de los crímenes, hecho que lleva al abuso fácilmente. Los objetivos de la legislación islámica en cuanto al homicidio son el castigo y, exclusivamente en el caso en el que la *diyya* de la víctima sea mayor o igual que la del defensor, las represalias. Mientras que en el sistema jurídico de Occidente la víctima adopta un rol pasivo, en el sistema islámico el procedimiento, que dicho sea de paso suele ser menos dilatado que el occidental, se basa en la voluntad de la víctima. En el juicio el juez no tiene en cuenta las evidencias circunstanciales, sino que se basa en los testigos oculares y la confesión del culpable, siempre y cuando el penado cumpla estas tres condiciones: tenga el poder de cometer el acto (*qudra*), sepa que el acto era una ofensa (*ilm*), haya actuado con intención (*qasd*). De nuevo, recuerdo que la intención se deduce del modo en que el crimen se ha cometido, prestando especial atención al instrumento utilizado con tal fin. Siguiendo esta lógica en la que se tiene en cuenta el *mens rea*, esto es, el estado mental de la persona en el momento de realizar el acto culpable, los menores y los dementes quedan excluidos en tanto que individuos potencialmente culpables de delito. Una vez establecido que un sujeto es culpable, los derechohabientes de la víctima están legitimados a pedir represalias y a exigir el pago de la *diyya*.

Kelly toma el ejemplo de la República Federal de Nigeria, en la cual coexisten dos sistemas jurídicos desde la implantación de la *shari'a* a partir del año 2000 en doce Estados del Norte, para preguntarse si tal coexistencia puede establecerse a nivel global

³²² Syed Khalid Rashid, por su lado, propone una clasificación tripartita de los países islámicos según el tratamiento que dan a la ley de la familia. En primer lugar, habla de los países donde dicha ley ha permanecido hasta la actualidad sin grandes cambios. En este grupo de países se hallan, por ejemplo, Mauritania y Senegal. En segundo lugar, los países en los que la ley de la familia ha sido abandonada por completo a favor de modernos estatutos legales, como Turquía o Kenya. En tercer y último lugar, los países que han reformado la ley de la familia islámica, como Marruecos o Pakistán (Rashid, 2009: 2).

entre el sistema jurídico musulmán y la LIC. A mi entender se trata de una comparación burdamente formulada, puesto que el hecho que en Nigeria existan diferentes sistemas jurídicos, a saber la ley inglesa resultante del pasado colonial del país, la ley común desplegada a partir de la independencia, el derecho consuetudinario y la *shari'a*, no implica que no concurren interrupciones entre ellos. En una federación pluriconfesional, la *shari'a* es aplicable solo a los musulmanes, y es incongruente con el artículo 10 de la Constitución nigeriana, según el cual ni la federación ni ningún Estado adoptarán ninguna religión en tanto que oficial. Además, la adopción de la *shari'a* es contraria a la libertad de pensamiento, conciencia y religión de todo individuo, recogida en el artículo 38 de la Constitución. Por su parte, los defensores de la ley islámica se apoyan en el artículo 32, según el cual “de conformidad con esta Constitución un individuo no podrá ser condenado por delito penal a menos que el delito esté definido y, por ende, se prescriba la pena en una ley escrita y [...], una ley de la Asamblea Nacional o la ley de un estado [...]”. Son, evidentemente, estas últimas palabras las que sirven a los favorables de la ley islámica en tanto que base para su justificación (Kelly, 2010).

Mauritania, como tantos otros países que aplican la *shari'a*, ha firmado tratados que ilegalizan los crímenes internacionales. Pese a ello, y como ocurre con la constitución y los demás textos legales (Ould Dedde Ould Hamady, 2007: 402), la eficacia de esos tratados es dudosa.

Sélim Jahel reflexiona también en una publicación de 2012 acerca de las repercusiones en el ámbito político y religioso de la adscripción musulmana de un determinado país (Jahel, 2012). Me interesa apuntar la categorización de estados que plantea en relación a lo expuesto. Por un lado habla de los estados que se autodenominan islámicos, grupo en el que destaca los casos de Arabia Saudí e Irán, y en el que nombra también Omán, Yemen, Sudán y Pakistán. De acuerdo con la clasificación de Jahel, la *shari'a* en estos países tiene un papel importante tanto en el ámbito político como en el jurídico. En el primero, porque la principal función de estos estados, recogida en las correspondientes constituciones, es asegurar los objetivos del islam tanto dentro como fuera del país. En el segundo, el ámbito jurídico, las prescripciones de la *shari'a* son el eje vertebrador, y es que la *shari'a* es la ley fundamental del Estado así como el sistema jurídico de derecho común. Ahora bien, dado que la *shari'a* presenta algunas lagunas, es decir, omite algunos sectores de actividad, en estos estados islámicos suelen existir textos

reglamentarios relacionados con dichos sectores, verbigracia el comercio, la industria, el transporte, la industria, la banca... Tal es el caso de Arabia Saudí, que en los mencionados aspectos ha generado reglamentación de clara inspiración occidental. Todavía en el caso saudí, no existe un órgano legislativo independiente sino que el derecho positivo estático recae exclusivamente en la figura del rey y de su consejo de ministros, que no dictan leyes sino reglamentos (*anzimat*) puesto que no hay más ley que la Ley de dios y esta palabra ha sido borrada del lenguaje jurídico nacional. Si bien estrictamente de acuerdo con el islam el poder secular tiene que mantenerse al margen de la creación de la regla de derecho, se ha reconocido a los estados el poder de diseñar y aprobar reglas en el marco político-administrativo cuyo objeto se enmarque en la *siyassa sharîyya* (actividad política legítima), es decir, el buen gobierno de la comunidad de creyentes siempre y cuando no interfiera con las disposiciones de la *shari'a*.

Por otro lado, Jahel habla de los Estados musulmanes de tipo moderno, en los que si bien la *shari'a* suele ser una fuente de derecho y tiene una importante influencia en el orden social y jurídico, el Estado no tiene como función el asegurar la aplicación exclusiva de la *shari'a* ni tampoco asegurar los objetivos del islam. En estos países, a diferencia de los más arriba llamados Estados islámicos y a semejanza de occidente, las funciones legislativa, ejecutiva y judicial están disociadas; existen códigos civiles y comerciales con una marcada inspiración europea; el sistema jurisdiccional es una mimesis de los sistemas europeos; y en la mayoría de casos no se aplica el derecho penal islámico. Eso no exime que en sus constituciones se proclame el islam como religión del Estado y la *shari'a* como primera fuente de derecho. En algunos ámbitos la libertad del Estado musulmán moderno por legislar no es, en ningún caso, total. En este sentido, la gran mayoría de Estados, con la remarcable excepción de Túnez, han codificado el derecho familiar de acuerdo con los principios de la *shari'a*. En materia económica y comercial estos Estados suelen también incluir algunas reglas coránicas, como la prohibición de *riba*, esto es, el beneficio económico a razón de intereses aplicados en el préstamo.³²³

³²³ En la sección que consagro a las empresas aseguradoras en Mauritania, comprendido en el capítulo dedicado a la *diya* aplicada a la resolución de los accidentes de circulación, trato más detenidamente la prohibición de *riba*.

Mauritania está entre aquellos países que en las últimas tres décadas han protagonizado un movimiento de retorno a la *shari'a* introduciendo o reintroduciendo en su sistema penal penas coránicas tales como la flagelación, la crucifixión y la amputación de manos. También forman parte de este grupo Libia, Irán, Pakistán y Sudán.

Tomo por referencia la obra de Felipe Maíllo Salgado (1996) para presentar esta cronología referente a la presencia del tali3n y de las penas *hudūd*. La gran mayoría de países arabomusulmanes ha dado la espalda a las sanciones previstas por el Corán para adoptar códigos penales con una clara influencia de Occidente. No es el caso, como hemos visto, de Mauritania. Ni de Sudán, donde se aplicó el derecho penal musulmán entre septiembre de 1983 y marzo de 1985, cuando tuvo lugar el golpe de Estado militar de Suwar Ad-Dahab que impuso un gobierno civil y puso fin al período de ley musulmana capitaneado por Yaffar an-Numeiry. En 1991 se aprobó un nuevo Código Penal en el que figuran todas y cada una de las sanciones penales islámicas. Dicho Código es actualmente vigente. El golpe de Estado de Sudán comportó, asimismo, el fracaso en mayo de 1985 del proyecto penal islámico nacido en Egipto en 1982. Por su parte, el Estado libio aprobó entre 1972 y 1974 leyes que sancionan el robo y el atraco a mano armada, la acusación de adulterio y el adulterio. El caso de Arabia Saudí es especial, pues no existe en su legislación un Código Penal moderno sino tan solo un conjunto de decretos. En ellos se prevé la aplicación de las sanciones islámicas pertinentes en caso de robo, adulterio, atentado contra la vida y la integridad física y apostasía. Hoy la *shari'a* es vigente en Arabia Saudí, Irán, Mauritania, Pakistán, Sudán y, en menor medida, en Libia y Afganistán. La aplicación del tali3n y de las penas *hudūd* se restableció en 1980 en Mauritania, entre 1972 y 1974 en Libia, en 1980 se adoptó una puesta en valor diferida en Egipto, en Sudán entre 1983 y 1985 y a partir de 1988. En Arabia Saudí, Yemen del Norte, emiratos Árabes Unidos, Omán y Afganistán se han mantenido, en Kuwait quedan a determinación de la voluntad del juez, en Pakistán se restablecieron en 1979 y en Irán en 1979.

Arabia Saudí	Mantenidos desde que los estableció el rey Ibn Sa'ūd
Yemen del Norte	Mantenidos
Estados Árabes Unidos	Mantenidos
Omán	Mantenidos
Afganistán	Mantenidos (en principio)
Kuwait	Facultad del juez
Yemen del Sur	No oficial
Libia	Restablecidos en 1972/74
Pakistán	Restablecidos en 1979
Irán	Restablecidos en 1979 (1982)
Mauritania	Restablecidos en 1980
Egipto	Restablecidos en 1980 (puesta en valor)
Sudán	Restablecidos en 1983-85/88
Tabla 8. Tabla recopilatoria de la presencia del talión y de las penas ḥudūd. Elaboración propia a partir de los datos de Felipe Maillo Salgado.	

Si por su lado Kelly plantea una reflexión basada en el diálogo entre la *shari'a* y la LIC, Jahel hace lo propio con los Derechos Humanos, tema que ha sido objeto de abundante literatura. Prácticamente todas las conclusiones han defendido la incompatibilidad entre la *shari'a* y los Derechos Humanos, si bien paradójicamente un único Estado musulmán se abstuvo en la votación del texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos el 10 de diciembre de 1948: Yemen, que no estaba de acuerdo con la libertad religiosa.

Los tratados fundamentales de los Derechos Humanos son nueve: el Pacto Internacional relativo a los Derechos Civiles y Políticos, la Convención Internacional para la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial, la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación con respecto a las Mujeres, el Pacto Internacional relativo a los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención

contra la Tortura y otras Penas o Tratos Crueles, Inhumanos o Degradantes, la Convención relativa a los Derechos del Niño, la Convención Internacional sobre la protección de todos los Trabajadores Migrantes y los Miembros de sus Familias, la Convención Internacional relativa a los Derechos de las Personas Minusválidas y la Convención Internacional para la Protección de todas las Personas frente a las Desapariciones Forzadas. Los Estados son los autores y los destinatarios de dichos tratados. Cada Estado firma voluntariamente los tratados, pero una vez lo hace según los fundamentos del derecho internacional está sujeto a respetarlos, a protegerlos y a llevarlos a la práctica.

Mauritania ha ratificado los nueve textos citados³²⁴, con lo cual automáticamente asume la obligación de hacer respetar dichos tratados, modificando el derecho nacional si es necesario. Ahora bien, no ha firmado ni ratificado el Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos destinado a abolir la pena de muerte ni el Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la participación de niños en los conflictos armados. Así, el país en el que se contextualiza esta tesis, ha ratificado la gran mayoría de tratados y convenciones internacionales y formalmente se ha comprometido a armonizar las disposiciones de dichas convenciones con el derecho nacional³²⁵, si bien hasta día de hoy no se ha puesto en práctica ningún ajuste en ese sentido. Evidentemente, el Estado mauritano puede cambiar las leyes, pero la transformación de las prácticas no tiene por qué discurrir en paralelo (Ki-Zerbo, 1997: 6). Como recuerda Ramdane Babadji citando a Le Roy, las instituciones y leyes transferidas se reducen a un conjunto de “cáscaras vacías” siempre y cuando no vayan acompañadas de imágenes y representaciones para el funcionamiento y la reproducción del modelo (Babadji, 1998: 91).

Creo que no hay discusión alguna acerca del etnocentrismo de los Derechos Humanos. En 1990, y a raíz de unas declaraciones de Irán en las que el gobierno afirmaba en 1981 que dicho texto no es más que una interpretación secular de la tradición judeo-cristiana,

³²⁴ La fecha de firma y/o ratificación de cada uno de los convenios puede consultarse en http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/TreatyBodyExternal/Treaty.aspx?CountryID=110&Lang=SP.

³²⁵ El acta de la jornada de validación de la armonización del derecho mauritano con las convenciones internacionales, organizada por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos y el Alto Comisariado de las Naciones Unidas por los Derechos del Hombre en Mauritania y celebrada en Nouakchott el 16 de octubre de 2011, puede consultarse en línea: <http://www.cndh.mr/images/stories/Doc/rapport%20validation%20harmonisation.pdf>.

se firmó la Declaración Universal Islámica de los Derechos Humanos en el Cairo³²⁶. Occidente no reconoce tal Declaración, puesto que parte de la premisa que niega la humanidad común a todo el mundo al tomar en consideración tan solo a los musulmanes. El texto reconoce igualdad para la mujer, así como derechos individuales tales como la libre expresión, pero contradice la Declaración Universal de los Derechos Humanos al permitir la discriminación en el matrimonio en base a la religión y asentar el castigo corporal.

Existe también la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos, o Carta de Banjul, de 1981 y promovida por la Organización de la Unidad Africana³²⁷. El aspecto que me parece más relevante, de acuerdo con Supiot, es la incorporación del concepto de solidaridad, ausente en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948. El artículo 29 de la versión africana explicita que el individuo está obligado a preservar y reforzar la solidaridad, tanto en su vertiente nacional como social. Me ha interesado destacar esto porque la solidaridad es uno de los puntales de la *diya*, como veremos en el apartado etnográfico de la presente tesis, en los capítulos 5 y 6.

3.6 Conclusiones del capítulo 3

Como hemos visto, el islam es omnipresente en Mauritania, y representa a menudo el único denominador común del conjunto de ciudadanos. Se trata de un islam que se reivindica jurídicamente afín al malikismo y teológicamente al acharismo, y que deja lugar al misticismo mediante las cofradías. Como sostiene Baudouin Dupret, generalmente los países con mayoría musulmana han dotado a la *shari'a* de un estatuto especial en el seno del marco jurídico (Dupret, 1997: 21, 27-28). Así ocurre, como hemos visto, en el caso mauritano.

³²⁶ El texto completo en su versión española puede consultarse en <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-mes-islam-1981.html> [Consulta: 11/05/2015].

³²⁷ El texto integral puede leerse en <http://www.derechoshumanos.net/normativa/normas/afrika/CAFDH/1981-CAFDH.htm> [Consulta: 11/05/2015].

Con la colonización francesa, tardía y superficial en cuanto a herencia de infraestructuras pero que favoreció a las tribus *zawāyā* frente a las *ḥaṣān*, se establecieron diversos dualismos, a destacar el de ciudadanía de suelo frente a sentimiento de pertenencia étnica, y el de los tribunales capitaneados por los cadís y el de los tribunales gestionados por los funcionarios franceses, en los que se trataban temas de mayor importancia. En 1959 se aprobó la primera Constitución del país, todavía bajo la metrópoli francesa. Era una copia de la constitución francesa con un añadido: la atribución del poder supremo a Dios. En 1960 Mauritania se independizó, y las instituciones otrora de la metrópolis no fueron percibidas por la población sino como extranjeras. Mokhtar Ould Daddah dio continuidad al dualismo de tribunales, estableciendo los propios de los cadís por un lado, mientras que en el resto una doble cámara reificaba la división entre derecho musulmán y derecho moderno.

Ese dualismo dejó paso, en la década de 1980', al protagonismo del derecho musulmán, es decir, a la generalización de la *shari'a*, bajo el mandato del militar Mohamed Khouna Ould Haidallah. Con la ordenanza nº 80-095 del 10 de mayo de 1980 se creó la Corte Criminal Especial, cuyo objetivo era aplicar las penas establecidas en la *shari'a*. En 1983 se promulgó el Código Penal vigente a día de hoy, que prevé el *qiṣās* para los homicidios intencionales y la *diyya* para los accidentales. En 1985 se estableció el *fiqh* como única fuente de derecho en el país. El proceso de islamización del derecho positivo que vivió Mauritania, como cualquier proceso similar, es semejante a la sistematización del *fiqh* mediante los *'uṣūl al-fiqh* (Dupret, 1997: 30), a la que me he referido en el segundo capítulo. La década de 1980 es importante también en cuanto a islamización del derecho oficial en otros países musulmanes. Así, por ejemplo, en 1982 el Parlamento egipcio elaboró un conjunto de códigos inspirados en la *shari'a*, mientras que Argelia adoptó en 1984 un código de la familia claramente inspirado en la *shari'a* (Babadji, 1998: 99).

En la década de 1990 Mauritania dio un giro a esa dinámica para intentar ganar cierta credibilidad internacional. Se entró en un juego ambiguo en el que se daba cobijo a un aparato legal con afinidades con la *shari'a* pero en el que se daba por sentado de manera poco explícita que las penas *ḥudūd* no se aplicarían. Esa ambigüedad y fragilidad posibilitó, el 24 de diciembre de 2014, que se aplicara la pena *ḥadd* a un acusado de

apostasía. Al mismo tiempo, dicha falta de claridad en la aplicación de las leyes facilita que el país se adhiera a tratados internacionales que luego no cumple.

Si bien la presencia de conceptos de la *shari'a* puede explicarse mediante justificaciones didáctico-pedagógicas, como declarado por parte de trabajadores del Ministerio de Justicia, o para facilitar la vida religiosa de los musulmanes (Peters, 2006: 144), en el caso mauritano creo que pesa, por un lado, la poca credibilidad de las leyes no musulmanas, percibidas como exógenas, y un deseo político de dotar al país de un contexto legal musulmán que lo entronque con el hecho de ser la primera República Islámica oficial.

El islam representó para muchos países colonizados el concepto en el que apoyarse para luchar contra la metrópolis, un valor aglutinador de la población. Bastantes de esos países abandonaron el estandarte del islam una vez hubieron adquirido la independencia (Afchar, 1977: 84). No es exactamente el caso, como hemos visto, de Mauritania, que ha mantenido algunos de los preceptos de la *shari'a* en su sistema jurídico oficial. Mauritania es uno de los Estados islámicos cuyos aparatos penal y privado contractual se han consolidado y, paralelamente, se ha mantenido y legitimado el derecho vindicatorio (Terradas Saborit, 2008: 350). El aparato jurídico mauritano es un ejemplo de justicia mixta en la que convive el derecho positivo y el *fiqh* o derecho musulmán. Ocurre del mismo modo en diversos países (Terradas Saborit, 2008: 169), como hemos visto en la tabla que recoge el panorama internacional a partir de los datos de Felipe Maillo Salgado. Otro modelo en el que conviven diversos sistemas de derecho es el que algunos llaman “legislación cruzada”, cuya característica diferenciadora es que la que se puede denominar justicia privada está oficialmente negada por el Estado y por la justicia oficial (Hivernel, 2004). Veremos en el **capítulo 6**, al presentar el itinerario jurídico que sigue a un accidente de circulación con daños personales, que no es el caso de Mauritania. Efectivamente, en el país en el que se contextualiza la presente tesis la justicia oficial reconoce la privada, hasta el punto que las dos están imbricadas.

Como hemos visto en el **capítulo 2**, la *diyya* es equiparable a la composición del derecho romano o del *wergeld* del derecho germánico, tal y como apunta Tyan (Tyan, 1965), en la que 1) la reconciliación entre las partes es tan importante como la compensación material a la parte ofendida, 2) el montante de la compensación depende de qué persona

se ha ofendido, considerándose la *diyya* total la que se debe por la muerte de un hombre libre; 3) todo individuo pertenece a un grupo, que participará en la recaudación. Por ello, comparto la opinión de aquellos juristas mauritanos críticos con el uso de *diyya* en el Código Penal. La realidad evidencia que de acuerdo con el contenido explicitado en el Código, debería hablarse más bien de indemnización.

Como ha quedado reflejado en este capítulo, la incorporación de la *diyya* en el Código Penal mauritano es remarcable en tanto que concepto que remite indubitadamente a la *shari'a*, pero la semejanza que guarda lo que se entiende en el sistema jurídico mauritano por *diyya* y lo que tanto en la época preislámica como en el *fiqh* se entiende por dicho concepto es insignificante. En este sentido, podemos asemejar la *shari'a* a lo ideal y el *fiqh* a lo real.

Los miembros de la tribu están obligados a contribuir en el pago de la *diyya*. De ahí que ante la dificultad de definir el concepto de tribu Abdel Wedoud Ould Cheikh se limite a decir que una tribu está formada por los miembros obligados a participar en el pago de una *diyya* (Ould Cheikh, 1985: 474). De ahí también que en esta tesis haya previsto un capítulo, el que sigue, para hablar de la tribu en Mauritania. En el caso que la tribu no pueda pagar la *diyya* o que la víctima no tenga parientes masculinos, según el *fiqh* el tesoro público estatal está obligado a asegurar la protección del muerto y el derecho a asistencia de sus derechohabientes. Algunos Estados prevén un impuesto a todos los ciudadanos en tanto que miembros de la gran tribu nacional para poder ser solventes en el caso que deban ser actores del pago de la *diyya*. Sea el asesino, su tribu o el tesoro estatal, alguien debe asegurar el pago de la *diyya* puesto que la sangre de la víctima no puede quedar sin compensar (Abdel Haleem, 2003: 101-102). En este punto es pertinente apuntar que la toma en consideración de la eventual insolvencia no es característicamente propia de la justicia vindicatoria (Terradas Saborit, 2008: 433). El hecho de presuponer que un individuo no tiene pariente masculino alguno está estrechamente relacionado con la concepción moderna del sujeto en tanto que libre, pero puede ocurrir en Mauritania, más cuando el Código Penal con trazas de la *shari'a* es aplicable a todos los individuos implicados en un litigio, más allá de su origen o de su confesión. Hablaré de esta casuística en el sexto capítulo. Es el turno, antes, de la organización tribal de los *bīdān*.

Capítulo 4 - ¿Quiénes son los tuyos?

¿Qué sabría de mí si me contentara con el estado civil y su flaca magra exactitud: me llamo Marguerite Dyumasi, casada con Bâ, nacida el 10 de agosto de 1947 en Medine, región de Kayes? Le faltaría lo esencial, mi relación familiar con el patriarca Abraham, los poderes *nyama* de mi casta de Nomous, las locuras incontrolables de mi río Senegal y muchas otras revelaciones debidas para aclarar la naturaleza verdadera de esta Africana que se le presenta, chica, mujer, madre y abuela.³²⁸

(Erik Orsenna, *Madame Bâ*: 22)

4.1 Panorama de los grupos sociales en Mauritania

Como apunta Françoise Ki-Zerbo, la vida jurídica africana está basada en los principios de integración y de expresión de las relaciones de parentesco (Ki-Zerbo, 1997: 5, 52-53). En el caso de los *bīḍān*, la integración del individuo al grupo pasa por la pertenencia a una tribu. La jurista burkinabesa analiza las fuentes de derecho entre los diola de Senegal, sociedad que se caracteriza por un notable igualitarismo social y económico. No es el caso, ni mucho menos, de la sociedad *bīḍān*, altamente jerarquizada y estratificada como veremos a continuación. Dicha jerarquización y estratificación es observable en la mayoría de sociedades de la zona, por ejemplo entre los *wolof*, los *pulaar*, los *soninké*. Podemos decir, pues, que la excepcionalidad yace en el igualitarismo de los diola y no en la estratificación *bīḍān*.

³²⁸ Texto original: “*Que sauriez-vous de moi si je me contentais de l'état civil et de sa maigre exactitude: je m'appelle Marguerite Dyumasi, épouse Bâ, né le 10 août 1947 à Medine, cercle de Kayes? Il vous manquerait l'essentiel, ma relation familiale avec le patriarche Abraham, les pouvoirs nyama de ma caste de Nomous, les folies incontrôlables de mon fleuve Sénégal et bien d'autres révélations propres à vous éclairer sur la nature véritable de cette Africaine qui se présente à vous, fille, femme, mère et grand-mère.*”

El gran denominador común de los *bīḍān* es el uso de la variante dialectal árabe *ḥaṣāniya*. Los *bīḍān* se dividen en las tres grandes órdenes 1) *ḥaṣān* o ‘arab, 2) *zawāyā* o *tolba*, 3) *znaga*, *lahma* o *tlamid*, a las que hay que añadir los esclavos, los libertos y los artesanos. Más adelante ahondaremos en la clasificación, pero por el momento me interesa recalcar que los dos primeros grupos, los *ḥaṣān* y los *zawāyā*, son los que detentan el poder en la sociedad arabófona mauritana. La apelación de *znaga* o tributarios está en desuso, así como la de esclavo, mientras que los libertos y los artesanos están excluidos de esa esfera de poder. De acuerdo con Mariella Villasante, esa distancia estatutaria se intensificó durante el mandato de Maaouya ould Sid’Ahmed Taya y su política de racismo de Estado aplicada a raíz de los acontecimientos entre 1989 y 1992 (Villasante Cervello, 2015: 7). Estas precisiones son importantes para comprender la desigualdad existente en el seno de la sociedad *bīḍān*.

El orden social mauritano es completado por el conjunto de no arabófonos de etnia *pulaar*, *soninké* o *wolof* y cuyos establecimientos históricamente se concentran en la orilla norte del río Senegal y en las grandes ciudades del país. Además de los tres estratos *bīḍān* ya mencionados, pues, el orden social se completa con el conjunto de mauritanos no arabófonos (Marchesin, 1992: 11-12). Reitero que en el seno de cada uno de los mencionados grupos existen desigualdades. Cuantificar el perfil étnico de la población mauritana es una tarea muy complicada, puesto que el sistema estadístico demográfico brilla por su falta de credibilidad y puesto que el reconocimiento de la nacionalidad mauritana de la población no árabe ha sido con diferencia mucho más dificultoso que el de la población árabe.³²⁹ En esas condiciones, no me veo legitimada a tomar las estadísticas como fuente, ni los cálculos de un científico u otro. Pese a ello, sí me parece interesante apuntar que se estima que la sociedad *bīḍān* estaba formada en el año 2005 por aproximadamente ciento cincuenta *qabail* (López Bargados, 2005: 220). El cambio cuantitativo en los años que nos separan de esa fecha no tiene por qué ser significativo. La cantidad de individuos que integran cada una de esas tribus, sin embargo, puede ser muy desigual. Una tribu puede contar con centenares de individuos o con centenares de miles. A título de ejemplo, los Wlād Qaylan, una de las grandes tribus de la región del Adrar, contaba en 1970 con unas 12.000 personas. Hay que tener

³²⁹ En ese contexto se explica el nacimiento del movimiento *Touche Pas à Ma Nationalité* (TPMN, literalmente “No Toques Mi Nacionalidad”), más específicamente en el trato desigual de las comunidades en la operación de censo electoral de 2011.

en cuenta que la estrategia de este grupo para adquirir poder fue la proliferación de alianzas por matrimonio de mujeres de la tribu con individuos de menos estatus y por integración de grupos externos en el siglo XIX (Bonte, 1987; Bonte & Conte, 1991: 15; Bonte, 1991). Territorialmente, algunas fracciones están presentes en la mayor parte del espacio mauritano, si bien en la mayoría de casos cada fracción se concentra en un área geográfica delimitada (Ould El-Bara, 2004b: 191). Sin embargo, la dispersión espacial no implica la desaparición de los lazos de solidaridad (Bonte & Conte, 1991: 15), como veremos en el capítulo 6 al explicar la organización para recaudar el montante de la *diya*.

Los numerosos debates alrededor de la inclusión o la exclusión de arabófonos en la construcción de la identidad mauritana demuestran lo importante de la dicotomía social que se termina de presentar brevemente. Autores como Pierre Robert Baduel dejan la constancia por escrito debates constantes sobre la africanidad o la arabidad de Mauritania (1990).

Efectivamente, ya el fundador del país, Mokhtar Ould Daddah, pretendía en un comienzo construir un país que de modo identitario representara el puente entre el mundo arabo-bereber y el subsahariano, pero la desvinculación de la Organización Común Africana y Malgache el año 1965 y la entrada de Mauritania a la Liga Árabe el año 1973 como miembro con pleno derecho debilitó la idea de país bisagra, dotando el componente árabe de un peso muy superior. Las tensiones entre negros y árabes aumentaron el año 1985, contexto en el cual surgió la creación del grupo F.L.A.M. (*Forces de Libération Africaines de Mauritanie*), y la tentativa de golpe de Estado contra el gobierno de Taya que el FLAM dirigió en 1987. En este contexto se inscriben los llamados “acontecimientos” de 1989 (Baduel, 1990).

4.2 Más allá de los *bīdān*: *pulaar*, *soninké* y *wolof*

Si, como hemos visto, el orden jerárquico *bīdān* está determinado por las tribus, en el caso de la estructura social *pulaar*, como en el de la *soninké* y la *wolof*, la estratificación social depende de “clases” o “castas” (Yatera, 1996)³³⁰. Este hecho es visible en la participación desigual de los miembros en la dirección de un pueblo o en la apropiación del territorio. Los *pulaar*, por su parte, están estructurados en tres grandes órdenes sociales, en una de las cuales el individuo pertenece desde el momento en el que nace: los hombres libres, los artesanos y los esclavos. Los hombres libres se dividen en agricultores (*toorodo*), ganaderos (*pullo*), pescadores (*cubballo*) y guerreros (*ceddo*). En cada una de los asentamientos *pulaar*, domina uno de estos cuatro grupos sociales de hombres libres (Diemer & Van der Laan, 1987: 36-38; Schmitz, 1994: 420).

Entre los *wolof* existe también una diferenciación social jerarquizada que influye sobre los individuos en cuanto a la herencia, la endogamia y la profesión. De acuerdo con Abdoulaye-Bara Diop, hay que diferenciar el sistema de castas del sistema de órdenes. Mientras que el primero está ligado a la distribución del trabajo, el segundo tiene relación con el poder político (Diop, 1981: 33). La sociedad *wolof* está formada por cuatro castas, que pueden dividirse en dos grandes grupos. De una parte, existe la casta superior, *géer*. Se trata de individuos que se definen por no ser artesanos. Mayoritariamente se dedican a tareas como la agricultura, la ganadería y la pesca. Otras tres castas se agrupan bajo el paraguas del grupo inferior, *ñeeño*. Se caracterizan por llevar a cabo una actividad de trabajo relacionada de alguna manera con la artesanía: los *jëff-lekk* son artesanos en el sentido genérico del término: zapateros, herreros, tejedores...; los *sab-lekk* son artesanos de la palabra, griots; los *ñoole* configuran una casta excluida en cuanto al resto de *ñeeño*. Son cortesanos, servidores y bufones (Diop, 1981: 34-35). Si nos regimos por las órdenes, la sociedad *wolof* puede dividirse según el binomio servilismo/libertad. De acuerdo con esto, los *jaam* son los esclavos, mientras que los *gor* o *jàmbur* son los hombres libres. Estos se dividen a la vez en *buur* y *baadoolo*. Los primeros detentan poder o, por lo menos, pueden acceder a él, mientras

³³⁰ Dado que no he trabajado etnográficamente el orden social de estos grupos, expondré a continuación el resultado de mi análisis bibliográfico.

que los segundos son individuos sometidos al poder y en ningún caso pueden adueñárselo.

La sociedad *soninké* se divide a grandes rasgos en personas nobles (*hoore*) y artesanos (*nyakhamalas*) (Pollet & Winter, 1971: 530). Los clanes nobles son los que tienen el poder político, el poder religioso y el poder judicial, así como el poder sobre la tierra y el agua, dos elementos que solamente ellos pueden poseer y transmitir. Tradicionalmente la tierra pertenece al primer clan noble que se establece en un pueblo. En cambio, los esclavos, los artesanos, los jóvenes y las mujeres quedan excluidos de cualquier expresión de poder. Tanto los artesanos como los nobles son libres, por oposición a los esclavos. Existen otros dos binomios que definen la estructura social *soninké*: hombres/mujeres y viejos/jóvenes (Mendiguren, 2005: 47-60).

Si bien históricamente los *wolof*, *pulaar* y *soninké* estaban asentados en la orilla del río Senegal y los *bīḍān* ocupaban el resto del territorio Mauritano, hoy en día el repartimiento territorial no es tan nítido, sobre todo debido a los movimientos internos de población hacia las grandes ciudades del país: Nouakchott, Nouadhibou, Kiffa, Kaedi, Rosso, etc.

4.3 La tribu como adscripción clasificatoria de la sociedad *bīḍān*

Del mismo modo que afirmaba ya Julio Caro Baroja en la introducción de *Estudios saharianos* (Caro Baroja, 2008 [1955]: VIII), lejos de querer dar una pátina folclórica a la sociedad *bīḍān*, la importancia de este apartado no es más que el resultado de una evidencia expuesta por la gran mayoría de la sociedad mauritana. Según los informantes, pues, pertenecer a una tribu u otra determina una serie de derechos y deberes que condicionan el día a día del individuo. Las oportunidades laborales, la representación en el espacio público, el segmento de población entre el cual escoger al cónyuge, la carrera política... Las relaciones del sujeto giran alrededor de su pertenencia tribal y, como veremos más adelante, de la posición jerárquica dentro de la tribu.

El uso del concepto “tribu” puede parecernos a veces un reducto de las corrientes evolucionistas, una referencia al estadio de organización política previo al Estado. Autores como Mbuyi Kabunda Badi, entre muchos otros, lo critican categóricamente. El autor congoleño explica el uso del concepto por parte los colonizadores en África debido a la consideración de los pueblos autóctonos en tanto que bárbaros. Posteriormente, y todavía según el autor, las elites postcoloniales identificaron el tribalismo con el primitivismo y lo utilizaron como el modelo a evitar para construir Estados-naciones. En resumen, Kabunda Badi concluye que el uso del término “tribu” es peyorativo y constituye un anacronismo por estar circunscrito a la antropología colonial³³¹ (Kabunda Badi, 2005: 39-45). Mas a mi entender, y al de tantos otros científicos (Bonte, 1987; López Bargados, 2005; Villasante-de Beauvais, 1998; Ould Cheikh, 1985), emplear el término “tribu” (*qabīla*) en el contexto contemporáneo mauritano está totalmente justificado tanto en dominios académicos como en la cotidianidad mauritana, ya que se trata de un término *emic*. La tribu representa un contexto de vida económica y social (Marchesin, 1992: 32) en el que los individuos *bīḍān* se inscriben identitariamente. Hay que decir que el sistema tribal es indisociable de la historia política de la República Islámica de Mauritania, sobre todo las coaliciones entre tribus. La influencia del sistema tribal en la política no empieza, claro está, con la creación del país, sino que es anterior. Durante la colonización, la administración francesa introdujo cambios importantes, a destacar el marco jurídico, pero en cuanto a la estructura tribal no hubo grandes transformaciones (Villasante-de Beauvais, 1998: 39). Ello puede explicar el gran peso de las tribus y las alianzas tribales en la esfera política de la Mauritania contemporánea, y puede recordarnos que la relación entre tribu y estado no es por oposición, sino complementaria (López Bargados, 2003: 50-51). El concepto de tribu, pues, es cambiante y en transformación histórica.

La tribu *bīḍān*, en la que se alimenta la jerarquía entre los sujetos pero a la vez se fomenta la igualdad en tanto que miembros del grupo por oposición a los foráneos, se

³³¹ Kabunda Badi prosigue su análisis conceptual con el término “etnia”, en la que los individuos comparten un mismo sentimiento de pertenencia a un grupo determinado y un conjunto común de hechos del pasado que consideran fundamentales para su etnicidad . El autor reflexiona que puede ser una categoría etnocéntrica, pero que es moderna y mundial y que en cierta manera ha remplazado las identidades culturales. Kabunda Badi prefiere hablar de etnicidad antes que de tribalismo, puesto que en la primera lee dinamismo y varias adscripciones –una etnia puede definirse según el origen, los rasgos físicos, la religión o un estatus económico (Kabunda Badi, 2005: 41-42).

asemeja claramente a las de la época antigua en el Mediterráneo (Bonte, 1987: 74). En el Magreb las tribus son grupos de filiación patrilineal que se rigen por dos características básicas: la ascendencia común que todos los miembros de la tribu pueden contar, *nasab*³³², y la solidaridad en el seno de la tribu, *'aşaba*, debido a la cual en determinadas ocasiones, principalmente políticas, el grupo actúa en tanto que una persona colectiva (Bonte & Conte, 1991: 15). La expresión máxima de la *'aşaba* es la contribución a la *diya*, compensación que hay que entregar en caso de muerte constituida por un miembro de la tribu a un individuo del exterior.

Las tres grandes órdenes estatuarias de Mauritania son: 1) los guerreros, *ḥaşān* o *'arab*; 2) los *zawāyā* o *tolba*, esto es, los que se definen como poseedores de la sabiduría religiosa; y 3) todas las tribus tributarias de las dos primeras, los *znaga*, *lahma* o *tamid*, de origen beréber. La cumbre de la jerarquía tribal en Mauritania está ocupada por las tribus guerreras y por las que tienen el control del conocimiento religioso, respectivamente los *ḥaşān* y los *zawāyā*. Es importante precisar que el término *znaga* es despectivo, y los que supuestamente pertenecen a una tribu de tal rango se presentan como miembros de la tribu a la que su grupo rete tributo. Así me lo explicitó uno de los primeros informantes a los que entrevisté en el marco de esta tesis [Lemrabot, 28/05/2012], que se presentó como perteneciente a la tribu Tendgha, que, según lo que yo había leído, estaba clasificada como *znaga*. Al querer verificar tal adscripción y preguntárselo directamente al chico, se mostró molesto y negó rotundamente dicho vínculo, argumentando que se trata de una tribu *zawāyā*. Nunca más cometí el mismo error.

Ahora no hay *znaga* en tanto que tribu. Hay *znaga* de Tendgha, hay *znaga* de Wlād Idawiš, hay *znaga* de d'Wlād Lamtūna (*ḥaşān*)... hay *znaga* de todas las tribus. Cada tribu tiene *znaga*. Es la gente que se ocupa de los camellos.³³³ [Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012]

Fuera de esta tripartición se encuentran los *harratin*, libertos, y los *'abid*, esclavos. Así como, entre otros, Alberto López Bargados argumentó (2003: 115), la raya diferencial

³³² *Nasab* (نسب), “genealogía, linaje, parentesco por línea paterna (Corriente, 2005: 1161).

³³³ Entrevista original: *Maintenant il n'y a pas des znaga comme qabīla. Il y a des znaga de Tendgha, il y a des znaga de Wlād Idawiš, il y a des znaga d'Wlād Lamtūna (ḥaşān)... il y a des znaga de toutes les qabila. Chaque qabila a des znaga. C'est les gens qui s'occupent des chameaux.*

de la etnicidad *bīḍān* no reside en aspectos fenotípicos sino en atributos culturales y lingüísticos, si bien hemos visto precedentemente que pueden clasificarse como *bīḍān* las personas arabófonas libres. Así, la característica distintiva definidora de la etnicidad *bīḍān* es el uso de la variante dialectal árabe *ḥaṣāniia*, si bien no tenemos que perder de vista que el término *bīḍān* puede conllevar también la diferencia entre hombres libres y esclavos o antiguos esclavos.

Llegados a este punto me parece interesante que tengamos en cuenta la definición que el antropólogo mauritano Abdel Wedoud Ould Cheikh hizo de la tribu en su tesis doctoral. Según él, si bien no hay que olvidar, primero, que la *qabīla*³³⁴ es una estructura internamente jerarquizada, y, segundo, que existen redefiniciones o movilidad,

"una tribu se construye en referencia a un ancestro genealógico común y aspira a fundar y a mantener dicha unidad originaria sobre una endogamia de tribu cuyo ideal quiere que cada hombre tome como esposa a la hija de su tío paterno. De modo que todos los hombres libres de la tribu puedan llamarse entre ellos primos patrilineales." ³³⁵ (Ould Cheikh, 1985: 467-468)

El científico mauritano entra en detalles en su definición al afirmar que

"una *qabīla* es ante todo una reagrupación humana dentro de la cual se ejercitan ciertas formas de responsabilidad colectiva, de solidaridad (...) Toda *qabīla* pues tiene un deber colectivo de protección con respecto a sus miembros. Debe mobilizarse para reparar todas las ofensas que son hechas a sus bienes y a sus personas; debe reparar colectivamente los daños graves, a destacar los homicidios cometidos en el exterior por sus miembros. La *qabīla*, podemos decir, esquematizando un poco, es el conjunto de los que pagan la misma *diyya*" ³³⁶ (Ould Cheikh, 1985: 473-474).

³³⁴ *Qabīla*, قبيلة, en plural *qabā'il*, قبائل, « tribu, cabila; linaje » (Corriente, 2005 : 918).

³³⁵ Texto original: “Une tribu se désigne avant tout elle-même par référence à un ancêtre généalogique commun et aspire à fonder et à maintenir cette unité originarie sur une endogamie de tribu dont l’idéal veut que chaque homme épouse la fille de son oncle paternel. De sorte que tous les hommes libres de la tribu peuvent se dire entre eux *awlād ‘amm* (cousins patrilatéraux).”

³³⁶ Texto original: “Une *qabīla*, c’est avant tout un groupement humain à l’intérieur duquel s’exercent certaines formes de responsabilités collectives, de solidarités (...). Toute *qabīla* donc a un devoir collectif de protection à l’égard de ses ressortissants. Elle doit se mobiliser pour réparer toutes les atteintes qui sont faites à leurs biens et à leur personne; elle doit réparer collectivement les dommages graves, notamment les meurtres, commis à l’extérieur par ces mêmes ressortissants. La *qabīla*, pourrait-on dire, en schématisant quelque peu, c’est l’ensemble de ceux qui paient une même *diyya*, une même composition due pour un homicide commis par un des leurs”.

Treinta años atrás, Caro Baroja ya apuntó la máxima expresión de solidaridad entre los individuos de una misma *qabīla*: el pago de la *diyya*, o lo que él llamaba “deuda de sangre” (Caro Baroja, 2008 [1955]: 13). Con esta apreciación, Cheikh y Caro Baroja expresan en otras palabras lo que corrobora el francés Pierre Bonte al justificar el uso del concepto “tribu” en el mundo árabe. Según éste, y de acuerdo con la teoría segmentaria, la tribu se organiza alrededor de dos valores: la ascendencia o *nasab*³³⁷, que permite clasificar a un individuo según su genealogía, y la solidaridad o *‘aṣabiyya*³³⁸, que une horizontalmente a ciertos individuos que comparten un mismo estatus. Bonte define *nasab* como el grado de proximidad o distancia en cuanto a estatus, de similitud o de diferencia que conlleva la relación genealógica, mientras que *‘aṣab* es el conjunto de solidaridades masculinas para la defensa de la integridad de los individuos del grupo, y de ahí que se asocie *‘aṣab* con la *diyya* (Bonte, 1987: 55, 70-71).

Recordemos que a finales del siglo XIX Durkheim codificó la segmentación, el elemento que según él diferenciaba la solidaridad mecánica de la orgánica, dicotomía en la cual el primer componente correspondería a las sociedades simples que operan como un todo y el segundo a las complejas en la que cada subgrupo cumple una función determinada. Un poco más de dos décadas después emergió la teoría de la filiación unilineal, a partir de la cual W.H.W. Rivers en 1924 y Radcliffe-Brown en 1968 argumentarían que un grupo de filiación unilineal constituye un grupo discreto organizado en base a las relaciones jurídicas y morales que conciernen a los individuos que lo componen. Si hablamos de teoría segmentaria no podemos contornear el estudio de Evans-Pritchard sobre los nuer, en el que el linaje o sección se define como un grupo agnático los miembros del cual tienen un vínculo genealógico común que los une. El linaje nuer forma parte, junto a otros linajes, de una tribu o clan, organización que dispone de mecanismos para resolver situaciones de conflicto interno. En cuanto a los conflictos con otros grupos, ponen en evidencia la relatividad estructural, es decir, la movilidad sujeta a los intereses que llevan a cada linaje a unirse puntualmente con otros para adquirir mayor fuerza (E. E. Evans-Pritchard, 1977). Tampoco podemos obviar

³³⁷ *Nasab*, نسب, “genealogía, linaje, parentesco por línea paterna” (Corriente, 2005: 1161).

³³⁸ *‘aṣabiyya*, عصبية, “solidaridad (tribal); partidismo; parentesco paterno”. Viene de la raíz عصب, “tomar partido por” (Corriente, 2005: 773).

African Political System, donde Evans-Pritchard y Fortes establecen una relación entre un sistema de parentesco segmentario, fundamentado en la filiación unilateral, y las corporaciones con finalidades políticas; así, el sistema de linajes regula las relaciones políticas entre los segmentos (E. Evans-Pritchard & Fortes, 1979).

Como expondré más adelante, la tribu *bīḍān* cuenta con una figura que detenta la jefatura, elemento característico que Evans-Pritchard no observó entre los nuer pero sí en la aplicación de su teoría entre los beduinos de Cyrenaica. Ernst Gellner, partiendo del contexto norteafricano, sintetizó la teoría segmentaria con la jerarquización de la detención del poder en el seno de la tribu y la conceptualización de cada segmento como uno de los nódulos de la solidaridad orgánica durkhemiana, en equilibrio por oposición con el resto de segmentos.

El punto débil de la teoría segmentaria es la falta de dinamismo concebido en el modelo que presenta. La teoría segmentaria presenta el panorama tribal magrebí como el ejemplo paradigmático de un modelo igualitario en el cual las fusiones y fisiones redistribuyen constantemente el poder.

Para presentar los aspectos que considero importantes del concepto de tribu entre los árabes me basaré en el capítulo introductorio coescrito por Pierre Bonte y Édouard Conte en *Al-Ansâb. La quête des origines*, un modelo que parte del segmentario pero que introduce la desigualdad, o la jerarquía, como gran novedad. Bonte y Conte critican el estaticismo que se deriva de la teorización de Gellner al pensar que lo político deriva exclusivamente del orden segmentario. Una de las más punzantes críticas de Bonte y Conte a la teoría segmentaria es la falta de alusión al matrimonio preferencial, el llamado matrimonio árabe, practicado por dos individuos del mismo grupo unilineal, más exactamente de una mujer determinada con su primo paralelo patrilineal, norma preferencial que puesto que no siempre es respetada da fe de la demanda de exogamia que el linaje realiza. Para comprender la alianza que suponen esos matrimonios no preferenciales, siguen los autores, es preciso tener en consideración el concepto de honor, factor que establece la jerarquía entre sujetos (Bonte & Conte, 1991).

Veamos de un modo más concreto qué ocurre en la sociedad *bīḍān*. A mediados del siglo XVIII Muḥammad al-Yadālī describió la sociedad del suroeste del Sáhara en tanto que dividida en tres grupos, los previamente mencionados *ḥaṣān*, *zawāyā* y *znaga*. A

los primeros les atribuyó el rol guerrero, a los segundos el nómada y a los terceros el tributario. Los colonizadores franceses, a partir de ese modelo, establecieron que los *zawāyā* eran eruditos, nómadas y pacíficos de origen beréber, mientras que los *ḥaṣān* eran nómadas y soldados predadores de origen árabe, y los *znaga* eran los beréberes clientes de los primeros y de los segundos. Se trataba, en palabras de Timothy Cleaveland, de un modelo estigmatizado que describía las peculiaridades de cada una de las categorías así como sus implicaciones políticas como hereditarias e inmutables. Como en la teoría segmentaria, el factor determinante de la organización social era el patrilineaje, y las obligaciones sociales y políticas de los grupos sociales se medían en función de la proximidad del parentesco patrilineal. Los matrimonios, las alianzas y las reinterpretaciones genealógicas no tenían cabida en la teoría segmentaria, como se criticó desde la antropología en las décadas de 1970 y 1980 para dar fe de la movilidad inherente a esos grupos otrora presentados como estáticos. Reproduzco un fragmento de una de esas críticas, la de Philip Curtin, citado por Cleaveland (Cleaveland, 1998: 367-370).

Pero la distinción no debería llevarse demasiado lejos. Ambos grupos [se refiere a *zawāyā* y *ḥaṣān*] tenían cierta capacidad militar. Ambos a veces forzaban a otros a pagarles tributo. Ambos contaban con castas endogámicas inferiores de juglares y de artesanos así como una clase de esclavos, 'abid o *haratin*. El sustento básico de ambos derivaba del nomadismo pastoril. Simplemente el *Hassānī* tenía un negocio suplementario basado en el tributo y el botín, mientras el *zwāya* extraía las ganancias suplementarias de la enseñanza y otras funciones religiosas.³³⁹ (Cleaveland, 1998: 370)

Abdel Wedoud Ould Cheikh muestra cómo tras el concepto de ascendencia individuos y grupos han escondido transformaciones sociales, en especial cambios bidireccionales de pertenencia *ḥaṣān* y *zawāyā* (Ould Cheikh, 1985). Si bien en todos los órdenes tribales *bīḍān* los individuos trazan un vínculo con un ancestro determinado, reconocen a los otros individuos de la tribu en tanto que vinculados a ese ancestro común, y se dan procesos de fusión y fisión, las tribus *ḥaṣān* parecen tener una cohesión genealógica

³³⁹ Texto original: "(...) *But the distinction should not be pushed too far. Both groups [se refiere a *zawāyā* y *ḥaṣān*] had a military capability. Both sometimes forced others to pay tribute. Both contained inferior endogamous castes of minstrels and artisans as well as a class of slaves, 'abīd or *harātīn*. Both derived their basic livelihood from nomadic pastoralism. It was simply that the *Hassānī* has a side-line in tribute and booty, while the *zwāya* had a supplementary income from teaching and other religious functions*".

mayor que las *zawāyā*, mientras que estas basan en argumentos religiosos la jerarquía interna, notablemente representada en la *ġamā'a* y en la figura del *cheikh* (Ould Cheikh, 1991). Retomemos el dinamismo social asociado a la tribu. Raymond Taylor, por su parte, fecha el inicio tal fenómeno un siglo antes del colonialismo y critica frontalmente a aquellos investigadores que reconocen ese dinamismo pero siguen hablando de la época pre-colonial en el Sahara como socialmente estática (Taylor, 1995). Según Cleaveland, no obstante, el dinamismo del siglo XIX no tiene por qué ser mayor que el cronológicamente precedente, argumento que defiende sustentándose en la movilidad física y social de la tribu Wlād Ḥaşan según lo reportado por Muḥammad Şālih desde el siglo XVII hasta mediados del XIX (Cleaveland, 1998: 371-373, 387-388).

La movilidad tribal explica que periódicamente las tribus tengan que reunirse para actualizar su censo, como explica este miembro de los Tendgha:

En 1995 nos reunimos para validar el número de cada fracción puesto que hubo un crecimiento demográfico en cada fracción. Entonces nos encontramos para tomar esto en consideración.³⁴⁰ [Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012].

La reflexión acerca del concepto de “tribu” en la sociedad *bīḍān* es importante si hablamos de *diya* puesto que este concepto jurídico equivale al pago que la tribu a la que pertenece el culpable efectúa a los derechohabientes del muerto o al herido. La tribu es, pues, el grupo de individuos unidos por la obligación de reunir la *diya* como consecuencia del acto de uno de ellos. ¿Nos encontramos delante de una tautología? ¿Delante de una perogrullada? No. En las negociaciones de la transacción de la *diya* entra en juego el estatus y la tribu de las dos partes afectadas, la del culpable y la de la víctima. Dicha situación social varía en función de la relación de la tribu con los otros grupos en un momento determinado. La adquisición de un mayor o menor estatus depende de las coaliciones que la tribu pueda protagonizar en cada momento de su existencia (Villasante, 1996: 282). Así, si para sintetizar decimos que toda tribu *bīḍān* debe inscribirse en uno de los tres grandes órdenes jerárquicos existentes, esto es, el de

³⁴⁰ Texto original: *En 1995 on s'est réuni pour valider le nombre de chaque fraction car il y a eu une croissance démographique dans chaque fraction. Alors on se trouve pour prendre ça en considération.*

los guerreros, el de los sabios religiosos o el de los tributarios, debemos tener en cuenta que algunas tribus han cambiado de orden al largo de su existencia, y que incluso algunas, a partir de mediados del siglo XIX, han detentado un doble orden guerrero y religioso (Villasante, 1996: 284). Además, hay que tener en cuenta que esa tripartición clásica no es válida en el contexto social contemporáneo, y es que nadie se reconoce como tributario.

Así, si el estatus de las dos tribus es muy dispar las negociaciones serán cortas y fáciles. La tribu de bajo estatus no tendrá la posibilidad de recaudar mucho dinero y, ni aunque la tuviera, daría entrega de una gran suma a la tribu con mayor estatus porque le faltaría el respeto. La tribu poderosa, además, por deferencia a la otra, no puede aceptar una gran suma de dinero. Un pequeño no pone en duda el honor de un grande. Ahora bien, cuando el estatus es semejante las negociaciones pueden ser tensas, puesto que de esa acción una tribu saldrá reforzada ya que se le reconocerá un honor mayor que la otra.

En otros casos, hay situaciones en las que no se llega a negociar porque existen pactos entre tribus para perdonarse la *diya*. En el capítulo 6 dedico un apartado a las resoluciones jurídicas de homicidios involuntarios con daños personales en las que la parte ofendida no acepta la *diya*. Explicaré que si bien en esos casos no hay transacción económica alguna, la presentación de las excusas, o del perdón, por parte de los ofensores es sumamente importante.

4.3.1 Relaciones de poder intertribales

Caro Baroja, a partir de la explicación que un informante le dio en 1952, argumenta que la *qabīla* tiene un fundador, y la mayor parte de sus integrantes descienden de él. Dentro de la *qabīla* hay varias *fajad*³⁴¹ o fracciones. El autor apunta la *fará'* como subgrupo de la *fajad*, si bien resta importancia a tal división (Caro Baroja, 2008 [1955]: 14-16). Varias tribus pueden unirse bajo el paraguas de un orden superior. Así lo explica este miembro de la tribu Idatfaha:

³⁴¹ En el glosario de *Al-ansab* se apunta que literalment significa “muslo”, y hace referencia a la subdivisión de la tribu (Bonte, Conte, Hamès, & Ould Cheikh, 1991: 256).

De hecho la tribu es una aglomeración. Se ha hablado de la gran tribu o gran aglomeración Tešimša. De hecho, es un conjunto de tribus que no tienen necesariamente el mismo origen genealógico, no provienen del mismo antepasado. [...] Es una confederación que se creó en un momento dado, hubo una alianza, algo contractual, después efectivamente se relacionó por la sangre mediante matrimonios. Pero el origen... En esas tribus efectivamente hay familias que se agregan a una fracción. Que se agregan... y a menudo se integran por alianza matrimonial y se convierten en primos a menudo maternos pero se convierten en miembros de la tribu. Al convertirse en miembros de la tribu tienen los mismos derechos y los mismos deberes. Y, efectivamente, el árbol genealógico no es el mismo, pero en la *ḡamā'a*, en la reunión, son considerados lo mismo.³⁴² [Entrevista realizada a Guigh Ould Deh, 12/02/2015]

Es importante tomar consciencia de la movilidad del individuo, o de grupos de individuos, en el orden tribal. Un individuo puede pertenecer a una tribu determinada, pues, por filiación o bien por afiliación; la segunda de las dos opciones dota de movilidad la configuración de la tribu. Ciertamente, los nacimientos y las muertes generan cambios, pero se trata de cambios previsibles; son las incorporaciones imprevistas las que dan significado a la característica movilidad de las tribus mauritanas, que se expresa por acciones que los segmentaristas identificarían como fusión y fisió, acciones que persiguen finalidades políticas, y es que todas y cada una de las tribus mauritanas tienen por objetivo la promoción tanto a nivel de estatus como político (Bonte, 1987: 58-59). La afiliación es un proceso de alejamiento de los parientes agnaticos y el establecimiento de nuevas relaciones. En el contexto de la sedentarización de los nómadas en Mauritania se dieron numerosas afiliaciones. Timothy Cleaveland compara este fenómeno con el que vivieron numerosos seguidores del Profeta a raíz de la *hijra*, la emigración a Medina (Cleaveland, 1998: 366). Sea como fuese, me parece muy interesante la reflexión que Pierre Bonte y Édouard Conte plantean en la introducción de *Al-Ansâb. La quête des origines*, según la cual el campo

³⁴² Entrevista original: *La tribu en fait c'est une agglomération. On a parlé de la grande tribu ou grande agglomération qui est Tešimša. En fait, c'est un ensemble de tribus qui ne sont pas nécessairement du même origine genealogique, ne sont pas du même ancêtre. [...] C'est une confédération qu'en un moment donné c'est créée, il y a eu une alliance, un truc contractuel, puis effectivement s'est lié par le sang par mariages. Mais l'origine... Dans ces tribus-là il y a effectivement des familles qui s'ajoutent à une fraction. Qui s'ajoutent... et souvent s'intègrent par mariage et ils deviennent des cousins souvent maternels mais ils deviennent membres de la tribu. En devenant membres de la tribu ils ont les mêmes droits et les mêmes devoirs. Et, effectivement, l'arbre généalogique n'est pas le même, mais dans la ḡamā'a, dans la réunion, ils sont considérés le même.*

de parentesco y el de alianza, esto es, la filiación y la afiliación, no están semánticamente aislados entre sí en el sistema de parentesco árabe. Los ejemplos terminológicos que exponen son diversos, pero a título de muestra significativa tomemos el caso de la equivalencia de parentesco en árabe, *qarāba*, que procede de la idea de “cercanía”; es decir, lejos de monopolizar el parentesco en la idea de engendrar, la proximidad o cercanía hace referencia también a la afiliación (Bonte & Conte, 1991). La adscripción por afiliación a una determinada tribu es común a otros países árabes, como el caso sirio reportado por Jacques Hivernel (2004: 155) en el que la tribu estudiada cuenta con unos 25.000 miembros, de los cuales solo 5.000 lo son por consanguinidad. Como recuerda Yahya Ould el-Bara, la genealogía es en definitiva un trámite intelectual consciente (Ould El-Bara, 2004b: 198), que se evidencia cuando el derecho musulmán entra en escena (Bonte & Conte, 1991: 45), es decir, cuando por ejemplo la *diyya* moviliza la pertenencia a la tribu.

En dicho contexto, se inscribe un caso a mi entender extremo, el de una mujer que frecuenté que se inventó su *nasab* para reclamarse perteneciente a una tribu de gran solera los miembros de la cual tienen libertad para casarse con los de una de las tribus política y económicamente más potentes actualmente, Wlād Būsba. Con su ficción genealógica, la mujer pudo casarse con un importante miembro de la mencionada tribu poderosa. Tal movilidad tiene lugar en los tres grandes estamentos citados, y puntualmente puede beneficiar a *harratin*. Otro caso revelador es el del informante Moulay, hijo de un Idawalhaj y de una Wlād Beñuk que actualmente se identifica más bien con la tribu paterna pero que asiste a las reuniones de las dos.

Yo soy de la tribu de Idawalhaj. Es la tribu de mi padre. Y mi madre es de la tribu de Wlād Beñuk. Los Wlād Beñuk son *ḥaṣan*, los otros son *zawāyā*. Quizá viven a 14 km de Rosso. Los Beñuk de este lado, los Idawalhaj del otro lado. Yo vivo en los dos. Antes yo era Wlād Beñuk. Como mi familia... mi mujer... mi madre es Wlād Beñuk, mi padre se casó con ella e hicieron su casa allí. Siempre estamos con los Wlād Beñuk. Pero volvimos... yo siempre estoy con los Idawalhaj porque es mi tribu. Siempre voy con los Idawalhaj. Me he casado dos veces y siempre entre los Idawalhaj. [...] Cuando hay una colecta entre los Wlād Beñuk participo. Si hay en los otros [se refiere a Idawalhaj], participo. Tengo las

dos manos... a la izquierda y a la derecha. Trabajo en las dos. [Ríe]³⁴³
[Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

Este testimonio da fe no solo de la movilidad del sujeto sino también de las alianzas entre tribus de diferentes órdenes. Como he apuntado, la cúspide de la jerarquía tribal en Mauritania está ocupada por las tribus guerreras, los *ḥaṣan*, seguidas de las que detentan el conocimiento religioso, los *zawāyā*. No es así, sin embargo, en todo el país, como tampoco lo era en el Sáhara Occidental (López Bargados, 2007). En la zona oriental, como pude comprobar durante mi trabajo de campo en Walata en el marco de la memoria de DEA (Alonso Cabré, 2008), los *zawāyā* anteceden jerárquicamente a los *ḥaṣān*.

Las fracciones o tribus pueden aliarse con otros grupos para perseguir un objetivo. Dichas asociaciones pueden basarse en relaciones de parentesco o de matrimonio, en la participación en una misma cofradía religiosa o simplemente en la vecindad. El conjunto de individuos puede pertenecer al mismo grupo étnico o no. El producto de la alianza se denomina *ehmiyyat* (de la raíz *hmy*, “protección”) (Villasante-de Beauvais, 1998: 44-45) .

La protección (*hafod*) que un grupo de rango superior da a otro grupo de rango inferior es un tipo de alianza jerárquica. El grupo protegido pasa a formar parte de la clientela del grupo protector. Las dos partes son distantes tanto en cuanto estatuto como en cuanto a lo social. Un ejemplo aportado por Pierre Bonte permite comprender mejor dicha idea explicada abstractamente:

Un hombre de los Ahel Lakḥal- una familia de los Naqmuša Lumlālka-abofeteó a un personaje religioso cercano del emir, rompiéndole varios dientes. Como Aḥmed ul Mḥammed había jurado matarlo, el hombre buscó protección en su tribu. Tan solo Sīd Aḥmed Burīša aceptó recogerlo e

³⁴³ Entrevista original: *Moi je suis de la tribu d'Idawalhaj. Ça c'est la tribu de mon père. Et ma mère c'est la tribu d'Wlād Beñuk. Les Wlād Beñuk ce sont des ḥaṣan, les autres sont des zawāyā. Peut-être ils habitent à 14 km de Rosso. Les Beñuk de ce côté, les Idawalhaj de ce côté. Moi, j'habite dans les deux. Avant j'étais Wlād Beñuk. Comme que ma famille... ma femme... ma mère est Wlād Beñuk, mon père l'a mariée et ils ont fait leur maison là-bas. On est toujours avec les Wlād Beñuk. Mais on a rentré... moi, je suis toujours à côté d'Idawalhaj parce que c'est ma tribu. Je pars toujours avec les Idawalhaj. J'ai fait deux mariages, et tout ça c'est dans la tribu d'Idawalhaj. [...] Quand il y a une cotisation dans les Wlād Beñuk je rentre dedans. S'il y a l'autre, je rentre dedans. J'ai les deux mains... à gauche et à droite. Je travaille dans les deux.[rigole].*

intercedió por él ante el emir. Este rechazó su gracia y Sīd Aḥmed Burīša se exiló prudentemente al norte. Poco después se produjo el episodio de las yeguas del emirato, que le permitió reencontrar los favores del emir. La protección acordada a esas familias Lumlālka explica por qué un cierto número de ellas –Ahel ‘abeyd, Ahel Zurmān, Ahel Lakḥal, Ahel Mḥaynāt– pasaron a la fracción de los Ahel Tegeddi.³⁴⁴ (Bonte, 1987: 61)

La alianza jerárquica no debe confundirse con la relación tributaria entre dos tribus. En el último caso la tribu de rango inferior tiene que pagar *ad eternum* una tasa a la tribu de rango superior. Otra alianza es la acometida entre dos grupos con estatus próximos. Suele conocerse como *qisma*, y responde a la agrupación de facciones que han abandonado su grupo de origen. Los diferentes grupos son igualitarios en cuanto a derechos, deberes y bienes. También se dan casos de alianzas de grupos genealógicamente cercanos (Bonte, 1987: 61-63). En cuanto a las disyunciones, suelen ser la consecuencia de conflictos internos que hacen tambalear el poder y los rangos en el seno de la tribu (Bonte, 1987: 68).

4.3.2 Estructura piramidal en el seno de la tribu

El igualitarismo que se desprende entre los miembros de una tribu, que se expresa sobre todo en la solidaridad entre ellos, se complementa con la jerarquía existente en el seno de la tribu. Dicha jerarquía suele fundamentarse en una mayor o menor distancia genealógica con el fundador de la tribu (Bonte & Conte, 1991: 16).

En la cúspide de cada una de las fracciones hallamos al jefe. Dicho rol a veces se adquiere por herencia y en otros casos se trata de un rol electivo (Boilat, 1984: 380-381). Los hombres más viejos y percibidos en tanto que sabios de la tribu, aquellos que

³⁴⁴ Texto original: “*Un homme des Ahel Lakḥal –une famille des Naqmuša Lumlālka- avait giflé un personnage religieux proche de l’émir, lui cassant plusieurs dents. Aḥmed ul Mḥammed ayant juré de le tuer, l’homme chercha protection dans sa tribu. Seul Sīd Aḥmed Burīša accepta de le recueillir et intercédá pour lui auprès de l’émir. Celui-ci refusa sa grâce et Sīd Aḥmed Burīša s’exila prudemment dans le nord. C’est peu après que se produisit l’épisode des juments de l’émirat qui lui permit de retrouver les faveurs de l’émir. La protection accordé à ces familles Lumlālka explique pourquoi un certain nombre d’entre elles –Ahel ‘abeyd, Ahel Zurmān, Ahel Lakḥal, Ahel Mḥaynāt- sont passées dans la fraction des Ahel Tegeddi.*”

han hecho muestra de su respetabilidad, forman la *ǧamā'a*, lo que podemos llamar la reunión de notables.

En la parte más baja de la pirámide, e incluso a veces sin ni tan siquiera pertenecer a ella, se hallan los artesanos y los libertos. Fuera de la presentada tripartición de órdenes, o bipartición, si no tomamos en cuenta los *znaga* y nos limitamos a los *zawāyā* y *ḥaṣān*, se halla el grupo de los artesanos. A ellos están tradicionalmente reservados los trabajos manuales. Esta simplificación es histórica, pero la baja consideración de los artesanos ha llegado hasta día de hoy, siendo prueba de ello el caso del joven artesano Mkhaitir que he narrado. De modo paralelo a los artesanos, es decir, fuera de la bipartición tribal, existen los *igawen*, los que podríamos denominar artesanos de la voz. Nos damos cuenta, pues, que a cada grupo social se le asigna un ámbito profesional: los guerreros, los marabúuticos o religiosos y los artesanos.

Los artesanos y los libertos trazan lazos con una u otra tribu, como los trazaban los esclavos cuando legalmente existían. Por ello, y porque la distinción entre puros e impuros no ha lugar en el sistema jerárquico *bīḍān*, estoy de acuerdo con Mariella Villasante en que el empleo del concepto “casta”, propio de la sociedad india, no es adecuado en tal contexto (Villasante-de Beauvais, 1998: 25). He hablado de libertos. Efectivamente, desde una dimensión legal la abolición de la esclavitud en Mauritania se dictó el 5 de julio de 1980. Este hecho, empero, no implica que posteriormente no haya existido la condición de esclavo. Es más, hasta la actualidad es una realidad innegable en el seno de la sociedad *bīḍān*, formada por actores que, independientemente de su estatus, condición y color de piel, hablan *ḥaṣāniya*, la variante lingüística árabe mauritana. Es importante vincular la categoría *bīḍān* a una lengua y no a una fisionomía. Si bien la palabra deriva del árabe “blanco”, hay esclavos blancos y nobles negros. Ejemplo de ello son, respectivamente, los antiguos esclavos de la tribu Ahl Barikalla y los nobles *chorfa* de Walata (Mohammed, 1988: 8). Jurídicamente, antes de la derogación formal de la condición de esclavo (*abd*), su dueño podía unilateralmente liberarlo, con lo que adquiriría todos los derechos de un hombre libre. Sin embargo, a la práctica los libertos (*hartani*) seguían, y siguen, en muchos casos, manteniendo un lazo de clientelismo con su antiguo dueño (Mohammed, 1988: 49, 50). Así ocurre especialmente en contextos rurales, donde los libertos siguen relacionados con la familia

de su antiguo propietario, formando parte de su tribu, si bien a la práctica acostumbran a llevar a cabo actividades laborales a cambio exclusivamente de la manutención.

Max Gluckman (1967) estima que cada individuo tiene teóricamente que realizar determinadas acciones y el grupo espera de él algo en concreto; las acciones y lo esperado dependen de la posición social del individuo. Lo que se espera, por ejemplo, de los hombres responsables, categorización en la que ahondaré más adelante, es que contribuyan en la recaudación de la *diya*. Las mujeres no participan de la *diya*. Durante mi investigación las mujeres a las que interpelaba para que me explicaran qué entendían por *diya* a lo sumo daban una definición somera del concepto. Todas coincidían en señalar que la *diya* es cosa de hombres. Efectivamente, la solidaridad por excelencia en el seno de la tribu es masculina y emerge a la escena en ocasión de la *diya*. Con ella, se defiende la integridad física de los miembros del grupo, así como el estatus de la tribu. La contribución al pago de la *diya* es, pues, obligación de todos los hombres de la tribu, y simultáneamente todos ellos tienen derecho a la contribución de los miembros del grupo en caso de causar heridas o muertes (Bonte, 1987: 71). Como en el intercambio ceremonial *kula* etnografiado por Malinowski, en la *diya* participan exclusivamente los hombres.

La *qabīla bīḍān* no se asemeja, pues, a la *ordered anarchy*, la estructura que Evans-Pritchard identificó entre los nuer caracterizada por un orden sin jefatura alguna (E. E. Evans-Pritchard, 1977).

4.4 Conclusiones del capítulo 4

La vida jurídica africana está intrínsecamente concernida por las relaciones de parentesco (Ki-Zerbo, 1997: 5, 52-53). Estas cambian en Mauritania según el grupo al que pertenezca el individuo, ya sea no arabófono (*pulaar, soninké, wolof*) o arabófono (*bīḍān*). Efectivamente, los *bīḍān* comparten Estado con los *pulaar, soninké y wolof*, asentados históricamente en la orilla norte del río Senegal configurados en sociedades básicamente sedentarias dedicadas económicamente a la agricultura. El denominador común de las sociedades presentes en Mauritania es el islam, así como la división social tripartita según hombres libres, artesanos y esclavos (Ould El-Bara, 2004b).

La tribu es un elemento importante en la sociedad *bīḍān* en tanto en cuanto la identidad de la gran mayoría de arabófonos pasa por su adscripción tribal. Preciso que se trata de la gran mayoría, puesto que existe un reducto de mauritanos *bīḍān* que no participa de tal identificación. Mi hipótesis es que se trata de gente perteneciente a la élite formada en universidades internacionales, notablemente de Europa o América del Norte, y asentada en Nouakchott o en Nouadhibou, las dos grandes ciudades del país. Efectivamente, es defendible la disminución del peso de la tribu en el funcionamiento de la sociedad *bīḍān*, pero el modo de organización tribal goza todavía de cierta eficacia (Ould El-Bara, 2004b: 192), idea a la que hay que añadir que más allá de divisiones según adscripción tribal y según orden jerárquico, los sujetos *bīḍān* comparten la conciencia de una identidad (Bonte, citado en Ould El-Bara, 2004b: 192).

En la tribu *bīḍān* se conjugan *nasab* y *‘asab*, fusión y fisión, filiación y afiliación. En su seno, el grupo está rígidamente jerarquizado, aunque se da también una igualdad entre sujetos por el mero hecho de pertenecer a la tribu (Bonte, 1987: 74). Las tribus están agrupadas según órdenes. De mayor estatus a menor, los órdenes *bīḍān* son los que siguen: *ḥaṣan*, *zawāyā* y *znaga*. Fuera de la estratificación, es decir, fuera de las relaciones de poder, se hallan los artesanos, los libertos y los esclavos.

El abad David Boilat descifró las tribus moras como grupos independientes entre sí asentados en el territorio comprendido desde el imperio de Marruecos hasta Senegal. Cada una de las tribus está subdividida en fracciones, a la cabeza de las cuales se halla un jefe (Boilat, 1984: 380-381). Empero hemos visto cómo las tribus *bīḍān* están relacionadas entre sí, tanto porque existen relaciones de protección entre grupos, como por la movilidad de individuos o facciones de una tribu a otra. Dicha movilidad entra en conflicto con el estaticismo característico de la teoría segmentaria. Históricamente, además, dicha movilidad se ha evidenciado por ejemplo con la presencia de la potencia colonizadora, que dotó de mayor poder a los *zawāyā* que a los *ḥaṣan*.

Si la tribu puede ser definida como el conjunto de los que pagan la misma *diyya* (Ould Cheikh, 1985: 473-474), es momento de abordar este concepto. Primero lo presentaré en tanto que elemento clave de la solidaridad grupal, junto a la *twiza* y la *lawha*.

Capítulo 5 - La *diya* en el marco de las expresiones de solidaridad grupal *bīdān*

La tribu es pues un “grupo de solidaridad” –o por lo menos un grupo que se presenta en tanto que “solidario”-.³⁴⁵ (Ben Hounet, 2010b)

Hasta aquí he hablado de la *diya* en tanto que concepto etnojurídico y en tanto que elemento clave para definir los miembros de una tribu. Veamos a continuación cómo la *diya* procura la solidaridad tribal. Antes, hablaré de otras dos formas de solidaridad grupal, la *twiza* y la *lawha*. Si los individuos que participan en la *diya* pertenecen a la misma tribu y están obligados a ser activos en dicha práctica, el universo de actores participantes en la *lawha* comparte también una misma tribu, aunque su aportación no es legalmente obligatoria. Por su lado, los que participan en la *twiza* no tienen por qué tener lazos de parentesco, sino más bien una relación de vecindad y/o amistad.

Cabe mencionar que dichas prácticas económicas no siempre fomentan el desarrollo económico ni la cohesión social (Ould Hamzetta, 2003), como desarrollaré en este capítulo. El éxito de las diferentes formas reportadas de economía en la que no participa organismo oficial alguno se explica en parte por el rol financiero limitado de los bancos mauritanos y por el poco margen de tasa de beneficios que proponen (A. Diop, 2007).

5.1 Twiza

La *twiza* es una práctica observable en todo el Magreb. El origen de la palabra “*twiza*” parece ser la raíz beréber *wiz*, “ayudar” (Mimouni, 2003). Como detallaré a continuación, una *twiza* es un grupo de ayuda mutua en el que los individuos aportan su mano de obra. A título de ejemplo, Pablo Domínguez la observó en el Alto Atlas de Marrakech con el objetivo final de construir una torre de agua para la comunidad

³⁴⁵ Texto original: “La tribu est donc un « groupe de solidarité » – ou tout au moins un groupe se représentant comme « solidaire »-.”

(Domínguez Gregorio, 2010: 220). Pierre Bourdieu en la Kabilia argelina, donde la interpretó en tanto que don que tiene que ser contestado con un contra-don (Bourdieu, 2013: 76). Julio Caro Baroja la recogió en el Sáhara Occidental (Caro Baroja, 2008). Como puede desprenderse a partir de estos pocos ejemplos, pues, la entreaayuda existe, bajo diferentes nombres, en muy diversos contextos geográficos (Sabourin, 2007).

5.1.1 Ocasiones en las que opera

La *twiza* es un modo de organización comunal para llevar a cabo un trabajo en concreto, ya sea para un beneficiario individual o para el conjunto de la población. La *twiza* organizada para el beneficio de un sujeto particular puede ejemplificarse en la roturación de los campos privados, el sembrado, la cosecha, etc. Los actores trabajan rotativamente en el campo de un miembro, de manera que unos a otros se ayudan en dichas tareas estacionales. Julio Caro Baroja aporta otros ejemplos: las mujeres se agrupan para coser una *haima*, los hombres esquilan en una jornada las ovejas de uno de ellos, y por último la siembra y la cosecha de cebada. El autor precisa que el trabajo no está remunerado pero que se prevén gratificaciones colectivas. Por ejemplo, la propietaria de la *haima* invitará al resto a comer y a tomar el té, mientras que en el segundo caso al final de la tarea se sacrifica una oveja y se come en comunión. Caro Baroja trata asimismo ejemplos de la excepción de *twiza* en la que la comunidad es la beneficiaria; puede tratarse de la construcción de un pozo, de la adecuación de un camino, etc. (Caro Baroja, 2008 [1955]: 124-125).

A partir de lo observado en Argelia, Gourine (2013) establece una clasificación de *twiza* según los actores operen en momentos tradicionales o en momentos contingentes. Si la primera clase está relacionada con el ritmo biológico del ser humano y su organización es espontánea, es decir, no tiene lugar negociación alguna, el segundo tipo está vinculado al contexto espacio-temporal y su puesta en marcha pasa por la negociación de la eventual oportunidad de realizar o no la entreaayuda. El autor cita, en tanto que ejemplos de *twiza* vinculadas a un momento tradicional, las gestadas en ocasión de un nacimiento, una circuncisión, una boda, un entierro, las fiestas religiosas, el mantenimiento o la construcción del hábitat. En cuanto a los momentos contingentes,

Gourine explicita que la *twiza* puede responder a trabajos de urbanismo comunitarios o, por ejemplo, a actividades posteriores a catástrofes naturales (Gourine, 2013: 69-71). Tengo que precisar que en las conversaciones con mis informantes no han aflorado ejemplos de *twiza* relacionados con lo que Gourine llama momentos tradicionales vinculados con el ciclo vital del ser humano. Tampoco ha dado fe de ella la bibliografía explícitamente vinculada con el contexto mauritano. La casuística mauritana a la que he tenido acceso se reduce a trabajos de agricultura y ganadería en la esfera masculina, y a la construcción de tiendas en la femenina.

5.1.2 Actores participantes

Tanto en la *twiza* cuyo destinatario es un colectivo como en la que es un individuo, la estructura de mano de obra grupal es efímera; es decir, se monta y desmonta a raíz de una tarea específica. Ahora bien, sobre todo en los casos de *twiza* con un beneficiario individual, se da por sentado que la participación da al individuo la posibilidad de ser ayudado eventualmente por la persona a la que él ha socorrido en una eventual futura tarea (Mimouni, 2003).

Hay expresiones de *twiza* que implican a hombres y otras que implican a mujeres. En las conversaciones mantenidas en Mauritania los interlocutores diferenciaban nítidamente el trabajo de entreayuda femenino para confeccionar una *haima* frente al masculino cuyo objetivo es el trabajo ganadero o agrícola. Un grupo y otro, que en ningún caso están confeccionados en base a relaciones tribales sino, como he apuntado en la introducción, en vecindad, pueden interactuar a raíz de una *twiza*. Así me lo explicó una mujer con la que coincidí en casa de un colega.

He pasado la tarde en casa de Sid'Ahmed. He aprovechado para preguntarle las eternas dudas que me persiguen. Me ha dejado con su mujer a la hora de rezar para ir a la mezquita. Zeinabou ha encendido el televisor para que yo estuviera distraída mientras ella hacía la plegaria en un rincón del gran salón. Al terminar, ha llegado una amiga suya. Las tres hablábamos a la vez que echábamos una ojeada a la tele, al canal mauritano. Zeinabou me ha presentado a su amiga. Como suele ocurrir, cuando alguien explica a un tercero mi objeto de tesis provoca sonrisas y exclamaciones. Al cabo de un rato la amiga ha explicado que el documental que emitía el canal nacional hablaba sobre una *twiza* femenina, cuyo objetivo era la confección de una

haima. Ha explicado que ella también participó en una *twiza* de este tipo junto a todas las mujeres del pueblo, ha concretado que no se trataba de un agrupamiento tribal. Para que siguiera explicándose le he preguntado si puede darse el caso que un hombre participe en este tipo de *twiza*. Lo ha negado. Ha explicado que si un hombre pasa delante [del grupo que lleva a cabo la *twiza*] las mujeres le dicen “*Gabatak twiza!*”, algo así como “¡Has estado captado por la *twiza!*”, ante lo cual el interpelado tiene que hacer un gesto para la *twiza*: dar dinero, ofrecer dátiles, etc. [Diario de campo, 29/04/2015]

En este sentido, el profesor Pierre Bonte explicó en un curso impartido en París en 2006 bajo el título *Anthropologie des sociétés nomades fondements matériels et symboliques*, que en los casos de *twiza* femenina se afirma la primacía de las mujeres respecto a los hombres, puesto que si estos transitan por delante de la *twiza* son interpelados y tienen que sacrificar un animal doméstico para darlo a las mujeres que están trabajando (Bonte, 2006). Una esfera y otra, pues, entran en contacto. Desconozco si ocurre algo semejante en una situación inversa, es decir, si un grupo de hombres está trabajando en *twiza* y una mujer pasa por delante.

5.1.3 Aspectos organizativos

Según la bibliografía, la *twiza* que repercute en la comunidad suele organizarse en las asambleas (*ḡamā'a*), que acostumbran a celebrarse los viernes tras la oración del mediodía. Hay que acordar las condiciones de la *twiza*: el trabajo a realizar, el tiempo estimado, los participantes... Si un miembro que potencialmente debería participar no lo hace, es sancionado, bien con una multa, bien con la exclusión temporal del grupo (Domínguez Gregorio, 2010: 220; Mimouni, 2003). El hecho que el trabajo sea para fines comunes hace que, una vez establecido el perfil de personas que tienen que colaborar, la participación sea socialmente obligatoria para ciertos sujetos de la comunidad.

En cuanto a la *twiza* cuyo beneficiario es individual, este es el encargado de hacer circular la demanda de ayuda. Hay que destacar que la participación en este tipo de *twiza* no es normativamente obligatoria y no puede ser castigada. Se entiende que la contrapartida es que, en una eventual futura *twiza*, se intercambiarán los roles de

voluntario y beneficiario. Así, si un sujeto no participa en una *twiza* individual determinada, no será sancionado pero no recibirá la ayuda puntual del beneficiario de esa *twiza* en un llamamiento ulterior. En la *twiza* con un destinatario privado, el avituallamiento corre a cargo del beneficiario. Té, comida y bebida, cuya ingestión se reviste de cierto carácter festivo. Eventualmente se contrata asimismo a un grupo musical para que haga más llevadera la tarea (Mimouni, 2003). Dicha comida, y eventual música, exige una inversión por parte del destinatario de la *twiza*, pero es compensada por la satisfacción de la necesidad de producción en un lapso corto de tiempo. A nivel grupal la *twiza* da fuerza a los lazos de ayuda mutua, crea confianza entre los participantes y fomenta la interdependencia (Ould Hamzetta, 2003).

5.1.4 Estudio de caso

La *twiza* está estrechamente relacionada con el ámbito rural (Sabourin, 2007). Por ello, los informantes nouakchottís se han referido a ella vagamente en las entrevistas, en tanto que práctica asociada al campo y lejana, por lo tanto, de su contexto cotidiano. Dicho esto, cabe decir que la práctica de *twiza* se ha diversificado en la contemporaneidad. Me parece interesante la existencia de la red francesa *TWIZA réseau*³⁴⁶, una plataforma que pone en contacto a demandantes y voluntarios de trabajo colaborativo, principalmente en Francia pero también en otros puntos del planeta, para formar cooperativas de trabajo.

Otro ejemplo, esta vez más cercano al contexto de estudio de esta tesis pero sin embargo más alejado de la esencia del concepto, es el proyecto de cooperación que la ONG francesa GRET lleva a cabo desde 1998 en diferentes barrios de Nouakchott y Nouadhibou, con financiación del Comisariado de los Derechos Humanos por la Lucha Contra la Pobreza y la Inserción (*Commissariat des droits de l'homme à la lutte contre la pauvreté et l'insertion*, CDHLCPI). El proyecto en cuestión se llama *Twize* y anima a la población a construirse su hábitat mediante la subvención pública y el microcrédito entregado a grupos de *twiza* de entre 5 y 10 personas, que se comprometen

³⁴⁶ Página web de la red: www.twiza-reseau.com [consulta: 26/10/2015].

comunitariamente a devolver el crédito. Si un miembro no puede aportar su participación, los otros tendrán que asumir el coste. La hipótesis de GRET es que una vez la población tenga un lugar en el que vivir, las condiciones de vida del barrio mejorarán mediante la puesta en práctica de actividades comerciales y económicas (Choplin, 2009: 221-222). Mientras que los beneficiarios aportan una suma económica, cuyo pago como hemos visto es responsabilidad del grupo de *twiza* en el que cada sujeto está inscrito, la ONG aporta el material de construcción y la mano de obra especializada. Estas versiones, o reinterpretaciones, de *twiza* alimentan según el sociólogo mauritano Bilal Ould Hamzeta valores como la entreatyuda, la confianza y la cohesión social, que en última instancia pueden representar un instrumento de lucha contra la pobreza estructural y coyuntural (Ould Hamzetta, 2003).

5.2 Lawha

Una *lawha* es una tabla de madera encerada que sirve como soporte para aprender el Corán. Por extensión, se denomina *lawha* a la práctica económica según la cual los participantes aportan una suma que se destina a los imprevistos que pueden afectar a uno de los contribuyentes. De algún modo el hecho de dar a la práctica el nombre del soporte que sirve para escribir, en el caso que nos atañe, específicamente para hacer una lista, me recuerda al *tableau* observado en Casamance en el transcurso del trabajo de campo en el i+D *Planificación urbana, movilidad y siniestralidad vial en África Subsahariana* (Referencia CSO2012-34768). Un *tableau*, literalmente “tabla”, es el grupo de transportistas que se inscriben en el listado de una de las estaciones de transporte en común y que esperan su turno para cargar el vehículo y dar comienzo al viaje (Alonso Cabré, 2014). Tanto en un caso como en el otro, tanto en la *lawha* como en el *tableau*, del nombre dado al soporte se ha originado el concepto que remite al listado de los actores de una práctica. Dicha extrapolación es equiparable a la figura literaria de la sinécdoque.

Adrien Ndayegamiye (2007) afirma que la *lawha* es una cotización a partes iguales que realizan los miembros de un grupo en ocasión de eventos puntuales, fueren

celebraciones como bodas, bautizos, etc., o infortunios como accidentes, robos, incendios, etc. Si bien los informantes han expresado recurrentemente que ningún individuo está normativamente obligado a tomar parte en la *lawha*, según Ndayegamiye, la participación en la *lawha* es “casi” obligatoria, puesto que lo contrario sería sinónimo de pérdida de honor. Esa “casi” obligatoriedad da fe de la cohesión social del grupo. Ahora bien, es importante precisar que, como bien explica Amadou Diop, la *lawha* es también la organización que permite recaudar la *diya* debida por el homicidio involuntario cometido por un miembro de la tribu. En tal caso, contribuyen en la *lawha* los hombres de la tribu. El homicidio involuntario es concebido como un imprevisto, de igual modo que lo son un incendio, los gastos de un funeral, una hospitalización, etc. (A. Diop, 2007; Ould Hamzetta, 2003). Presentada las dos acepciones de la *lawha*, la de la participación facultativa en un fondo común destinado a los imprevistos de los miembros y la de la organización para recaudar las cotizaciones obligatorias con el fin de asegurar la *diya*, en este apartado me centraré en la primera de las acepciones. Asimismo, introduciré al final del apartado otra acepción de *lawha*, la que se refiere a la cotización de los miembros de la facción o de la tribu para afrontar un gasto común. El denominador común de los tres tipos de *lawha* es el fraccionamiento en la participación económica y el hecho que los sujetos son copartícipes en el listado de participantes. Sus nombres quedan escritos, pues, en la lista de la *lawha*.

La diferencia de *lawha* de fines individuales con las *tontines*, practicadas tanto por árabes como no árabes en Mauritania (A. Diop, 2007), es que estas se destinan rotativamente a todos los miembros del grupo, mientras que la *lawha* se entrega a la persona que ha tenido el imprevisto (Ndayegamiye, 2007: 82-84). El número de ocasiones en las que un sujeto u otro del grupo es beneficiario económico difieren, pues, en función de los avatares que le depare la vida. La *tontine* es un fondo rotatorio en el que los participantes tienen un denominador común. De acuerdo con lo observado en Mauritania durante mi estancia, la mayoría de *tontines* o bien agrupan a mujeres, o bien a cierto sector de profesionales. En los establecimientos de enseñanza, por ejemplo, es frecuente que los profesores organicen una *tontine*, dando una cuota mensual que de manera rotatoria se atribuye a cada participante. En la de las mujeres, además, el día de contribución y reparto la reunión tiene lugar en casa de una de las participantes, encuentro que suele ir acompañado del consumo de refrescos, comida y música. Otros

fondos rotatorios son los denominados *tanda* (Mexico), *susu* (Ghana), *esusu* (Nigeria), *stockvel* (Sudáfrica), *chitfunds* y *bishi* (India). El sistema de fondo rotatorio es equiparable a un microcrédito no oficial (Gutiérrez Pastor, 2014: 47, 107).

La *lawha*, como anunciado, no se reparte rotativamente, sino que se destina al participante que tiene una necesidad económica debida a un fenómeno no previsto: accidente doméstico, fallecimiento, etc. Es una práctica *bīḍān*. De acuerdo con la bibliografía, los *pulaar* de Mauritania practican el *piyé*; puede implicar a más o menos gente relacionada por parentesco o linaje, a varios linajes o a un grupo de edad, y la cotización puede estar fijada o no. El denominador común con la *lawha* es que la suma recolectada se destina a imprevistos que debe afrontar alguno de los contribuyentes, excepto en el caso de *piyé* por grupo de edad, que funciona en tanto que fondo rotatorio.

En el estudio de caso de este apartado (5.2.4) veremos las finalidades a las que se destina el dinero recaudado en el marco de la *lawha* de un grupo determinado. La casuística revela un grupo de *lawha* que actúa en función de enfermedades, muertes, accidentes cotidianos, etc. de sus participantes así como de sus parientes.

Amadou Diop reporta también los costes de una boda o los generados por una campaña electoral (A. Diop, 2007). Se trata de prácticas relativamente recientes, a destacar la de la campaña electoral, que debe intrínsecamente vincularse con la historia de Mauritania como entidad estatal. No caigamos en el error, sin embargo, de vincular la *lawha* con la más estricta contemporaneidad, y es que a título de ejemplo Pierre Bonte habla de *lawha* en la formación de la población de Zouérate. Para vincular los lazos de parentesco y tribales con las migraciones que poblaron Zouérate, Bonte fija la atención en lo que denomina “las cajas *lawha*”, cuyo objetivo define como la gestión de los gastos colectivos de la tribu: tributos a otras tribus, fiestas, recepción de invitados, así como la ayuda a uno de los miembros en caso de necesidad imprevista -enfermedades, entierros, multas, etc.-. Como Bonte deja constancia, en el caso de la ciudad de Nouadhibou, debido a la ruptura de la solidaridad tribal que se ha dado en las ciudades cuyos habitantes tienen una procedencia heterogénea, la existencia de la *lawha* se ha minimizado, dando paso a la *kays al-‘asaba*, que agrupa a diversas personas y cuya lógica se asemeja a la de la *tontine* (Bonte, 2001: 135; Bonte & Ben Hounet, 2009: 16). En mi trabajo de campo no apareció en ninguna ocasión el concepto de *kays al-‘asaba*.

Sí afloró un caso de *lawha* cuya recaudación se destinó a la tribu. Desde el año 2011 en Mauritania se celebra el Festival de Ciudades Antiguas (*Festivale des Villes Anciennes*), cuya localización varía rotativamente y cuyo objetivo es potenciar el patrimonio cultural del país. Moulay, habitante de Nouakchott originario de Rosso, me explicó cómo su tribu, *idawalhaj*, cotizó en *lawha* cuando Wadane fue la ciudad anfitriona. Los *idawalhaj* tienen representación en Wadane.

Porque hicimos una reunión los años pasados para la historia que hicieron en Wadane. Lo que hacen... el Festival de Ciudades Antiguas. Lo hicieron en Wadane. La gente de Wadane, es de la tribu de nosotros. Me llamó, me dijo “nosotros, toda la tribu *idawalhaj*, vamos a pedir”. Y me dio un plazo. Hicimos una reunión... hicimos lo mismo... hicimos una reunión y dijimos “nosotros, allí es el antiguo sitio de la tribu *idawalhaj*. Tenemos que buscar algo para los otros”.³⁴⁷ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015].

Esta cita da fe de la solidaridad tribal entre fracciones tribales asentadas en diferentes puntos del territorio, en este caso para acoger a los invitados y dar prueba de la hospitalidad de la cual alardean los *bīḍān*. Moulay expuso que la gente no suele rechazar participar en este tipo de *lawha* que atañen a toda la facción o a toda la tribu. Se trata de una expresión de *lawha* acordada en el marco de una reunión. Ahora bien, hay casos en los que los individuos rechazan unánimemente cotizar.

En las tribus, normalmente nunca hemos visto a alguien que rechace... cosas así. Pero... de vez en cuando hacemos reuniones... quizá si hay alguien que hace cosas como un ladrón... alguien que ya ha sido detenido, como un ladrón, o así... hay gente que dicen de hacer reunión por eso, pero hay... normalmente, la gente siempre ha rechazado pagar en estos casos. Porque dicen que cuando tenemos a alguien que hace cosas así, si pagamos, dirá “esto, lo puedo hacer siempre, porque mi tribu me ayudará”. [...] Puede haber, si su familia acude a nosotros, un poco... un poco para ir a ver a la otra tribu. Porque es un ladrón. Para pedir excusas, solo. Pero para hacer una cotización cuando ha robado algo... una cotización para esto, no. Esto no lo hacemos. Porque no nos gusta lo que ha hecho, y lo hará de nuevo si lo ayudamos.³⁴⁸ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015].

³⁴⁷ Texto original: *Parce qu'on a fait une réunion les années passées pour le truc qu'ils ont fait à Wadane. Ce qui font... le Festival des Anciens Villes. Ils ont fait ça à Wadane. Les gens de Wadane, ce sont de la tribu de nous. Il m'a appelé, il m'a dit "nous, toute la tribu idawalhaj, on va demander". Et il m'a donné un délai. On a fait une réunion... on a fait la même chose... on a fait une réunion, et on dit "nous, là-bas c'est l'ancien place de la tribu idawalhaj. Il faut qu'on cherche quelquechose pour les autres"*.

³⁴⁸ Texto original: *Dans les tribus, normalement on a jamais vu quelqu'un qui refuse. ...de choses comme ça. Mais on a... de temps en temps on fait des réunions... peut-être s'il y a quelqu'un qui fait des choses comme un voleur... quelqu'un qu'ils ont déjà attrapé, comme un voleur, comme ça... il y a des*

Me parece muy interesante el rechazo a contribuir económicamente para ayudar a un ladrón a devolver lo robado, o a pagar los gastos de la justicia oficial para alguien que haya cometido un delito. Ahora bien, el testimonio de Moulay expone que los contribuyentes aceptarían actuar como tal para cotizar con el fin de costear el desplazamiento hasta el emplazamiento de la parte afectada por la acción del delincuente para pedir perdón. La reconciliación entre tribus, como hemos visto cuando hablábamos de la *diya* en tanto que composición, es primordial tras un acto que ha perturbado la paz.

Como incide Mohammed la participación de un individuo en la *lawha* no es obligatoria. Me parece interesante rescatar las declaraciones de este informante para reflexionar acerca de la no obligatoriedad de participar en la *lawha*. Como se puede leer, Mohammed cuestiona la libertad de decidir acerca de la participación en la *lawha*, puesto que el control social del grupo empuja al individuo a contribuir. Nótese que al referirse a *lawha*, Mohammed utiliza el vocablo “*diya*”.

Porque [...] no se puede decir que es obligatorio, porque no se puede juzgar a alguien por esto, pero casi lo es. ¿Vale? Por ejemplo, si hay alguien, por ejemplo, su casa... construye una casa, trae material y todo esto... hay un fuego que destruye esto, le hacemos *diya*. Pero esto no es obligatorio. La diferencia entre esto y esto [se refiere a *diya* y a *lawha*], es que no es una obligación. Además lo hacemos bajo demanda, no con una reunión que obliga a la gente y esto. Y siempre es gente que es rica o que contribuye, o que tiene algo y comparte en este caso. [...] pero la *diya*, cuando dice "hace falta que el señor pague", está obligado a pagar. Es la diferencia entre esto y esto [se refiere a *diya* y a *lawha*]. Y esto tú puede agarrar si hay enfermedad grave, si hay un fuego o así y, a veces, si hay alguien que pierde mucho de su dinero, pero esto es gente que tenía algo para hacer esto. Y esto no es obligatorio. Te repito aún: lo que es obligatorio es la *diya*³⁴⁹ [Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015]

gens qui m'ont dit qu'on fait la réunion pour ça, mais il y a... normalement, les gens ont toujours refusé de payer dans cette histoire. Parce qu'ils disent que quand on a quelqu'un qui fait des choses comme ça, si on a payé, il va dire "ça, je peux le faire tout le temps, parce que ma tribu va m'aider". [...] Il peut avoir, si la famille à lui vient à nous, un peu... un peu pour partir voir l'autre tribu. Parce que ça c'est un voleur. Pour excuser, seulement. Mais pour faire une cotisation quand il a volé quelque chose... une cotisation pour ça, non. Ça on fait pas. Parce qu'on aime pas ce qu'il a fait, et il va le faire encore si on l'aide.

³⁴⁹ Entrevista original: “Parce que [...] on peut pas dire que c'est obligatoire, parce qu'on peut pas juger quelqu'un sur ça, mais c'est presque. Ok? Par exemple, s'il y a quelqu'un, par exemple, sa maison... il construit une maison, il amène du matériel et tout ça... il y a du feu qui détruit ça, on lui fait *diya*.”

5.2.1 Ocasiones en las que opera

Como he adelantado en el punto precedente, la *lawha* opera en tres tipos de ocasiones: 1) en la contribución de los individuos para ayudar a un participante perjudicado por un imprevisto; 2) en la recaudación de la *diya*; 3) en la cotización del grupo para afrontar gastos comunitarios.

Los informantes han reiterado que la gran diferencia entre la *diya* y la *lawha* es que la participación en la primera es obligatoria, mientras que en la segunda es facultativa. Al hablar de *lawha* los informantes se refieren por defecto a la que opera en la ocasión presentada en primer lugar, esto es, la participación económica de un sujeto en un grupo cuya finalidad es ayudar a uno de los participantes ante un imprevisto.

La *lawha* como respuesta a imprevistos puede organizarse espontánea y puntualmente a raíz de un suceso o bien un grupo de individuos puede instituirse para cotizar periódicamente a modo de caja social.

Por ejemplo, si hay alguien que está enfermo... una enfermedad grave, que hay que llevarlo a Francia y él no tiene cómo pagarlo. Todo el mundo comparte, pero esto no es obligatorio³⁵⁰ [Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015]

De acuerdo con las informaciones aportadas por los informantes, la *lawha* basada en la cotización periódica de determinados individuos es relativamente nueva. Algunos especificaron que de acuerdo con su memoria dicha práctica no excede las dos décadas de vida y debe situarse en un contexto urbano.

Mais ce n'est pas obligatoire. La différence entre ça et ça [se refiere a diya y lawha], c'est que ce n'est pas une obligation. On le fait encore sous demande, pas avec une réunion qui oblige les gens et ça. Et toujours sont des gens qui sont riches ou parvient de ça, ou qui ont quelque chose et partagent dans ce cas. [...] Mais la diya, quand il dit "il faut que le monsieur-là paye", il est obligé de payer. C'est la différence entre ça et ça. Et ça tu peut prendre s'il y a maladie grave, s'il y a le feu ou comme ça... et, parfois, s'il y a quelqu'un qui perd beaucoup de son argent, mais ça c'est des gens qui avaient quelque chose pour faire ça. Et ce n'est pas obligatoire. Je te repète toujours: ce qui est obligatoire c'est la diya."

³⁵⁰ Entrevista original: "Par exemple, s'il y a quelqu'un qui est malade... une maladie grave, qu'on doit l'emmener en France et lui il n'a pas de quoi payer le truc-là. Tout le monde partage, mais ce n'est pas obligatoire".

5.2.2 Actores participantes

En la *lawha* participan activamente hombres y mujeres; dicho esto, en las acepciones de *lawha* para el bien de la tribu o para asegurar el dinero de una *diya* participan los hombres mayores de edad y en plenas facultades de la tribu o de la fracción. Me centraré en la *lawha* equiparable a un fondo social, que algunos informantes que no son actores de las *lawhas* con recaudación periódica asociaron al mundo femenino. A mi entender confundían *lawha* y *tontine*. Efectivamente, la *tontine* es tradicionalmente femenina, si bien entre determinados sectores profesionales también se pone en marcha. Es el caso, a modo de ejemplo, del profesorado.

Un año más, empieza el curso escolar y trabajo como profesora en el *Petit Centre Extension*. Este año han llegado 5 profesores nuevos franceses. El núcleo, sin embargo, sigue siendo africano. Mauritano y africano occidental. En una de las pausas de la jornada escolar, el profesor de ciencias naturales, mauritano *pulaar*, me ha preguntado si quería participar de la *tontine* de profesores. Se juntan los de nuestro establecimiento y los del *Petit Centre*. Me explica que suelen ser una quincena y que contribuyen con 20.000 UM al mes. La suma total la recibe correlativamente cada miembro del grupo. Me explica que espera que este año le toque justo antes de la fiesta del sacrificio, para poder comprar tranquilamente el animal y vestir con ropa nueva a todos los miembros de la familia. (Diario de campo. Septiembre 2012)

Los eventuales receptores del dinero recaudado en una *lawha* son los participantes a dicha *lawha*. Cuando mis interlocutores hablaban de esto, se ceñían a presentar esta equivalencia. Ahora bien, observando la casuística la evidencia pone de manifiesto que los miembros de la familia nuclear del participante están también comprendidos como potenciales receptores de parte de la recaudación en caso de necesidad. Así, si la esposa de uno de los participantes está enferma, puede ser receptora de la *lawha*. Si el hijo de un miembro muere, puede recibir una suma proveniente de la caja de la *lawha*. En última instancia, el beneficiario es el participante a la *lawha* si el peso económico de la familia recae en él.

Eso es gente, mucha gente... pero los hay ancianos, que no pueden dar... Pero sus hijos pagan. Pero cuando el viejo muere, quizá, damos, porque su hijo paga, da.³⁵¹ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

La participación en la *lawha* no es, en ningún caso, y como hemos visto reiteradamente, legalmente obligatoria. Para participar en ella hay que ser mayor de edad y estar en plenas facultades mentales.

A partir de los 18 años, cada uno puede participar en los casos... si hay alguien que enferma, etc. Pero eso pasa a dos niveles: hay el nivel de la fracción. Si no se puede arreglar ese problema en la fracción, se puede hacer subir el nivel.³⁵² [Entrevista realizada a Lemrabort, 28/05/2012]

5.2.3 Aspectos organizativos

En un grupo de *lawha* establecido suele haber un presidente, un presidente adjunto y diversos responsables de caja. Para no dar lugar a malentendidos, específico de nuevo que me refiero aquí a la *lawha* en la que los participantes aportan una cantidad económica periódica para ayudar a cualquiera de los miembros ante un imprevisto. En el caso de la *lawha* de Moulay, protagonista del estudio de caso presentado en el **apartado 5.2.4**, por ejemplo, hay dos responsables de caja, a los cuales los participantes dan entrega del dinero estipulado. Los cargos son rotativos. Dicho grupo de *lawha* se reúne mensualmente para debatir acerca del estado del grupo, para revisar las cuentas y para hablar del destino del dinero. Las reuniones se celebran los viernes, día en que los asalariados terminan de trabajar hacia las doce del mediodía para poder asistir a la plegaria más importante de la semana. Por la tarde los empleados no suelen acudir a su lugar de trabajo, así que el grupo de Moulay aprovecha la disponibilidad de sus miembros para reunirse. Todas las reuniones, así como los movimientos de entradas y

³⁵¹ Entrevista original: *Ça c'est des gens, beaucoup de gens... mais il en y a qui sont des vieillards, qui peuvent pas donner... Mais il y a leurs fils qui payent. Mais quand le vieux il décede, peut-être, on donne, parce que son fils, il paye, il donne.*

³⁵² Entrevista original: *“À partir de l'âge de 18 ans, chacun peut participer dans les cas... s'il y a quelqu'un qui tombe malade, etc. Mais ça se passe à 2 niveaux: il y a le niveau de fraction. Si on ne peut pas régler ce problème dans la fraction, on peut faire monter le niveau.”*

salidas en la caja, quedan registradas en una libreta. A las reuniones de la *lawha* no asisten todos los participantes sino aquellos miembros que ocupan un cargo organizativo y los representantes de cada grupo de miembros. Posteriormente el delegado explica al grupo al que representa el contenido tratado en la reunión.

5.2.4 Estudio de caso

Moulay tiene algo más de 40 años. Vive en Nouakchott pero es originario de Rosso, ciudad a la que asiduamente se desplaza. Trabaja en un periódico y es miembro de la tribu de *idawalhaj*. Tenemos bastante confianza porque viví tres años en un piso colindante a la oficina de su periódico. Eso se nota en las entrevistas. Fue el primero que me habló de *lawha* y el único que me entregó documentos acreditativos de la *lawha* en la que él participa. Los que siguen responden a la constitución del grupo de *lawha* en el que dicho informante participa. Se establecen las bases de la organización, se distribuyen roles y se precisan los 14 subgrupos que participan en la *lawha*, cada uno de los cuales tiene su representante. En estos documentos, así como en los que siguen, he ocultado los nombres que aparecen para preservar la intimidad de los actores.

El documento que sigue refleja los movimientos de la *lawha* en la que participa Moulay junto con otros 56 hombres que pagan 1.000 UM mensuales. La tabla está pensada como soporte de control para los meses de marzo, abril y mayo, si bien se me dio entrega de la versión actualizada en marzo. Como muestran los documentos que me entregó Moulay, hay gente que no aportó su cotización el mes de marzo. Esto no representa un problema puesto que posteriormente esas personas entregan retroactivamente el dinero relativo a las mensualidades que no han asegurado. El concepto de confianza, pues, tiene un lugar importante en el funcionamiento del grupo de *lawha*. Mi hipótesis es que debemos vincular esa confianza con el lazo de parentesco que une a los participantes, que repercute en un control social agudo.

The image shows a handwritten ledger with three tables, each titled in Arabic. The tables record monthly payments for different groups. The first table is titled 'قوائم الأجيال (الإصدار)' and lists payments for March, April, and May for names like 'عبد الرحمن', 'عبد الباق', 'عبد السلام', and 'عبد الله'. The second table is titled 'قوائم الأجيال (الإصدار)' and lists payments for March, April, and May for names like 'إبراهيم', 'عبد الرحمن', 'عبد الباق', 'عبد السلام', 'عبد الله', 'عبد الحامد', 'عبد الجبار', 'عبد الكريم', 'عبد المطلب', and 'عبد الوهاب'. The third table is titled 'قوائم الأجيال (الإصدار)' and lists payments for March, April, and May for names like 'عبد الرحمن', 'عبد الباق', 'عبد السلام', 'عبد الله', 'عبد الحامد', 'عبد الجبار', 'عبد الكريم', 'عبد المطلب', and 'عبد الوهاب'. Each table has columns for the month (مارس, أبريل, مايو) and the amount (1000). The names are listed in the right column, and some are redacted with purple bars.

تواريخ الأجهال (الأصهار)			
شهر مايو	شهر يونيو	شهر مارس	شهر
		1901	شهر
		1903	شهر
		1909	شهر
		1910	شهر
		1911	شهر
		1912	شهر
		1916	شهر
			شهر

تواريخ الأجهال (الأصهار)			
شهر مايو	شهر يونيو	شهر مارس	شهر
		1908	شهر
		1909	شهر
		1910	شهر
		1911	شهر
		1912	شهر
		1913	شهر
		1914	شهر
		1915	شهر
		1916	شهر
		1917	شهر

تواريخ الأجهال (الأصهار)			
شهر مايو	شهر يونيو	شهر مارس	شهر
			شهر

Tabla 10. Documento que refleja los movimientos de la *lawha* en la que participa Moulay

El período que concierne el caso empieza el mes de marzo de 2009 y termina en enero de 2010. Cotiza un grupo de hombres, como he explicado precedentemente, pero la persona destinataria puede ser un hombre o una mujer, siempre y cuando tenga vínculo parental con algún participante de la *lawha*. Como puede verse en los documentos que presento a continuación, se partió de la cifra de 95.000 UM. Adjunto los documentos originales en árabe, en los que de nuevo he ocultado los nombres de los actores informantes. A continuación, detallo la traducción los movimientos, siguiendo el orden del documento original y dando fe del número de referencia del movimiento, el objeto del mismo, la cuantía entregada y las eventuales entradas económicas a la caja.

بسم الله الرحمن الرحيم

التمويل المالي لشهر مارس = 95,000 ألف ليرة

- 1- تمكنت الجماعة لعامر بنت المعتمود يوم 04/03/09 حيلة 18,000 لتسلم مبلغ 20,000 ليرة (برنامج) من الصندوق القديم لبيبي في الصندوق مبلغ 35,000 ألف ليرة (برنامج)
- 2- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 ألف ليرة لتصلح ثروب بنت اميروك يوم 06/03/09 مبلغ 20,000-20,000=65,000 ألف ليرة (برنامج)
- تضاف الجماعة 21,000 ألف ليرة بقيت من الصندوق القديم ليومر المبلغ الإجمالي = 65,000+21,000=86,000 ألف ليرة
- 3- تمكنت الجماعة لعامر يوم رحمتها مبلغ 20,000 ألف ليرة لتتاجر السورة لبيبي مبلغ 20,000-66,000=86,000 ألف ليرة (برنامج)
- حصات الضاحة علي مبلغ 11,000 ألف ليرة من الجماعة ليومر المبلغ الإجمالي = 11,000+86,000=97,000 ألف ليرة
- أضافت الجماعة مبلغ 60,000 ألف ليرة في الشهر الرابع ليومر المبلغ الإجمالي = 60,000+97,000=157,000 ألف ليرة
- 4- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح الصالح ول حبيب مرض الفتنة لبيبي مبلغ 20,000-137,000=157,000 ألف ليرة (برنامج)
- حصلت الجماعة على مبلغ 16,000 ألف ليرة لخصم المبلغ الإجمالي في الصندوق = 16,000+157,000=173,000 ألف ليرة
- حصات الجماعة على مبلغ 33,000 ألف ليرة تمكنت شهر مايو ليومر المبلغ الإجمالي = 33,000+173,000=206,000 ألف ليرة
- 5- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لتسلمين أول امبارك ول مديونة ليرة من المبلغ الإجمالي = 20,000-206,000=186,000 ألف ليرة (برنامج)

- 6- تمكنت الجماعة مبلغ 40,000 لصالح أول امبارك يوم رخصتها ليبي في الصندوق = 40,000-186,000=146,000 ألف ليرة (برنامج)
- 7- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح مريم لبيبي = 20,000-146,000=166,000 ألف ليرة (برنامج)
- 8- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح نمونك = 20,000-166,000=186,000 ألف ليرة (برنامج)
- 9- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح رائل لبيبي = 20,000-186,000=206,000
- تمكنت الجماعة مبلغ 46,000 = 206,000
- تمكنت الجماعة مبلغ 11,000 ليكون المبلغ الإجمالي = 11,000+206,000=217,000 ألف ليرة
- 10- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح ابراهيم يوم رحمتها ليكون المبلغ الإجمالي = 20,000-217,000=237,000 ألف ليرة
- أضافت الجماعة مبلغ 84,000 ألف ليرة في الشهر السادس ليومر المبلغ الإجمالي = 84,000+237,000=321,000 وأضفت مبلغ 40,000 من طرف ابن جاسيا ليومر المبلغ الإجمالي = 40,000+321,000=361,000 ألف ليرة
- أضافت الجماعة مبلغ 9,000 ليومر المبلغ الإجمالي = 9,000-361,000=370,000 ألف ليرة
- 11- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح سمية ليكون المبلغ الإجمالي = 20,000-370,000=390,000 ألف ليرة
- 12- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح بلي ليكون المبلغ الإجمالي = 20,000-390,000=410,000 ألف ليرة
- 13- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح رائل ليكون المبلغ الإجمالي = 20,000-410,000=430,000 ألف ليرة
- 14- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح خج لم يكون المبلغ الإجمالي = 20,000-430,000=450,000 ألف ليرة
- 15- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح رمضان ليكون المبلغ الإجمالي = 20,000-450,000=470,000 ألف ليرة
- 16- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح أمبارك ليكون المبلغ الإجمالي = 20,000-470,000=490,000 ألف ليرة
- 17- تمكنت الجماعة مبلغ 20,000 لصالح امبارك ليكون المبلغ الإجمالي = 20,000-490,000=510,000 ألف ليرة

اجتمعت الجماعة في يوم 12 من شهر الصفر سنة 2609 وحصلت كل مبلغ
 17.000 لآف أوقية تكون المبلغ الإجمالي = 17.000 + 30.000 = 47.000 لآف
 أوقية
 18 دفعت الجماعة مبلغ 20.000 لصالح أميرك [redacted] الجاني لكون
 المبلغ الإجمالي = 27.000 - 20.000 = 7.000 لآف أوقية
 19 دفعت الجماعة مبلغ 16.000 لصالح أميرك [redacted] الجاني لكون
 المبلغ الإجمالي = 16.000 - 27.000 = 11.000 لآف أوقية
 اجتمعت الجماعة في يوم 20 من شهر الحادي عشر سنة 2609 وحصلت كل
 مبلغ 27.000 لآف أوقية تكون المبلغ الإجمالي
 = 27.000 + 1.000 = 28.000 لآف أوقية
 20 دفعت الجماعة مبلغ 20.000 لصالح نور هيم [redacted] لكون المبلغ
 الإجمالي = 28.000 - 20.000 = 8.000 لآف أوقية

بسم الله الرحمن الرحيم
 دفعت الجماعة مبلغ 22000 لآف أوقية يوم 09/12/08 لكون
 المبلغ الإجمالي = 18000 + 22000 = 40000 لآف أوقية
 20 نزلت الجماعة مبلغ 20000 لآف أوقية لصالح معتمد لويج [redacted]
 ليصبح المبلغ الإجمالي = 20000 - 40000 = 20000 لآف أوقية
 21 نزلت الجماعة مبلغ 20000 لآف أوقية لصالح منجاي لوسور
 المبلغ الإجمالي = 20000 - 20000 = 0000
 دفعت الجماعة مبلغ 19000 لآف أوقية لريصور المبلغ الإجمالي في
 الصنفوق 19000 لآف أوقية لآف أوقية
 22 نزلت الجماعة مبلغ 20000 لآف أوقية لصالح أولاد [redacted]
 ليصبح المبلغ الإجمالي في الصنفوق = 19000 - 20000 = 1000 لآف
 أوقية
 دفعت الجماعة مبلغ 17000 لآف أوقية لريصور المبلغ
 الإجمالي = 1000 - 17000 = 16000 لآف أوقية بتاريخ 10/01/10
 23 نزلت الجماعة مبلغ 20000 لآف أوقية لصالح مطوم [redacted]
 ليصبح المبلغ الإجمالي = 16000 - 20000 = 4000 لآف أوقية

Tabla 11. Documento que refleja los movimientos de la *lawha* en la que participa Moulay II

Ref.	Objeto	Cuantía entregada	Entradas en la caja
1	Mujer enferma	10.000 (junto a 10.000 que ya le habían dado, la mujer recibe 20.000 UM)	---
2	Incendio	20.000 UM	21.000 UM
3	Muerte de la hija (el padre es el marido de la mujer de la referencia 1; por lo tanto, es el mismo beneficiario)	20.000 UM	11.000 UM + 60.000 UM
4	Hombre enfermo	20.000 UM	16.000 + 33.000
5	Hombre enfermo	20.000 UM	---
6	Alquiler coche para trasladar hombre muerto	40.000 UM	---
7	Alquiler coche para trasladar mujer muerta	20.000 UM	---
8	Hombre enfermo	20.000 UM	---
9	Hombre enfermo	20.000 UM	11.000 UM
10	Gastos entierro muerto en el campo	20.000 UM	84.000 UM + 40.000 UM + 9.000 UM
11	Hombre enfermo	20.000 UM	---
12	Hombre enfermo	20.000 UM	---
13	Hombre enfermo	20.000 UM	---

14	Hombre enfermo	20.000 UM	---
15	Hombre enfermo	20.000 UM	---
16	Mujer enferma	20.000 UM	---
17	Mujer enferma	20.000 UM	17.000 UM
18	Hombre enfermo	20.000 UM	---
19	Combustible coche para trasladar hombre muerto (el mismo que el de la entrada número 18)	16.000 UM	27.000 UM
20	Mujer enferma	20.000 UM	---

Tabla 12. Traducción del documento que refleja los movimientos de la *lawha* en la que participa Moulay II

Este grupo tiene unas tarifas establecidas para ayudar a los participantes o a sus allegados en caso de infortunio. Dejando de lado el incendio reportado en la segunda referencia, el resto de casos corresponden a enfermedades y muertes.

Esto [se refiere a la *lawha*] lo hacemos por dos cosas: alguien que está enfermo y la gente que ha muerto. Porque nosotros... en la tribu... hay gente que es un poco pobre. Si por ejemplo hay un hombre que ha muerto, hay que encontrar un coche para llevarlo. Porque nosotros... el cementerio... esto, para nosotros, no es aquí. Es en Rosso, Mederdra, etc. Pero cuando ha muerto tenemos que encontrar una solución para llevarlo.³⁵³ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015].

El montante acostumbra a ser de 20.000 UM. De las 20 entradas reportadas, solo dos difieren de esa ayuda fija: la destinada al alquiler un coche (40.000 UM) y la

³⁵³ Texto original: “Ça, on le fait pour deux choses: quelqu'un qui est malade et les gens qui sont décédés. Parce que nous... dans la tribu... il y a des gens qui sont un peu pauvres. S'il y a par exemple un monsieur qui est décédé, il faut qu'on trouve une voiture pour le ramener. Parce que nous... le cimetière... ça, pour nous, c'est pas ici. C'est à Rosso, Mederdra, etc. Mais quand il y a quelqu'un qui est décédé il faut qu'on trouve une solution pour l'amener.”

correspondiente al pago del combustible para el trayecto entre el lugar en el que fue muerto el individuo y el cementerio.

Decimos que para alguien que está enfermo podemos sacar 20.000. Le damos 20.000. No es mucho, pero arregla. Y para alguien que ha muerto, nunca sabemos lo que vamos a pagar, porque hay que coger un coche, etc.³⁵⁴ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015].

Cada grupo de la tribu de la misma edad constituye un ‘*aşr*. En el grupo de *lawha* de Moulay hay diversos ‘*aşr*, cada uno de los cuales tiene un responsable que acude a las reuniones para representar al grupo y se encarga de recoger las aportaciones económicas y entregarlas a la caja. En la *lawha* de Moulay, verbigracia, hay 18 responsables de ‘*aşr*; evidentemente, representan a 18 grupos.

El jefe me llamó y me dijo que un señor está enfermo y que está en el hospital. Cojo mi teléfono y llamo a todo el grupo para decir que hoy mismo tenemos una reunión. Ni que sean 2 minutos. Hay situaciones de urgencia ante las cuales hay que reaccionar rápido. En la caja, hay urgencias. Porque hay dos cosas: herido o muerto. Es todo. Llamo a la gente, vienen, y hacemos una reunión. [...] Lo anotamos todo en la libreta, incluso la persona que ha llevado el dinero al enfermo. Y con la fecha. Todas las decisiones de la *lawha* se toman en reunión. En esta *lawha* encontramos a una familia cuya casa, al lado del puerto, se incendió, lo hicimos entrar en la *lawha*. Dimos 60.000. Ayuda mucho.³⁵⁵ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015].

³⁵⁴ Texto original: “*On dit que pour quelqu'un qui est malade on peut sortir 20.000. On lui donne 20.000. C'est pas beaucoup, mais ça arrange. Et pour quelqu'un qui est décédé, on sait jamais ce qu'on va payer, parce qu'il faut prendre une voiture, etc.*”

³⁵⁵ Entrevista original: *Le chef m'a appelé et m'a dit qu'un monsieur est malade et il est à l'hôpital. Je prends mon téléphone et je rapelle toute le groupe pour dire qu'aujourd'hui même on a une réunion. Même de 2 minutes. Il y a des situations d'urgence où il faut vite réagir. Dans la caisse, il y a des urgences. Parce qu'il y a deux choses: blessé ou décédé. C'est fini. Je rappelle les gens, ils viennent et on fait une réunion. [...] On note tout au carnet, même la personne qui a amené l'argent au malade. Et avec la date. Toutes les décisions de la lawha se prennent en réunion. Dans cette lawha on a trouvé une famille qui a trouvé du feu à côté du port, on a rentré ça dans le lawha. On a donné 60.000. Ça aide beaucoup.*

5.3 *Diya*

La *diya* es la composición que se pone en marcha en el derecho vindicatorio tras un homicidio involuntario y, eventualmente y solo si la parte ofendida así lo acuerda, también tras un homicidio voluntario. El concepto debe enmarcarse en el islam, si bien existe con anterioridad a él. Fue recogido en el Corán y adoptado en los sistemas jurídicos oficiales de algunos países, entre los cuales Mauritania.

5.3.1 *Ocasiones en las que opera*

Mientras que la *lawha* es una solidaridad que opera en el interior del grupo, la *diya* es un tipo de solidaridad vindicatoria que protege al grupo de agresiones externas. La citada solidaridad vindicatoria tiene, de acuerdo con Raymond Verdier, dos caras: la interna, es decir, la prohibición de vengarse en el interior del grupo, y la externa, el deber de venganza fuera del grupo en caso de ofensa (Courtois, 1980: 21; Verdier, 1980^a: 20-21).

En el **capítulo 2** hemos visto que la *diya* actúa en tanto que composición tras un homicidio involuntario para anular una posible venganza llevada a cabo por la tribu del ofendido hacia la del culpable. Si ha tenido lugar una muerte voluntaria, puede entrar en juego la *diya* si los derechohabientes de la persona ofendida acuerdan su perdón al culpable.

En Mauritania los justiciables pueden recurrir al derecho oficial o bien optar, con el acuerdo de ambas partes, por un itinerario en el que el sistema oficial y el consuetudinario están imbricados. En la primera opción, como he expuesto en el **capítulo 3**, la *diya* tiene un rol meramente económico puesto que no se da cabida a la demanda de perdón de la parte culpable frente a la ofendida. En la segunda opción el derecho consuetudinario la *diya* se entiende como un proceso de reparación económica y moral; la parte culpable pide perdón a la ofendida y tras una negociación bilateral da entrega de la cantidad económica pactada a la parte ofendida. La vía oficial trata al

culpable de manera individual, mientras que la consuetudinaria diluye la responsabilidad en el grupo existente tras el individuo, esto es, la tribu.

5.3.2 Actores participantes

Como hemos visto en el **capítulo 4**, la sociedad *bīḍān* es tribal, es decir, los individuos se agrupan en función de su pertenencia a una tribu u otra. Veremos en este apartado que los actores que participan en una *diyya* pertenecen a la misma tribu. El género de los actores que **contribuyen** a la *diyya* es exclusivamente masculino. Mediante su solidaridad, defienden la integridad de todos los miembros del grupo, más allá de diferencias de género, de edad o de estatus. Cabe resaltar que los individuos pertenecientes a la tribu por afiliación también forman parte de los contribuyentes a la *diyya*, con lo que queda justificada la relación entre *'aṣabiyya* y *diyya*, anteriormente apuntada. Los hombres de la tribu tienen la obligación de participar en el pago de la *diyya* en caso de muerte ejercida por uno de sus miembros fuera del grupo (Bonte, 1987: 71). Con la participación del grupo, se comparte la responsabilidad del acto y se difumina la posible venganza, puesto que no hay exclusivamente un ofensor (Ould Hamzetta, 2003).

Según la *shari'a*, y de acuerdo con el profesor de estudios islámicos en la Universidad de Londres Muhammad Abdel Haleem, previamente citado, el responsable de la entrega de la *diyya* es, en primer lugar, el culpable. Si este no tiene suficientes medios para afrontar la suma, el deber se extiende a la *qabīla*. Haleem se refiere a la *qabīla* como los parientes de sangre, si bien he expuesto en el **capítulo 4** que un individuo puede pertenecer a una tribu tanto por filiación como por afiliación. El autor prosigue en la extensión de la obligación al plantear la posibilidad que la *qabīla* no pueda asumir la *diyya*; en ese entonces la responsabilidad recae en el Estado musulmán. Si el Estado comprueba que el culpable no dispone de fondos para pagar la *diyya*, deberá destinar bienes del tesoro público para entregarlos en tanto que composición a la víctima o a sus derechohabientes. En caso que la *diyya* emerja de los bienes públicos, se presupone que la nación opera en tanto que *qabīla* y el Estado puede aplicar una impuesto a la

población para asegurar este tipo de transacciones. Dos pasajes del Corán fundamentan este hipotético impuesto.

9: 71 Los creyentes y las creyentes forman un conjunto, incitan al bien, previenen contra el mal, observan la oración, pagan la contribución y obedecen a Dios y a su Enviado. De esta clase de gente se compadecerá Dios. Dios es poderoso y juicioso.^{356 357}

5: 2 ¡Creyentes! No violéis los preceptos de Dios ni (la tregua de ningún) mes sagrado. No dañéis las reses ofrendadas, estén señaladas o no, ni a quienes se dirigen a la Casa Sagrada solicitando la gracia y la complacencia de su Señor. Cuando os dispenséis del estado de consagración, ya podéis cazar. No obstante, que la repulsa que sentís contra quienes os impedían el acceso a la Sagrada Mezquita no sea un motivo para que los maltratéis. Cooperad en beneficio del bien común y del acercamiento (a Dios), pero nunca para secundar actuaciones deplorables ni para apoyar las transgresiones. Temed a Dios, pues Dios castiga severamente.³⁵⁸

El Estado mauritano no aplica dicho impuesto, quizás porque la economía del país es débil, situándose en la posición número 161 en la clasificación de países según el índice de desarrollo humano³⁵⁹. Sea como fuere, se parte de la base que la muerte de un individuo por homicidio involuntario tiene que quedar compensada (Abdel-Haleem, 2003: 101-102).

[...] *diya*, empieza cuando alguien tiene 18 años. Si tienes 18 años, pagas. Incluso si no estás casado, incluso si no trabajas. Tienes que entrar en la historia de la *diya*. Nosotros, en Mauritania, hay que... si tienes 18 años... En *ḥaṣāniya* decimos “*Kul saiym*”, alguien que empieza a hacer el Ramadan...³⁶⁰ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

³⁵⁶ Texto original: *وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ*

³⁵⁷ Según Quṭb, del vocablo “conjunto” se desprende que los creyentes son protectores mutuos, siempre con la finalidad última de eliminar el mal e imponer el bien. De la obediencia a Dios y a su Enviado se desprende, todavía de acuerdo con Quṭb, que la *ṣarīʿa* es la única y exclusiva ley o pauta conductual que deben obedecer los creyentes (El Corán, 2004: 661).

³⁵⁸ Texto original: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبِيِّتِ الْحَرَامِ بِيْتَعُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِنْتِمِ وَالْعُدُوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ*

³⁵⁹ Fuente: <http://hdr.undp.org/fr/data> [10/11/2015]

³⁶⁰ Entrevista original: “[...] *diya*, ça commence quand quelqu'un a 18 ans. Si tu as 18 ans, tu payes. Même si tu n'est pas marié, même si tu ne travailles pas. Il faut que tu rentres dans l'histoire de *diya*.

A partir de la edad de 18 años, cada uno puede participar en los casos...³⁶¹
[Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012]

En efecto, los miembros masculinos penalmente responsables de la familia, o de la tribu, están obligados a contribuir en la *diyya*. Esta categoría de individuos es la misma que la que debe, según dicta el islam, observar el Ramadán. Se trata de hombres que están en condiciones de trabajar. El hecho que no lo hagan no los exime de la obligación de colaborar en la cotización de la *diyya*. Tampoco las desigualdades económicas son, en principio, tenidas en cuenta (Diop, 2007). Ahora bien, existen estrategias para minimizar el impacto de la contribución de la *diyya* a personas con pocos recursos económicos: un miembro más pudiente contribuye en su lugar. Hay que hacerlo de un modo no demasiado evidente. Con estas prácticas, como veremos, se pone también de manifiesto quién tiene el poder de asumir su contribución y la de otros.

[...] consideramos que 1000 está bien. Para evitar a la gente pobre... aun suponiendo que sea pobre, no puedes decirle "tú, tú no compartes", pero el jefe comparte en su lugar. Pero tú no puedes decirle a alguien "a ti no te hemos convocado porque eres pobre". No, esto no está bien. Pero te decimos "he aquí, encontramos lo que necesitábamos". Para evitar...³⁶²
[Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015].

El *fiqh* da el nombre de *mukallaf*³⁶³ a toda persona responsable y dotada de razón. No puede considerarse *mukallaf* una persona en estado de locura, o en coma, una persona durmiente ni que se haya desmayado. Este último detalle no es importante en la participación económica de la *diyya* pero sí lo es a la hora de determinar la intencionalidad de un sujeto en relación a un acto determinado. El *mukallaf* tiene que ser púber. Suele establecerse que en el caso de los hombres a partir de 18 años un

Chez nous, en Mauritanie, il faut que... si tu as 18 ans... On dit en ḥaṣāniya "kul saïm", quelqu'un qui commence à prendre le Ramadan...".

³⁶¹ Entrevista original: "À partir de l'âge de 18 ans, chacun peut participer dans les cas..." "

³⁶² Entrevista original: "[...] on estime que 1000 c'est bon. pour éviter les gens pauvres... même si c'est pauvre, tu peut pas lui dire "toi, tu ne partages pas", mais il y a le chef qui partage à la place de lui. Mais tu peut pas dire à quelqu'un "toi, on t'a pas convoqué parce que tu est pauvre". Non, ça c'est pas bon. Mais on te dit "voilà, on a trouvé ce dont on avait besoin". Pour éviter..."

³⁶³ *Mukallaf* (مكلف), "encargado, responsable; contribuyente, sujeto de un impuesto; capaz jurídicamente, mayor de edad" (Corriente, 2005: 1022).

individuo es responsable, siempre y cuando haya eyaculado, mientras que en las mujeres son los 17 años, a condición que hayan menstruado. El *mukallaf* tiene que actuar de acuerdo con el *fiqh*, observar todas las obligaciones y respetar las prohibiciones. Guigh Ould Deh me explicó detalladamente quién está obligado a contribuir en la *diya*; es decir, quién es *mukallaf*.

Rigurosamente, desde un punto de vista legislativo o religioso de la *shari'a*, la *diya* tiene que ser pagada por lo que llamamos *al- qabīla*. *Al- qabīla* es la gente... las personas responsables válidas... válidas mentalmente y válidas físicamente, la gente que puede trabajar, la gente que puede generar ingresos [...] Desde luego, los hombres. Así, excluimos a los ancianos, que ya no pueden hacer nada, excluimos a los enfermos mentales, excluimos a los niños y a las mujeres. Eso es.³⁶⁴ [Entrevista realizada a Guigh Ould Deh, 12/02/2015].

Asociar la participación a la *diya* como una obligación es sustancial. Así lo han puesto de manifiesto los informantes. Ello puede conducir eventualmente a un *mukallaf* a endeudarse para poder cumplir dicha obligación, como observa Jamous en Marruecos (Jamous, 1981: 152) y como se constata en Mauritania (Ould Hamzetta, 2003). Asimismo es frecuente que un *mukallaf* participe en su nombre y en el de otros *mukallaf*.

Como suele ocurrir, Hamza se ha interesado por las novedades de mi investigación. Le he explicado que estos días estoy concentrada en averiguar quién participa en las reuniones de la tribu y quién contribuye en el pago de la *diya*. Le he explicado el concepto de *mukallaf*, que él ya conocía. Ahora bien, dice que él no asiste a las reuniones y que nunca ha contribuido a una *diya*. [Diario de campo, 03/05/2013]. [...] Mohammed es amigo de Hamza. Quedamos para hablar de la *diya*. Quiero comprender bien quién participa en las cotizaciones de la *diya*, así que le explico entre bromas, para no parecer que estoy acusando a alguien, que Hamza dice que no participa. Mohammed explica que alguien debe de participar en su nombre, incluso aunque Hamza no lo sepa. Mohammed, por su parte, participa en su nombre y en el de dos sobrinos *mukallaf* que están estudiando en la universidad y no tienen recursos económicos [Diario de campo, 08/02/2015].

³⁶⁴ Entrevista original: *En toute rigueur, la diya d'un point de vue législatif si je dirais ou religieux de la shari'a doit être payé par ce qu'on appelle al- qabīla. Al- qabīla c'est les gens... les personnes responsables valides... valides mentalement et valides physiquement, les gens qui peuvent travailler, les gens qui peuvent avoir des revenus.[...] Bien sûr, les hommes. Donc, on exclue les vieillards, qui ne peuvent plus rien, on exclue les malades mentaux, on exclue les enfants et les femmes. C'est ça.*

Como se desprende de este extracto, hay hombres mayores de edad que a menudo ni tan siquiera asisten a las reuniones de la tribu y que no están al corriente de su participación en los asuntos de *diya*. Un estudiante universitario que viva en el extranjero, verbigracia, no está ni tan siquiera alertado de los casos de *diya* en los que obligatoriamente tiene que participar. Algún pariente aporta el dinero en nombre suyo. Por eso, en algunas entrevistas y conversaciones, los informantes han manifestado no saber nada de la *diya*; preguntando posteriormente a familiares suyos, me han explicado que ellos pagan por aquellos.

Soy yo el que está obligado a darlo en su lugar. Mis hijos, los hijos de mi hija, los hijos de mi padre... Lo importante es que cada individuo a la edad de 18 años o más, va a pagar la *diya*.³⁶⁵ [Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015]

Como he dicho reiteradamente, participar en la recaudación de la *diya* es sinónimo de pertenecer a la tribu y de, en caso necesario, recibir el apoyo del resto de miembros del grupo. Por ello, aunque hipotéticamente un hombre del grupo pudiera asumir el pago de una *diya*, en lugar de ello contribuiría comunitariamente como el resto. En las entrevistas los informantes mencionaron muy raramente la posibilidad por parte del culpable de asumir unilateralmente el total de la *diya*, posibilidad que en algunos contextos se contempla. En mi trabajo de campo la tribu ha emergido siempre como entidad grupal que asume el pago.

No. Si hace esto, va a encontrar problemas con la gente. Porque la gente hubiera querido que compartiera. Y te digo algo. Cuando alguien de la tribu por ejemplo de nosotros, por ejemplo yo, si he matado a alguien por accidente y hay una gente que se niega a dar su participación, puedo hasta convocarles a la justicia para hacerles obligar a pagar esto. Sino, habrá un tiempo en que no haya *diya* y esta gente viene y dice " nosotros, vamos a parar con vosotros hoy. Nosotros, aceptamos esto, y firmamos en nombre de esta familia o esta fracción..."³⁶⁶ [Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015]

³⁶⁵ Entrevista original: "*C'est moi qui est obligé de donner ça à sa place. Mes enfants, les enfants de ma fille, les enfants de mon père... L'important est que chaque individu à l'âge de 18 ans ou plus, il va payer la diya.*"

³⁶⁶ Entrevista original: *Non. S'il fait ça, il va trouver des problèmes avec les gens. Parce que les gens auraient voulu qu'il partage. Et je te dis quelque chose. Quand quelqu'un de la tribu par exemple de nous, par exemple moi, si j'ai tué quelqu'un par accident et il y a des gens qui refusent de donner leur participation, je peux les convoquer même à la justice pour les faire obliger de payer ça. Sinon, il y*

En este contexto podemos entender el caso del informante Lemrabot, quien puede tener que desplazarse para asistir a una reunión de su tribu y gastar más dinero en el transporte que en la participación a una *diya* determinada.

No pago mucho dinero porque solo puedo pagar... de vez en cuando... pueden ser 100 UM o 200 UM. Porque somos muchos. Nuestra *qabīla* es grande. Pero al mismo tiempo me da... no sé, un sentimiento... es simbólico, y da un sentimiento que hay una grande comunidad que me alivia, que me protege, vaya, que me da algo y por la cual puedo hacer algo. [...] El caso de *diya* es para todo el mundo... no sé, es un reflejo de solidaridad. Tiene un valor que no es el material, sino el valor de la solidaridad moral. Entonces, toda la gente de la *qabīla*... no es solo la fracción, es toda la *qabīla*, paga su participación.³⁶⁷ [Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012]

Ahora bien, excepcionalmente un informante justificó la legitimidad de un miembro de la tribu pudiente para asumir, voluntariamente, la totalidad del montante de la *diya*.

Eso es la reglamentación. Sobre todo la *aqila* de manera equivalente. Pero se permite que cualquier persona, o que un grupo de personas, sostenga la totalidad en lugar de otros. Por otra parte, es del tiempo del Profeta... Él mismo pagó en lugar de la tribu. Pues, dijimos " alguien que pueda pagar, puede muy bien pagar en lugar de alguien". No se dice "vosotros, vosotros sois [de la] tribu, vosotros vais a pagar uno por uno, pero si alguien de vosotros, una persona de vosotros, alguien más, asume... esto os descarga."³⁶⁸ [Entrevista realizada a Guigh Ould Deh, 15/02/2015].

El razonamiento de Guigh me sorprendió, puesto que yo partía de la base que la participación de todos los miembros *mukallaf* de la tribu era indispensable. Por ello, le

aura un temps où il y a pas de diya et ces gens viennent et disent "nous, on va arrêter avec vous aujourd'hui. Nous, on accepte ça, et on signe en nom de cette famille ou cette fraction...".

³⁶⁷ Entrevista original: *Je paye pas beaucoup d'argent parce que je peux payer seulement... de temps en temps... ça arrive jusqu'à 100 UM ou 200 UM. Parce que nous sommes nombreux. Notre qabīla est grande. Mais en même temps ça me donne... je sais pas, un sentiment... c'est symbolique, et ça donne un sentiment qu'il y a une grosse communauté qui me soulage, qui me protège, enfin, qui me donne quelque chose et que je peux faire quelque chose pour elle. [...] Le cas de diya c'est tout le monde... je ne sais pas, c'est un reflex de solidarité. Elle a une valeur qui n'est pas le matériel, mais la valeur de la solidarité morale. Alors, toutes les gens de la qabila... c'est pas seulement la fraction, c'est toute la qabīla, ils versent sa participation.*

³⁶⁸ Entrevista original: *C'est ça la réglementation. Surtout la aqila de manière équivalente. Mais il est permis que toute personne, ou qu'un groupe de personnes, supporte la totalité à la place des autres. D'ailleurs, c'est du temps du Prophète... Lui-même a payé à la place de la tribu. Donc, on a dit "quelqu'un qui peut payer, peut très bien payer à la place de quelqu'un". Il n'est pas dit que "vous, vous êtes [de la] tribu, vous allez payer un à un, mais si quelqu'un de vous, une personne de vous, quelqu'un d'autre, supporte... ça vous décharge.*

pregunté si la hipotética monopolización de la *diyya* no repercutiría en una humillación al resto de sujetos de la tribu.

Hace falta que sea hecho de forma... hace falta que las formas sean respetadas. No hay que decirle “tú, tú no eres capaz, tú no puedes hacer nada, yo voy a pagar en tu lugar”. Sino que vamos a decir “de acuerdo, somos la misma cosa, hay gente entre nosotros que quiere hacerlo, vamos a buscarles y van a hacerlo.” [Entrevista a Guigh Ould Deh, 15/02/2015].³⁶⁹

Pese a ello, el mismo entrevistado, más tarde, explica un dilema en el copago de una *diyya* entre las cuatro fracciones de su tribu. Si surge conflicto cuando una de las fracciones asume unilateralmente el pago de la *diyya*, podemos inferir que algo similar ocurriría si en una fracción un solo individuo acarrearía el gasto.

[...] como tuve los 3 millones de UM pagamos a la gente. Pero cuando nuestros socios de otras fracciones lo supieron, dijeron “eh, vamos a dar $\frac{3}{4}$ ”. $\frac{3}{4}$ equivale a 2.400.000. De una sola vez me pagan 2'4 millones. Tengo dinero encima, 2'4 millones. Y la *diyya* ya se ha terminado. Tomé una decisión, dije “se la devuelvo a la gente que contribuyó a prorrata de su contribución.”³⁷⁰ [Entrevista realizada a Guigh Ould Deh, 15/02/2015]

Lo reportado es válido para la *diyya* por homicidio involuntario. En el caso que el ataque sea intencionado, la responsabilidad no se diluye en el grupo, sino que recae en el ofensor, que deberá asumir los costes (Jamous, 1981: 87), si bien a la práctica suele contar con la ayuda de sus parientes patrilineales más próximos (Ben Hounet, 2012).

Queda claro, pues, que participar en la *diyya* es identificarse como miembro de la tribu. Que se puede participar directa o indirectamente. Que todo hombre *mukallaf*, es decir, responsable, está obligado a participar en la *diyya* debida a un homicidio cometido involuntariamente por un miembro de su tribu. La mujer, pues, queda excluida de dicha participación, si bien su esposo, sus hijos, su padre, sus hermanos, etc., participan en la cotización.

³⁶⁹ Entrevista original: *Il faut que ça soit fait sous forme... il faut que les formes soient respectées. Il faut pas lui dire "toi, tu est incapable, tu ne peux rien faire, moi je vais payer à ta place". Mais on va dire "ok, nous sommes la même chose, il y a des gens parmi nous qui veulent le faire, on va les chercher et ils vont le faire".*

³⁷⁰ Entrevista original: *[...] comme j'ai eu les 3 millions d'UM on a payé les gens. Mais quand nos partenaires des autres fractions ont appris ça, ils ont dit "eh, nous allons donner les 3/4". Les 3/4 ça fait 2.400.000. Tout d'un coup ils me versent 2'4 millions. J'ai de l'argent sur moi, 2'4 millions. Et la diya est déjà terminée. J'ai fait une décision, j'ai dit "je la rends aux gens qui ont contribué au prorata de leur contribution".*

Habiendo tratado los actores que participan en la cotización de la *diyya*, me parece importante precisar cuáles son los actores **receptores** de la transacción o, lo que es lo mismo, quiénes son los derechohabientes. Ante la pregunta de quién recibe la *diyya* los informantes precisaron que se trata de la familia de la víctima.

Se da a la familia de la persona que ha muerto.³⁷¹ [Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012]

La familia. El marido, o la mujer, o la familia del muerto. La tribu habla negocia, pero lo que traigan, es solo para ellos, la familia solo. Todo es para la familia. La tribu trabaja gratuitamente para esto...³⁷² [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

Si hay niños, ellos son los herederos. Si no hay niños, hay su padre, su hermano, o la gente que hereda, los que se lo reparten. Pero si hay niños, es solo para los niños. Y en el islam, hay el padre y la madre que siempre existen. Si existen, toman su parte. 1/6 para el padre, 1/6 para la madre, y el resto es para los niños. Si no hay padre, no hay madre... si no hay padre, su parte se destina a los niños. Si no hay madre, se destina a ellos. En ausencia de los dos, es para los niños.³⁷³ [Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015]

La otra tribu reclama de manera general. Hay alguien que representa a la *qabīla*, hay una negociación entre las dos delegaciones, pero la *diyya* va siempre a la familia... su padre, su madre, sus hijos...³⁷⁴ [Entrevista realizada a Hamady, 28/05/2012]

Tengamos en cuenta que en cuanto una *diyya* opera como compensación ha habido, previamente, un homicidio. Si el ofendido ha sido herido, como hemos visto, la compensación se llama *arash* y la recibe el ofendido. Por su parte, la *diyya* formará parte

³⁷¹ Entrevista original: "*On le donne à la famille de la personne qui est morte*".

³⁷² Entrevista original: "*La famille. Le monsieur, ou la femme, ou la famille du décédé. C'est la tribu qui va discuter, mais ce qu'il vont amener, c'est pour eux seulement, la famille seulement. Tout est pour la famille. La tribu travaille gratuitement, pour cette chose...*"

³⁷³ Entrevista original: "*S'il y a des enfants, ils sont les héritiers. S'il y a pas d'enfants, il y a son père, son frère, ou les gens qui héritent, c'est eux qui partagent ça. Mais s'il y a des enfants, c'est seulement pour les enfants. Et dans l'islam, il y a le père et la mère qui existent toujours. S'ils existent, ils prennent sa part. 1/6 pour le père, 1/6 pour la mère, et le reste c'est pour les enfants. S'il n'y a pas de père, pas de mère... s'il n'y a pas de père, sa part revient pour les enfants. S'il y a pas de mère, le truc revient encore pour eux. En absence des deux, ça revient pour les enfants.*"

³⁷⁴ Entrevista original: "*L'autre tribu réclame de façon générale. Il y a quelqu'un qui représente la qabīla, il y a une négociation entre les deux délégations, mais la diya part toujours à la famille... son père, sa mère, ses enfants...*"

del patrimonio que los sucesores recibirán como herencia. Su reparto se rige, luego, por el principio de sucesión.

La transacción de la *diyya*, pues, pasa a formar parte de los bienes de sucesión. Es menester dar fe, por lo tanto, de la previsión que la ley mauritana hace al respecto. El artículo 232 de la Ley del Código del Estatuto Personal (*Loi n° 2001-052 portant Code du Statut Personnel*) especifica los derechos comprendidos en la sucesión: 1) carga que gravaría los bienes que forman la sucesión, por ejemplo una hipoteca; 2) gastos funerarios del difunto según necesidades; 3) pago de las deudas del difunto; 4) la ejecución del testamento; 5) el reparto del resto entre los herederos.

El artículo 234 de la mencionada ley especifica primero los hechos que impiden la sucesión: 1) la incertidumbre de la vida del heredero o del orden cronológico del fallecimiento; 2) la ruptura del vínculo de filiación a causa de acusación de adulterio; 3) la diferencia de religión; 4) el homicidio voluntario. En relación al cuarto punto, en su artículo 238 la ley especifica que el culpable de homicidio voluntario queda excluido de la herencia del muerto y de la *diyya* y no puede excluir a un heredero. Si se determina que el homicidio ha sido involuntario, en tanto que heredero el autor tiene derecho a la evicción y a la herencia, quedando excluida de esta la *diyya*.

El artículo 244 prevé tres vías de sucesión: 1) herencia por reserva *farḍ*³⁷⁵, en la cual las cuotas están establecidas; 2) herencia por *ta'aṣīb*, que reciben la totalidad de la herencia si no existen herederos *farḍ*; 3) herencia por las dos vías, juntas o por separado.

En cuanto sucede un fallecimiento y se pone en danza el derecho de sucesión, los herederos *farḍ* son los prioritarios. Se trata de: 1) la madre; 2) la abuela; 3) la esposa; 4) los hermanos y las hermanas uterinos; 5) el esposo si no es *'āṣīb*³⁷⁶. El total de la herencia está determinado en seis partes heredables: 1/2, 1/4, 1/8, 2/3, 1/3, 1/6.

³⁷⁵ *Farḍ*, فرض, “ley, precepto, prescripción; deber, obligación; parte de una herencia” (Corriente, 2005: 876)

³⁷⁶ *'āṣīb*, عاصب, “pariente por parte de varón” (Corriente, 2005: 773).

Heredero <i>fard</i>	Parte o cuota a heredar
Madre	<p>1/3 si no hay descendencia del muerto potencialmente heredera y si el muerto no tiene dos hermanos o más vivos.</p> <p>1/6 si el muerto deja descendencia directa (hijo o varios hermanos y hermanas con vocación hereditaria o excluida).</p>
Abuela	<p>1/6 si hay una sola abuela o si la materna es de un grado de parentesco más cercano.</p> <p>1/12 si hay dos abuelas del mismo grado o si la abuela materna es de un grado más alejado.</p>
Esposa	<p>1/4 si el esposo no deja descendencia con derecho a heredar.</p> <p>1/8 si el esposo deja un descendiente susceptible de heredar.</p>
Hermanos y hermanas	<p>1/5 para la hermana carnal si no hay ningún hermano carnal, ningún hijo de primer grado, ningún hijo de hijo ni ningún abuelo. En dicho caso la hermana seria heredera <i>'āṣib</i>.</p> <p>1/5 para la hermana consanguínea si no hay hermano ni otra hermana ni otro de los herederos indicados para la hermana carnal.</p> <p>2/3 para dos hermanas carnales o más si no existe hermano carnal, ni padre, ni abuelo, ni descendencia masculina.</p> <p>2/3 para dos hermanas consanguíneas si no existe</p>

hermano consanguíneo ni una o dos hermanas carnales junto con las personas citadas precedentemente.

1/3 a los hermanos o hermanas uterinos si la persona muerta no deja padre, ni abuelo paterno, ni hijo de primer grado ni nieto (hijo de su hijo o de su hija).

1/6 a una o más hermanas consanguíneas si existe una hermana carnal del difunto y no existe un hermano carnal o consanguíneo, ni padre ni descendencia masculina ni femenina.

Esposo si no es àaçeb

1/5 si la esposa no deja descendientes susceptibles de heredar.

1/4 si la esposa deja descendencia con derecho a herencia.

Por *ta'aşib* hereda: 1) el hijo y el hijo del hijo; 2) el hermano carnal y el hermano consanguíneo; 3) el tío paterno; 4) el hijo del hermano; 5) el primo paterno siempre y cuando no sea esposo o hermano uterino. Los herederos *'āşib* son, pues, los descendientes masculinos, los ascendentes por vía paterna, los hermanos y los tíos.

Heredan por ambas vías 1) el padre y todos sus ascendientes paternos masculinos; 2) el primo paterno si es hermano uterino o esposo. Heredan por una vía u otra 1) la hija y la hija del hijo; 2) la hermana carnal, es decir, que comparte el mismo padre y la misma madre, y la hermana consanguínea, esto es, que comparte el padre.

El derecho de sucesión musulmán se rige por imperativos, contruidos alrededor de las relaciones de parentesco agnaticias en las que la cuantía heredada por el hombre es el doble que la de la mujer de su mismo rango. Debemos comprender esta

proporcionalidad, que es la misma que la *shari'a* prevé para el cálculo del montante de la *diya*, en una sociedad económicamente pensada en función del trabajo fuera de la casa del hombre. Es decir, se prevé que el hombre tiene que mantener a la mujer y a su descendencia, mientras que la mujer es pensada en tanto que mantenida por su esposo, hermano, padre, etc. No existe, pues, la libertad de testar, si bien un tercio de los bienes puede ser distribuido a voluntad del testador entre el conjunto de herederos previstos por la ley. La libertad se reduce, pues, a elegir entre un grupo previsto. Es la misma lógica que opera en la libertad del juez en la selección de la pena *ta'zir*, esto es, un correctivo disciplinar. Los artículos 251 y 252 establecen el listado de herederos. Los masculinos son: 1) el hijo y todos sus descendientes masculinos; 2) el padre y todos sus ascendientes masculinos; 3) el hermano carnal, consanguíneo o uterino; 4) el hijo del hermano carnal o consanguíneo; 5) el tío paterno carnal o consanguíneo; 6) el primo paterno carnal o consanguíneo; 7) el esposo. En cuanto a las féminas: 1) la hija y todas las hijas del hijo; 2) la madre; 3) la hermana carnal, consanguínea o uterina; 4) la madre de la madre y la madre del padre indefinidamente; 5) la esposa.

El testador no está legitimado a desheredar a un heredero previsto por la ley. Las deudas de la persona muerta se saldan con sus bienes, no corren a cargo de los herederos. Estos no pueden renunciar a la herencia.

El trato del montante de la *diya* como un bien más de la sucesión, como he observado durante mi investigación en Mauritania, es contrario a lo planteado por Raymond Jamous en el contexto del Rif oriental, donde si bien los bienes que forman parte de la herencia pueden recibirlos hombres y mujeres, en el caso de la *diya* los receptores son exclusivamente los hombres ya que, según el autor, son los portadores de honor (Jamous, 1981: 88).

Los que participan, los que reciben y los que ejercen la autoridad de la que hemos hablado en el **capítulo 2**, esa autoridad plasmada en un tercero que bien puede ser parte del grupo, en este caso de la tribu, y que siguiendo unas reglas, como veremos en el itinerario jurídico que presento más adelante, actúa no de acuerdo a un sentimiento de ira personal sino según las reglas de derecho. En el caso que nos atañe este tercero ejerce una autoridad colectiva, como ocurre también en la Grecia observada por Margarita Xanthakou, donde, como recoge Terradas, el consejo de ancianos se

materializa en el *yierondiki* (Terradas Saborit, 2008: 49, 69, 424). La autoridad en las negociaciones de la *diya* es ejercida en Mauritania por un grupo de personas pertenecientes a las partes implicadas. No sucede lo mismo en todos los contextos, como pone de manifiesto Raymond Jamous al afirmar que los mediadores que a demanda de las partes operan a raíz de un caso de *diya* en el Rif marroquí son *shorfa* exógenos a las partes implicadas (Jamous, 1981: 88-90).

5.3.3 Organización piramidal

Hemos visto en el **capítulo 4** que una misma tribu está presente en diferentes puntos del país, a veces bastante distanciados entre ellos. Las reuniones de la tribu, que pueden ser debidas a un caso relacionado con la *diya* o no, se celebran en un lugar u otro en el que la tribu tiene parte de su población.

Hacemos reuniones... bien por política, bien por cosas que pasan en la tribu. Si tenemos problemas, como quizá *diya*, alguien que tiene problemas, así... tenemos que hacer una reunión para saber qué vamos a hacer con él. Para sacar a este señor de su problema. Y más si tenemos a alguien que tiene un problema con otras tribus, vemos qué ha ocurrido y cómo podemos solucionar el problema. [...] Lo hacemos [se refiere a la reunión] aquí, en otro lugar, lo hacemos en Mederdra... bueno, tenemos muchos lugares. Porque estamos en Mederdra, estamos en Tiguint, estamos en Rosso, estamos en Nouakchott, estamos en Kiffa...³⁷⁷ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

No suele asistir la totalidad de los miembros de la tribu, sino un representante, o varios, de cada uno de los lugares en los que la tribu está presente. Así, terminada la reunión,

³⁷⁷ Texto original: “*On fait des réunions... soit dans la politique, soit des choses qui se passent dans la tribu. Si on a des problèmes comme peut-être diya, quelqu'un qui a des problèmes, comme ça... il faut qu'on fasse une réunion pour connaître qu'est-ce qu'on va faire avec lui. Pour sortir ce monsieur de son problème. Et plus si on a quelqu'un qui a un problème avec d'autres tribus, on voit ce qui s'est passé et comment on peut régler le problème. [...] On fait ça ici, on fait ça autre part, on fait ça à Mederdra... bon, on a beaucoup de places. Parce que nous sommes à Mederdra, nous sommes à Tiguint, nous sommes à Rosso, nous sommes à Nouakchott, nous sommes à Wadane, nous sommes à Kiffa...*”.

dicho delegado regresa a la aglomeración en la que vive y lleva a cabo un traspaso de la información.

Tenemos un jefe en todas las ciudades. Llama a la gente. Cada barrio, llama al señor que es responsable allí, y dice “tenemos que ver con la gente, porque nosotros, nosotros hemos hecho una reunión, hay que buscar en este barrio 5 o 6 personas que vengan. Tenemos una reunión tal día en tal lugar. Bueno, para eso viene... la gente que hace la reunión... viene de cada barrio. Bueno, se dice “esto, tenemos este problema... y tenemos esta libreta”. Cada uno va a hacer una copia. Las personas que están allí toman la libreta, se van, y luego cada hombre, te dan una libreta. Esto, lo llevas a tu casa [se refiere al barrio o pueblo]. Buscas a la gente, y cada hombre escribes u nombre y lo que puede dar.³⁷⁸ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

El organigrama para recaudar el montante de la *diya* tiene una marcada jerarquización, como hemos visto que ocurre también en la estructura social de la tribu. Por un lado, cada fracción tiene a su jefe; a su vez, hay un miembro representa a cada grupo de la fracción localizado en un barío o población determinados. Estos representantes acuden a las reuniones, recolectan allí la información y la difunden posteriormente entre sus representados. Mientras que la información transcurre de arriba abajo, el dinero lo hace en sentido contrario. Para comprender actualmente los dos movimientos es imprescindible tener en cuenta la tecnología. Efectivamente, internet y los teléfonos móviles juegan un papel esencial para difundir por ejemplo la información necesaria para concretar el lugar y la fecha de una reunión determinada, para informar del dinero que cada sujeto tiene que aportar, etc.

Por otro lado, la mencionada jerarquía se plasma en la desigual contribución de los participantes en función de su poder adquisitivo. Dicho esto, los informantes sacan a la luz un aspecto que a mi entender es fundamental: aunque la aportación material sea desigual, la información debe idealmente llegar a todos los miembros de la tribu. De

³⁷⁸ Entrevista original: *On a un chef dans toutes les villes. Toutes les tribus. Il rappelle les gens. Chaque quartier, il rapelle le monsieur qui est responsable là-bas, et il dit "il faut voir avec les gens, parce que nous, on a fait une réunion, il faut chercher dans ce quartier 5 ou 6 personnes qui viennent. On a une réunion dans tel temps, dans la place telle. Bon, pour ça ils viennent... les gens qui font la réunion... ils viennent de chaque quartier. Bon, on dit "ça, nous on a ce problème... et, plus, on a ce carnet". Ça, chacun va faire une copie. Les gens qui sont là-bas, ils prennent le carnet, ils partent, et puis chaque monsieur, on te donne un carnet. Ça, tu amenes ça chez vous là-bas. Tu cherches les gens, et chaque monsieur il écrit son nom et ce qu'il peut donner.*

este modo puede cumplirse la definición que Abdel Wedoud Ould Cheikh propone de la tribu en tanto que los miembros que participan en una tribu. Además, así se actualiza la composición tribal, que como hemos visto en el **capítulo 4** lejos de ser estática se caracteriza por su movilidad.

Hay gente que puede... Un señor que puede pagarlo todo, ¡como si nada! Porque no es nada para él. Un señor puede pagar 10.000 UM, pero hay otros que pueden pagar 500, 600... Pero siempre se va a ver con la gente. Una lista de *diya* se distribuye en la tribu. Pero se dice que cada uno hace lo que puede hacer. Quizá se han hecho reuniones. Se ha dicho “tenemos una *diya* por alguien por 3 millones. Vamos a pagar 3 millones”. Hacemos una reunión. Tomamos una lista. Una libreta, quizá. Decimos “esto, cada uno que firme y escriba lo que puede dar en esta historia”. Cada uno toma la libreta. Algunos señores dicen “puedo pagar 2.000, 3.000... así.”³⁷⁹
[Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015].

La tarea negociadora la lleva a cabo una representación de hombres mayores respetados por el grupo. A ellos se les atribuye el saber. Para perpetuar la cadena de transmisión de dicho conocimiento, y para mostrar la unidad de los diferentes grupos de edad, en la comitiva se incorporan asimismo individuos de menor edad.

Los mayores y los más viejos... ellos conocen muchas cosas, pueden hablar bien, no harán tonterías con la gente o así. [...] Pero normalmente la juventud, hay 2 o 3 que acuden, porque hay que tomar todas las edades.³⁸⁰
[Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

³⁷⁹ Entrevista original: *Il y a des gens qui peuvent... Il y a un monsieur qui peut payer tout, sans rien! Parce que c'est rien pour lui. Il y a un monsieur qui peut payer 10.000 UM, mais il en y a d'autres qui peuvent payer 500, 600... Mais on va voir toujours avec les gens. Une liste de diya, on distribue ça dans la tribu. Mais on dit que chacun fait ce qu'il peut faire. Peut-être on a fait des réunions. On a dit "nous, on a une diya pour quelqu'un à 3 millions. On va payer 3 millions". On fait une réunion. On prend une liste. Un carnet, peut-être. On dit "ça, chacun qui signe le carnet et écrit ce qu'il peut donner dans cette histoire". Chacun prend le cahier. Il y a certains monsieurs qui disent "je peux payer 500.000", parce qu'ils ont de l'argent. Il y a un monsieur qui paye 2.000, 3.000... comme ça.*

³⁸⁰ Texto original: “*Les plus grands et les plus vieux... ils connaissent beaucoup de choses, ils peuvent parler bien, ils connaissent ce qui est bon, ils peuvent pas faire une bêtisse avec les gens ou quelque chose comme ça. C'est ça ce qu'on prend. [...] Mais normalement la jeunesse, il y a 2 ou 3 qui partent, parce qu'il faut que tu prends toutes les âges.*”

5.3.4 Estudio de caso

Guigh Ould Deh es el jefe de una fracción de la tribu idatfaha, precisamente de los idat Ahmed Allah. La *diya* que he tomado en tanto que estudio de caso se pagó a partes iguales por las cuatro fracciones de idatfaha. En realidad se trataba de dos casos de *diya*, que en total ascendieron a 3.200.000 UM. La unidad de *diya* equivalió, pues, a 1.600.000 UM. Para negociar a la baja ese precio la tribu de Guigh jugó con un factor a favor: asegurar la transacción en poco tiempo (unos 5 días) y en efectivo, sin plazos.

Estipulado el precio total, Guigh aplica un método que puede que no sea significativo numéricamente hablando pero que me parece muy interesante en tanto en cuanto da fe de los cambios que protagoniza la organización que rodea la *diya* y de la importancia de las nuevas tecnologías. Guigh se comunica por mensajería electrónica con el resto de miembros de su fracción. Veremos un poco más adelante, en este mismo apartado, el contenido literal de algunos de dichos mensajes. Guigh tiene clasificados a los miembros de su fracción que tienen que participar en la *diya* en tres categorías en función de la profesión de cada uno de ellos y del capital económico que dicho trabajo les reporta. Además de estos tres grupos, Guigh ideó la creación de un cuarto grupo, que él llama los voluntarios, que están dispuestos a pagar más que el resto. Sin la figura del voluntariado y sin la clasificación jerárquica, y teniendo en cuenta que en la fracción hay unos 200 sujetos con el estatuto de *mukallaf*, ante la cantidad de 3.200.000 cada uno de ellos debería haber aportado 16.000 UM, una cifra elevada para algunos de ellos. Guigh pidió la colaboración de los voluntarios y de la categoría más alta jerárquicamente antes de consultar al resto de la fracción. Con la aportación de ese primer grupo pudo asegurar la cantidad económica deseada. Fueron 43 personas, que figuran en el listado que adjunto más adelante.

La fracción de Guigh pagó a la parte ofendida, pero inmediatamente después las otras tres fracciones de la tribu idatfaha exigieron participar. Aportaron tres cuartas partes del total, 2.400.000, que pagaron en efectivo a Guigh. Este las entregó a prorrata a las personas que habían participado en la recaudación.

Veamos los mensajes que Guigh mandó a ese grupo de *mukallaf* voluntarios y bien posicionados económicamente. El 10 de abril de 2013 el informante Ahmed Mouloud

recibió un correo electrónico del que me hizo partícipe. El remitente era el jefe de su fracción. El mensaje carecía de asunto. Se podía leer lo que sigue:

Queridos hermanos,

La paz, la misericordia y las bendiciones de Dios,

Como sin duda sabéis, el accidente de tráfico provocado por el hermano X se cobró la vida de dos personas que estaban con él en su coche, uno de los Kunta y el otro de Ideixili.

Un comité del grupo, de alto nivel, dirigido por el profesor X, tomó contacto con las familias de las dos víctimas para dar el pésame y para hablar de la *diya* concerniente a cada una de las dos víctimas.

Las negociaciones con la familia del Kunta concluyeron amistosamente con 1,7 millones de UM, y se entregaron con un acto notarial.

En cuanto a los Ideixili, han rechazado discutir de la *diya* antes de la emisión de la decisión del tribunal en el caso.

Después de esto, y después de amplias consultas, el comité de la fracción decidió reunir una cantidad para pagar la suma ya avanzada y para estar listos para la siguiente *diya*. Y todo ello mediante un nuevo método que es un llamamiento a las donaciones dirigido a un grupo restringido de directivos de la fracción.

Os mando en documento adjunto la lista de personas llamadas a participar. Para información y para tomar una decisión.

Por favor, contestad lo más rápido a la solicitud, y precisad vuestras contribuciones si habéis decidido hacerlo.

Dios no pierde la recompensa de los mejores trabajos.

Firmado: vuestro hermano el presidente del comité.

Post data: Os pido que difundáis el contenido de este mensaje y la lista adjunta entre los que puedan interesados. Muchas gracias.³⁸¹

³⁸¹ Texto original:

إخوتي الأعضاء،
السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته وبعد،
كما تعلمون فإن حادث السير الذي تعرض له الأخ مجبو ولد شيبه أودي بحياة شخصين كانا معه في سيارته، واحد من كنته والآخر من إيديشلي.
وقامت لجنة من المجموعة، رفيعة المستوى بقيادة الأستاذ أحمد سالم ولد اكاه، بالاتصال بزوي الضحيتين أولاً لتقديم التعزية، وثانياً لمناقشة الدية المترتبة لكل منهما.
وقد أدت المفاوضات مع ذوي الكنتاوي بالاتفاق على دية قدرها 1,7 مليون أوقية، وسلم لهم فعلاً هذا المبلغ بصفة موثقة.
أما ذوو إيديشلاوي فقد امتنعوا عن مناقشة الدية قبل صدور حكم المحكمة في القضية.
إثر هذا وبعد مشاورات موسعة، قرر المكتب الاحمذني أن يجمع مبلغاً يسدده منه المبلغ الذي دُفع ويستعد بالبقية للدية اللاحقة، وذلك بطريقة جديدة هي طلب تبرعات من مجموعة محدودة من أطر المجموعة الاحمذنية.
أبعث إليكم مرفقة لائحة المطلوب منهم المشاركة، للإعلام وأخذ القرار.
والرجاء أن توافوني في أسرع وقت بردكم على الطلب، ومشاركاتكم إن أنتم قررتم المشاركة والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً، وهو الموفق

Unos días más tarde, el 22 de abril del mismo año, el informante recibió un mensaje del mismo remitente cuyo asunto hacía referencia al producto de la recaudación de la *diya*.

Queridos hermanos,

La paz, la misericordia y las bendiciones de Dios,

Os escribo para informaros del resultado de la colecta de la que hablé en mi mensaje precedente.

Las respuestas han sido rápidas y positivas por parte de todos aquellos con quienes contacté, lo que permitió cerrar la operación ayer bajo las mejores condiciones. La totalidad de la suma reunida es de 3.520.000 UM, y entregué esta cantidad al comité de seguimiento de este caso.

El comité pagó de inmediato lo que se avanzó en la primera *diya*, 1.700.000 UM, y decidió guardar el resto a la espera de lo que se convenga para la segunda *diya*.

Encontraréis en documento adjunto la lista de donantes.

Que Dios recompense a todos los participantes.

Su hermano X.

Post data: Espero que el contenido de este mensaje circule y la lista adjunta entre los que puedan interesados que no tengan correo electrónico.
Muchas gracias

El 9 de mayo de 2013 el remitente mandó un mensaje cuyo tema era la resolución del caso previamente tratado.

Queridos hermanos,

La paz, la misericordia y las bendiciones de Dios,

Me gustaría informaros que llegamos a un acuerdo con la familia de la segunda víctima por una *diya* de 1.500.000 UM, y se les entregó esa cantidad junto a un acto notarial.

أخوكم رئيس المكتب الاحمدي،
اباه ولد اكاه

إضافة: أرجو منكم تعميم مضمون هذا الإيميل واللائحة المرفقة لمن قد تلقون من المعنيين. ولكم جزيل الشكر

La cantidad total relativa a las dos diyāt de las víctimas está por encima de 3.200.000 UM. Y como los gastos notariales suben a 35.000 UM la cantidad restante de la colecta es de 285.000 UM.

Encontraréis en documento adjunto una lista de los donantes a título informativo.

Dios os recompense y os bendiga

Su hermano X³⁸²

La tabla que sigue es el documento adjunto con el detalle de las cantidades aportadas por los 43 contribuyentes.

³⁸² Texto original:

إخوتي الأعزاء ،
السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته وبعد،
أود أن أحيطكم علماً أنه تم الاتفاق مع أسرة القتيل الثاني، الإديشلاوي، علي دية قدرها 1,5 مليون، وسلم لهم فعلاً هذا المبلغ بصفة موثقة
وعليه بلغ جمع ديني القتيلين المذكورين فوق، ما قدره: 3,2 مليون أوقية
. وبما أن رسوم توثيق الاتفاقين بلغت 35 ألف أوقية، فالرصيد المتبقي من حصيلة التبرعات قدره 285 ألف أوقية

. وستجدون مصحوبة لائحة المتبرعين للتذكير
فجزاكم الله خيراً وبارك فيكم وأبقاكم لنا ذخراً وفخراً
أخوكم رئيس المكتب الاحمدي،
اباه ولد اگاه

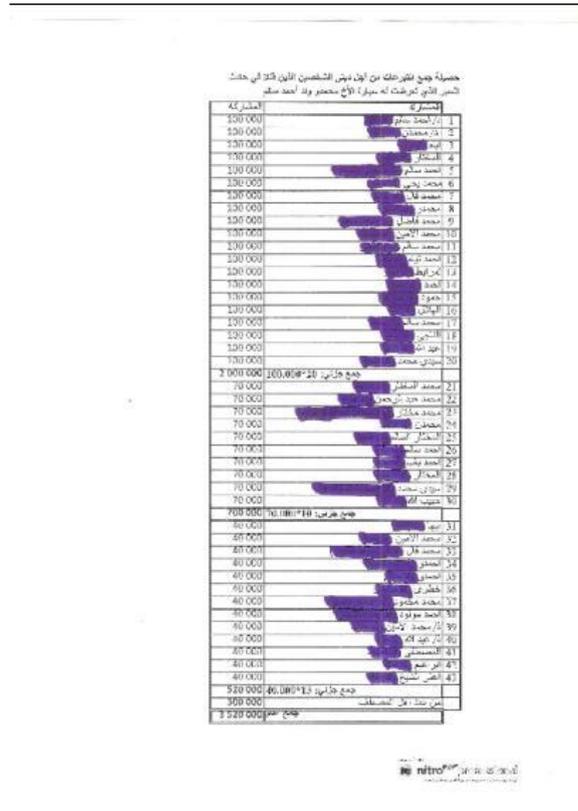


Tabla 13. Detalle de las cantidades aportadas por los contribuyentes a la diya en el caso de Guigh Ould Deh

5.4 Conclusiones del capítulo 5

En este capítulo he presentado la *diya* en tanto que expresión de solidaridad en el seno del grupo *bīḍān* que se pone en marcha en el grupo del culpable tras un homicidio involuntario y eventualmente tras uno voluntario, siempre y cuando los derechohabientes concedan su perdón a la persona culpable. En cuanto a los actores, los contribuyentes son los sujetos con estatus de *mukallaf*, esto es, hombres mayores de edad y que potencialmente son capaces de trabajar. Todo *mukallaf* está obligado a participar en la *diya* de los otros miembros de su tribu.

El denominador común de los actores de la *lawha* es también la tribu, si bien en la acepción del concepto que ha protagonizado la exposición, es decir, la práctica económica en la que un grupo cotiza para poder ayudar a cualquiera de los miembros

ante un imprevisto, la contribución no es normativamente obligatoria y, por lo tanto, la omisión no se castiga.

En el tercer ejemplo de práctica económica planteado, la *twiza*, los lazos que agrupan a los actores participantes son de vecindad. La *twiza* suele tener lugar en ámbito rural y puede ser para el bien de un sujeto particular o de la comunidad. No se basa en aportaciones monetarias sino en la contribución de mano de obra en el trabajo cooperativo.

En un artículo cuyo objetivo es analizar la medida en la cual determinadas formas de solidaridad social practicada en Mauritania pueden tener consecuencias en el desarrollo económico y en la cohesión social, Bilal Ould Hamzetta (2003) concluye que entre la *lawha*, la *tontine*, el *piyé* y la *twiza*, exclusivamente la última favorece los dos factores mencionados. Las otras tres contribuyen a la perpetuación de las diferencias económicas, puesto que todos los participantes tienen que aportar la misma contribución económica independientemente de sus ganancias. En el caso de la *lawha*, además, el hecho que se hayan introducido nuevos objetivos (campañas electorales, recepciones, etc.) aumenta su periodicidad y, por lo tanto, disminuye la cohesión social y crece el riesgo de empobrecimiento de determinados perfiles económicamente vulnerables, que se endeudan para poder participar como el resto en la *lawha*. Esta explicación es especialmente pertinente en un contexto social tan jerarquizado como el mauritano (Ould Hamzetta, 2003), como se ha expuesto en el cuarto capítulo. En los mecanismos de redistribución, la persona debe ser pensada en función de sus deberes en lugar que en base a sus derechos. Estos son resultado de los deberes del resto del grupo (Ould Hamzetta, 2004). Así ocurre, como hemos visto, en la *lawha* y en la *diya*.

Capítulo 6 - La *diya* en caso de daños personales consecuencia de colisiones en el seno de la circulación rodada

“Y te aclararé, esposa, la verdad. Cuando en mi camino estaba llegando cerca de esa triple confluencia de caminos, ahí mismo toparon frente conmigo un heraldo y un hombre del aspecto que aseguras, montado en un carro tirado por unas potras. Y tanto el guía como el propio viejo intentaron por la fuerza arrojarme fuera del camino. Entonces yo golpeo con toda mi furia al que intentaba desviarme, al conductor. Y el viejo, acechándome, cuando observa que estoy sobrepasando el carruaje, me alcanzó de lleno la cabeza con dos golpes. Te aseguro que no sólo pagó igual castigo, sino que en un instante cae al punto boca arriba rodando desde la caja del carro tras haber sido golpeado con el bastón por esta mi mano, y mato a todos sin excepción”

Intervención de Edipo, en (Sófocles, 2000 [hacia 430 aC]: 233)

“Mi querido camello,

Ya sé que no es fácil ser un camello en los tiempos que corren. Trabajas lo suficientemente duro como para pensar en otra cosa. Pero estoy seguro de que me perdonarás, desde las profundidades de tu desierto, haberte enviado esta carta.

(...)

Mi querido camello, aparte de eso, todo bien. Tu sobrino está muy bien. Lo vi el otro día. Me dijo que después de haber arrastrado su joroba un poco por todas partes -Golfo, Libia, Senegal- fue contratado como taxista. Y es un trabajo que reporta. En Nouakchott hay tan pocos taxis y tanta gente que propuse a alguien bien situado que de ahora en adelante sean las personas las que transporten a los vehículos. Es más barato y resuelve el problema. Nos pondremos todos timbres en la frente y una matrícula en la cabeza. Y los coches van a levantar la rueda delantera para detenernos...

El otro día me enteré de que a partir de enero 89 se necesitará una licencia para conducir los camellos... ¿Te imaginas? ¡Prrrrt!

¡Deténgase! ¡Policía! ¡Papeles! ¡Hop! ¡Hazlo rápido! ¡Freno de mano! Intermitente! ¡Bajar! ¿Qué tiene en su vientre, tu camello? ¿Seguro? Sobrecarga! ¡Hay una persona también! Dime, ¿te imaginas eso? Un camello que pare en las señales de *stop*, sometiéndose a los semáforos, desacelerando las cuatro patas para recoger a una mujer joven y hermosa al lado del mercado?

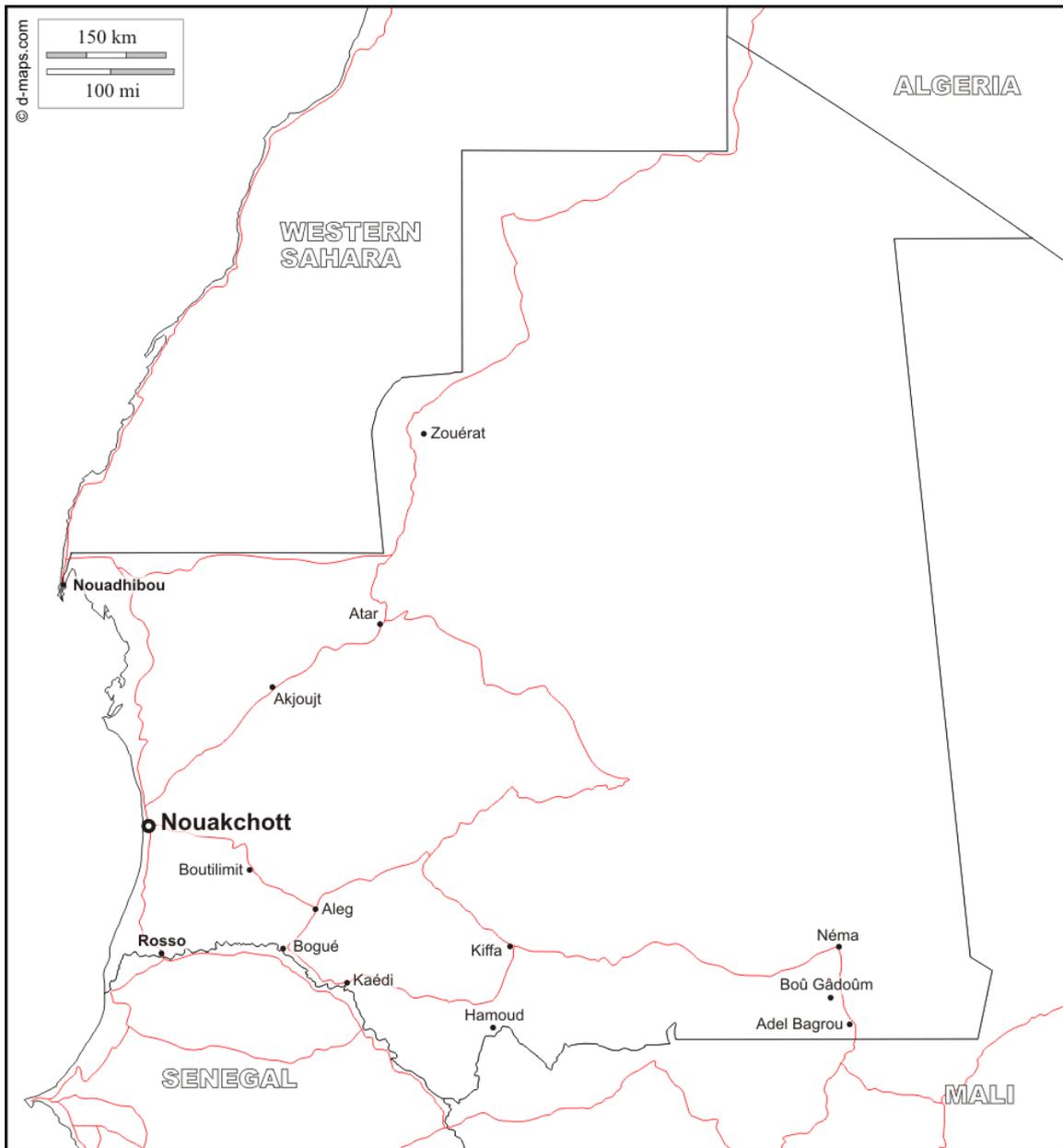
(...)

(Ould Mahfoud, 2012: 21-23)³⁸³



Imagen 1. Vehículo abandonado. Foto de la autora.

³⁸³ Texto original: “*Mon cher chameau, Je sais déjà qu’il n’est pas facile d’être un chameau par les temps qui courent. Tu bosses (?) suffisamment dur pour pouvoir penser à autre chose. Mais je suis sûr que tu me pardonneras, du fin fond de ton désert, de t’avoir adressé cette lettre. (...) Mon cher chameau, à part ça, ça va. Ton neveu va bien. Je l’ai vu l’autre jour. Il m’a dit qu’après avoir traîné sa bosse un peu partout -Golfe, Libye, Sénégal- il a été engagé comme chauffeur de taxi. Et c’est un travail qui rapporte. A Nouakchott il y a si peu de taxis et tellement de gens que j’ai proposé à quelqu’un haut placé que dorénavant, ça soit les personnes qui transportent les voitures. C’est plus économique et ça résout le problème. Nous nous mettrons tous des vignettes sur le front et une plaque sur la tête. Et les voitures lèveront la roue avant pour nous arrêter... L’autre jour j’ai entendu qu’à partir de janvier 89, il faudrait un permis pour conduire les chameaux... Tu imagines? Prrrrr! Stop! Police! Papiers! Hop! Que ça saute! Frein à main! Clignotant! Descendez! Qu’est-ce qu’il a dans le ventre, votre chameau? Assurance? Surcharge! Il y a une personne en trop! Dis, tu imagines ça? Un chameau s’arrêtant aux stops, se pliant aux feux rouges, freinant des quatre pattes pour ramasser une belle jeune femme à côté du marché?”*



Mapa 2. Principales carreteras interurbanas de Mauritania

6.1 El contexto urbanístico: Nouakchott

Nouakchott es una ciudad muy extensa. Y eso está intrínsecamente vinculado con la proliferación de automóviles, que ha posibilitado el incremento de la movilidad que, a su vez, ha desencadenado un tipo de urbanización difusa. Retroactivamente, la gran extensión de la ciudad, sumada a una centralización de servicios en el barrio de Capitale, provoca un aumento del número de desplazamientos por habitante. Para evitar la congestión, en este tipo de poblaciones es muy importante que exista un eficaz sistema de transporte en común, y para explicarlo, Pere Lleonart i Àlvar Garola utilizan una metáfora que me parece muy gráfica:

“Curar la congestión del tránsito con más capacidad es como tratar de curar la obesidad poniendo más agujeros al cinturón.” ³⁸⁴ (Garola & Lleonart, 2001: 26-27).

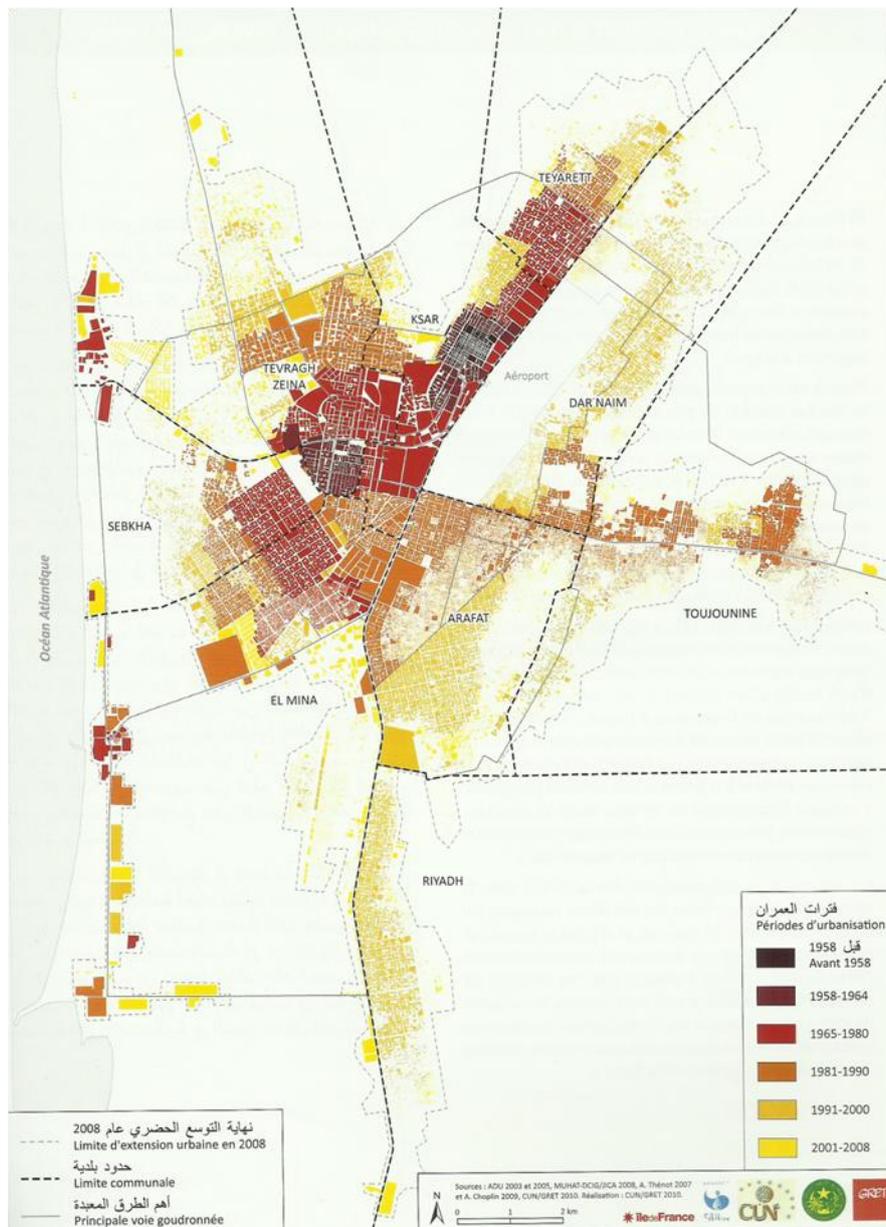
Ciertamente, el aumento de vehículos a motor ha conllevado la generalización de atascos en la circulación nouakchottí, pero de allí no debemos inferir que dichos atascos son únicamente asociables con la “modernidad”. Luis Montoro González cita a C.T. Onions para explicar cómo en la Babilonia de hace 4.000 años hubo importantes problemas de circulación debido a la gran presencia de carruajes. Hipotéticamente ello generó las primeras normas para regular la circulación (Montoro González, 2003: 22).

La urbanización de Nouakchott no ha ido acompañada de un desarrollo económico programado por parte de las autoridades, característica común a tantas ciudades africanas. Una de las consecuencias de la urbanización acelerada y de los proyectos de planificación adoptados ha sido la fuerte segregación espacial que hoy caracteriza la capital mauritana. Presentaré el contexto nouakchottí a partir de dicha segregación, a través de los barrios y la gente que en ellos habita.

El hecho distintivo más comúnmente asociado a Nouakchott por los científicos sociales en relación al urbanismo es su relativa juventud. Efectivamente, cuando Mauritania adquirió su independencia oficial el 28 de noviembre de 1960, Nouakchott se reducía a

³⁸⁴ Texto original: “*Curar la congestió del trànsit amb més capacitat és com tractar de curar l’obesitat posant més forats al cinturó.*”

una insignificante aglomeración sita en el actual barrio de Ksar. La capital estaba por hacer, y la selección de su emplazamiento no fue gratuita, sino pensada estratégicamente: cerca del océano y a medio camino entre los habitantes de Trab al-*Bīḍān*, el país de los moros, en el norte y el interior del país, y los habitantes de Trab as-Sudan, la tierra de los negros, en el sur del país. La primera piedra de ese nuevo proyecto de capital fue puesta el 5 de marzo de 1958 en el espacio que actualmente ocupa la sede de la Presidencia. Se fijaron los límites de la ciudad y se estructuró a partir de una gran avenida, Abdel Nasser, vía de unión del barrio de Ksar y el Hospital General y al mismo tiempo vía de separación de la ciudad en una zona más acomodada, la septentrional, y una más popular, la meridional.



Mapa 3. Cronología del asentamiento de población en Nouakchott. Fuente: Atlas de Nouakchott (A. Ould Mohamed, Bisson, & Dagne, 2001)

Debemos leer la historia urbanística de Nouakchott como un continuo desencuentro entre la planificación y la realidad poblacional que dio comienzo entre los años 1970' y 1980' con destacables oleadas de crecimiento poblacional fruto de diversas sequías severas, que atrajeron a mucha población nómada a la nueva capital. Estos nuevos habitantes se asentaron en las salidas de la ciudad en dirección a sus regiones de origen. Así, por ejemplo, en los alrededores de la carretera de Atar, que une Nouakchott con la

capital de la región de Adrar, se hallan sobre todo *bīḍān* originarios de dicha región y que viven en las comunas de Ksar y de Teyarett; en los barrios contiguos a la carretera de Néma, en las comunas de Dar Naim, Arafat y Teyarett, se asientan sobre todo *bīḍān* originarios del interior del país. La población no arabófona, esto es, los *wolof*, *pulaar* y *soninké*, originarios de la zona meridional, se han establecido históricamente al sur de la ya mencionada avenida Abdel Nasser, en las comunas de Sebkha y El Mina. Más recientemente, han ocupado también Riyadh, en la carretera de Rosso, que discurre hacia el río Senegal. Es en estos últimos barrios donde se han solido establecer los habitantes procedentes de otros países del África Negra.

La Nouakchott que teóricamente tenía que simbolizar la unión nacional del país es, pues, la adición de una serie de barrios segregados, bien por el origen geográfico y étnico de su país, bien por el perfil económico. Ello se traduce, como he apuntado, en una concentración espacial del hábitat popular y las chabolas al Sur de la avenida Nasser, mientras que al Norte el perfil del habitante corresponde económicamente, en líneas generales, a un nivel medio y alto. A ello hay que añadir que los barrios ricos del noroeste de la ciudad están mejor comunicados que los del Sur y presentan una baja densidad, mientras que los meridionales barrios de Sebkha, El Mina y Arafat presentan las tasas de densidad más elevadas. Allí se acumulan las zonas más insalubres de la ciudad.

En la ciudad, pues, hallamos representados todos los grupos étnicos que componen la población mauritana. En este sentido, la geógrafa francesa Armelle Choplin (2009) define la capital mauritana como un “espacio fragmentado”, un espacio urbano heterogéneo en el que tienen lugar grandes disparidades. Choplin hace un análisis harto interesante acerca del neto predominio simbólico de la presencia árabe en el espacio público. Efectivamente, aunque durante los primeros años de la independencia la administración intentó mantener cierto equilibrio entre las expresiones culturales y simbólicas de los diferentes grupos poblacionales, a partir de la entrada de Mauritania en la Liga Árabe, en 1973, las políticas adoptadas han tendido a una propensión cada vez más arabizante. En cuanto a la organización del espacio público de la capital, por ejemplo, esa tendencia a la arabización dio lugar a la introducción de los símbolos de la identidad *bīḍān*: recurrencia a personalidades del mundo árabe-musulmán o del universo de los antiguos emiratos para denominar oficialmente las vías; apelación árabe

de bastantes barrios (Arafat, Riyadh, Bagdad, etc.); la sustitución del francés por el árabe en los paneles y la señalización; etc.

He hablado un poco más arriba de la fijación de los límites administrativos de la ciudad. El hecho que geográficamente el único impedimento sea el océano Atlántico, y que en los otros tres puntos cardinales no haya accidentes geográficos ha ayudado al despliegue de la ciudad, especialmente como hemos visto alrededor de las carreteras que unen la capital con el resto del país: la carretera de Nouadhibou hacia el Norte, la de Atar hacia el nordeste, la de Nema hacia el Este y la de Rosso hacia el Sur. La Nouakchott de hoy, que concentra a un tercio de la población del país, esto es, más de un millón de habitantes, ocupa una superficie muy extensa. En 2012 se estimaba que el asentamiento, de muy débil densidad, ocupaba unos 200 km² (OSPUN, 2014: 10). Dicho despliegue y el crecimiento demográfico no han ido acompañados de planificaciones urbanísticas eficaces por parte de los poderes públicos. Ello explica, verbigracia, las grandes disparidades observables en los diferentes barrios en cuanto a infraestructuras. Efectivamente, el barrio central de Capitale concentra la cuasi totalidad de servicios y de administraciones, mientras que los barrios periféricos están prácticamente privados de esas infraestructuras. Veremos que dichas circunstancias tienen importantes repercusiones a nivel de movilidad. Antes, sin embargo, estimo conveniente incidir en las disparidades urbanísticas, notorias en los proyectos llevados a cabo en la capital a partir de 2008 con el propósito de “modernizarla” mediante la multiplicación de vías asfaltadas, de señales verticales de circulación, de semáforos, la puesta en marcha de una red de autobuses, etc., novedades que se evidenciaron sobre todo en el centro de la ciudad, en la comuna de Tevragh-Zeina. Con las intervenciones de “modernización” se evidenció la dualidad que caracteriza las realidades urbanas de las ciudades africanas. En lo que a circulación y transporte urbano se refiere en Nouakchott, por un lado, los poderes públicos prevén reestructuraciones para ordenar la ciudad y convertirla en la vitrina del país: planificación de compañías públicas o mixtas de transportes en común, prohibición de circulación de vehículos de cierta antigüedad, creación de cuerpos policiales específicos para controlar la legalidad de los vehículos que circulan, puesta en marcha de registros de conductores de taxis, medidas para identificar visualmente los taxis, etc. Por otro lado, como hecha la ley hecha la trampa, se observan respuestas de la población ante la crisis del transporte que escapan a cualquier tentativa de

reglamentación. Ejemplo de ello es la profusión de taxis clandestinos en Nouakchott, la sobrecarga de los vehículos, la falta de respeto de las normas y la señalización, etc. La principal razón de ello es que los verdaderos cambios, o por lo menos los más visibles, eficaces y duraderos temporalmente no son los que vienen de arriba sino los que vienen de abajo, esto es, de la población (Djouda Feudjio, 2010: 6). La observación atenta de las prácticas urbanas de los habitantes de las ciudades representa, pues, una herramienta fundamental en la adopción de planificaciones apropiadas y eficientes.

Antes he hecho hincapié en la gran superficie ocupada por la Nouakchott contemporánea. El despliegue urbano es considerado como un disfuncionamiento urbano puesto que comporta una ciudad más vasta y un mayor alejamiento de los barrios periféricos en relación al centro. Ello implica un mayor coste de los servicios por habitante y una mayor dificultad de asegurar una red de transporte eficiente. En esas condiciones, el transporte público no es rentable, y el gran fracaso de la puesta en marcha de las líneas de autobuses inauguradas en 2010 en Nouakchott lo prueba. Ante esas grandes distancias a recorrer y a una clientela numéricamente débil y diseminada, el servicio corre el riesgo de ser deficitario. La población que vive en la periferia es la que generalmente tiene más problemas económicos y, al mismo tiempo, la que se ve obligada a gastar mayor cantidad de dinero para acceder al lugar de trabajo o a determinados servicios. No hay que olvidar que el acceso al transporte es una necesidad y un derecho.



Imagen 2. Fotografía aérea de Nouakchott.
Fuente: Atlas de Nouakchott (A. Ould Mohamed et al., 2001).

Nouakchott es reconocible por su forma estrellada, en la que el barrio de Capitale representa el cuerpo y las cuatro carreteras principales ya mencionadas los brazos alrededor de los cuales se concentran las aglomeraciones urbanas. La población se ha establecido a lo largo de esas carreteras asfaltadas por razones logísticas: acceso fácil a las principales vías de comunicación terrestre, pero también a servicios de primera necesidad como el agua y la electricidad. A todo ello hay que añadir un aspecto importante para comprender el ritmo de la circulación en Nouakchott: el acceso de población al centro de la ciudad por la mañana y la vuelta a los barrios periféricos por la tarde.

El incesante incremento demográfico en el seno de las aglomeraciones periféricas, añadido al aumento de desplazamientos cotidianos y de volumen del parque

automovilístico de Nouakchott tiene como consecuencia la saturación de las cuatro principales vías de acceso a Capitale. Uno de los puntos más calientes a nivel de circulación es el Carrefour Madrid, donde confluyen la carretera de Rosso, la de Néma y la de Atar. La mayor concentración de vehículos en dicho punto, y por extensión en el centro de la ciudad, tiene lugar entre las 7h30 y las 9h, es decir, cuando la jornada empieza y la gente tiene que acudir a sus obligaciones. Se trata sobre todo de vehículos prominentes de la periferia y que, cuando el día termina, entre las 17h y las 19h (TRANSITEC, 2006), hacen el trayecto a la inversa. Los alrededores de los mercados representan otras zonas rojas a nivel de circulación. Esos movimientos de contracción y dilatación de la movilidad vehiculizada remiten a un corazón, en el que los habitantes periféricos representarían la sangre que va hasta el órgano central que, a su vez, la expulsa de nuevo hacia los puntos de salida hasta el día siguiente.

Los poderes públicos no han encontrado soluciones eficaces a esta situación que deriva de una serie de planificaciones urbanas que en lugar de tener en cuenta el contexto geográfico, social y económico local, han seguido formatos y modelos exógenos. Ello resulta evidente en todos los sectores –espacio público, infraestructuras, circulación, etc.- y no ha hecho sino crear y alimentar las disparidades entre los diferentes barrios.

En las ciudades de lo que entendemos por Occidente un ciudadano lambda escoge su modo de desplazamiento en función de la distancia a realizar, del coste del trayecto, del tiempo del que se dispone, etc. En Nouakchott, el factor decisivo es el coste del servicio. Secundariamente, se tiene en cuenta la sensación de seguridad ante hurtos y agresiones y el prestigio social.



Imagen 3. Diferentes tipos de transporte presentes en Nouakchott. Fotos de la autora.

Retengamos que los habitantes menos favorecidos viven en las periferias, sobre todo en los barrios que se hallan al Sur de la avenida Nasser, y son ellos los que se ven obligados a desplazarse más frecuentemente para satisfacer sus necesidades cotidianas. Si consideramos la movilidad no son como una necesidad sino también como un derecho de todos los habitantes de una ciudad, nos damos cuenta que en Nouakchott constituye un ulterior factor de segregación. Como recuerdan Gerard Horta y Daniel Malet, cuando hablamos de accesibilidad debemos referirnos tanto a la física como a la social (Horta & Malet Calvo, 2014: 20), puesto que no todo el mundo toma los mismos tipos de transporte en común y puesto que de los desplazamientos depende a menudo el acceso al mercado laboral, a los centros de salud, etc.

6.2 El código de circulación

La *Direction Générale des Transports Terrestres* (DGTT) es el ente perteneciente al *Ministère des Transports* encargado de la organización de la circulación rodada en el país y la administración del transporte terrestre. De él dependen la *Direction de la Sécurité Routière* (DSR) y la *Direction de la Régulation et de l'Organisation des Transports Terrestres* (DROTT).

La legislación vigente respecto a la circulación es la que sigue: la ordenanza número 2006-047 del 06/12/2006 sobre el código de circulación y el decreto número 2007-006 del 05/01/2007. Mientras que el primero de los documentos trata las disposiciones legales, el segundo tiene por objeto las modalidades de aplicación de la citada ordenanza (COGEP/SAGES, 2011: 14). Ante tal panorama, la Unión Europea ha financiado diversas acciones, a saber: la elaboración de una guía de comportamiento en el seno de la circulación, una campaña nacional de sensibilización relativa a la seguridad vial, la reelaboración del modelo de examen para el permiso de conducir, la rehabilitación de las señales de circulación, el control y la represión de la sobrecarga, un estudio sobre la realización de una campaña de movilización social sobre la seguridad vial y, por último, un estudio diagnóstico de los accidentes y la elaboración de un sistema de gestión de la seguridad vial (COGEP/SAGES, 2011: 17).

Evidentemente el código de circulación prohíbe el uso de teléfonos móviles por parte de los conductores mientras se hallen en circulación. No obstante, se trata de una práctica muy extendida entre los conductores. No es más que uno de los muchos ejemplos de situaciones en las que los actores vulneran las reglas. Si bien es sabido por todos que en el derecho positivo es obligación del ciudadano el conocer la legislación, es interesante señalar que el 48% de los conductores que detentan un permiso de conducir encuestados por COGEP y SAGES afirma no haber recibido nunca información acerca de dicha prohibición y su peligrosidad. La tasa se eleva hasta el 87% en el caso de los conductores que circulan sin permiso de conducir alguno (COGEP/SAGES, 2011: 32).

Según una norma no escrita, en general las mujeres *bīḍān* tienen preferencia en las rotondas, especialmente si conducen vehículos de gama alta. Algo parecido ocurría en la Roma precristiana, donde la prioridad dependía en gran medida de la edad y el estatus

de los conductores de los carruajes (Montoro González, 2003: 23). Lejos de querer trazar comparaciones de matiz evolucionista, los dos ejemplos me parecen interesantes para precisar que en determinados contextos además de existir una regulación marcada por la señalización, existen normas tácitas que también son importantes conocer, si bien a menudo resulten difíciles de descifrar.

6.3 Autoridades competentes

Sorprendentemente, y de manera habitual, muchas de las imprudencias realizadas en el seno de la circulación viaria se realizan delante de las fuerzas del orden público sin provocar reacción alguna.³⁸⁵ El porcentaje de actuaciones en relación a las infracciones es mínimo. En este contexto, el gobierno mauritano creó en Nouakchott el *Commissariat Spécial de la Voie Publique* (CSVP) con el fin de regular la circulación en la capital. Sus trabajadores participan en la resolución de los accidentes de circulación, tienen la potestad de multar las infracciones, controlan el pago del impuesto anual que los propietarios de los vehículos tienen que pagar, hacen campañas puntuales (por ejemplo, contra los coches no matriculados, contra los coches con los vidrios tintados, etc.)... La evidencia de la inoperancia del CSVP se ve reflejada en el hecho que el 27 de julio de 2011 se creó oficialmente el *Groupement Général de la Sécurité Routière* (GGSR), que contaba en su inauguración 49 sub-oficiales y 388 agentes con el fin de regular las infracciones de circulación en la vía pública. Es un cuerpo paramilitar creado recientemente para asegurar la seguridad vial. La puesta en marcha de sus funciones se oficializó el martes 11 de octubre de 2011, con un gran despliegue en todas las vías y cruces de Nouakchott. Popularmente son conocidos como “*los chicos de Misgharou*”, en referencia al General que los coordina. El señor Misgharou Ould Sidi Ould Ghoueizy, antiguo responsable del *Haut Conseil d'Etat* (HCE) pasó de ser guardia a general de un día a otro gracias al nombramiento del presidente de la República. Este hecho, junto con la supuesta gran ambición sin máscaras de dicho sujeto, fomenta las

³⁸⁵ Me parece interesante en este sentido citar la siguiente afirmación: “Los que se saltan un semáforo en rojo, no simplemente infringen una norma de convivencia social, más bien no creen o no entienden o no llegan a tener un sentido claro de la democracia” (M^a Jesús Buxó i Rey & Torrijos Pareja, 1999: 23). Evidentemente, el ejemplo del semáforo puede sustituirse por cualquier vulneración de las normas de seguridad vial. El lugar de la democracia en países como Mauritania daría lugar a otro debate.

críticas de la población hacia su persona, así como hacia la institución de la que es responsable máximo.

Las expectativas de la población ante la creación del GGSR fueron altas. El gobierno ofrecía, por fin, una solución al problema creciente del desorden circulatorio, problema que afecta a todos los habitantes de la ciudad por activa o por pasiva. El primer día de funcionamiento del grupo, los conductores percibieron menos atascos según recoge el diario digital *NoorInfo* (11/10/2011). Además, en la difusión de las características de los nuevos agentes, se hizo mucho hincapié en el punto final de una práctica demasiado común en Mauritania, la pequeña corrupción de la que participan los agentes de policía. El GGSR se presentaba, pues, como un cuerpo incorruptible.

En esta línea, el 16 de enero de 2012 la prensa ponía de manifiesto la reducción de los accidentes de circulación en Nouakchott y vinculaba directamente tal logro a la actuación del GGSR (*Cridem*, 16/01/2012). Debemos tomar el dato simplemente como una hipótesis puesto que no es comprobable, pero sea como fuera el texto citado ejemplifica la buena imagen que en su debut dio la nueva autoridad de regulación de la seguridad vial. Recientemente, al año de su existencia, el GGSR es motivo de críticas y burlas en la prensa. Por un lado, hay quien da fe de su inoperancia (poco conocimiento del código de circulación, falta de lógica en el acto de cortar la circulación en los alrededores de los mercados en ocasión de las grandes fiestas musulmanas, etc.) (*Le quotidien de Nouakchott*, 30/10/2012). Por otro lado, hay quien directamente se pregunta por su utilidad (*Le Calame*, 18/10/12). Y la evidencia pone de manifiesto que los atascos y las conductas imprudentes vuelven a ser normalidad en las calles de Nouakchott.

6.3.1 La accidentalidad vial: causas y estadísticas

Hemos visto, al hablar en el primer capítulo de la antropología viaria, que el entorno es importante para comprender el comportamiento de los conductores en la carretera. Así, una red viaria en la que no está definido el espacio para cada actor, como ocurre en Mauritania, implica la constante convivencia entre vehículos, peatones y animales, y ello determinará un tipo de accidentalidad diferente a la de las vías de las ciudades

españolas, en las que a los peatones se les dedican las aceras para discurrir y los pasos cebra para cruzar y en las que no suele haber animales que divaguen libremente. Los vehículos, pues, prácticamente monopolizan la calzada.

Tanto a nivel informal como en los medios de comunicación y en círculos académicos utilizamos accidente para hacer referencia a la colisión de un vehículo con otro vehículo, con seres vivos o con objetos y de la cual resultan daños materiales y/o humanos. En este sentido, hablaré de accidentes en este apartado de la tesis. Ahora bien, me parece interesante la reflexión de Antoni Plasència, entre otros, acerca del uso de este vocablo: es muy genérico y confuso, puesto que no distingue nítidamente entre lo imprevisto y lo imprevisible. Por lo tanto, del uso de la palabra accidente emana la idea de inevitabilidad, contradictoria con los estudios que actualmente demuestran que dichas colisiones pueden prevenirse (Plasència, 2001: 41-42; M^a Jesús Buxó i Rey & Torrijos Pareja, 1999: 141). El hecho que personalmente esté acuerdo con esta explicación pero mantenga la palabra “accidente” da fe de la realidad observada en Mauritania, donde tras un accidente de circulación suele expresarse una fórmula que atribuye la causa a la voluntad divina *haḍa riyādat mūlānā*, “esta es la voluntad de Dios”. Los accidentes, pues, son percibidos en tanto que accidentales. Del mismo modo, como recojo más adelante, de acuerdo con Xavier Baulies en el contexto español aquellos que padecen un accidente de circulación suelen atribuir la causa a la mala suerte (Baulies, 2001: 37). Esta diatriba terminológica es fundamental en el marco jurídico para establecer la responsabilidad de los daños, como veremos más adelante, y es por ellos que se han propuesto alternativas al término, como la de JA Waller, quien propone hablar de “acontecimientos repentinos caracterizados por una transferencia brusca de energía –mecánica, química o térmica, no controlada” (Waller, J.A., 1985, citado en Plasència, 2001: 43). Pese a tales intentos, se sigue hablando de accidentes de circulación y, por lo tanto, siguen diluyéndose las responsabilidades personales e institucionales.

Hay factores que intervienen de modo directo en la accidentalidad. El factor principal es el conductor, mientras que los factores secundarios son el vehículo, la red viaria y el entorno. Dichos factores, según el ecólogo y cartógrafo Xavier Baulies, pueden ser corregidos y regulados para disminuir el número de accidentes. En cuanto a la causalidad, Baulies diferencia entre las causas de tipo pasivo, esto es, distracciones,

somnolencia, etc., y las causas de tipo activo, a saber, la ejecución de una maniobra peligrosa. Me parece interesante la explicación de este segundo grupo de causas. Todo conductor establece un cálculo del tiempo esperado que le va a tomar desplazarse de un punto de origen a un punto de destino. Si las condiciones del tránsito son adversas y alargan ese tiempo esperado, ciertos conductores intentan compensar ese exceso temporal, y lo hacen a menudo aumentando la velocidad y/o protagonizando maniobras peligrosas. Así, aumenta el riesgo y las posibilidades de tener un accidente. Según el autor, los conductores que padecen accidentes de circulación tras buscar ese reajuste temporal no son conscientes de haber operado de manera peligrosa sino que creen que simplemente han tenido mala suerte. La estrategia de aumentar la velocidad o maniobrar peligrosamente corresponde a la segunda de las fases de un accidente activo: captación de la situación, toma de decisión y maniobra (Baulies, 2001: 36-37). Hay que cruzar ese dato con el hecho que solemos asociar el movimiento con la libertad personal, y cualquier cosa que lo impida como un ataque contra dicha libertad (M. Jesús Buxó Rey, 2003). Veamos a continuación qué ocurre en las calles de Nouakchott.

Los coches sobrecargados, la ausencia de respeto a los semáforos y el exceso de velocidad son moneda corriente en las calles de Nouakchott, así como un parque de vehículos viejo y mal mantenido³⁸⁶, vías sin asfaltar ni iluminar, una falta de saneamiento que provoca la inundación de ciertas calles, un desconocimiento del código de circulación por parte de los chóferes, una gran tasa de permisos de conducir ilegales, una evidente incompetencia por parte de los agentes de policía... Todas estas características tienen como resultado un gran número de accidentes de circulación, si bien cabe mencionar que los daños suelen ser mínimos. Esa minimización de daños se debe sobre todo a la baja velocidad adoptada por los vehículos, que raramente sobrepasa los 40 kilómetros por hora en el centro de la ciudad (Boulay, 2006: 116; Transitec,

³⁸⁶ Alvar Garola i Pere Lleonart (Garola & Lleonart, 2001) analizan el sector automovilístico español en tanto que potente actividad productiva. En 2001 España era el 6º productor y exportador mundial y el 3º europeo. Mauritania no produce ni exporta automóviles. El conjunto de vehículos matriculados en el país provienen de la importación, ya sean vehículos nuevos que distribuyen los concesionarios, bien se trate de vehículos de segunda mano que entran por la frontera terrestre con el Sáhara Occidental o por el puerto. Este dato no es extraño en un país que, desde el cuarto trimestre de 2011 y hasta el presente, ha tenido siempre un volumen de importaciones mayor que el de las exportaciones, llegando a un saldo negativo de -316'7 el tercer trimestre de 2013 (Statistique, 2014: 3). Aunque no sea en el dominio de la producción, el sector automovilístico es activo en la economía mauritana, tanto en la adquisición de seguros, como en la compra de combustible, en actividades anexas (autoescuelas, alquiler de vehículos, lavado), en transporte, en inversión pública (construcción y mantenimiento de carreteras, gestión del tráfico), y en ingresos fiscales netos producto del pago de tasas de circulación.

2006bis: 35). Pese a ello, se dan accidentes mortales, como el acaecido en las cercanías del *Marché Marocain* el 31 de julio de 2011 y que provocó la muerte de un hombre (Alakhbar, 31/07/11), o el de un joven que estaba participando en la exhibición de acrobacias vehiculares que semanalmente reúne a actores y público en la playa del *Titanic* (Sahara Médias, 30/07/11), o el senegalés muerto en uno de los tres accidentes con daños materiales sucedidos en el barrio de *Sebkha* en el mes de marzo del año 2011 (Cridem, 20/03/11). También suceden atropellos con heridos, verbigracia el de un gendarme y su mujer por parte de dos taxis que circulaban en dirección prohibida por el *carrefour Ould Badou*, en el barrio de *Dar Naïm* (*La Nation*, 02/09/10).

No es baladí mencionar que el parque automovilístico nouakchottí aumenta exponencialmente. Así, se estima que el volumen de vehículos crece más de un diez por ciento anualmente. Un estudio revela que en la capital mauritana circulan a día de hoy más de 90.000 vehículos, de los cuales tan sólo entre el 30 y el 40% corresponden a transporte público. Ello, junto con los problemas circulatorios citados previamente, ha llevado al Estado a adoptar una estrategia cuyo fin es el de reducir los accidentes de tráfico (COGEP/SAGES, 2011: 3, 6). Nouakchott dispone, ciertamente, de un plan de circulación, el elaborado por la consultoría Transitec en 2005 y que es citado en nuestro trabajo. Hasta el presente dicho plan no ha sido aplicado (COGEP/SAGES, 2011: 14).

La opinión pública es sensible a la problemática relativa a los accidentes de circulación en el territorio nacional mauritano³⁸⁷ y por prueba de ello el artículo aparecido en el periódico electrónico CRIDEM firmado por el secretario general de la asociación por la prevención en el seno de los accidentes de tráfico *Seyr Amine* y vice-presidente de la *Coordination des Associations de Prévention Routière en Mauritanie*, escrito titulado “*Arrêtons l’hécatombe*”. En él se da importancia a la sensibilización y a la minimización de los factores que causan los accidentes (Cridem, 15/07/11). *Seyr Amine* organizó en 2009 la primera campaña de sensibilización en el seno de la circulación, llevada a cabo en los *garage* en donde se agrupan los *taxis-brousse* para salir de Nouakchott. Las recomendaciones pasaron por no conducir por la noche, reducir la

³⁸⁷ La preocupación por los accidentes de circulación es común en muchos países, como señala Xavier Baulies en el contexto europeo, en el que en 2001 se calculaba que una de cada tres personas sufriría heridas por accidente de circulación en algún momento de su vida, y la accidentalidad viaria era la primera causa de muerte en la población de 14 a 25 años (Baulies, 2001: 36). Según la Organización Mundial de la Salud en 2012 el 2,2% de las muertes fueron consecuencia de accidentes de circulación. O, lo que es lo mismo, murieron 1’3 millones de personas en accidentes de circulación.

velocidad, ponerse el cinturón de seguridad, no adelantar en los cambios de rasante, verificar el estado del coche antes de viajar (Cridem, 10/12/09). El mismo portal electrónico recogió en enero de 2010 un artículo que preconizaba la prevención en las carreteras (Cridem, 21/01/10) y en febrero de 2011 la opinión de un autor que recomendaba disminuir la velocidad en una de las entradas de la ciudad, la *route de Nouadhibou*. Efectivamente, la mayoría de coches no reduce la velocidad cuando la vía deja de ser nacional para ser urbana (Cridem, 26/02/11). En 2008 *Le Quotidien de Nouakchott* publicó otro texto sobre la seguridad en las carreteras, "*Sécurité routière: Quand les chauffards dérailent*" (*Le Quotidien de Nouakchott*, 12/10/08). En este punto me parece interesante introducir una reflexión acerca del gran espacio que ocupan los problemas de circulación en los medios de comunicación..³⁸⁸ Las de los accidentes de circulación son noticias inmediatas, no ambiguas, significantes y cercanas, puesto que todos somos actores de las vías, consonantes en cuanto son armoniosas con la imagen previa que el receptor tiene de la peligrosidad de la carretera, continuas porque tras el momento de exposición en el medio de comunicación el accidente seguirá siendo percibido como tal, previsible, y negativas. Estas son las siete características que según Galtung y Ruge tiene que cumplir un hecho para ser noticiable (Tulloch, 2001: 171-172). Ahora bien, lejos de respetar la ética periodística, a menudo los medios de comunicación dan un trato alarmista y sensacionalista a los accidentes de circulación, pudiendo provocar lo contrario a un efecto de prevención, esto es, no captar la atención del receptor (Buxó i Rey, 2003: 54-55).

Las estadísticas del año 2009 a nivel nacional y según los datos de la Gendarmería Nacional y de la Comisaría Especial de la Vía Pública de Nouakchott (ente creado por el gobierno con el fin de mejorar la circulación y sus problemas en la capital mauritana) son las siguientes: 6044 accidentes con daños materiales, 2028 accidentes corporales que provocaron 221 muertos y 3094 heridos. En 2010, siempre según las mismas fuentes, comprobamos 2009 accidentes corporales, que causaron a 156 muertos y 2063 heridos. El total de accidentes con daños materiales fue de 5349. Comparando los dos

³⁸⁸ En 2001 Christopher D. Tulloch hizo un análisis cuantitativo de la presencia de la circulación en los medios de comunicación de Cataluña. La mediana anual de artículos publicados en la prensa catalana relativos a la circulación es de 1.000. Catalunya Ràdio ofrece información sobre la situación viaria en las horas punta, así como en los boletines informativos. Cada cuarto de hora Catalunya Informació comenta el estado de las carreteras. La concesionaria de autopistas ACESA dispone desde 2001 de una emisora de radio, Ona Pista (Tulloch, 2001: 171, 181-182).

períodos observamos, pues, una tendencia a la baja referente a la siniestralidad en la vía pública.

Esta disminución es debida sobre todo a la mejora de la infraestructura vial de la que ya se habló más arriba. Sin embargo, no hay que olvidar que la propagación de las calles asfaltadas implica un claro aumento de la velocidad de circulación de los vehículos. Hasta el día de hoy, este factor representa la principal causa de los accidentes según la gendarmería nacional. Una causa secundaria es el estancamiento de agua de lluvia.³⁸⁹

¿Dónde se dan tales accidentes? El actual sistema de recogida de datos de las instituciones públicas mauritanas no tiene cuenta de tal dato. Pero, cuanto menos, nos parece interesante recoger la opinión que las personas entrevistadas por COGEP y SAGES en el seno de los preparativos para una campaña de sensibilización sobre la seguridad vial expresaron.³⁹⁰ Los entrevistados hablan del perímetro sito entre el *carrefour Polyclinique, Riyad, Arafat*, el mercado del barrio de *Cinquième* y el *carrefour Yero Sar*. A este área hay que añadir, todavía según la muestra de gente interpelada, el cruce de la clínica Dar el Beidha, la avenida *Moktar Ould Daddah*, la *route de Nouadhibou*, la *route de l'Espoir*, la *route de Rosso*, la route de Toujounine, los *Pk*, el barrio de *Ksar*, el eje que enlaza el Hospital con la playa y el que va de *carrefour Madrid al PK* (COGEP/SAGES, 2011: 25).

Si volvemos a remitirnos al grupo encuestado por COGEP y SAGES, esta vez prestando atención a las causas más frecuentes de los accidentes de circulación, el 99,8% del universo citó el comportamiento de los conductores y el 89% la falta de respeto del código de circulación. Parece interesante señalar que si focalizamos el universo en los conductores de taxis, su opinión acerca de las causas de la accidentalidad remite en el 90% de casos a la presencia de carros en el seno de la circulación, notablemente por la noche, cuando estos vehículos circulan sin luz alguna (COGEP/SAGES, 2011: 38).

Además de la falta de mantenimiento, Lombard atribuye el desconocimiento de la normativa viaria por parte de los conductores y el desbordamiento de las autoridades

³⁸⁹ Ciertas partes de la ciudad de Nouakchott quedan inundadas debido a las lluvias durante el período conocido como *hivernage*, esto es, la estación de lluvias (*Sahara Medias*, 17/07/11; *Le Quotidien de Nouakcote*, 20/07/11; *Le Véridique*, 13/08/11).

³⁹⁰ La muestra fue de 400 personas entrevistadas, de las cuales 300 peatones y 100 conductores.

competentes como principales causas de la accidentalidad en el país. Me parece interesante el análisis que Lombard hace del riesgo. Además del riesgo de accidentalidad, habla del riesgo de aislamiento que atañe a las poblaciones con menos recursos económicos, que son las máximas usuarias del transporte en común. Este nicho social sufre, pues, un doble aislamiento: el geográfico y el socio-económico. De acuerdo con Lombard, el sistema, por su parte, alimenta el aumento del riesgo mediante tres factores. En primer lugar, la inoperancia de las autoridades competentes para controlar la seguridad vial. En segundo lugar, la falta de calidad del servicio del transporte en común. Este último se debe, en parte, a la no coincidencia de la propiedad y la conducción del vehículo: mientras que el propietario busca la máxima rentabilidad mediante el alquiler por semanas de su propiedad, el conductor tiene que cubrir los gastos de dicho alquiler, las reparaciones, el carburante, las estrategias para vencer las trabas burocráticas, las cajas de fondos de solidaridad sitas en las estaciones, y el estacionamiento. La relación entre propietario y conductor, pues, denota una clara desigualdad y, es más, una fuerte dominación. En tercer lugar, el usuario tiene también parte de responsabilidad por exigir prácticas de riesgo, tales como acceder y descender de los vehículos en cualquier punto fuera de las paradas establecidas. Cuando el espacio sea territorio, es decir, sea concebido por todos, la accidentabilidad disminuirá y la calidad del transporte en común se acrecentará (Lombard, 2005).

Centremos la atención en las vías mauritanas, concretamente en las carreteras. Como ocurre en tantos otros casos, la población se asienta a ambos lados del asfalto. Así ocurría en los burgos españoles y así ocurre en el crecimiento urbano de Nouakchott, como se dejó constancia en el informe *Estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas* (Ref. CSO2009-12470). Dicha disposición urbanística repercute en la manera de transitar, a diferentes ritmos, la carretera. Si por un lado los vehículos la recorren longitudinalmente, los peatones la cruzan para ir de un lado a otro de la población o bien caminan por ella para ir de un punto a otro. El capítulo de actores móviles en la carretera, o actores propiamente dichos, se cierra con los animales. Asnos, bueyes, vacas, aves, perros y cabras son los más frecuentes. Sus circuitos son impredecibles.

En cuanto a elementos inmóviles, en las carreteras mauritanas se observa la presencia de mercancías vendibles como información y publicidad para los clientes potenciales; y la presencia de elementos disuasorios de la alta velocidad de los vehículos.

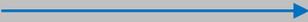
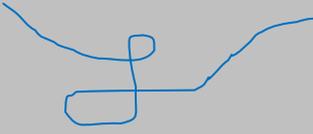
ACTOR U OBJETO	OCUPACIÓN O MOVIMIENTO	VELOCIDAD O PRESENCIA
Vehículo motor		Elevada
Peatón		Reducida
Animal		Impredecible
Obstáculos para reducir velocidad		Inmóvil

Tabla 14. Actores y objetos en la carretera

6.4 El sistema de seguros en Mauritania

El engranaje de las empresas aseguradoras dedicadas al mundo de los vehículos de motor pasa por la compra de un contrato por parte del cliente que pueda indemnizarlo en caso de accidente. Dicha indemnización, pues, no es un derecho universal sino un derecho que tiene que ser previamente comprado. Esta compra es estipulada por la estructura estatal en tanto que obligatoria (Terradas Saborit, 2008: 431). Es el caso, como veremos, de Mauritania.

En el conjunto de países musulmanes el papel de las empresas de seguros no es económicamente relevante. Según Boudjellal Mohamed en ninguno de los países

musulmanes que él conoce el sector económico que nos ocupa representa más del 5% del PIB, lo que equivale a decir que su impacto económico no es relativo (B. Mohammed, 2005: 60).

6.4.1 Empresas aseguradoras

Todos los vehículos que circulan en Mauritania tienen que estar reglamentariamente asegurados. A nivel legal el sector de los seguros en Mauritania está liberalizado desde el año 1993, momento en el que se promulgó el Código de los Seguros. Pero de facto tal liberalización no tuvo lugar hasta 1999, poniendo fin al monopolio del que gozaba la SMAR (*Société Mauritanienne d'Assurance et de Réassurance*) con la aprobación de autorizaciones a nuevas compañías. De acuerdo con la ley 93-40 del 20 de julio de 1993, en el seno del Ministerio de Comercio existe un ente que controla y supervisa el sector de los seguros, la *Direction du Contrôle des Assurances* (Ould-Guigh, 2011: 267). Este organismo debe supervisar, por ejemplo, el cumplimiento por parte de las empresas aseguradoras del artículo 10 del mencionado Código, según el cual el lapso de tiempo máximo que puede transcurrir entre el accidente y la indemnización es de tres meses.

El estudio de caso de la SMAR representa un buen ejemplo que contribuye a explicar parte de la historia de Mauritania. En 1974 el primer presidente de la historia de la república, Moktar Ould Daddah (1961-1978) propuso nacionalizar la Miferma (*Mines de Fer de Mauritanie*). Y así se hizo. Esta decisión fue coherente con la desvinculación de la zona monetaria Cfa y la creación de la moneda nacional (UM, *ugui*) en 1972 y con el fin de los acuerdos de cooperación con Francia en 1973 (Bonte, 2001: 192; Marchesin, 2010: 145; Ould Daddah, 2003: 559; Ould-Guigh, 2011: 263). Con la nacionalización, la Miferma adoptó el nombre de SNIM (*Société Nationale Industrielle Minière*). Fue en 1974 cuando nació la SMAR y no lo hizo de la nada sino que partió de los servicios de seguros privados extranjeros que desde el período colonial estaban presentes en Mauritania (Ould-Guigh, 2011: 264). Desde su creación esta empresa fue la contratada por la SNIM para asegurar la sociedad minera. Actualmente opera bajo el nombre de NASR (*Société Nationale d'Assurances et de Réassurance*).

Analicemos el panorama actual de las empresas aseguradoras. *Taamin*, que en árabe significa "seguro"³⁹¹, es una empresa mauritana que se rige por la lógica de los sistemas de seguros islámicos. En su publicidad dicen basarse en el espíritu de entreatyuda y mutualidad, dos conceptos que aparecen el Corán así como en la Sunna. En esta empresa todo asegurado es, automáticamente, accionista y se beneficia anualmente de una parte del excedente de explotación de la sociedad mediante acciones y bonificaciones, de acuerdo con el principio de *takāful*³⁹² o seguro solidario islámico. La organización destaca que dedica el 15% de sus beneficios a la caridad, uno de los pilares del islam. La empresa pertenece al grupo Ahl Moulaye al-Hassan ould Mukhtar al-Hassan, de la tribu Wlād Būsba (Ould-Guigh, 2011: 264). Esta tribu, de origen marroquí (Bonte, 1998: 8), reivindicó el estatus *cherifiano zawāyā* en el siglo XIX. En esa época, momento en el que se establecieron en el Adrar, tejieron una fructífera red comercial junto a los Kunta, los Tadjakant y los Tekna, gracias a la organización del comercio caravanero, el control de los precios y la acumulación de *stock* para controlar el mercado. Lograron este objetivo en parte porque no respetaron el orden social *bīdān* y las fronteras de éste entre *ḥaṣān* y *zawāyā*, participando en todos los frentes (Frérot, 1993: capítulo VIII). A la misma tribu pertenece la familia Ahl al-Mami, bajo las manos de la cual está la sociedad SAAR (*Société Anonyme d'Assurance et de Réassurance*). Su fundador, Mohammed Lemine, ha desarrollado diversos proyectos en el sector comercial. Antes de dedicarse al sector de los seguros hizo lo propio con la construcción de trabajos públicos, la promoción inmobiliaria y la industria por sustitución de importaciones (aceite vegetal). Seguramente debido a esta falta de conocimiento del medio de los seguros, junto a una mala gestión, la sociedad se encuentra hoy en día con una enorme deuda. No de la misma tribu pero sí del mismo grupo social, *ḥaṣān*, es el propietario de SEMAI, Mohammed Fadel Ould Nati, de la tribu originaria del Adrar Idaw al-Haj. Este empresario ha optado por ofrecer una fórmula islámica basada en el *takāful*, al igual que propone *Taamin*. Ahora bien, su éxito es mucho menor. Diametralmente opuesto es el caso de AGM (*Assurances Générales de Mauritanie*), empresa que se halla bajo el paraguas del grupo Bouamatou y una de las más poderosas del sector. El señor Bouamatou es un rico empresario

³⁹¹ *Ta'mīn* (تأمين), "seguro; garantía, caución, fianza" (Corriente, 2005: 32). Como puede comprobarse, la transcripción del término de acuerdo con las reglas adoptadas en esta tesis, esto es, las propuestas por Corriente, difiere de la del nombre de la casa de seguros mauritana.

³⁹² *Takāful* (تكافل), "responsabilidad mutua/solidaria" (Corriente, 2005: 1018).

mauritano, dicen los rumores que el que más. Miembro de la tribu Wlād Būsba, es el accionista mayoritario del Banco Central Mauritano. De unos años a esta parte existe un enfrentamiento público entre el presidente mauritano Aziz y el señor Bouamatou. Los tribunales condenaron la aseguradora AGM a pagar 14 millones de UM a los derechohabientes de una víctima mortal de accidente de circulación. Ante el rechazo de la empresa a llevar a cabo la transacción, el 02 de septiembre de 2014 por orden judicial un alguacil cerró las puertas del edificio que alberga AGM algunas horas. Empresas terceras que tienen sus oficinas en el mismo edificio se vieron también perjudicadas. Por eso, porque el vehículo accidentado no estaba asegurado por AGM y porque la suma a pagar es mucho mayor que el tope establecido por la ley, esto es, y como hemos visto en el tercer capítulo, 3 millones de UM, AGM ve errores de forma y de fondo en el caso, y la prensa lo leyó como ajustes de cuenta entre los dos miembros de Wlād Būsba (Calame, 2014).

Siguiendo con el listado de aseguradoras existentes en el contexto de la circulación, a la par en cuanto a poder sectorial se encuentra Londongate, de la familia Smasid Ahl Abaydna, retornada a Mauritania hace unos diez años después de una larga estancia en Marruecos.

6.4.2 Convivencia con las obligaciones y prohibiciones islámicas

Recordemos que la doctrina dominante en la República Islámica de Mauritania es la malikí. Según esta escuela jurídica, y como se explica en dinámicos portales de internet³⁹³, en los que los eruditos generan respuestas a las dudas de los musulmanes de alrededor del mundo, el musulmán debe respetar algunas normas si está implicado en transacciones económicas. El Corán y la Sunna establecen la *ribâ* (la usura, el interés) como algo ilícito. Los versículos 276-281 de la segunda azora, *La vaca*, lo ponen de manifiesto:

³⁹³ <www.docrine-malikite.fr> y <www.vidahalal.com> ejemplifican los mencionados portales. En ellos el internauta expone sus dudas, a menudo relativas a incompetencias entre el texto sagrado y problemáticas contemporáneas que obviamente no se recogen ni en la Sunna ni en el Corán. Un cuerpo de eruditos se encarga de fusionar dicha modernidad con la sacralidad de las fuentes del islam.

“Quienes comen de la usura no se incorporarán el día del juicio sino como se incorpora aquel a quien le ha dañado, tocándole Satanás. Eso porque dicen: ‘La venta es similar a la usura’. Pero Dios ha declarado lícita la venta y ha prohibido la usura. A quien le alcanza una exhortación de su Señor y termina de usurar conserva lo que adquirió con anterioridad, y su caso se remite a Dios. Quienes reinciden, éstos serán pasto del fuego, y ellos permanecerán en él eternamente.

Dios anula la usura y hace crecer las limosnas. Dios no ama a ningún infiel pecador. Quienes creen, hacen obras pías, acuden a la oración y dan limosna, tendrán su recompensa junto a su Señor; no tengan temor, pues ellos no serán afligidos.

¡Oh los que creéis! Temed a Dios y renunciad a lo que falta por cobrar proveniente de la usura, si sois creyentes.

Si no lo hacéis esperad una guerra por parte de Dios y de su Enviado. Si os arrepentís, conserváis las fuentes de vuestra riqueza. No perjudiquéis y no seréis perjudicados.

Si vuestro deudor está apurado, dadle un plazo hasta que tenga dinero. Es mejor para vosotros el dar como limosna la deuda, si vosotros sabéis.

Temed al día en que volveréis a Dios, a continuación cada alma recibirá lo que adquirió. Ellos no serán vejados”.

Asimismo, el musulmán debe acatar la prohibición de *qimār*³⁹⁴ o *Maysir*, es decir, toda aquella expresión de contrato en la que el derecho de las partes contratantes depende de un evento aleatorio. Debemos remitirnos en este caso a la quinta azora del Corán, versículos 92 y 93.

5: 92 Obedeced a Dios y obedeced al Enviado. Guardaos (de la desobediencia). No obstante, si seguís desobedeciendo, sabed que a nuestro Enviado sólo le incumbe proclamar (el Mensaje) con suma claridad.³⁹⁵

5: 93 A los creyentes que practican actividades meritorias no se les pedirán cuentas por las cosas (ilícitas) que consumieron (en el pasado), siempre que se abstengan de ellas, mantengan su fe y sigan practicando aquellas actividades, perfeccionen su cumplimiento (con Dios) y su fe en Él (hasta que lleguen al grado de quien) le adora (como si estuviera ante Él cara a cara). Dios estima a quienes procuran complacerle de esta manera.^{396 397}

³⁹⁴ *Qimār* (قمار), “juego de azar” (Corriente, 2005: 973).

³⁹⁵ Texto original: وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ

³⁹⁶ Texto original: لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

La tercera gran prohibición es la relativa al *ġarar*³⁹⁸. En el seno de la transacción no debe haber lugar para el engaño o la ignorancia. Los contratos con imprecisiones o incertidumbres son también *ġarar*. Así, si *Ribâ*, *Maysir* y *ġarar* son las tres grandes prohibiciones, el musulmán tampoco debe invertir en nada ilícito, ni comprar ni vender algo ilícito.

En el contrato clásico de seguros tiene lugar la incertidumbre, la ignorancia y el engaño puesto que si no ocurre un accidente la empresa se queda con la totalidad de las primas pagadas por sus clientes y se enriquece. Las posibilidades de enriquecerse de la parte contratante y la otra son dispares. Así, pues, según la óptica musulmana malikí el *ġarar* está presente en los contratos que firman este tipo de empresas. Como también lo está el *Maysir* en el sentido que se especula con el azar. En esta línea, los seguros son considerados como empresas que niegan la voluntad de Dios. La *Ribâ* está presente en los contratos de seguros clásicos en las inversiones posteriores salidas del superplus y que dan, obviamente, intereses. El objetivo último de estas casas aseguradoras es generar beneficios gracias a la diferencia entre las primas pagadas por los clientes y las salidas en forma de indemnizaciones. En este sentido, algunos informantes han expuesto que los mauritanos no recurren al seguro porque creen que es *haram*.

Frente a estas empresas existe el *takāful* o seguro solidario islámico. El origen de la palabra se halla en la raíz trilitera *kafala*, que puede traducirse como "garantía" o "*garantía solidaria*". La primera expresión de seguro islámico nació el año 1978 en Sudán de la mano del Faisal Islamic Bank. Posteriormente, en la década de 1980', el seguro islámico se difundió en la mayoría de países musulmanes. Este modelo está aprobado por el Consejo de la Academia de *Fiqh* de la Liga Islámica Mundial, con sede en la Meca, y se apoya en el versículo 5: 2 del Corán (B. Mohammed, 2005: 65, 67), versículo que he citado en el **apartado 5.3.2**.

³⁹⁷ Daryabādī explica que este versículo hace referencia a los creyentes musulmanes fallecidos con anterioridad a la prohibición de las bebidas alcohólicas y de los juegos de azar, sujetos que quizá hubieran difícilmente declinado por completo tales costumbres. Asad contradice la opinión de Daryabādī y de la mayoría de comentaristas, o la matiza cuanto menos, al extrapolar el significado del versículo a todo aquello no prohibido por Dios y que, consecuentemente, los fieles no tienen por qué negarse. A colación de este fragmento Quṭb sostiene que el principio indispensable para la obediencia a Dios es el actuar de acuerdo con la ley sagrada (*El Corán*, 2004: 375-376).

³⁹⁸ *Ġarar* (غرر), "riesgo, peligro" (Corriente, 2005: 831).

En el *takāful* los participantes o miembros son al mismo tiempo aseguradores y asegurados; así, se elimina el riesgo de cometer *ġarar*. Existe, por lo menos teóricamente, equidad entre miembros y el objetivo final de la empresa no es el beneficio económico sino la entrea ayuda solidaria mutua. El funcionamiento teórico del *takāful* es el mismo que el de un seguro cooperativo. No son empresas comerciales, por lo que el mínimo *ġarar* existente se perdona y se tolera. Se dividen las pérdidas y las responsabilidades entre miembros; no existe incertidumbre alguna concerniente a la suscripción y la remuneración; cada asegurado paga su suscripción para ayudar a los que necesiten ayuda; no se generan ganancias a coste de terceros. Las inversiones que hacen los seguros solidarios islámicos son islámicamente válidas y lícitas. El *Tabarru'* es la indemnización voluntaria que los seguros islámicos abonan a sus asegurados víctimas de un daño.

El *takāful* existía ya en tiempos del Profeta, y dan testimonio de ello los textos que recogen las vivencias de sus compañeros, los “hádices”. Ahora bien, su fundación en tanto que institución moderna puede leerse como la contraparte o respuesta a los contratos de seguros clásicos a los que los musulmanes teóricamente no pueden acceder. Por todos es sabido que hoy en día la presencia de musulmanes excede el territorio comprendido por los países que tradicionalmente han albergado la religión islámica. Para poder hacer compatible la vida de un musulmán con las prescripciones de Europa, América u otros lares, los eruditos han acordado que si no existe seguro islámico y el ciudadano está obligado a contratar un seguro, el musulmán está excusado de las prohibiciones que se han explicado más arriba relativas al seguro clásico. Y es que la necesidad (*ḍarūra*³⁹⁹) implica siempre perdón y derogación. Ello explica que la concesión sea aplicable a los seguros obligatorios pero en ningún caso a los facultativos.

6.4.3 Ineficacia para con la clientela

El poder de las empresas de seguros mauritanas es sorprendentemente débil. Las causas son múltiples. Por un lado, el mercado tan reducido al que se enfrentan dichas empresas, hecho que no alimenta la competencia entre ellas y la eventual consiguiente mejora de

³⁹⁹ *Darūra* (ضرورة), “necesidad, precisión” (Corriente, 2005: 684).

prestación de servicios; por otro lado, la creencia religiosa fatalista del destino y el sucumbir a los deseos de Dios haciendo frente a los actos que el ser supremo transmite a los mortales de manera individual o extendiendo la responsabilidad a la tribu; afecta también el hecho que el islam prohíbe la especulación en lo que el tiempo concierne y, por lo tanto, también el seguro; la ausencia de corredores de seguros, que conlleva que sean directamente las compañías las que distribuyan sus productos; y sobre todo la mala reputación de la que gozan las empresas aseguradoras. Efectivamente, el procedimiento al que el asegurado debe someterse para conseguir que el seguro que ha contratado se haga cargo de los gastos de reparación de su vehículo, en caso de haberse visto implicado en un accidente del que no es culpable, es largo, penoso y a menudo infructífero. Un trabajador de AGM (*Assurances Générales de Mauritanie*) explica qué debe hacer un cliente de su empresa ante tal caso:

En cuanto tiene lugar el accidente, hay que llamar a la policía de la Comisaría Especial de la Vía Pública. A continuación se hace un atestado de los hechos en presencia de los representantes de las empresas aseguradoras. Una sub-comisión dirigida por un policía determina la infracción y el responsable del accidente. Se redacta un Proceso Verbal. La víctima, con su copia del PV, debe dirigirse a la empresa aseguradora responsable. Allí, realiza una demanda para conseguir la indemnización. Dice la ley que la empresa tiene que solucionar el trámite en un límite de dos meses. En general ese lapso de tiempo no se respeta. AGM sí lo cumple; aquí damos cita al cabo de una semana o diez días del inicio del proceso para evaluar y discutir con el cliente. Si este está de acuerdo todo se arregla en una semana, sea cuál sea el nivel de los daños. Otras sociedades insolventes tienen muchos problemas.⁴⁰⁰ [Entrevista realizada el 21/01/2011].

Si durante el transcurso de espera el cliente decide reparar el coche por su cuenta se arriesga en el mejor de los casos a que la factura pagada por él sea superior a los baremos establecidos por su empresa aseguradora y que, consecuentemente, no recupere todo el dinero avanzado para reparar el vehículo. Cabe recordar, además, que si de por sí la burocracia es tediosa, en Mauritania, así como en otros países africanos, es extremadamente lenta. Por todo ello los particulares suelen arreglar los conflictos relacionados con daños materiales en los vehículos con un pacto verbal que fija la transacción económica que el culpable pagará. El 09 de febrero de 2015 un informante,

⁴⁰⁰ La entrevista original fue realizada en *ħaşaniya*, lengua hablada para la cual no existe una normativa de escritura. Por ello no apporto la versión original.

Mohammed, me explicó que los mauritanos no recurren a la contratación de un seguro para el coche porque estiman que es pecado. En una entrevista realizada el 27 de enero de 2011 un cargo de la empresa de seguros MAR (*Mauritanienne d'Assurance et de Réassurance*) me explicitó que según los datos de la Comisaría Especial de la Vía Pública entre el 25 y el 35% de los coches accidentados circulan sin contrato de seguro alguno. Sin embargo, cualquier conductor que circule por Mauritania es consciente de la alta frecuencia con la que los agentes del cuerpo de policía piden los papeles a los conductores de los vehículos, que incluyen obviamente los del seguro.

Así, de hecho, contratar un seguro para el coche no suele ser útil en caso de accidente sino que sirve para evitar pagar multas ante la policía y cubrirse las espaldas en el hipotético caso de celebrarse un juicio. Y así lo reconoció Sidi Mohamed Diallo, consejero de NASR, al bloguista y periodista Mohamed Fouad Barrada:

“Esto es esencialmente debido a las particularidades del mercado mauritano de las aseguradoras: ausencia de intermediarios de las casas de seguros, la emisión de los contratos no es efectiva para los contratos, que por otra parte en su gran mayoría se burlan de eso regiamente, lo esencial es estar cubierto jurídicamente en caso de accidente, y poder presentar el contrato en caso de un eventual control de policía.”^{401 402}

Nada mejor que el testimonio de una afectada, llamada Aissata Sidibé, para poner de relieve el cansancio al que se somete los clientes de las aseguradoras cuando se les reconoce el derecho a cobrar una indemnización.

Hace dos meses que corro detrás de una indemnización que se me debe, a resultas de un accidente de coche. Su experto ha reconocido el hecho que yo era la víctima y testimonios lo han confirmado. Pero el asunto se va dilatando. Y no tengo recursos. ¡Entre el transporte y las llamadas incesantes ya he gastado una parte de la pequeña indemnización que me entregarán un día si Dios quiere! (Noorinfo, 18/07/2011)⁴⁰³

⁴⁰¹ Texto original: “*Cela est essentiellement dû aux particularités du marché mauritanien de l'assurance: absence d'intermédiaires de l'assurance, l'émission des contrats n'est pas effective pour les contrats, qui pour la plupart s'en moquent royalement d'ailleurs, l'essentiel étant d'être couvert juridiquement en cas d'accident, et pouvoir la présenter à un éventuel contrôle de police* »

⁴⁰² Fuente: <http://barrada.unblog.fr/2008/11/18/mauritanie-des-assurances-nationales-credibles/> [19/04/2012]

⁴⁰³ Texto original: “*Ça fait deux mois que je cours après une indemnisation qui m'est due, suite à un accident de voiture. Leur expert a reconnu le fait que j'étais victime et des témoins l'ont confirmé. Mais ils font traîner les choses. Et je suis sans recours. Entre le transport et les appels incessants j'ai*

La prueba más objetiva de la inconsistencia de este sector económico en Mauritania pasa por el recuento económico de su capital. Mientras que en el Magreb el 2,5% del PNB equivale al capital que detentan y generan las empresas aseguradoras, en Mauritania la cifra es tan sólo del 0,5%, es decir 1.500.000 UM. Esta cifra incluye todos los contratos de seguro, no exclusivamente los que nos ocupan, es decir, los de los vehículos. Cabe mencionar que este tipo es el más exitoso puesto que el código de la circulación precisa su obligatoriedad. Representa aproximadamente el 40% de las primas de dichas empresas (Ould-Guigh, 2011: 267). La desigualdad con los países vecinos se pone en evidencia también al cotejar lo que los expertos llaman "densidad del seguro", esto es, las primas anuales medias por habitante. Si en Mauritania son de poco más de tres dólares (841 UM), en Marruecos son de 37 dólares, en Senegal de 10 dólares y en Argelia de 8'4. La diferencia es abismal (*Noor info*, 18/08/11).

Si tenemos en cuenta que los usuarios de vehículos pagan una tasa por un supuesto seguro que cuando debe actuar no es efectivo, podemos hacer un paralelismo entre el mundo empresarial de los seguros en la Mauritania contemporánea y el *garf*, el impuesto que en la época precolonial los extranjeros pagaban al emir al entrar en su territorio. Teóricamente eso les protegía de los ataques mientras discurrían por el emirato. En la práctica, y como la del emir no era la única tribu del territorio, no dejaba de ser un peaje que de modo alguno aseguraba la ausencia de ataques. Paralelamente, los seguros actuales no dejan de ser un impuesto o peaje, y es que el pagador raramente tiene confianza en la exitosa resolución de los conflictos por parte de la empresa contratada y si es actor participante en algún accidente con daños materiales y/o humanos muy probablemente solucionará el conflicto mediante un acuerdo con la otra parte y sin hacer intervenir a la empresa de seguros.

6.5 Análisis de la intencionalidad del causante de un accidente de circulación

La intención del causante de un delito de sangre determina la responsabilidad y, por ende, la rigidez de la pena. Es importante, pues, apuntar que la responsabilidad está estrechamente relacionada con dos puntos: 1) el hecho que el individuo en cuestión ha cometido un crimen; y 2) el hecho que lo ha llevado a cabo en el marco de la voluntad o de un estado mental. Citando a Jeremy Bentham y John Austin, Baudouin Dupret expone que clásicamente la filosofía del derecho distingue entre dos tipos de intenciones: 1) la oblicua, basada en la capacidad de prever las consecuencias del acto; y 2) la directa, en la cual las consecuencias del acto son una finalidad conocida para ser realizada. El derecho de fuente romana condena tanto el autor de un crimen intencional oblicuo como el de un crimen intencional directo. El concepto de intención en derecho obliga a relacionar acto y contexto (Dupret, 2001: 449, 451, 466).

En el contexto español, no siempre puede determinarse si un accidente de circulación ha sido intencional o no intencional. Antoni Plasència remite a un ejemplo para explicarlo: en un atropello de una motocicleta a un viandante, ¿podemos determinar que se ha tratado de un accidente, y por lo tanto, ha sido involuntario, o de un suicidio, y por lo tanto voluntario? En el caso que la colisión la haya provocado un conductor bajo los efectos del alcohol circulando en sentido contrario, ¿se presupone que su voluntad era provocar tal colisión y por lo tanto el acto es intencional, o que como consecuencia de la desorientación provocada por la embriaguez la causa es accidental? (Plasència, 2001: 42; Nebrera, 2001: 106).

En los accidentes de circulación la responsabilidad fluctúa entre la involuntariedad, la culposidad y la difusión de la culpa. El sistema puede hallarse ante un caso en el que sea imposible determinar el autor de un accidente de circulación con víctimas. Ello establece pues las bases de una casuística opuesta a la prevista por el derecho compositivo (Terradas Saborit, 2008: 430-431).

Muy a menudo las estadísticas estatales remiten a factores humanos como la primera de las causas de los accidentes de circulación. Las principales circunstancias ligadas a los factores humanos son el alcohol, las drogas, la velocidad y el pertenecer a un determinado grupo de edad. Ahora bien, autores como Thorson o Plasencia critican el

hecho de considerar la excesiva velocidad como un factor humano, puesto que la industria del motor podría limitarla tecnológicamente (Bäbler Font, 2001: 208). Se presupone que la persona está en el centro de la seguridad vial. El conductor ha tenido que superar un examen y de ello se infiere que sabe y puede conducir y que, por lo tanto, es responsable de sus hechos. La consecuencia última es que todo conductor que circula habiendo pasado debidamente el examen para adquirir el permiso de conducir es culpable de los accidentes de circulación que sus actos provocan. De este modo, fácilmente se puede identificar al culpable de un accidente y se puede aplicar una sanción. Las instituciones gubernamentales tales como las direcciones generales de tráfico quedan, con esta estrategia, eximidas de toda responsabilidad. Se pasa por alto que la influencia de los elementos exteriores tales como la señalética, las condiciones de la vía, la luz o el vehículo son determinantes en la conducción. Las políticas de los gobiernos al hacer campañas educativas para disminuir los accidentes de circulación son afines a esa concentración de responsabilidad en el conductor. Ahora bien, según un estudio del *Insurance Institute for Highway Safety* de 2001 la eficacia de dichas campañas en cuanto a disminución de la accidentalidad es irrisoria (Plasència, 2001: 47, 50). Si bien puede leerse la elaboración de las citadas estadísticas como un arma del poder para derivar responsabilidades, la teoría del riesgo constante apunta que el factor humano es la primera causa del peligro, borrando del mapa la influencia de la señalización en la carretera (Thorson, 2001: 77). Pese a ello, se estima que en el 70 o 75% de los accidentes en que la causa está focalizada en el conductor, influye la falta de información en la carretera o, lo que es lo mismo, la señalización y las distracciones producidas por el entorno influyen en ese porcentaje de accidentes (Thorson, 2001: 78-79). La llamada teoría de la satisfacción, según la cual no puede atomizarse la causalidad de un accidente en factores humanos, de la vía y del entorno, porque la causa es la combinación de todos ellos. Así, en los esfuerzos por mejorar la vía y el entorno hay que sumar la satisfacción del conductor, puesto que si se limitan excesivamente sus movimientos hallará vías escapatorias que pueden ser peligrosas, ya sea en el momento o en cuanto tenga la posibilidad (Nebrera, 2001: 107).

En ocasión del 50 aniversario de la independencia de Mauritania, en Nouakchott se llevaron a cabo numerosas actuaciones urbanísticas con vistas a “modernizar” la capital del país. El asfalto nuevo de muchas vías llevó a pensar, por un lado, que los vehículos

circularían por ellas más rápido y que por lo tanto habría más accidentes graves y, por otro lado, que dado que las condiciones de las vías –asfalto regular, iluminación, zona dedicada a los peatones...- eran más óptimas habría menos accidentes. Según la teoría de la compensación del riesgo o de la homeostasis del riesgo, el conductor adopta un grado de conductas de riesgo acorde al nivel de seguridad que percibe. Si percibe mayor seguridad, se permite protagonizar mayores conductas de riesgo. Aun así, no se ha demostrado cuantitativamente esa hipótesis.

En su tesis doctoral, defendida en 1968, Ole Thorson demostró que la seguridad en diversos tipos de carreteras rurales era muy similar, y detectó tan solo un notorio aumento de seguridad, es decir, menos accidentes por quilómetro, en las autopistas (Thorson, 2001: 77).

Un concepto clave en la resolución de los accidentes de circulación es la responsabilidad. Ignasi Terradas ha abordado desde una perspectiva antropológica los conceptos de responsabilidad y equidad a partir del caso, en un contexto de justicia positivista, de una víctima de un accidente de circulación que es a la vez culpable del mismo. Lo que me interesa destacar aquí es que, como recuerda el autor, en sistemas jurídicos vindicativos el punto de vista al respecto cambia, puesto que la indemnización por daños personales y morales no es sino un reconocimiento del daño ocasionado. Es ese reconocimiento el que posibilita la reconciliación entre las dos partes (Terradas Saborit, 2009). A partir de una muerte, se inicia una relación de alianza entre las dos partes. A partir de una muerte, se abre paso a la vida de esa alianza, como expresa Verdier al asemejar la *diya* con un don de vida (citado en Hivernel, 2004: 148).

Jurídicamente en Mauritania se presupone que el causante de un accidente de circulación con daños humanos no ha obrado intencionalmente. Esta premisa está presente también entre el imaginario colectivo, como muestran las declaraciones de Moulay [caso 3].

Pero nosotros ayudamos siempre en historias como esta [se refiere a accidentes de circulación con daños personales]. Porque entra en la historia de *diya*, porque no lo ha hecho expresamente. [Entrevista realizada a Moulay Ould Boushab, 09/02/2015]⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Entrevista original: “*Mais nous, on aide toujours dans des histoires comme ça. Parce que ça rentre dans l'histoire de diya, parce qu'il n'a pas fait ça exprés*”.

6.6 La resolución de los accidentes de circulación

Veremos a continuación el modo en que, según lo recogido durante mi trabajo de campo, se resuelven los accidentes de circulación con daños personales en Mauritania. Antes de proseguir considero importante retomar una idea aparecida en el **capítulo 1**. Para que la justicia vindicatoria tenga lugar el homicidio que la precede tiene que haber generado una ofensa. Para ello, en general tiene que haber sido cometido con intencionalidad. Empero, hemos visto que la composición de la *diyya* opera también en el caso de homicidios accidentales, y es que la característica distintiva de la justicia musulmana es que cualquier homicidio causa una ofensa puesto que con él la comunidad pierde a un fiel. Es una ofensa, pues, ante Dios. Es por ello que los homicidios accidentales en el ámbito musulmán son agrupados bajo el paraguas de la justicia vindicatoria.

Otro apunte significativo es que la justicia vindicatoria considera que en caso de accidente el que lo ha provocado, o el grupo al que pertenece, está obligado a compensar a la víctima resultante.

6.6.1 La imbricación entre el sistema oficial y el consuetudinario

Inicié el trabajo de campo que daría lugar a esta tesis presuponiendo que en Mauritania el sistema jurídico oficial y el consuetudinario discurrían en paralelo. Tenía conocimiento de la existencia de la inclusión del término *diyya* en el Código Penal nacional, pero pensando que la *diyya* recogida en el texto estatal y la comprendida por la *shari'a* eran dispares. Efectivamente, una y otra *diyya* no tienen gran cosa en común, como he explicado en el **capítulo 3**. Ahora bien, el sistema oficial y el consuetudinario no son extraños el uno del otro, sino que están imbricados, como veremos en los itinerarios jurídicos presentados a continuación. Dicha imbricación, o interrelación, es

también observada, oponiéndola a un modelo de sistemas paralelos, por Baudouin Dupret en Egipto entre el derecho positivo y la *shari'a* (Dupret, 1997: 29-30).

El itinerario jurídico convencional que presento a continuación suele estar protagonizado por partes *bīḍān*; la *diyya*, en él está revestida de acciones rituales que permiten la mencionada reconciliación. Sin embargo no todos los casos se resuelven mediante las negociaciones entre las partes, algunos terminan solucionándose en los tribunales. En dicha casuística, efectivamente, la reconciliación brilla por su ausencia, puesto que el juez impone el pago de una transacción sin partir del acuerdo de las partes.

Cualquier justiciable puede recurrir a la justicia oficial para tratar de resolver sus problemas. Pese a ello, los informantes *bīḍān* han declarado preferir el itinerario que he presentado en tanto que convencional, itinerario en lo que lo oficial y lo consuetudinario están imbricados. Negociar entre las partes para fomentar la discreción y saber en todo momento qué ocurrirá después son dos de las principales razones que explican tal preferencia.

Nosotros, en Mauritania, buscamos siempre las cosas que no sean... no nos gustan los problemas, los grandes problemas... ir al tribunal, cosas así. Si se ha encontrado una solución, la aplicamos. Antes de ir allí. Para que la gente no hable... Bueno, esto es algo pequeño [a solucionar] entre las dos tribus. Si podemos arreglarlo entre nosotros entre los dos, lo arreglamos y listos. Pero no entramos en cosas como ir al tribunal, a la policía, cosas así. Es esto lo que buscamos siempre. Pero... incluso... hay gente a quien no le gusta que se hable así... porque además, nosotros, esto... no sabes qué pasa. Si vas allí, no sabes qué pasa. Porque el tribunal puede hacer otra cosa. Nosotros dos, es diferente. Pero cuando nosotros dos hemos hablado en una misma mesa, no es lo mismo que ir al tribunal, a la policía... tú estás de un lado, yo del otro. No encontramos una solución. Pero si nos hemos sentado juntos, hemos hablado... vamos a solucionar las cosas. Y, además, seremos siempre amigos, porque hemos hablado juntos. Es por ello que siempre tratamos los asuntos sin ir a ninguna otra parte. Pero si no lo hemos encontrado... si no se encuentra, hay gente que va allí, otros... pero no tienen elección.⁴⁰⁵ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

⁴⁰⁵ Entrevista original: *Nous, en Mauritanie, on cherche toujours les choses qui ne sont pas... on aime pas les problèmes, les grands problèmes... partir vers le tribunal, choses comme ça. Si on a trouvé une solution, on la fait. Avant d'aller là-bas. Pour que les gens parlent pas... Bon, ça c'est une petite chose dans les deux tribus. Si on peut régler ça dans nous les deux, on règle ça seulement. Mais on rentre pas dans d'autres choses comme partir dans le tribunal, la police, quelque chose comme ça. C'est ça ce qu'on cherche toujours. Mais... même... il y a des gens qui aiment pas qu'on parle comme ça, parce*

En Cabo Verde, país en el que parte del equipo del i+D *Planificación urbana, movilidad y siniestralidad vial en África Subsahariana* realizó trabajo de campo, cuando tiene lugar un accidente con daños personales el caso pasa a tribunal de primera instancia de comarca; si no hay daño físico las partes pueden llegar a un acuerdo a través de la aseguradora o a través del tribunal arbitral. Si la resolución no satisface a una de las partes se puede llevar el caso a segunda instancia. Si se vuelve a recorrer, al Tribunal Supremo (Horta & Malet Calvo, 2014: 219).

6.6.2 El itinerario jurídico convencional

Veamos a continuación el procedimiento que mayoritariamente se adopta para resolver los accidentes de circulación y, en general, los homicidios involuntarios en los que la parte culpable y la parte afectada negocian consuetudinariamente. Es importante recordar que la disputa de sangre no se da por concluida hasta que ha tenido lugar una reconciliación o un acto de venganza (Ginat, 1997: 21). Si bien de la lectura de los puntos del itinerario puede desprenderse que se trata de un itinerario largo, en la Mauritania contemporánea acostumbra a ser bastante rápido. De acuerdo con la información recogida durante mi trabajo de campo, el itinerario puede completarse en unos 5 días si no hay complicaciones en las negociaciones entre las partes. En este sentido, Michael J. Kelly apunta que en contextos musulmanes, y especialmente en contextos musulmanes árabes, donde suelen preferirse las recompensas o los castigos rápidos, los sistemas de justicia criminal tienden a actuar en lapsos de tiempo menores que en Occidente (Kelly, 2010: 21). Empero la historia demuestra que no siempre ha sido así. Entre los beduinos de Israel analizados por Joseph Ginat, verbigracia, el

que encore, chez nous, ça... tu sais pas ce qu'il se passe. Si tu pars là-bas, tu sais pas ce qu'il se passe. Parce que le tribunal il peut faire autre chose. Nous les deux, ça change. Mais quand nous les deux on a discuté dans une seule table, c'est pas la même que partir au tribunal, police... tu est d'un côté, je suis de l'autre côté. On trouve pas une solution. Mais si on s'est assis ensemble, on a discuté ensemble... on va sortir les choses. Et, en plus, on est toujours des amis, parce qu'on a discuté ensemble. C'est pour cela qu'on voit toujours les choses sans aller vers autre chose. Mais si on a trouvé ça... si on trouve pas... il y a des gens qui partent là-bas, des autres... mais ils ont pas le choix.

proceso puede comprender diversos años. El mencionado autor presenta en su obra una hipótesis que me parece verosímil. Cuando el sistema de habitación de los beduinos era el nomadismo, durante el tiempo de negociaciones la tribu del ofensor desplazaba su campamento a cierta distancia del de la tribu ofendida para mitigar las posibilidades de distancia. Dicho desplazamiento no tiene sentido en contextos actuales en los que la tribu es sedentaria y la economía que domina es la que gira alrededor de los salarios, que obliga por lo menos a algunos miembros del grupo a acudir periódicamente al lugar de trabajo, rutina que los pone en peligro ante eventuales venganzas. Ello habría llevado a resolver los homicidios con cierta celeridad (Ginat, 1997: 22, 25-26, 48). Sea como fuere, la venganza, o la composición que la sustituye, tiene un tiempo marcado (Verdier, 1980b: 195).

En el continente africano, y haciendo una gran generalización, el aparato estatal es a la vez omnipresente y casi ausente (Hesseling & Le Roy, 1990: 3). En general los mauritanos, y más concretamente los de adscripción *bīḍān* perciben la administración como un obstáculo del cual hay que prescindir. Cualquiera que haya tenido que tratar con una administración africana es consciente de las múltiples molestias que conlleva: lentitud, corrupción, incomprensión, etc. A ello hay que sumar la predilección de la población *bīḍān* por actuar con discreción, tanto en cuestiones legales como, por ejemplo, laborales, tal que dicta el precepto popular “Apoyad vuestros negocios con la ocultación” (Ould Mohamed, n.d.). No obstante, sí hay litigios que ultrapasan la discreción y terminan en los tribunales, y veremos su casuística en el **punto 6.6.5**.

Según Haimoud Ramdan, el disfuncionamiento del sistema jurídico en África se debe a un doble distanciamiento: el geográfico, que atañe al juez y que perjudica sobre todo a las poblaciones rurales, y el cultural, en tanto en cuanto las prácticas de dicho sistema están alejadas de los valores de la mayoría de la sociedad. Todo ello conlleva la existencia de un sistema dual compuesto por lo oficial y lo consuetudinario, que no hace más que retroalimentar la inoperancia judicial (Ramdan, 2009: 15). De acuerdo con Jean Du Bois De Gaudusson, aquello que caracteriza los sistemas jurídicos africanos no es la originalidad de sus principios sino la gran distancia entre los principios jurídicos y su aplicación (citado en Ramdan, 2009: 25).

En contexto mexicano, Laura Nader analiza la coexistencia del sistema jurídico oficial y el consuetudinario. El primero, cuya autoridad recae en determinados cargos municipales, tiene ciertas limitaciones de uso: la inversión de dinero y tiempo que las partes deben hacer para acudir al juzgado, la aplicación de códigos culturales extraños a la población, la mayor facilidad de resolver una disputa en el ámbito de la comunidad que no a manos de autoridades exógenas, y la pérdida de autonomía local en eventuales apelaciones (Sierra & Chenaut, 2002: 132). Todavía en México, Philip Parnel observó que si un conflicto no se soluciona a nivel local se difiere al ámbito estatal, entrando en contradicción con el derecho local puesto que los dos sistemas son contradictorios y se erigen en tanto que competidores (Sierra & Chenaut, 2002: 132-133). En Mauritania si dos partes inician negociaciones en el ámbito consuetudinario suelen llegar, más tarde o más temprano, a un acuerdo. Las ocasiones en las que las partes que ni tan siquiera inician el proceso de negociación son la que alimentan principalmente la casuística de resoluciones en los tribunales.

El caso mauritano dista del sardo expuesto por Antonio Pigliaru, en el que la justicia oficial intenta minimizar o eliminar la justicia vindicatoria (Terradas Saborit, 2008), o del argelino, en el que la *diyya* es aceptada por las autoridades oficiales siempre y cuando permanezca en el ámbito informal o, diría yo, no oficial. En efecto, ante la publicación en un periódico local de la región argelina de Aurès de un documento redactado por un imán en el que se recogían los montantes de la *diyya* en función de la ofensa cometida, dicho imán tuvo problemas con las autoridades locales (Ben Hounet, 2012).

En Argelia, cuanto menos en las regiones del Sur oranés y de Aurès, ante un homicidio se celebra un juicio oficial, pero en paralelo las partes implicadas negocian la *diyya*. Cabe mencionar que la *diyya* no está comprendida en el Código Penal argelino. Ben Hounet infiere de ello que la población da importancia a la *diyya*. Los informantes del autor, sin embargo, afirman que su práctica no equivale *stricto sensu* a la *diyya*, puesto que el montante establecido dista mucho del centenar de camélidos de los que habla el *fiqh*. En el contexto argelino el valor de la *diyya* es de 100.000 dinares⁴⁰⁶, la equivalencia de 10 corderos. Los informantes de Ben Hounet justifican esta innovación mediante el alto coste del nivel de vida y mediante el hecho que el pago de la *diyya* no exime la obligación de pagar lo estipulado por el juez en el juicio civil (Ben Hounet, 2012). Se

⁴⁰⁶ Unos 900 euros.

trata, por lo tanto, de dos sistemas jurídicos superpuestos, paralelos. El modelo argelino dista del mauritano, en el que podemos hablar propiamente de imbricación, por lo menos en los casos en los que las partes son *bīḍān* y la resolución de la ofensa se lleva a cabo consuetudinariamente pero con reconocimiento oficial.

Yazid Ben Hounet diferencia de manera nítida el papel de la *diyya* en Sudán y en Argelia. En el primer caso, la *diyya* está inscrita en el Código Penal, como ocurre también por ejemplo en Irán, Arabia Saudí y Mauritania. En el segundo caso, la *diyya* es una práctica de reconciliación entre la parte ofensora y la ofendida. Para que la reconciliación comprendida en la composición de la *diyya* tenga lugar, lejos de ser impuesta la *diyya* tiene que ser aceptada por ambas partes implicadas en la ofensa. Así ocurre en la Argelia presentada por Ben Hounet, en la que la *diyya* es reconocida socialmente y, por lo tanto, opera en tanto que herramienta y en tanto que símbolo. Despojada de su lado ritualístico, en el que como veremos el perdón es fundamental, la *diyya* no es eficaz para lograr la reconciliación en sus partes, sino que queda reducida a una mera cantidad económica (Ben Hounet, 2012).

Me interesa destacar que el itinerario jurídico que presento, obviamente resultado de los datos obtenidos en el trabajo de campo, refleja la doble naturaleza de la composición: el ser una acción reconciliadora y a la vez una donación económica (Terradas Saborit, 2008: 166-167).

6.6.2.1 Atestado y detención del acusado

La policía interviene en el primer paso del itinerario jurídico convencional que sigue a un accidente de circulación con daños personales. Teniendo en cuenta que el Estado existe en Mauritania desde 1960, es innegable que saber cómo se trataba al culpable anteriormente en este primer estadio, si una autoridad ajena a las partes implicadas intervenía o no, etc., es harto interesante. Ahora bien, la delimitación del objeto de estudio a la contemporaneidad me ha alejado de la mencionada visión historicista. Como iba diciendo, la policía acude al lugar de los hechos y detiene al culpable. Si la colisión se ha dado entre dos vehículos y los ocupantes de uno de ellos han muerto, se

detiene al conductor del otro vehículo. Si los muertos han resultado de un accidente con un solo vehículo como protagonista, se detiene al conductor de dicho automóvil. Las autoridades hacen un constato y aplican la detención preventiva al culpable. A veces esta detención preventiva se justifica por la falta de seguro, como ocurrió en el accidente acometido en Nouadhibou y reportado en el caso 1.

La detención preventiva es también una manera de proteger al culpable ante la venganza.

El señor tomó su teléfono, telefoneó a la gente de su tribu "desgraciadamente golpeé a alguien en un accidente, murió, estoy detenido en la policía". Directamente, le pedimos: "¿de qué tribu es?". Nos dijo "Tajakant". Pues, directamente, nuestro jefe de tribu sabe lo que debe hacer. Se puso directamente en contacto con el jefe de esa tribu. Le habló, le dijo "Dame unos minutos, te llamaré". Él llamó y dijo "hay que ir a la policía y decirle que esto es entre nosotros y que vamos a hacer la *diyya*, pues hay que parar, hay que poner en libertad al señor, hacer un poder...". Pues, he aquí, se hace rápidamente. Esto, hasta podemos hacerlo... el señor puede quedarse solo 2 horas, 3 horas, para una formalidad. Es una formalidad.⁴⁰⁷ [Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015].

Si las dos partes están de acuerdo, pues, las autoridades policiales dejan libre al acusado, que queda bajo la responsabilidad del representante de su tribu. Si antes que el caso se resuelva la policía reclama la presencia del acusado, el jefe tiene que entregarlo.

Si las partes optan por recurrir a la justicia oficial acuden a la empresa de seguros siempre y cuando el vehículo del culpable esté asegurado. Posteriormente a este eventual paso, acuden a la justicia oficial.

Si el vehículo del responsable está asegurado hay una condición previa a la acción en justicia. Esta acción previa es la introducción a la petición de transacción al asegurador, que está por supuesto sujeto a los plazos legales a

⁴⁰⁷ Entrevista original: *Le monsieur a pris son téléphone, il a téléphoné les gens de sa tribu "malheureusement j'ai frappé quelqu'un dans un accident, il est mort, je suis arrêté à la police". Directement, nous on lui a demandé: "C'est de quelle tribu?". Il nous a dit "Tajakant". Donc, directement, notre chef de tribu il sait ce qu'il doit faire. Il a contacté directement le chef de ce tribu. Il lui a parlé, il a dit "donne-moi quelques minutes, je vais t'appeler". Lui, il a appelé et a dit "il faut partir à la police et lui dire que ça c'est entre nous et on va faire la diya, donc il faut arreter, il faut libérer le monsieur, faire une procuration...". Donc, voilà, c'est vite fait. Ça, on peut le faire même... le monsieur il peut rester que 2 heures de temps, 3 heures de temps, pour une formalité. C'est une formalité.*

falta de responder o de encontrar un consenso en dicho plazo y para un reglamento definitivo que el asegurador se encarga de los daños de una *diya*, cualquiera, los derechohabientes pueden entonces llevar al civil a la justicia o incluso recurrir a la acción pública que... si todavía no ha estado juzgada. Si se recurre a la acción pública comprometiendo al chófer, etc., no hay problema. Va a gozar de esta acción pública, esto va a ahorrarle... recurre a la acción pública como parte civil. Se constituye en parte civil en este asunto. En su caso, es el procedimiento en el tribunal, el juez, tras intercambiar conclusiones, intercambia solicitudes, etc. Si no ha habido ya un arreglo entre las partes.⁴⁰⁸ [Entrevista realizada al magistrado Moulaye Abdallah, 27/04/2015]

6.6.2.2 Perdón y negociaciones

El jefe de la tribu del detenido se pone en contacto con el jefe de la tribu del muerto. Se inician así las relaciones para hacer efectiva la composición. Expone su voluntad de hacer una visita para presentar sus excusas y para realizar las negociaciones con el fin de establecer el montante de la *diya*. Paralelamente, la policía libera al detenido bajo la responsabilidad del jefe de la tribu. Este, o alguien autorizado por él, firma un documento según el cual el culpable está bajo su responsabilidad y comprometiéndose a entregar al sujeto si eventualmente la policía lo pide. Para llevar a cabo esta liberación, la tribu del ofendido tiene que dar también su acuerdo.

Posteriormente una delegación de la tribu del culpable se desplaza hasta el lugar en el que se halla el grupo que representa a la tribu de la víctima y presenta sus excusas.

No son solo los viejos. Es la delegación. Antes eran los de más edad, los más sabios, los más ricos, los más cultivados... La gente famosa de la *qabīla*. Los

⁴⁰⁸ Entrevista original: *Si le véhicule du responsable est assuré il y a un préalable à l'action en justice. Ce préalable c'est l'introduction à la demande de transaction à l'assureur, qui est bien sûr encadré par des délais légaux à défaut de répondre ou de trouver un consensus dans ce délai-là et pour un règlement définitif que l'assureur prend en charge des endommagements d'une diya, n'importe laquelle, les ayants-droit peuvent en ce moment porter en justice au civil ou bien encore se joindre à l'action publique qui... si elle n'a pas encore été jugée. Si elle se joint à l'action publique engagé contre le chauffeur, etc., il n'y a pas de problème. Il va bénéficier de cette action publique, ça va l'épargner... elle se joint à l'action publique comme partie civile. Se constitue en partie civile dans cet affaire. Le cas échéant c'est la procédure en cour, le juge, après échange de conclusions, échange de requêtes, etc. S'il n'y a pas eu déjà un règlement entre les parties.*

más respetables. Es como un comité.⁴⁰⁹ [Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012]

Los informantes han expuesto en sus declaraciones la existencia de un sacrificio animal ofrecido por la parte culpable y comido en comunión entre las dos partes. Ahora bien, han hablado de ello en tanto que práctica antigua, práctica extinguida en Mauritania. De acuerdo con Yazid Ben Hounet, sin embargo, dicho sacrificio seguido del ágape en común es una condición necesaria para reconocer el perdón y la aceptación de la *diyya* en el contexto en el que desarrolló su investigación en Argelia (Ben Hounet, 2012).

Como apunta Yazid Ben Hounet, entre las autoridades religiosas la aplicación de la *diyya* es objeto de debate, como ocurrió por ejemplo en la conferencia internacional para la familia celebrada en Doha (Qatar) en 2004, cuando el célebre teólogo Youssouf al-Qardawi defendió que la *diyya* debida al hombre ofendido tenía que ser la misma que la debida a la mujer ofendida. El emirato de Qatar aplicó posteriormente a las declaraciones de al-Qardawi dicha igualdad. En el contexto argelino estudiado por Yazid Ben Hounet, por su parte, a principios de 2008 la *diyya* por homicidio involuntario se unificó a 100.000 dinares, dejando atrás la diferenciación de montante según el perfil del ofendido (Ben Hounet, 2012). La totalidad de informantes ha expresado que si bien anteriormente en el derecho consuetudinario mauritano sí se diferenciaba entre la *diyya* acordada por la muerte de un hombre y la relativa a la muerte de una mujer, actualmente el género de la persona muerta no incide en el montante de la *diyya*. Lo mismo relataron en relación a la edad del ofendido:

Antes, por ejemplo, la mujer estaba a 700 y el hombre a 900. Ahora todo el mundo está al mismo precio. Incluso si se trata de un niño, incluso.⁴¹⁰ [Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015]

Bueno, la *diyya* es la *diyya* solo. No miramos si es un hombre, si es una mujer... una persona, solo. *Diya* es por una persona. Nunca he oído decir que la *diyya* por una mujer sea menor. [...] Para la *diyya*, nunca he oído que sea

⁴⁰⁹ Entrevista original: *Ce ne sont pas que les vieux. C'est la délégation. À l'époque c'étaient les plus âgés, les plus sages, les plus riches, les plus cultivés... Les gens célèbres de la qabīla. Les plus respectueux. C'est comme un comité.*

⁴¹⁰ Entrevista original: *Avant, par exemple, la femme était à 700 et le monsieur à 900. Maintenant tout le monde est à même prix. Même s'il y a un enfant, encore.*

diferente porque es un *hartani*. *Diya*, es *diya* solo. Ahora bien, *diya* tienes que hablar con la gente.⁴¹¹ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

En cuanto al precio pactado los informantes suelen remitir a montantes de *diya* entre 1 y 3 millones de UM. Los casos que difieren de ese abanico son excepcionales.

No puedo decirte las 4 tribus. La gente que es rica, en Mauritania, son de 4 tribus, 5... Aparte de eso... Incluso nosotros, podemos... nuestro jefe puede pagar 10 millones para la gente. Pero si lo haces hoy, ¿acaso lo vas a hacer mañana? El problema es esto. [...] Si pagas 10 millones por ejemplo por alguien... si uno de nosotros mata a alguno de ellos, vamos a darle 10 millones. En unos meses habrá alguien de esa gente que va a matar a alguien... ¿Qué vamos a darle? Si le damos menos, no es bueno. Hay que permanecer en el ritmo normal. [...] Ellos, los *Wlād Būsba*, etc., cada uno de ellos puede decir “no, no hay que cansarme con reuniones, yo puedo pagar 10 millones a esa gente”. Pero eso es raro. [...] Pero es gente, los que obran así, que si miras realmente verás que no son nobles. El noble hace las cosas cuidadosamente...⁴¹² [Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015].

Parece ser que hay un precio fijo, 2.500.000 [de UM] o algo así. Pero al mismo tiempo las tribus, depende de la persona muerta... dónde trabaja, qué hace, de qué familia es... Por ejemplo, si es el único hijo de su madre. De todos modos, los 2.500.000 es la ley. Pero el resto es el gesto conforme a que sentimos verdaderamente lo que ha ocurrido, es como una reacción ante el valor de esta persona.⁴¹³ [Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012]

⁴¹¹ Entrevista original: *Bon, diya, c'est diya seulement. On regarde pas si c'est un homme, une femme... une personne, seulement. Diya c'est pour une personne. Je n'ai jamais entendu que diya pour une femme soit moins. [...] Pour le diya, je n'ai jamais entendu qu'il soit différent parce que c'est un hartani. Diya, c'est diya seulement. Maintenant, diya il faut que tu discutes avec les gens.*

⁴¹² Entrevista original: *Je peux pas te dire les 4 tribus. Les gens qui sont riches, en Mauritanie, sont de 4 tribus, 5... À part ça... Même nous, on peut... notre chef il peut payer 10 millions pour les gens. Mais si tu le fait aujourd'hui, est-ce que tu vas le faire demain? Le problème c'est ça. [...] Si tu payes 10 millions par exemple pour quelqu'un... si quelqu'un de nous tue quelqu'un de ces gens-là, on va lui donner 10 millions. Dans quelque mois il y aura quelqu'un de ces gens-là qui va tuer quelqu'un... Qu'est-ce qu'on va lui donner? Si on lui donne moins, c'est pas bon. Il faut rester dans le rythme normal. [...] Eux, les *Wlād Būsba*, etc., chacun d'eux il peut dire "non, il faut pas me fatiguer avec des réunions, moi je peux payer 10 millions à ces gens". Mais ça c'est quelquechose de rare. [...] Mais ce sont des gens, ceux qui font comme ça, que si tu regardes en réelle tu vas trouver qu'ils sont pas de nobles. Le noble fait les choses doucement...*

⁴¹³ Entrevista original: *Apparemment il y a un prix fixe, 2.500.000 ou quelque chose comme ça. Mais en même temps entre les tribus, ça dépend de la personne morte... où il travaille, qu'est-ce qu'il fait, il est de quelle famille... Par exemple, s'il est le seul fils de sa mère. De toute façon, les 2.500.000 c'est*

En las negociaciones interviene también el modo de pagar. Si es efectivo y en una sola entrega, la tribu del ofensor puede intentar convencer a la del ofendido para disminuir el importe. Así lo explicaba Guigh Ould Deh:

De hecho, son dos *diya*, porque hay dos personas. Así, la *diya* era 1.600.000 UM, pero negociamos, porque pedían 3 millones y además las condiciones de negociación... porque pagamos en efectivo y en poco tiempo y en la reglamentación estás obligado a pagar la *diya* pero no estás obligado a pagarla rápidamente ni en efectivo, es decir, hay un plazo. Así, generalmente cuando se negocia con alguien a quien se le paga la *diya* aplica disminuciones si se le paga en efectivo y rápidamente. En ese caso, en lugar de pagarle 3'5 millones en un año, buscaremos por todas partes, le decimos "vamos a pagarte ahora el 50% o el 60% en efectivo, en 24 horas", él dice "de acuerdo". Es para decirte que el montante de 3'2 de la *diya* no es un valor verdadero, tiene que ser entre el 50% y el 60% a causa de este elemento. Porque rigurosamente, *diya*, legalmente desde el punto de vista de la *shari'a*, hay un plazo de... no sé... 3 años o 5 años. A continuación, es el que debe la *diya* el que tiene que ir a cada fracción y va a decir "la fracción, esta fracción, es el 25%, yo soy el 25%, etc.". Y, pues, es un trabajo que tiene. Por el contrario, le digo "de acuerdo, en lugar de pagarte los 3 o 4 millones de *diya*, vamos a hacerlo de otra manera. Te voy a pagar, yo mismo, en efectivo, no tendrás a nadie más y vamos a hablar". Y entonces bajó a 1'6 millones por *diya* y le pagamos los 3 días o los 5 días después. Es para decirte que los 3'2 millones por las dos *diya* es el resultado de una negociación...⁴¹⁴ [Entrevista realizada a Guigh Ould Deh, 12/02/2015].

la loi. Mais le reste c'est le geste comme quoi on est vraiment désolé de ce qui s'est passé, c'est comme une réaction face à la valeur de cette personne.

⁴¹⁴ Entrevista original: *En fait, ce sont 2 diya, parce qu'il y avait deux personnes. Donc, la diya était 1.600.000 UM, mais c'est négocié, parce qu'on demandait 3 millions et puis les conditions de négociation... parce qu'on paye cash toute de suite et dans la réglementation on est obligé à payer la diya mais on n'est pas obligé à la payer toute de suite en cash, c'est-à-dire, qu'il y a un délai. Donc, généralement quand on négocie avec quelqu'un à qui on lui paye la diya il fait des diminutions si on lui paye cash toute de suite. Là, au lieu de lui payer 3'5 millions dans un an, on va chercher à droite et à gauche, on lui dit "on va te payer toute de suite 50% ou 60% cash dans les 24 heures", il dit "ok, d'accord". C'est pour te dire que le montant de 3'2 millions dans la diya n'est pas la vraie valeur, ça doit être 50% ou 60%, à cause de cet élément. Parce qu'en toute rigueur, diya, légalement du point de vue shari'a, il y a un délai de... je ne sais pas... 3 ans ou 5 ans. Ensuite, c'est celui qui doit la diya qui doit aller dans chaque fraction et va dire "la fraction, cette fraction c'est 25%, moi c'est 25%, etc". Et, donc, c'est un travail qu'il a. Par contre, je lui dis "d'accord, au lieu de te payer les 3 ou 4 millions de diya, on va faire autrement. Je vais te payer, moi-même, cash, tu ne vas pas avoir personne d'autre et on va discuter". Et, donc, là on est venu à 1'6 million par diya et on lui a payé dans les 3 jours ou les 5 jours après. C'est pour te dire que les 3'2 millions pour les deux diya c'est le résultat d'une négociation....*

6.6.2.3 Recaudación de la diya

Como veremos en el caso etnográfico tratado al final de este apartado, la recaudación de la *diya* es asombrosamente rápida. Con total seguridad, ello se debe a la necesidad de apaciguar la tensión tras un homicidio, de apagar cualquier posibilidad de venganza, de facilitar la convivencia (Terradas Saborit, 2008: 193).

Como se ha explicado en el **capítulo 5**, la información relativa al modo y la cantidad de la aportación económica individual discurre de los asistentes a la reunión a la totalidad de sujetos de condición *mukallaf*. Estos entregan su contribución a la persona que los ha representado en la reunión, que lo da al jefe. La transacción suele realizarse en metálico, si bien a veces se materializa por transferencia bancaria.

6.6.2.4 Entrega de la diya

Si bien los textos jurídicos estipulan que la *diya* consecuente con un homicidio voluntario tiene que ser pagada de inmediato mientras que la que sigue a un homicidio involuntario debe ser pagada en tres anualidades, en las entrevistas no ha emergido dicha especificidad.

Es importante remarcar que la entrega de la *diya* no siempre tiene lugar, pero que la eliminación de este punto no exime los anteriores. Es decir, tras el eventual accidente de circulación con daños personales se redacta un atestado, se detiene al acusado, la parte ofensora pide perdón a la parte ofendida y empiezan las negociaciones. Suele ocurrir que la parte ofensora recauda la *diya* y en el momento de llevar a cabo la entrega la parte ofendida la rechaza, bien sea porque exista un pacto entre tribus, bien sea porque la relación estatutaria entre las dos tribus es muy dispar. En el primer caso, como me explicó Mohammed en una conversación el 08 de febrero de 2015, si dos tribus mantienen una alianza matrimonial, es decir, si un miembro de una se puede casar con un miembro de la otra, no ha lugar la transacción de la *diya*. Si se pagara la composición, sería una ofensa. En estos casos, si un sujeto de la tribu muere a raíz de un

homicidio cometido por alguien de una tribu con quien se mantiene alianza matrimonial la composición no tiene sentido, y es la tribu del muerto la que recauda dinero para los derechohabientes de la víctima. Es, por lo tanto, un tipo de *lawha*. De todos modos, y como quiso subrayar Mohammed, la tribu del culpable acude a dar el pésame a la de la víctima. Nótese que en este contexto en el que la *diyya* no está presente no ha lugar hablar de ofensa, ni ofendido ni ofensor.

En la narración que sigue se explica cómo en la primera visita de la tribu del ofensor a la del ofendido se inician los trámites de la composición. En la segunda visita, se entrega el precio estipulado de la *diyya*.

Hay que ir a ver a la gente, hay que saludar, hay que excusarse, dar el pésame, decir “esto es algo que lamentablemente ha pasado...”. Son palabras así. Con suavidad. Y terminas y prometes que acudirás una segunda vez. Él está seguro que ocurrirá. Lo sabe igual que tú. El día que regreses recibirá su dinero, pero no sabe si al día siguiente deberá pagártelo a ti. Son cosas que hay que hacer tranquilamente, seriamente.⁴¹⁵ [Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015].

6.6.2.5 Acto notarial y desestimación de la causa

Una vez resueltos el perdón y la entrega económica de la *diyya*, las partes se personifican ante el notario, que confiere un documento que da fe del acuerdo y que automáticamente extingue la posibilidad de las partes de acudir a la justicia oficial para resolver el caso en cuestión.

⁴¹⁵ Entrevista original: *Il faut aller voir les gens, il faut saluer, il faut s'excuser, donner les condoléances, dire "voilà, ça c'est quelque chose qui malheureusement s'est passé...". Ce sont des mots comme ça. Doucement. Et tu finnis ça et tu promets que tu vas revenir une deuxième fois. Lui il est sur qu'il va se passer. Il le connaît comme toi. Le jour où tu vas revenir il va recevoir son argent, mais il ne sait pas si le lendemain il devra te le payer à toi. Ce sont des choses qu'on doit faire tranquillement, sérieusement.*

6.6.3 Hađa riyādat mūlānā. Resolución sin diya

Es habitual que tras un accidente de circulación las partes implicadas profieran la frase *hađa riyādat mūlānā*, “esta es la voluntad de Dios”. Si bien esta asociación del accidente con el fatalismo religioso puede ser leída como una manera de trasladar la demanda de justicia a lo sobrenatural (Terradas Saborit, 2008: 20), en Mauritania debemos asociarlo también, en última instancia, con el perdón de la transacción de la *diya*. Es importante recalcar que no se anula el itinerario que pone en contacto a las dos partes, puesto que en caso de muerte la parte ocasionante pide perdón a la de la persona fallecida. Hemos visto, por ejemplo, en el **caso 2** que la tribu Idatfaha estuvo más de 30 años sin tener que pagar *diya* alguna porque tienden a excusar la transacción. Así lo explicaba el informante:

Hay que decir también que es muy frecuente que la gente, porque está permitido también, excuse la *diya*. Yo voy a verlo, digo "de acuerdo, el nuestro mató al vuestro, estamos dispuestos a pagar la *diya*". Y él, dice " *barakallah*, os lo agradecemos, no queremos tomar nada por esto, consideramos que no debemos enriquecernos a costa de nuestro muerto, especialmente puesto que es una muerte accidental".⁴¹⁶ [Entrevista realizada a Guigh Ould Deh, 15/02/2015]

En otro caso, todavía reportado por Guigh Ould Deh, la víctima es una menor de una tribu *zawāyā*. Me parece interesante citar la explicación del informante, puesto que da rienda del hábito de las tribus *zawāyā* por excusar el pago de la *diya*, así como de la influencia del perfil de la persona muerta. Si esta tiene personas a su cargo, como hemos visto, el dinero entregado en tanto que *diya* puede equipararse a la práctica como una ayuda a esos individuos que se han quedado sin sostén económico. Por el contrario, si el sujeto es un menor, en este caso una menor, la repercusión económica de su muerte es prácticamente nula.

Porque son *zawāyās*, no es la misma relación, si quieres son tribus de Boutilimit, tribus *zawāyā* y consideramos que... bueno, es una niña pequeña... está mal visto enriquecerse o tener... gracias a algo... es una

⁴¹⁶ Entrevista original: “*Il faut dire aussi que c'est très fréquent que les gens, parce que c'est permis aussi, excusent la diya. Moi, je viens le voir, je dis "ok, le notre a tué le votre, nous sommes prêts à payer la diya, et voilà". Et lui, il dit "barakallah, on vous remercie, on ne veut rien prendre pour cela, on considère qu'on doit pas s'enrichir sur le dos de notre mort, d'autant plus que c'est une mort accidentelle".*”

fatalidad. Cayó bajo un coche que la mató. No es un acto de guerra, no es un acto de hostilidad. Es un accidente y está mal visto querer... ganar... generalmente, la cosa. Generalmente la *diya* dentro de la tribu no se distribuye. Generalmente. O incluso en el interior de Teiximxa, la gran aglomeración... en el interior, eso no se hace, pero fuera, esto se hace. Pero la mayoría de las veces, en las tribus *zawāyā*, particularmente, no aceptan la *diya*. En las tribus *zawāyā*, las tribus marabúlicas.⁴¹⁷ [Entrevista realizada a Guigh Ould Deh, 15/02/2015]

Tal fue el caso de uno de los muertos de los cuales se habla en el **caso 2**, un hombre con descendencia menor de edad.

Diciendo “de acuerdo, conocemos a su tribu, etc.... pero el problema es que él tiene huérfanos, tiene tres niños en la primera infancia, y es su derecho. Pues, hace falta... ¿Ve? Hay este elemento. En cuanto hay este elemento, es decir, los derechohabientes, sobre todo si se trata de niños, para ayudarles a vivir, para ayudarles por lo menos esto se convierte en una obligación. Realmente... Aunque ellos la nieguen [se refiere a la *diya*], y lo vimos en nuestro caso, la eludimos, hacemos un gesto generalmente, decimos "esto es una ayuda, esto no es la *diya*, es una ayuda para estos huérfanos. O para esta familia". Pero generalmente cuando hay huérfanos aceptamos la *diya* porque consideramos que la *diya* es para ellos. La *diya* es su bien, su pertenencia. Y nadie más... particularmente los huérfanos que no son adultos, somos extremadamente regulares para sus bienes, les prohibimos tocarlos, administrarlos mal... hay que ocuparse cuidadosamente hasta su mayoría.⁴¹⁸ [Entrevista realizada a Guigh Ould Deh, 15/02/2015]

El perdón de la parte económica de la composición debe asociarse también con la proximidad de las partes implicadas en el accidente. Así, *grosso modo*, cuanto más

⁴¹⁷ Entrevista original: *Parce que... ce sont des zawāyās, ce n'est pas la même relation, si tu veux... sont des tribus de Boutilimit, des tribus zawāyā... et on considère que, bon... c'est une petite fille... c'est mal vu de s'enrichir ou d'avoir... sur un truc... c'est une fatalité. Elle est tombée sous une voiture qui l'a tuée. Ce n'est pas un acte de guerre, ce n'est pas un acte d'hostilité. C'est un accident et c'est mal apprécié de vouloir... en sortir... généralement, le truc. Généralement la diya à l'intérieur de la tribu n'est pas distribuée. Généralement. Ou à l'intérieur même de Teiximxa, la grande agglomération... à l'intérieur, cela ne se fait pas, mais à l'extérieur, ça se fait. Mais le plus souvent, dans les tribus zawāyā, particulièrement, ils ne prennent pas la diya. Dans les tribus zawāyā, les tribus maraboutiques.*

⁴¹⁸ Entrevista original: *En disant "ok, nous connaissons votre tribu, etc... mais le problème c'est que lui, il a des orphelins, il a trois enfants en bas âge, et c'est leur droit. Donc, il faut... Vous voyez? Il y a cet élément. Une fois qu'il y a cet élément, c'est-à-dire, des ayants-droit, surtout s'il s'agit d'enfants, pour les aider à vivre, pour les aider au moins... ça devient une obligation. Vraiment... Même si eux ils la refusent, et on l'a vu dans notre cas, on la contourne, on fait un geste généralement, on dit "ça, c'est une aide, ce n'est pas la diya, c'est une aide pour ces orphelins. Ou pour cette famille". Mais généralement quand il y a des orphelins on prend la diya parce qu'on considère que c'est pour eux la diya. La diya c'est leur bien, leur avoir. Et personne d'autre... particulièrement les orphelins qui ne sont pas adultes, on est extrêmement réguliers pour leurs biens, on leur interdit de les toucher, de les mal gérer... il faut en prendre très grand soin jusqu'à leur majorité.*

próximas son, mayor será la cuantía, y cuanto más lejanas, menor. Sea como fuere, con la retribución se establece un vínculo entre las dos partes. Si las dos partes son consanguíneas, no ha lugar transacción alguna (Terradas Saborit, 2008: 187). Tal es el caso en el que las dos partes pertenezcan a la misma tribu. O a dos tribus entre las cuales exista un pacto para perdonar la *diyya*.

Es una historia antigua. Dicen que hay tribus que antes eran la misma. Antes, había tribus que daban la *diyya* juntas. Si tenéis un problema, pagamos con vosotros. Bueno, ahora creo que cada tribu se ocupa de su problema. Pero hay algo que permanece. Quizá si hay problemas en las dos tribus, lo solucionan sin *diyya*, normalmente. Como Idawalhaj y Beñuk, pueden solucionarlo sin *diyya* porque son lo mismo.⁴¹⁹ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

Depende de la persona que ha sido muerta, depende de la familia. Hay gente que ha sido muerta y que no ha recibido *diyya* [se refiere a los derechohabientes] porque había acuerdos entre las tribus para que si algo así ocurre, se olvide.⁴²⁰ [Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012]

A modo de ejemplo, la tribu a la que pertenece el informante Lemrabot, Tendgha, tradicionalmente formada por los pescadores *bīḍān* de la zona del Banc d'Arguin, tiene un pacto con los Wlād Bēri.

Otra explicación eximida en el rechazo de la *diyya* es la supuesta atracción de la mala suerte tras haber aceptado una *diyya*.

Dicen que si viene hoy... *mavi al baraka*... no hay *baraka* [bendición divina]. No hay *baraka*. Va a irse rápidamente, va a terminar rápidamente.⁴²¹ [Entrevista realizada a Moulay, 09/02/2015]

⁴¹⁹ Entrevista original: *C'est une ancienne histoire. Ils disent qu'il y a des tribus qui étaient la même avant. Avant, il y avait des tribus qui donnent la diya ensemble. S'il y a un problème chez vous, nous on paye avec vous. Bon, maintenant je pense que chaque tribu a son problème. Mais il y a une petite chose qui reste. Peut-être s'il y a des problèmes dans les deux tribus, ils règlent ça sans diya, normalement. Comme Idawalhaj et Beñuk, ils peuvent le régler sans diya parce qu'ils sont pareils.*

⁴²⁰ Entrevista original: *Ça dépend de la personne qui a été tué, ça dépend de la famille. Il y a des gens qui ont été tués et qui n'ont même pas de diya parce qu'il y avait des accords entre les tribus pour si quelque chose comme ça arrive on l'oublie.*

⁴²¹ Entrevista original: *On dit que si ça vient aujourd'hui, mavi el baraka... il y a pas de la baraka. Il n'y a pas de baraka. Ça va partir rapidement, ça va finir rapidement.*

La confederación Tešimša, por ejemplo, uno de los miembros de la cual es el informante del **caso 2**, se originó a raíz de una serie de pactos entre cinco grandes tribus, entre los cuales el que eximió la transacción de la *diya*. Ello implica, por lo tanto, que en caso que la parte ofensora sea de una tribu Tešimša la confederación responda por el individuo, es decir, que las diversas tribus Tešimša deban contribuir en la composición tras el homicidio.

Al principio Tešimša tienen cierto número de pactos, entre ellos la *diya*. Si una de las fracciones de Tešimša tiene que pagar la *diya*, esta tiene que distribuirse entre todos los Tešimša, tanto más cuanto que lo que recae en la tribu o a la familia es mínimo. Esto es originalmente. Y es este el objetivo de la alianza. [...] En un momento dado la *diya* se distribuía. [...] Ahora, estos últimos tiempos... cuando digo estos tiempos me refiero a la segunda mitad del siglo XX, o incluso después de la independencia, es decir la última treintena de años del siglo XX, hay, diría, una mejora de las condiciones de la gente, la sedentarización, el funcionariado... ahora la gente es funcionaria e incluso hombres de negocios, tan es así que hay una tendencia... [...] El grupo de Tešimša, los 5 grupos, o 6... porque al principio Tešimša son 5 pero después se convirtió en una decena de tribus de la alianza. Cada tribu se ocupa ella misma de su *diya*. Porque estima que son capaces de hacerlo, así que es inútil hacer una gran asamblea para dar 10.000 UM si se pide 1 millón, o 2 millones, o 3 millones. En sus filas tienen abogados, médicos, funcionarios,... pueden hacerlo entre ellos. Así, hemos bajado de la *diya* a nivel de Tešimša a la *diya* a nivel de los componentes de Tešimša, a nivel de la tribu. Tanto es así que estos últimos años, por ejemplo, para las cuatro fracciones, para nosotros, ya no pedimos la colaboración de Tešimša. La *diya* que tuvimos que pagar de la que te hablaré [...] es una *diya* que fue pagada por las 4 fracciones de manera equitativa, es decir, a cuartos. Había [...] 2 millones de UM, digamos, cada parte pagó 500.000 UM.⁴²² [Entrevista realizada a Guigh Ould Deh, 12/02/2015].

⁴²² Entrevista original: *Au départ Tešimša ils ont un certain nombre de pactes dont la diya. Si l'une des fractions de Tešimša doit payer la diya, elle doit être distribuée sur toute Tešimša, tant et si bien que c'est très minime ce qui arrive à la tribu ou à la famille. Ça c'est originellement. Et c'est ça, l'objet de l'alliance. [...] Un moment donné la diya était distribuée [...] Maintenant, ces derniers temps... quand je dis ces derniers temps c'est la deuxième moitié de XXIème siècle, ou même après l'indépendance, c'est-à-dire la dernière trentaine d'années du XXIème siècle, il y a, je dirais, une amélioration des conditions des gens, une sédentarisation, le fonctionariat... les gens sont maintenant des fonctionnaires et même des hommes d'affaires, tant et si bien qu'il y a une tendance... [...] Le groupement de Tešimša, les 5 groupes, ou 6... parce qu'au départ Tešimša sont 5 mais après ils sont devenus une dizaine de tribus de l'alliance. Chaque tribu s'occupe elle-même de sa diya. Parce qu'il juge qu'ils sont capables de le faire, donc inutile de faire une grande assemblée pour donner 10.000 UM si on demande 1 million, ou 2 millions, ou 3 millions. À leur niveau ils ont des avocats, des medecins, des fonctionnaires... ils peuvent le faire entre eux. Donc, on est descendu de la diya à niveau de Tešimša à la diya à niveau des composants de Tešimša, à niveau de la tribu. Tant et si bien*

Pierre Carlier, reflexionando acerca del contexto homérico, apunta que es verosímil que ante el gesto del homicida por pagar la composición los derechohabientes del ofendido rechacen aceptarlo para así tener la legitimidad de vengarse (citado en Hivernel, 2004: 149). También lo recoge Joseph Chelhod entre los beduinos de Jordania que no aceptan la composición por la muerte deliberada de un menor para poder, así, vengarse (Chelhod, 1980: 136). No es lo que he observado que ocurre en Mauritania. Ciertamente, los derechohabientes de determinadas tribus tienen por costumbre perdonar la *diyya*, que no es lo mismo que rechazar. Y puesto que justo después de la muerte los representantes del culpable han pedido ritualmente perdón a la parte ofendida, la venganza queda extinguida. De hecho, y de acuerdo a la generalización de Joseph Chelhod, la venganza en el contexto urbano mauritano no es una práctica habitual (Chelhod, 1980: 127).

6.6.4 Resolución en los casos en los que una parte no es *bīdān*

La *diyya* no pertenece exclusivamente a la tradición mora. Es un concepto de la *shari'a* y, consecuentemente, atañe a todo fiel del islam.

La *diyya* es un asunto de la *shari'a*, de islam, del Corán. Es una obligación de la *shari'a*, más allá de moros, *wolof*...⁴²³ [Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012]

Algunos grupos no arabófonos de la zona del valle del río Senegal participan históricamente en la *diyya*. Prueba de ello es el cuento *La famille de Sosôré de Touldé réclame le prix du sang à tous ceux qui tuent gassdombal ou rombairou*. Se trata de una

que ces derniers années, par exemple, pour les 4 fractions, pour nous, on ne demande plus à Tešimša de contribuer. La diya qu'on a eu à payer dont je te parlerais [...] c'est une diya qui a été payée par les 4 fractions à égalité, c'est-à-dire, par quarts. Il y avait... [...] 2 millions d'UM admettons, chaque partie a payé 500.000 UM.

⁴²³ Entrevista original: “*La diya c'est une question de shari'a, d'islam, du Coran. Elle est une obligation de la shari'a, au-delà de maures, wolofs...*”

parábola en la que una tribu de cazadores y una especie animal, el llamado *gassdombal*, un roedor común en la zona de Kaédi, negocian el pago de la *diya*.

“Se explica, pero solo Alá sabe distinguir la verdad de la mentira.

El gran abuelo de los Sôsobé-Wodâbé (nombre de la familia) era gemelo de Gassdombal, que dejó a su madre, para volver a vivir con otros animales, solo cuando había sido amamantado y que hubo crecido con su hermano humano. Antes de dejarlo, le recomendó velar para que la raza humana respete su vida y la de los animales de su especie; los que no respetaran esta medida serían severamente castigados.

Desde entonces, cada vez que los Sôsobé-Wodâbé saben que se mató a Gassdombal, se reúnen vestidos de malos harapos, llevan huesos y viejas redes en signo de duelo, acompañadas por tam-tams, van a la casa del asesino de su hermano Gassdonbal para llorar su muerte.

‘Ay de nosotros, perdimos a nuestro hermano Gassdombal. ¡Oh! Vosotros que habéis matado a nuestro hermano, reparad este daño que nos habéis causado o pediremos la justicia del Señor’.

La familia del asesino de Gassdombal se reúne y cada uno paga según sus medios, para evitar a la muerte del asesino o de uno de sus parientes cercanos durante el año.

La familia de Gassdombal después de haber recibido la *diya*, consolada, vuelve a su casa y la familia del cazador se tranquiliza, segura de haber salvado la vida de uno de los suyos.”⁴²⁴ (Ly, 1938: 313-314)

A través de la fábula se deja constancia de la existencia de *pulaar* como actores en el pago de la *diya*. Al final del cuento, el intérprete Djibril Ly, autor de la cita, clarifica que dicha costumbre es practicada en el momento de la redacción del libro, y que la

⁴²⁴ Texto original: “*Il est raconté, mais Allah sait seul distinguer la vérité du mensonge. Le grand aïeul des Sôsobé-Wodâbé (nom de la famille) était jumeau de Gassdombal qui ne quitta sa mère, pour retourner vivre avec les autres animaux, que lorsqu’il eût été allaité et qu’il eût grandi avec son frère humain. Avant de le quitter, il lui recommanda à veiller à ce que la race humaine respecte sa vie et celle des animaux de son espèce ; ceux qui manqueraient à cette mesure seraient punis sévèrement. Depuis ce temps, chaque fois que les Sôsobé-Wodâbé apprennent qu’on a tué Gassdombal, ils se réunissent vêtus de mauvais haillons, portent des os et des vieux filets en signe de deuil, accompagnés de tam-tams, ils vont dans la maison de l’assassin de son frère Gassdonbal pour pleurer sa mort. ‘Malheur à nous, nous avons perdu notre frère Gassdombal. Oh ! Vous qui avez tué notre frère, réparez ce dommage que vous nous avez causé ou nous demandons la justice du Seigneur’.* La famille du meurtrier de Gassdombal se réunit et chaque un verse une amende selon ses moyens, pour éviter la mort de l’assassin ou d’un de ses proches parents dans l’année. La famille de Gassdombal après avoir reçu la *diya*, consolée, rentre chez elle et la famille du chasseur est rassurée, sûre d’avoir épargné la vie d’un des siens.

última transacción se realizó hacia 1918 en ocasión de la muerte de un hombre de la población de Touldé (Ly, 1938: 313-314).

Los informantes *bīḍān* afirmaron en todo momento practicar *diya* con cualquier mauritano, más allá de su adscripción étnica. Lo ejemplificaron sobre todo con casos de pactos entre tribus *bīḍān* y tribus *pulaar* en el contexto en el que tradicionalmente conviven, esto es, el valle del río Senegal. Un informante *bīḍān*, Mohammed, me dijo en una entrevista el 09 de febrero de 2015 no creer que exista alguien que no haga la *diya* en Mauritania. Me sorprendió la vehemencia de la afirmación.

Pagan la *diya*. Excepto si rechazan... En Mauritania, los *pulaar*, por ejemplo, y los *soninké*... esto existe en Mauritania. Pero... por ejemplo, nosotros, una parte de nuestra tribu está en Mbout. Por ejemplo, la gente que vive allí, los *pulaar*, tenemos relaciones muy importantes con ellos. Pues bien, cuando sucede algo así, lo arreglamos como lo arreglamos con los moros. En ese caso, no hay eso. Tampoco hay nada que separe a los *bīḍān* libertos... es lo mismo. Concerniente a la *diya*, siempre encuentras que la gente que vive en una región, perdonaban así, cada uno perdona al otro y le da dinero, no para decirle “te pago tu señor [se refiere a un hipotético muerto], así... es un gesto”, se le dice así. Pero no hay diferencia alguna... por lo que conozco en la Assaba y más allá de la Assaba. No hay *pulaar* por todo el territorio mauritano, sobre todo en el río y así. Pero creo que es lo mismo. Se hace una reunión con la gente, dicen “he aquí, ahora se termina, el señor está muerto, así pues queremos vuestro perdón, vamos a preparar algo en tanto que gesto...”. Pero en realidad es la *diya*.⁴²⁵ [Entrevista realizada a Mohammed, 09/02/2015].

Sin embargo, Penda, mauritana *wolof*, se distanció de esta práctica y afirmó vehementemente que hay que asociarla con los *bīḍān*.

⁴²⁵ Entrevista original: *Ils payent la diya. Sauf s'ils refusent... Par exemple... En Mauritanie, les pulaars par exemple, et les soninké... ça, ça existe en Mauritanie. Mais... par exemple, nous, il y a une part de notre tribu qui est à Mbout. Par exemple, les gens qui habitent là-bas, les pulaar, avons des relations très importants avec eux. Or, quand il y a quelque chose comme ça, on arrange comme quand on arrange avec les maures. Dans ce cas, il y a pas ce truc. Il y a même pas un truc qui sépare entre les bīḍān harratines... c'est la même chose. Pour ce qui concerne la diya, tout le temps tu trouve que les gens qui habitent dans une région, ils avaient des excuses comme ça, chacun excuse l'autre et lui donne l'argent, pas pour dire "je te paye ton monsieur, comme ça... c'est un geste", on lui dit comme ça. Mais il y a pas une différence... en ce que je connais, à l'Assaba et ailleurs de l'Assaba. Il y a pas de pulaars partout en Mauritanie, surtout au fleuve et comme ça. Mais je pense que c'est la même chose. On fait une réunion avec les gens, ils disent "voilà, maintenant ça se termine, le monsieur est tué, donc on veut vos excuses, on va préparer quelque chose comme un geste...". Mais en réalité c'est la diya.*

La *diya* es un asunto de moros. Nosotros perdonamos y ya está. Los moros no son como los otros.⁴²⁶ [Entrevista realizada a Penda, 12/02/2015].

La existencia de una regla requiere del consenso de los individuos de la sociedad que la acoge (Krotz, 2002: 33). Durante el trabajo de campo una de mis inquietudes era verificar si los mauritanos no arabófonos conocían el concepto de *diya* y si la usaban en sus resoluciones. A grandes rasgos, los *wolof* explicitaron que la *diya* es “cosa de moros”, si bien puntualmente habían participado en ella a raíz de un conflicto con un *bīḍān*. Los *pulaar* sí acostumbraron a expresar su participación en casos de *diya* en los que una de las partes es *bīḍān* y la otra *pulaar*. Empero más allá del circuito consuetudinario, todo mauritano, y cualquier individuo sito en el país y que participe de un conflicto, está sujeto a las leyes mauritanas, entre ellas el Código Penal, en el que el concepto de la *diya* aparece en los artículos 285, 286, 287, 288, 295, 296, 306, 330 y 413.⁴²⁷

El derecho está relacionado con el poder y con la política. No es más, de hecho, que un resultado de las relaciones de poder (Varela, 2002). La inclusión de un concepto jurídico en el Código Penal vigente en Mauritania que es endógeno a una parte de la sociedad mauritana da fe de la posición privilegiada de la que dicho nicho social goza. Inquirido por la eventual familiaridad del concepto de *diya* entre los mauritanos no *bīḍān*, un magistrado argumentó la respuesta que transcribo a continuación.

Creo que... desde mi punto de vista, Mauritania es un país musulmán. Dicen que 100% musulmán. Es decir, sea cual sea la comunidad, es musulmana. Y cuando vemos en nuestros textos a los grandes imanes, los grandes eruditos, los grandes teólogos de derecho musulmán mauritano no son necesariamente *bīḍān*, ni árabes. Ha habido comunidades en las que había grandes eruditos. Así que pienso que esta consideración no ha lugar y que todos los mauritanos, en toda la comunidad musulmana, hallan este tema de la reparación o la *diya*.⁴²⁸ [Entrevista realizada a Moulaye Abdallah, 27/04/2015]

⁴²⁶ Entrevista original: *La diya est un affaire de maures. Nous pardonnons et ça y est. Les maures sont pas comme les autres.*

⁴²⁷ Ver anexo.

⁴²⁸ Entrevista original: *Je pense que... de mon point de vue, la Mauritanie c'est un pays musulman. Ils disent 100% musulman. C'est-à-dire, quelle qu'elle soit la communauté, elle reste musulmane. Et quand on voit dans nos textes les grands imams, les grands érudits, les grands théologiens de droit*

6.6.5 Casos que se resuelven en los tribunales

Una de las causas de la preferencia de la mayoría de *bīḍān* por la vía consuetudinaria es que en ella el ofendido, o sus derechohabientes, son partes activas, mientras que ante los tribunales oficiales del Ministerio de Justicia son sujetos incapacitados para defenderse. Además, el sistema jurídico oficial no prevé el acto reconciliador que la composición sí tiene en cuenta (Terradas Saborit, 2008: 183, 167).

No hay un fondo de seguridad social en relación a esas cosas. Pero en la práctica se ha dicho que desde hace algunos años el Ministerio de Justicia, o el gobierno, se ha comprometido a encontrar una solución a estos casos en que los beneficiarios de una *diya* deben recibirla de personas desprovistas de bienes. Y además esto ha sucedido varias veces y el gobierno ha intervenido para negociar con los derechohabientes de la víctima y asumir los costos, [provenientes] del tesoro, la *diya*, que pagan. Eso ha ocurrido varias veces, pero el marco reglamentario, el marco legislativo que regula esas situaciones no existe. Es una realidad, de hecho. Práctica. ⁴²⁹ [Entrevista realizada al magistrado Moulaye Abdallah, 27/04/2015]

Otro informante asocia la preferencia de la resolución consuetudinaria con la inexistencia histórica de un estado centralizado en Mauritania. En su discurso uno tiene la impresión que reduce el país a la realidad *bīḍān*.

Mauritania es un país muy aislado de la organización estática, del Estado. El Estado como lo conocemos ahora. [...] Nunca hemos tenido un poder central... centralizado, en este territorio que se llama Mauritania. Es por eso... la persona, en la historia mauritana, nunca ha sentido que formaba parte de un país. Bueno, de un estado nacional. Solo conoce su *qabīla*. Y al

musulman mauritanien ne sont pas necessairement des bīḍān, ni des arabes. Il y a eu des communautés où il y avat des grands érudits. Donc je pense que cette considération n'a pas lieu et que tous les mauritaniens, dans toute la communauté musulmane, rencontrent cette question de la réparation ou la diya. Se referant bien sur sur l'islam.

⁴²⁹ Entrevista original: *Il y a pas une caisse de prevoyance par rapport à ces choses-là. Mais dans la pratique on a dit que depuis quelques années le Ministère de la Justice, ou le gouvernement, s'est engagé dans une manière de pouvoir trouver une solution à ces cas qui sont beneficiaires d'une diya contre des personnes dépravues de tout bien. Et d'ailleurs cela a eu lieu plusieurs fois et le gouvernement a intervenu pour négotier avec les ayants-droit de la victime et prendre en charge, du trésor, la diya, qu'ils payent. Cela a eu lieu à plusieurs cas, mais le cadre reglementaire, le cadre legislatif qui règle ces situations n'existe pas. C'est une réalité, en faite. Pratique.*

mismo tiempo sabe que la *qabīla* es más eficaz que el Estado. Y sobre todo porque el estado mauritano nunca ha sido transparente en este tema, porque siempre ha habido gente que ha matado y que nunca ha recibido un castigo. Es por eso, siempre va a arreglarse entre tribus. Preferimos hacer negociaciones directas en lugar de acudir al procurador, donde después hacen el procedimiento de la ley y después esto no lleva a nada, porque ni la víctima tomará la *diyya* ni el criminal... Es una cuestión de confianza entre la tribu y el Estado, es todo. Con el tiempo... no es como antes. Ahora está cambiando, sobre todo entre los habitantes de las grandes ciudades.⁴³⁰
[Entrevista realizada a Lemrabot, 28/05/2012]

Pese a la predominancia de los pactos entre las partes por la vía consuetudinaria, ratificada como hemos visto por la vía oficial, hay homicidios acaecidos en accidentes de circulación que se resuelven ante los tribunales. Son los casos en los que las partes no llegan a un acuerdo. En el trabajo de campo los informantes *bīḍān* sacaron a la palestra casos idílicamente resueltos mediante pactos, casos en que ambas partes eran *bīḍān*. También han aflorado procesos en los que una de las partes no era *bīḍān*; en esos casos hemos visto que los *pulaar* mantienen eventualmente pactos con determinadas tribus *bīḍān*, mientras que todo indica que los *wolof* se mantienen al margen de tal tipo de alianzas.

Como no conseguí llevar a cabo el seguimiento de ningún caso resuelto en los tribunales y no he tenido acceso a la jurisprudencia, como he explicado en el **punto 1.3.4**, he recurrido a la hemerografía y a las conversaciones con el periodista especializado en los tribunales Abou Cisé para dar cuenta del perfil de casos de homicidios en accidentes de circulación que se resuelven en los tribunales.

Según dicha fuente, un problema que suele contribuir a la elección del derecho oficial es la falta de apoyo del acusado, es decir, la ausencia de un grupo humano que le dé soporte, concretamente en lo económico. Tal es el caso, a modo de ejemplo, de un

⁴³⁰ Entrevista original: *La Mauritanie c'est un pays très isolé de l'organisation étatique, de l'État. L'État comme on le connaît maintenant. [...] On a jamais eu un pouvoir central... centralisé, dans ce territoire qui s'appelle la Mauritanie. C'est pour cela... la personne, dans l'histoire mauritanienne, elle n'a jamais senti qu'elle fait partie d'un pays. Bon, d'un état national. Elle ne connaît que sa qabīla. Et elle sait en même temps que la qabīla est plus efficace que l'État. Et surtout parce que l'état mauritanien n'a jamais été transparent dans ce sujet-là, parce qu'il y a eu toujours des gens qui tuent et qui n'ont jamais reçu une punition. C'est pour cela, ça va régler toujours entre tribus. On préfère de faire des négociations directes au lieu de partir au procureur, où après ils rentrent dans la procédure de la loi et après ça ne donne rien, parce que ni la victime va prendre la diya ni le criminel... C'est une question de confiance entre la tribu et l'État, c'est tout. Avec le temps... c'est pas comme à l'époque. Maintenant ça change, surtout concernant les habitants des grandes villes.*

lavandero guineano que en 2006 fue condenado a un año de prisión y a pagar una *diyya* que, según las fuentes consultadas, oscila entre 1'2 y 3 millones de UM por haber originado la muerte de un viejo *bīḍān*. Las bases de la acusación fueron endeble, pero el juez dio la razón a los derechohabientes del muerto. Ante la imposibilidad de asumir los costes de la *diyya*, tanto del acusado como de la comunidad guineana de Nouakchott, y del rechazo de los derechohabientes a recibir el importe a plazos, el acusado permaneció 8 años en prisión, hasta que fue liberado por gracia presidencial. El periodista Cisé no narra si los derechohabientes recibieron el dinero de manos del Estado o no.⁴³¹ En la misma tesitura se halla la resolución en los tribunales de un accidente de circulación provocado por un maliense, que fue condenado a seis meses de prisión condicional, una multa de 50.000 UM y una *diyya* que la empresa asegurada que contrató se vio obligada a pagar a los derechohabientes de la víctima.⁴³²

También hay ocasiones en que las partes enfrentadas son *bīḍān* y el proceso se inscribe en el marco de la justicia oficial. Suelen ser asuntos que, tras agotar la vía consuetudinaria sin haber llegado a un acuerdo, se derivan por voluntad de los implicados a la justicia oficial. Es el caso defendido por el abogado Bilal Ould Dick, cuyo cliente, *bīḍān*, perdió a un hijo a resultas de un accidente de circulación causado por un vehículo asegurado en una de las compañías mauritanas citadas en el **punto 6.4.1**. Pese a que de acuerdo con la justicia oficial la compañía tenía que pagar la *diyya* a los derechohabientes del difunto, nunca efectuó dicha transferencia económica, ante la cual cosa el abogado llevó el caso al tribunal regional de Trarza.

A veces no queda claro el motivo por el que el culpable es juzgado en los tribunales o, lo que es lo mismo, no se sabe por qué las partes no llegaron a un acuerdo. Es el caso de un *bīḍān* que conducía sin permiso y mató a un peatón. Fue condenado a tres meses de prisión, a pagar más de 500.000 UM de multa y a costear los gastos de la justicia. El coche que el culpable conducía estaba asegurado, con la cual cosa la justicia oficial determinó que el seguro tenía que pagar la *diyya*, que ascendía a 3.200.000 UM.⁴³³

⁴³¹ Fuente: http://cridem.org/C_Info.php?article=658624; http://cridem.org/C_Info.php?article=672351 [Consulta: 05/11/2015]

⁴³² Fuente: http://cridem.org/C_Info.php?article=636835 [Consulta: 11/05/2015]

⁴³³ Fuente: http://cridem.org/C_Info.php?article=636835 [Consulta: 11/05/2015]

Otra casuística es aquella en la que el actor culpable tiene un cargo en el funcionariado estatal. Tal es el caso del gendarme que mató a un chófer, no *bīḍān*, en 2012. La familia de este interpuso una denuncia ante el procurador de la República, que retiró tras haber recibido reiteradas visitas del comandante de la gendarmería de Kiffa con el fin de pedir perdón. Los derechohabientes recibieron una diya de 2.500.000 UM. Si bien no se trata de un caso resuelto en los tribunales puesto que la parte ofendida retiró la denuncia, me ha parecido significativo aportar un ejemplo en el que se recurre a la justicia oficial para, posteriormente, llegar a un acuerdo entre las partes. El hecho que el culpable fuera un trabajador del Estado en servicio jugó seguramente un papel de peso para recurrir en primera instancia a la justicia oficial.⁴³⁴

Anteriormente he hablado del fatalismo religioso. Otro tipo de fatalismo, como apunta Ignasi Terradas, es el que sufre el justiciable ante las prácticas corruptivas de la justicia, ante las cuales se siente indefenso e impotente (Terradas Saborit, 2008: 48).

En 1994 el colegio de abogados de Mauritania identificó tres ejes que explican la crisis de la justicia en Mauritania. Ellos no lo precisaron, pero se trata de la justicia oficial. En primer lugar, el pueblo no confía en su parcialidad. En segundo lugar, las decisiones tomadas por los jueces raramente son llevadas a la práctica. Por último, la sensación de arbitrariedad rodea esta institución, hecho que le resta legitimidad. A día de hoy, el sistema jurídico oficial no detenta el monopolio en Mauritania. Así, las resoluciones de los conflictos en el seno de la organización tribal son numerosas. En este sentido, hay quien asegura que ese tipo de resoluciones no cesa de aumentar, sobre todo lejos de las ciudades, donde la presencia de instituciones estatales queda difuminada. Otra causa plausible puede ser la reciente incorporación de la noción de Estado y la poca credibilidad que despierta entre la población, a lo que hay que añadir una sólida organización tribal de la población. Además, si un individuo quiere dirigirse a la justicia oficial, es conocedor que esta no es gratuita y que no considera a todos los justiciables en igualdad de condiciones, es decir, que el sistema jurídico oficial mauritano vulnera dos puntales que garantizan el acceso a la justicia. Además de eso, la población es consciente de la lentitud de los procesos judiciales (Ramdan, 2009: 28, 55-57). En 2012 se llevó a cabo una encuesta en Mauritania sobre la percepción de la justicia por parte

⁴³⁴ Fuente: http://cridem.org/C_Info.php?article=624921 [Consulta: 11/05/2015]

de la población (DevStatConsult, 2012). Se escogió un universo de 2.500 personas de todo el territorio mauritano y con porcentajes representativos según género, edad, usuarios y no usuarios de la justicia oficial, etc. De ese universo total, 2.323 personas respondieron efectivamente el cuestionario. No daré cuenta de los resultados cuantitativos exhaustivamente, tan solo de los puntos que estimo significativos para la tesis.

- La puntuación dada al ámbito de la justicia oficial penal en términos de satisfacción fue del 3'3 sobre 10, por detrás del ámbito civil (4'83) pero por delante del comercial (2'97). Sorprende el poco conocimiento de los derechos de los individuos en relación a la justicia: tan solo entre el 13 y el 29% de los justiciables conocen sus derechos.
- Los encuestados concretizan el coste y la lentitud de la justicia como los factores peor apreciados. Además de estos puntos, estiman conveniente mejorar la confianza en las instituciones judiciales, el acceso a la justicia y simplificar las gestiones de las jurisdicciones.
- Los individuos encuestados perciben ausencia de justicia, falta de equidad y mal funcionamiento de la justicia.
- Tan solo entre el 30 y el 40% están satisfechos en cuanto a previsibilidad, independencia y transparencia de la justicia, igualdad ante la justicia y aplicación de las leyes.
- El 82% de los justiciables prefiere tratar de llegar a un acuerdo entre las partes en lugar de apelar a una autoridad externa. Entre las justificaciones dadas, me sorprende que se afirme que la justicia oficial no soluciona los problemas. Si cruzamos este dato con la composición, inferimos que si bien la transacción económica puede quedar satisfecha, no es el caso de la reconciliación. Como alternativa a la justicia oficial los informantes señalan la conciliación entre las partes por un lado, y la mediación de un intermediario, por otro lado. Dicho intermediario puede pertenecer a la familia, al grupo u otro.
- En cuanto al personal, el *mouslih*, es decir, el mediador que permite la prevención de los conflictos sociales y facilita su resolución más allá del circuito oficial sobre todo en los contextos enclavados del país. El *mouslih* personifica, pues, la justicia de proximidad. La acusación que me parece más remarcable

respecto al resto de personal judicial es que no es justo, no respeta las leyes o no las aplica, es corrupto, los jueces hacen caso omiso de las pruebas y no respetan los derechos de los ciudadanos. Entre el 64 y el 69% de los encuestados creen que la corrupción es moneda de cambio en la justicia oficial mauritana. Aproximadamente el 51% del universo cree que muchos justiciables han abandonado el recurso a la justicia por falta de medios económicos.

- Asimismo los justiciables creen que los medios materiales y humanos destinados a la justicia son insuficientes.
- El 71'4% de justiciables usuarios cree que la justicia no es imparcial.
- Alrededor de un 17'6% de los justiciables usuarios declaran haber constatado que algún documento de su caso se ha perdido.
- Aproximadamente un 70'5% de los justiciables usuarios declaran sentirse insatisfechos en relación a la eficacia de la justicia.
- Alrededor de un 58% de los justiciables usuarios manifiesta que su caso todavía no se ha resuelto.
- 75'7% de los justiciables usuarios consideran que el lapso de tiempo entre la presentación de una demanda y la resolución del caso es largo.
- 61'3% considera que el juicio ha puesto fin definitivamente al litigio.
- 65'1% cree que el juicio dado entra en contradicción con otros juicios emitidos para casos idénticos (DevStatConsult, 2012)

6.7 Conclusiones del capítulo 6

Las características urbanísticas y demográficas de Nouakchott han dado como resultado una ciudad que ocupa una gran extensión. Ello ha sido posible gracias a la ausencia de accidentes geográficos que impidieran tal dilatación, más allá del océano. Los edificios, que excepcionalmente superan los dos pisos, se emplazan primordialmente en las zonas limítrofes a las cuatro vías que conectan la capital con el resto del país. La mayoría de servicios y bastantes puestos de trabajo se hallan en el barrio más céntrico de Nouakchott, *Capitale*, de modo que la circulación rodada en la franja matutina está protagonizada por el flujo de vehículos que van de la periferia hacia el centro, mientras

que en cuanto la jornada laboral termina el flujo se invierte. Hemos visto que los desplazamientos son una ocasión para determinar la accesibilidad social a los diferentes tipos de transporte, desde el coche privado hasta el minibús colectivo. En este vaivén circulatorio tienen lugar, obviamente, colisiones, algunas de las cuales con daños personales.

Estos casos, específicamente aquellos en los que se da una muerte, son el objeto principal de estudio de mi investigación. Son percibidos según la justicia consuetudinaria y la oficial como involuntarios, tanto en el caso en que colisionen dos coches como en el que un coche choque contra otro elemento. He analizado casuística relativa a las dos modalidades citadas.

El itinerario jurídico convencional que sigue a un accidente con muertos en el que las partes son *bīḍān* da fe de la imbricación de la vía consuetudinaria y la oficial. Tras el accidente, el culpable es detenido. Posteriormente suele ser puesto en libertad bajo la responsabilidad de un miembro de su tribu. Una vez materializada la composición, es decir, presentado y aceptado el perdón de la parte culpable a la parte ofendida y entregado el dinero pactado, un notario debe dejar constancia de la ejecución del pacto para extinguir el recurso a la justicia oficial. Actualmente en Mauritania si las partes pactan entre ellas, pues, el itinerario empieza y termina en el ámbito oficial.

Hay casos en los que la parte ofendida no acepta la entrega del dinero, si bien expone esta decisión tras haber recibido a una representación de la tribu del culpable y haber aceptado sus excusas. En estas ocasiones los derechohabientes entienden que la muerte, puesto que es involuntaria, ha ocurrido por deseo divino y, por lo tanto, no ha lugar lucrarse gracias a ella. De todos modos, a veces hay una transferencia económica posterior, aunque las partes no la llamen “*diyya*”.

En Mauritania, ante casos de homicidio involuntario, los justiciables pueden recurrir a la justicia oficial o bien optar por la consuetudinaria. En ambas interviene la *diyya*. El grado de desconfianza hacia la primera es elevado. A ello se suma la preferencia por obrar discretamente, el hecho que a los informantes *bīḍān* prefieren conocer en cada momento qué ocurrirá en lugar de restar a expensas de un juez, y la ausencia de la demanda del perdón de la parte culpable a la ofendida en la vía oficial.

Los casos de homicidio involuntario que terminan en los tribunales suelen ser aquellos que no se han podido resolver consuetudinariamente y aquellos en los que la parte culpable no goza de un grupo de apoyo económico, como es el caso de los extranjeros. Otra hipótesis nos acerca a la explicación de Antonio Pigliaru, según el cual en el contexto pastoral de Cerdeña los individuos encuentran la seguridad, tanto natural como jurídica, en su casa y en su pueblo. En ese sentido, un delito cometido fuera del pueblo no constituye una ofensa (Terradas Saborit, 2008: 81-82). Podemos hipotetizar que, en la misma línea, un delito de sangre en el que una de las dos partes no es *bīḍān* y no tiene vínculos de vecindad con un grupo *bīḍān* no es una ofensa, y que por eso su resolución no se lleva a cabo dentro del grupo sino en los tribunales.

Conclusiones finales

Analizar un concepto jurídico me ha llevado, casi de un modo automático, a revisar primero las fuentes de derecho. En el caso del *fiqh*, esas fuentes son divinas e intocables. He expuesto, sin embargo, los mecanismos que permiten que esas fuentes sean aplicables a situaciones contemporáneas no previstas en el nacimiento del *fiqh*. Tanto dichos mecanismos, existentes en Mauritania pero no extrapolables a todo el contexto jurídico musulmán, como las innovaciones cotidianas presentes en todas las sociedades y en la mauritana en particular, dan fe de la inoperancia de vincular el estaticismo a una sociedad, especialmente las no occidentales. Todo contexto es socialmente dinámico. Ya en la década de 1970' los antropólogos revisaron el presupuesto que las sociedades pastorales eran estáticas, concluyendo que si bien se autodefinían como sociedades de linaje eran dinámicas. Años más tarde los antropólogos mantuvieron que dicho dinamismo social existía previamente a la colonización (Cleaveland, 1998: 365). Con la explicación de la aplicación del concepto de la *diyya* queda clara tal movilidad, no solo aplicada al sistema de parentesco sino también al derecho musulmán en Mauritania, tanto en su lado teórico como en la aplicación práctica. Veamos un ejemplo en cada uno de los dos ámbitos mencionados. Efectivamente, en sus discursos los informantes han borrado las diferencias relativas al estatus de la persona ofendida en la negociación de la *diyya*. La tarifa resultante no se evalúa en cabezas de camélidos sino en la moneda oficial del país, y ello tanto en el marco oficial como en el consuetudinario.

La *diyya* es una composición preislámica adoptada por el Corán. Se aplica en caso de homicidio involuntario y eventualmente voluntario, y actúa como mecanismo que anula la posibilidad de venganza. Como ocurre en las sociedades beduinas de Israel analizadas por Joseph Ginat (Ginat, 1997), las disputas de sangre suelen resolverse con la mediación en lugar de mediante la venganza. En la *diyya*, como en otras expresiones de composición, 1) la reconciliación entre las partes es tan importante como la compensación material a la parte ofendida, 2) el montante de la compensación depende de qué persona se ha ofendido, considerándose la *diyya* total la que se debe por la muerte

de un hombre libre; 3) todo individuo pertenece a un grupo, y si es un hombre considerado responsable, esto es, capaz de trabajar, queda obligado a participar en una eventual recaudación de *diya*.

Las fuentes de derecho en la escuela jurídica que impera en Mauritania, el malikismo, son múltiples, pudiendo entrar a veces en contradicción entre ellas. En la categorización de las penas según el *fiqh* la intencionalidad es un elemento clave. Efectivamente, si concentramos la atención en los homicidios, cuando son involuntarios se prevé la composición de la *diya*, mientras que si son voluntarios se aplica la pena del talión o *qiṣāṣ*, a no ser que la víctima o en su defecto sus derechohabientes perdonen al culpable. En ese caso la *diya* sustituye al talión. En la resolución de los homicidios involuntarios la responsabilidad es grupal, y en la de los homicidios voluntarios es individual.

Algunos países han incorporado la *diya* en sus sistemas jurídicos oficiales. Tal es el caso de Mauritania, cuyo Código Penal vigente se promulgó en 1983. En la independencia del país, en 1960, bajo la presidencia de Mokhtar Ould Daddah se adoptó un sistema dual de tribunales oficiales. Por un lado, se hallaban los tribunales de los cadís, mientras que por el otro una doble cámara reificaba el dualismo entre derecho musulmán y derecho de herencia francesa. El derecho musulmán, sin embargo, tomó protagonismo en la década de 1980' con Mohamed Khouna Ould Haidallah al mando del poder estatal. Tuvo lugar, pues, un proceso de islamización del derecho positivo, proceso comparable a los que en la misma época vivieron, por ejemplo, Argelia y Egipto. Así, en 1983 se promulgó el Código Penal vigente a día de hoy, que prevé *qiṣāṣ* para los homicidios intencionales y *diya* para los accidentales. En 1985 se estableció oficialmente el *fiqh* como única fuente de derecho en el país. Ahora bien, retomando la presencia de la *diya* en el Código penal mauritano, hemos visto que lejos de cumplir los tres puntos básicos del concepto musulmán que nos atañe, la *diya* del sistema jurídico oficial mauritano se asemeja más bien a una indemnización, puesto que no se contempla la reconciliación entre las partes, no se hace derecho a partir del ofendido sino que se aplica una medida universal, y no se tiene en cuenta la responsabilidad grupal sino la individual. Sea como fuere la presencia de la *diya* en las leyes oficiales mauritanas, así como otros conceptos de la *shari'a*, es simbólicamente muy relevante.

En la década de 1990 Mauritania hizo esfuerzos para intentar ganar cierta credibilidad internacional, entrando en un juego ambiguo en el que se daba cobijo a un aparato legal con afinidades con la *shari'a* pero en el que se daba por sentado de manera poco explícita que las penas *hudūd*, esto es, las penas establecidas en el Corán y que teóricamente ningún ser humano puede modificar, no se aplicarían. Dicha falta de claridad en la aplicación de las leyes facilita que el país se adhiera a tratados internacionales que luego no cumple. Esa ambigüedad y fragilidad posibilitó, el 24 de diciembre de 2014, que se aplicara la pena de muerte, que forma parte de las *hudūd*, a un acusado de apostasía.

Mauritania es uno de los Estados islámicos cuyos aparatos penal y privado contractual se han consolidado y, paralelamente, se ha mantenido y legitimado el derecho vindicatorio (Terradas Saborit, 2008: 350). El aparato jurídico mauritano es un ejemplo de justicia mixta en la que convive el derecho positivo y el *fiqh* o derecho musulmán. En el país en el que se contextualiza esta tesis la justicia oficial reconoce la privada, hasta el punto que las dos están imbricadas. En la resolución jurídica de homicidios involuntarios por la vía consuetudinaria el grupo al que se adscribe el individuo toma mucha importancia. Entre los *bīḍān* ese grupo es la *qabīla*, la tribu.

Los *bīḍān*, esto es, los arabófonos en la acepción más inclusiva o los arabófonos libres en la restringida, comparten Estado con los *pulaar*, *soninké* y *wolof*, grupos asentados históricamente en la orilla norte del río Senegal configurados en sociedades básicamente sedentarias dedicadas económicamente a la agricultura. Dado que esta tesis se ha centrado en la sociedad *bīḍān*, he presentado la organización social de este grupo, en el que la tribu es un elemento crucial en tanto en cuanto la identidad de la gran mayoría de arabófonos pasa por su adscripción tribal. En la tribu *bīḍān* se conjugan *nasab* y *asab*, fusión y fisión, filiación y afiliación. El grupo está rígidamente jerarquizado, aunque se da también una igualdad entre sujetos por el mero hecho de pertenecer a la tribu (Bonte, 1987: 74). Las tribus están agrupadas en tres grandes órdenes. De mayor estatus a menor, los órdenes *bīḍān* son los que siguen: *ḥaṣan*, *zawāyā* y *znaga*. Fuera de la estratificación, es decir, fuera de las relaciones de poder, se hallan los artesanos, los libertos y los esclavos.

Las tribus *bīḍān* o moras pueden percibirse como grupos independientes entre sí asentados en el territorio comprendido desde el imperio de Marruecos hasta Senegal. Sin embargo hemos visto cómo las tribus *bīḍān* están relacionadas entre sí, tanto porque existen relaciones de protección entre grupos, como por la movilidad de individuos o fracciones de una tribu a otra. Dicha movilidad entra en conflicto con el estaticismo característico de la teoría segmentaria. Históricamente, además, dicha movilidad se ha evidenciado por ejemplo con la presencia de la potencia colonizadora, que dotó de mayor poder a los *zawāyā* que a los *ḥaṣan*. La definición de “tribu” con la que me siento más cercana es la del grupo de personas obligadas a pagar una misma *diyya*. Efectivamente, la participación en la *diyya* que sigue a un homicidio involuntario causado por un sujeto es obligatoria para la totalidad de miembros de la tribu, o a veces de la fracción, del culpable. Cabe precisar que esa obligatoriedad repercute solo en los sujetos con estatus de *mukallaḥ*, esto es, los hombres mayores de edad y que potencialmente son capaces de trabajar. Todo *mukallaḥ* está obligado a participar en la *diyya* de los otros miembros de su tribu.

Los lazos de solidaridad de la *diyya* pasan, pues, por relaciones tribales, las mismas que operan en los grupos de *lawha*, práctica económica en la que un grupo cotiza para poder ayudar a cualquiera de los miembros ante un imprevisto. La gran diferencia entre *diyya* y *lawha* es que la segunda es facultativa. Y, por lo tanto, la omisión no se penaliza. Otras expresiones de *lawha*, tratadas secundariamente en la tesis, son las cotizaciones para el bien común de la tribu. Además, los informantes a veces hablan de *lawha* para referirse al mecanismo que se pone en marcha en la recolecta del dinero de la *diyya* y haciendo hincapié en el listado de contribuyentes, que puede remitir a la etimología de *lawha*: tabla de madera en la que los estudiantes del Corán anotan sus lecciones. Otro ejemplo de práctica económica solidaria *bīḍān* que he planteado es la *twiza*, una expresión de trabajo cooperativo en la que los lazos que agrupan a los actores participantes son de vecindad. La *twiza* suele tener lugar en ámbito rural y puede ser para el bien de un sujeto particular o de la comunidad. No se basa en aportaciones monetarias sino en la contribución de mano de obra en el trabajo cooperativo.

Tras exponer el mecanismo organizativo de la *diyya* he consagrado un capítulo a analizar el papel de la composición de la *diyya* en caso de daños personales consecuencia de colisiones en el seno de la circulación rodada. Para comprender las prácticas de

circulación rodada en Nouakchott he presentado urbanísticamente la capital mauritana, una ciudad planificada poco antes de la independencia del país y cuyos programas urbanísticos se han visto regularmente superados por la realidad demográfica. La ciudad es característicamente extensa y se da una concentración de servicios en el centro, con la cual cosa hay dos momentos en el día en los que los atascos son norma: el desplazamiento de los habitantes de la periferia al centro a primera hora de la mañana, y el viaje inverso al finalizar la jornada laboral. Esos desplazamientos se realizan en un abanico dispar de transportes, desde el vehículo privado a los minibuses, pasando por los taxis *tout-droit*, los autobuses de la STP y los taxi *course*. La accesibilidad a cada uno de ellos es física pero también social; física de acuerdo a la eventual presencia de un tipo u otro de transporte en una zona determinada, y social en función del tipo de vehículo utilizado por cada perfil económico.

En el panorama circulatorio presentado, en el que abundan las conductas que transgreden el código de circulación, tienen lugar colisiones, algunas de las cuales comportan daños personales. En tal caso, y puesto que tales homicidios son considerados involuntarios, la *diyya* entra en juego. He descrito el itinerario jurídico convencional que sigue a un accidente con muertos en el que las partes son *bīḍān* da fe de la imbricación de la vía consuetudinaria y la oficial. Tras el accidente, el culpable es detenido. Posteriormente suele ser puesto en libertad bajo la responsabilidad de un miembro de su tribu. Una vez materializada la composición, es decir, presentado y aceptado el perdón de la parte culpable a la parte ofendida y entregado el dinero pactado, un notario debe dejar constancia de la ejecución del pacto para extinguir el recurso a la justicia oficial. Actualmente en Mauritania si las partes pactan entre ellas, pues, el itinerario empieza y termina en el ámbito oficial.

Hay casos en los que la parte ofendida no acepta la entrega del dinero, si bien expone esta decisión tras haber recibido a una representación de la tribu del culpable y haber aceptado sus excusas. En estas ocasiones los derechohabientes entienden que no ha lugar lucrarse gracias a la muerte de su pariente, puesto que esta es involuntaria, ha ocurrido por deseo divino.

Los justiciables en Mauritania pueden recurrir a la justicia oficial o bien optar por la consuetudinaria. El grado de desconfianza hacia la primera es elevado. A ello se suma la

preferencia por obrar discretamente, el hecho que a los informantes *bīḍān* prefieren conocer en cada momento qué ocurrirá en lugar de restar a expensas de un juez, y la ausencia de la demanda del perdón de la parte culpable a la ofendida en la vía oficial.

Sin embargo existen casos de homicidio involuntario que terminan en los tribunales. Suelen ser, por una parte, aquellos que no se han podido resolver consuetudinariamente y, por otra parte, aquellos en los que el actor culpable no goza de un grupo de apoyo económico, como es el caso de los extranjeros. Podemos hipotetizar que un delito de sangre en el que una de las dos partes no es *bīḍān* y no tiene vínculos de vecindad con un grupo *bīḍān* no es una ofensa, y que por eso su resolución no se lleva a cabo dentro del grupo sino en los tribunales.

Para concluir, retomemos cada una de las tres hipótesis de partida de la presente tesis: **1)** la presencia del concepto *diyya* en el Código Penal mauritano de 1983, oficial actualmente, responde a criterios políticos así como a una adscripción a determinada tradición religiosa. Hemos visto que la introducción de los conceptos de la *shari'a* en las leyes mauritanas responde a la voluntad de acercamiento al islam y de distanciamiento de la que fuera potencia colonial en el país. **2)** una causa de peso de la preferencia entre los *bīḍān* del pacto consuetudinario entre tribus en detrimento de la justicia oficial es que en esta la *diyya* se reduce a una transacción económica, dejando de lado el perdón. Esta hipótesis ha sido ratificada por los informantes, que también han indicado la discreción y el conocimiento de los diversos pasos a los que atenderse en la vía oficial frente a la exposición pública de los tribunales y el hecho de ser desposeídos de poder y quedar a expensas de la decisión de una autoridad exógena al grupo. Sin embargo, sostengo que la ausencia de la demanda de perdón entre las partes en la vía oficial conlleva que los informantes no conciban que el caso se haya resuelto, puesto que la crisis entre las dos tribus no se ha vencido. **3)** el concepto de la *diyya*, entroncado con la tradición desde la era preislámica, es móvil y se ve adaptado por la sociedad y/o por el poder a cada contexto espaciotemporal. Esta tercera hipótesis es importante para vencer la creencia según la cual el derecho consuetudinario es característicamente inmóvil y perdura en su forma más allá de cambios temporales. A lo largo del texto he mostrado que la *diyya* es dinámica. Si seguimos la bipartición de Dupret entre el nivel escolástico y el actor, la *shari'a* equivaldría al primero y el *fiqh* o la práctica al segundo. Si bien es sabido que las religiones cambian, la musulmana es especialmente percibida

en general como detenida en el pasado e incompatible con el cambio (Dupret, 1997: 31, 36-37), además de homogénea en sus diversos contextos (Botiveau, 1997: 46).

La responsabilidad compartida, que da título a esta tesis, ha aflorado en dos acepciones, no excluyentes entre ellas. **1)** entre los *mukallaf* de la tribu, para diluir la venganza. **2)** entre el Estado y la vía consuetudinaria, como ha quedado claro al analizar el itinerario de resolución jurídica convencional que sigue a un homicidio.

Estimo interesante dar continuidad a esta investigación abriendo el abanico de informantes más allá de los *bīḍān* y analizando la resolución jurídica de las colisiones con daños personales entre todos los habitantes de Mauritania.

Glosario de palabras árabes

TRANSLITERACIÓN	ESCRITURA ÁRABE	TRADUCCIÓN
' <i>adl</i>	عدل	justicia, equidad, rectitud
' <i>afū</i>	عفو	perdón
' <i>aḥād</i>	أحد	aislado
' <i>alīm</i>	عليم	erudito
<i>al-maṣāliḥ al-mursala</i>	المصالح المرسله	principios generales; bien común
' <i>amal</i>	عمل	provincia
' <i>amd</i>	عمد	intención
' <i>amīr al-mu'minīn</i>	أمير المؤمنين	príncipe de los creyentes
' <i>aṣabiyya</i>	عصبية	solidaridad (tribal)
' <i>āṣib</i>	عاصب	pariente por línea paterna
' <i>aṣr</i>	عصر	oración de la tarde
<i>bāb</i>	باب	capítulo, sección
<i>bīḍān</i>	بيضان	en Mauritania, individuo arabófono
<i>ḍa'if</i>	ضعيف	débil
<i>dār al-harb</i>	دار الحرب	país de la guerra
<i>dār al-'islām</i>	دار الإسلام	país del islam
<i>dār aš-širk</i>	دار الشرك	país de los idólatras
<i>dār at-tawḥīd</i>	دار التوحيد	país de la identificación con Dios
<i>ḍarūra</i>	ضرورة	necesidad
<i>ḍimmiyy</i>	ذمي	no musulmán que habita en un país musulmán
<i>ḍiya</i>	دية	composición
<i>ḍikr</i>	ذكر	invocación de Dios; oración
<i>faḡr</i>	فجر	oración de la mañana
<i>faqih (pl. fuqaha)</i>	فقيه	jurisconsulto
<i>far' (pl. furû)</i>	فرع	rama
<i>farḍ</i>	فرض	parte de una herencia que viene estipulada por la ley
<i>fatwà</i>	فتوى	respuesta de jurisconsulto
<i>fiqh</i>	فقه	jurisprudencia islámica
<i>fītna</i>	فتنة	discordia
<i>ḡamā'a</i>	جماعة	comunidad
<i>ḡihād an-nafs</i>	جهاد النفس	lucha de la voluntad
<i>ḡināya</i>	جناية	crimen, delito
<i>ḡarar</i>	غرر	riesgo
<i>ḡabs</i>	حبس	reclusión
<i>ḡadd (pl. ḡudūd)</i>	حد	sanción estatuida por el corán
<i>ḡādīt (pl. 'aḡādīt)</i>	حديث	tradicón del profeta
<i>ḡaḍra</i>	حضره	asistencia, comparecencia. Oración comunitaria que los sufís celebran los viernes por la noche
<i>ḡajj</i>	حج	peregrinación
<i>ḡaqq</i>	حق	derecho

<i>ḥaqq adami</i>	حق آدمي	derecho humano
<i>ḥaqq allah</i>	حق الله	derecho de dios
<i>ḥarağ</i>	خرج	salir de
<i>ḥaṣan</i>	حسن	conveniente, correcto
<i>ḥaṭa'</i>	خطأ	(acto) accidental
<i>ḥukm (pl. aḥkām)</i>	حكم	ley
<i>'ibāda (pl. 'ibādat)</i>	عبادة	deber religioso
<i>iğtihād</i>	اجتهاد	esfuerzo
<i>iğtimā'</i>	اجتماع	reunión
<i>'ilm</i>	علم	ciencia
<i>istadall</i>	استدل	sacar conclusiones
<i>istiḥsān</i>	استحسن	elección de la mejor solución
<i>kaffar</i>	كفر	expiar
<i>kitābiyy</i>	كتابي	miembro de una religión revelada
<i>lāzim</i>	لازم	accesorio
<i>maḏhab(pl. maḏāhib)</i>	مذهب	creencia, opinión, doctrina, escuela
<i>mağrib</i>	مغرب	oración vespertina
<i>marfū'</i>	مرفوع	tradición cuya cadena de transmisión llega al Profeta
<i>maşlahā</i>	مصلحة	interés
<i>mawḏū'</i>	موضوع	apócrifo
<i>mawqūf</i>	موقوف	(tradición) que llega a los compañeros del Profeta
<i>mu'āmala (pl. mu'āmalāt)</i>	معاملة	comportamiento
<i>muftin (pl. muftūn)</i>	مفت	jurisconsulto
<i>mukallaḥ</i>	مكلف	responsable, contribuyente
<i>murīd</i>	مريد	discípulo
<i>mutawātir</i>	متواتر	auténtico, fidedigno
<i>nafy</i>	نفي	deportación
<i>nasab</i>	نسب	genealogía
<i>niyya</i>	نية	intención
<i>qabīla</i>	قبيلة	tribu, cabila; linaje
<i>qāḍin</i>	قاض	juez, cadí
<i>qasāma</i>	قسامة	juramento (de 50 parientes colaterales)
<i>qatl ḥaṭa'</i>	قتل خطأ	homicidio accidental
<i>qatl'amd</i>	قتل عمد	homicidio intencional
<i>qimār</i>	قمار	juego de azar
<i>qişāş</i>	قصاص	talión, represalia
<i>qisṭ</i>	قسط	justicia, rectitud
<i>qiyās</i>	قياس	analogía
<i>qudsī</i>	قدسي	puro
<i>rāşid (pl. rāşidūn)</i>	راشد	perfecto
<i>ra'y</i>	رأي	opinión subjetiva (de un jurista)
<i>şahāda</i>	شهادة	profesión de fe
<i>şahīḥ</i>	صحيح	auténtico
<i>shari'a</i>	شرع	legislación coránica
<i>sifr</i>	سفر	libro [especialmente sagrado]

<i>sira</i>	سيرة	hagiografía
<i>ṣulḥ</i>	صلح	reconciliación
<i>sunna</i>	سنة	tradición
<i>šī'a</i>	شيعة	el partido de Alí
<i>šūrà</i>	شورى	asamblea
<i>ta'aṣīb</i>	تعصيب	heredero masculino.
<i>ta'mīn</i>	تأمين	seguro, garantía
<i>tahdīd</i>	تهديد	amenaza
<i>takāful</i>	تكافل	responsabilidad mutua/solidaria
<i>ta'r</i>	ثأر	venganza
<i>ṭarīqa</i>	طريقة	cofradía
<i>tawbīḥ</i>	توبيخ	reprensión
<i>tawḥīd</i>	توحيد	identificación con Dios
<i>ta'zīr</i>	تعزير	correctivo disciplinar
<i>'umma</i>	أمة	comunidad
<i>'urf</i>	عرف	costumbre
<i>'uṣūl</i>	أصول	rudimentos
<i>waṣīfa</i>	وظيفة	tarea. Oración comunitaria realizada por la noche por los tijani.
<i>wird</i>	ورد	parte del Corán impuesta como obligatoria
<i>zakāh</i>	زكاة	diezmo
<i>zawāyā</i>	زوايا	orden que agrupa las tribus <i>bīḍān</i> llamadas “religiosas” o “del libro”
<i>zinā'</i>	زنا	adulterio

Índice de tablas

Tabla 1. Símbolos usados para la transcripción de las letras árabes	42
Tabla 2. Cuadro sinóptico cronológico del contexto histórico que explica la gran escisión en el seno del islam. Elaboración propia	57
Tabla 3. Fuentes y ramas del <i>fiqh</i> . Elaboración propia	63
Tabla 4. Cuadro sinóptico de la clasificación de los ‘aḥādīṭ. Elaboración propia a partir de la explicación de Ould Mohamed (2006: 15-16)	66
Tabla 5. Cuadro sinóptico de las escuelas jurídicas del islam y su posicionamiento acerca del papel de la innovación. Elaboración propia	76
Tabla 6. Recopilatorio de faltas, penas y eventual modificación de las últimas en el <i>fiqh</i> malikí. Elaboración propia	92
Tabla 7. Resumen de la responsabilidad y de las penas asociadas a los homicidios en el <i>fiqh</i> . 138	
Tabla 8. Tabla recopilatoria de la presencia del talión y de las penas ḥudūd. Elaboración propia a partir de los datos de Felipe Maillo Salgado.	182
Tabla 9. Documentos acreditativos de la <i>lawha</i> en la que participa Moulay	223
Tabla 10. Documento que refleja los movimientos de la <i>lawha</i> en la que participa Moulay....	225
Tabla 11. Documento que refleja los movimientos de la <i>lawha</i> en la que participa Moulay II	227
Tabla 12. Traducción del documento que refleja los movimientos de la <i>lawha</i> en la que participa Moulay II.....	229
Tabla 13. Detalle de las cantidades aportadas por los contribuyentes a la <i>diyya</i> en el caso de Guigh Ould Deh	251
Tabla 14. Actores y objetos en la carretera	274

Índice de mapas

Mapa 1. Mapa de Mauritania y de las 13 regiones en las que se divide administrativamente el país.	8
Mapa 2. Principales carreteras interurbanas de Mauritania.....	255
Mapa 3. Cronología del asentamiento de población en Nouakchott.....	258

Índice de imágenes

Imagen 1. Vehículo abandonado. Foto de la autora.	254
Imagen 2. Fotografía aérea de Nouakchott.	262
Imagen 3. Diferentes tipos de transporte presentes en Nouakchott. Fotos de la autora.	264

Bibliografía

- Abdel-Haleem, M. (2003). Compensation for Homicide in Islamic Shari'a. In *Criminal Justice in Islam. Judicial Procedure in the Shari'a* (pp. 97–108). London: IB Tauris.
- Afchar, H. (1977). The Muslim Concept of Law. In *The International Encyclopedia of Comparative Law* (pp. 84–106). J. C. B. Mohr Tubingen.
- Ali Khan, A., & Mohammad Khan, T. (2006a). Criminal Law in Islam. In *Encyclopaedia of Islamic Law*. New Delhi: Pentagon Press.
- Ali Khan, A., & Mohammad Khan, T. (2006b). Foundations of Islamic Law. In *Encyclopaedia of Islamic Law*. New Delhi: Pentagon Press.
- Alonso Cabré, M. (2008). *L'Id-al-ad-ha : ritual, memòria i jerarquia*. Universitat de Barcelona.
- Alonso Cabré, M. (2010). *Estudio antropológico de la medicina tradicional en Jidrel Mohguen (Mauritania)*. Retrieved from <http://www.redxlasalud.org/index.php/mod.documentos/mem.descargar/fichero.DOC-212#2E#pdf>
- Alonso Cabré, M. (2014). *Impacto social de la rehabilitación de la RN6 y análisis del transporte en común entre Ziguinchor, Kolda y Dakar (Casamance, Senegal)*. Barcelona.
- Antil, A. (2004). Découpage coloniale et création de frontières: le cas des frontières sahariennes et maliennes de la Mauritanie. In Z. Ould Ahmed Salem (Ed.), *Les trajectoires d'un État-frontière. Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*. (pp. 46–65). Dakar: CODESRIA.
- Armstrong, K. (2007). *Breu història de l'islam*. Barcelona: edicions 62.
- As-Sa'd, M. al M. W. (1989). Émirats et espace émiral maure. Le cas du Trârza aux XVIIIe-XIX siècles. *Revue Du Monde Musulman et de La Méditerranée*, (54), 53–82. <http://doi.org/10.3406/remmm.1989.2315>
- Assier-Andrieu, L. (1996). *Le droit dans les sociétés humaines*. Paris: Éditions Nathan.
- Babadji, R. (1998). Aproximación a las relaciones de la charia y el derecho positivo en el mundo árabe. In *El islam jurídico y Europa* (pp. 67–101). Barcelona: Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació.

- Bäbler Font, C. (2001). Conclusions i directrius sobre la naturalesa i la incidència de l'antropologia viària. In *Antropologia viària.: fonaments per a una disciplina científica* (pp. 205–217). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.
- Baron, C. (2004). De la ville marché à la ville hybride: l'analyse socio-économique des processus d'exclusion urbaine dans les villes africaines à travers la problématique du foncier. In S. Dulucq & P. Soubias (Eds.), *L'espace et ses représentations en Afrique* (pp. 95–118). Paris: Karthala.
- Baulies, X. (2001). Elements de socioecologia per a l'estudi dels sistemes de mobilitat viària. In *Antropologia viària.: fonaments per a una disciplina científica* (pp. 31–40). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.
- Ben Hounet, Y. (2010a). La diya (prix du sang) : gestion sociale de la violence et logiques sacrificielles en Algérie (Sud-Oranais). *Annales de La Fondation Fyssen*, (24), 196–215.
- Ben Hounet, Y. (2010b). La tribu comme champ social semi-autonome. *L'Homme*, 2(194). Retrieved from <https://www.cairn.info/revue-l-homme-2010-2-page-57.htm>
- Ben Hounet, Y. (2012). « Cent dromadaires et quelques arrangements » Notes sur la diya (prix du sang) et son application actuelle au Soudan et en Algérie. *Revue Des Mondes Musulmans et de La Méditerranée*, (131), 203–221. Retrieved from <https://remmm.revues.org/7695#tocfrom1n2>
- Bercher, L. (1926). *Les délits et les peines de droit commun prévus par le Coran. Leur réglementation dans les rites malékite, chaféite et hanéfite*. Université de Paris.
- Bernard, M. (1960). Mu'amalat. In *The Encyclopaedia of Islam : new edition = Encyclopédie de l'Islam : nouvelle édition* (2009th ed., pp. 255–257). Maisonneuve & Larose,.
- Black-Michaud, J. (1980). *Feuding societies*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bocquier, P., & Traoré, S. (2000). *Urbanisation et dynamique migratoire en Afrique de l'Ouest: La croissance urbaine en panne*. Paris: L'Harmattan.
- Bohannan, P. (1968). *Justice and Judgement Among the TIV* (Second). London: Oxford University Press.
- Boilat, D. (1984). Des maures du Sénégal. In *Esquisses Sénégalaises* (pp. 367–383). Paris: Karthala.
- Bonte, P. (1987). Donneurs de femmes ou preneurs d'Hommes? Les Awlad Qaylan, tribu de l'Adrar mauritanien. *L'Homme*, 27(102), 54–79.

<http://doi.org/10.3406/hom.1987.368811>

- Bonte, P. (1991). Égalité et hiérarchie dans une tribu maure. Les Awlâd Qaylân de l'Adrar mauritanien. In P. Bonte, É. Conte, C. Hamès, & A. W. Ould Cheikh (Eds.), *Al-Ansâb. La quête des origines* (pp. 145–199). Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris.
- Bonte, P. (1998). *L'Emirat de l'Adrar : histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental*. EHESS Paris.
- Bonte, P. (2001). *La montagne de Fer*. Paris: Karthala.
- Bonte, P. (2006). Anthropologie des sociétés nomades fondements matériels et symboliques (première partie). Paris.
- Bonte, P., & Ben Hounet, Y. (2009). Introduction. *Études Rurales*, 2(184), 13–32.
Retrieved from -----
- Bonte, P., & Conte, É. (1991). La tribu arabe: approches anthropologiques et orientalistes. In P. Bonte, É. Conte, C. Hamès, & A. W. Ould Cheikh (Eds.), *Al-Ansâb. La quête des origines* (pp. 13–48). Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris.
- Bonte, P., Conte, É., Hamès, C., & Ould Cheikh, A. W. (Eds.). (1991). *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris.
- Borràs, A., & Mernissi, S. (Eds.). (1997). *El islam jurídico y Europa*. Barcelona: Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació.
- Botiveau, B. (1997). Derecho islámico: de lo político a lo antropológico. In A. Borràs & S. Mernissi (Eds.), *El islam jurídico y Europa* (pp. 45–65). Barcelona: Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació.
- Botiveau, B. (1998). Dret islàmic: de la política a l'antropologia. In *Islam jurídic i Europa*. Barcelona: Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació.
- Bourdieu, P. (1965). The Sentiment of Honour in Kabyle Society. In J. G. Pristiany (Ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (pp. 191–241). London: Weidenfeld and Nicolson.
- Bourdieu, P. (2013). *Algerian Sketches*. Cambridge: Polity Press.
- Bousquet, G. H. (1950). Chapitre VI: Elements du droit pénal. In *Précis de Droit musulman principalement malékite et algérien. Tome I* (pp. 82–87).
- Brockopp, J. E. (2000). AL-Muktasar al-kabir fi l-fiqh: the earliest example of an Islamic legal handbook. In *Early Maliki Law. Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (pp. 66–114). Leiden: Brill.

- Bukhari, M. ibn I. (1964). *L'authentique tradition musulmane. Choix de h'adïths*. Paris: Fasquelle.
- Bukhari, M. ibn I., & Khan, M. M. (1979). LXXXIII. The book of Ad-Diyat (Blood Money). In *The translation of the meanings of Sahih al-Bukhari. Arabic-English* (p. Vol. IX. 1–39). Lahore, Pakistan : Kazi Publications. Retrieved from http://cataleg.ub.edu/record=b2055367~S1*cat
- Buskens, L., & Dupret, B. (2011). L'invention du droit musulman : Gen`ese et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique. In F. Pouillon & J. C. Vatin (Eds.), *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient* (pp. 71–92). Paris: Karthala.
- Buxó Rey, M. J. (2003). Tecnologías sociales y ecología cultural del riesgo y la seguridad en el ámbito de la antropología viaria. In J. Olives Puig (Ed.), *Antropologia viària: un enfocament humanístic* (pp. 37–56). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.
- Buxó Rey, M. J., & Torrijos Pareja, F. (1999). *Riesgo, seguridad vial y cultura cívica. La educación vial como ejercicio de reflexión*. Barcelona: Grupo Winterthut.
- Cabanellas, G. (1981). Composición. In *Diccionario Enciclopédico de Derecho Usual* (p. 236). Editorial Heliasta.
- Calame, L. (2014, September 5). Fermeture d'AGM pendant quelques heures: suite du feuilleton entre le pouvoir et Bouamatou ? *Le Calame*. Nouakchott. Retrieved from http://cridem.org/C_Info.php?article=660384
- Caro Baroja, J. (2008). *Estudios saharianos*. Madrid: Calamar Edición y Diseño.
- Chelhod, J. (1968). La place de la coutume dans le "fiqh" primitif et sa permanence dans les sociétés arabes à tradition orale. *Studia Islamica*, 64, 19–37. <http://doi.org/10.2307/1596044>
- Chelhod, J. (1980). Équilibre et parité dans la vengeance du sang chez les bedouins de Jordanie. In R. Verdier (Ed.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. Volume I* (pp. 124–143). Paris: Éditions Cujas.
- Choplin, A. (2009). *Nouakchott. Au carrefour de la Mauritanie et du monde*. Paris: Karthala.
- Choplin, A., & Vincent, F. (2015). *Nouakchott, l'avenir pour défi. Adaptation et mutation d'une ville vulnérable*. Cergy. Retrieved from http://www.ateliers.org/IMG/pdf/nouakchott_fr.pdf
- Cleaveland, T. (1998). Islam and the construction of social identity in the nineteenth-century Sahara. *Journal of African History*, (39), 365–388.

- COGEP/SAGES. (2011). *Étude pour la campagne de sensibilisation à la sécurité routière*. Nouakchott.
- Corriente, F. (2005). *Diccionario avanzado árabe* (2^a edición). Barcelona: Herder.
- Courtois, G. (1980). Introduction: La vengeance, du désir aux institutions. In *La vengeance dans la pensée occidentale* (pp. 9–45). Paris: Éditions Cujas.
- De Chassey, F. (1984). Changements économiques et sociaux dans les formations traditionnelles maures et toucouleur: la société colonisée. In *Mauritanie 1900-1975* (pp. 60–102). Paris: L'Harmattan.
- De la Peña, G. (2002). Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorios. In E. Krotz (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (pp. 51–68). Barcelona: Anthropos Editorial.
- DevStatConsult. (2012). *Enquête de Perception de la Justice (EPJ)*. Nouakchott.
- Diakhate, K. (2001). Al-Sanûsi, un africain ash'rite au 15^{ème} siècle. *Ethiopiennes*, 66-67.
- Diemer, G., & Laan, V. der. (1987). *L'irrigation au Sahel. La crise des périmètres irrigues et la voie haalpulaar*. Paris: Éditions Karthala.
- Diop, A. (2007). La finance informelle en Mauritanie : fondements et évolution récente. *Finance & Bien Commun*, 3(28-29), 58–64. Retrieved from http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=FBC_028_0058
- Diop, A. B. (1981). *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris: Karthala.
- Djouda Feudjio, Y. B. (2010). *Comprendre autrement la ville africaine*. Retrieved from http://www.n-aerus.net/web/sat/workshops/2010/pdf/PAPER_bertrand_y.pdf
- Domínguez Gregorio, P. (2010). *Vers l'éco-anthropologie. Une approche multidisciplinaire de l'Agdal pastoral du Yagour (Haut Atlas de Marrakech)*. École des Hautes Études en Sciences Sociales / Universitat Autònoma de Barcelona. Retrieved from <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/79093/pdg1de1.pdf?sequence=1>
- Dupret, B. (1997). Política, religión y derecho en el mundo árabe. In A. Borràs & S. Mernissi (Eds.), *El islam jurídico y Europa* (pp. 21–43). Barcelona: Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació.
- Dupret, B. (2001). L'intention en acte. Approche pragmatique de la qualification pénale dans un contexte égyptien. *Droit et Société*, (48), 439–467.
- Dupret, B. (2015). *La sharía. Orígenes, desarrollo y usos contemporáneos*. Barcelona:

Edicions Bellaterra.

El Corán. (2004) (Edición bi). Barcelona: Didaco.

Evans-Pritchard, E. E. (1977). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.

Evans-Pritchard, E., & Fortes, M. (1979). Sistemas Políticos Africanos. In J. Llobera (Ed.), *Antropología Política* (pp. 85–97). Barcelona: Anagrama. Retrieved from http://iidypca.homestead.com/FundamentosAntropologia/Fortes_y_Evans-Pritchard_Sist._Pol._Afr.pdf

Fanchette, S. (2011). *Au pays des Peuls de Haute-Casamance. L'intégration territoriale en question*. Paris: Karthala.

Frérot, A.-M. (1993). *La perception de l'espace en Adrar de Mauritanie*. Université de Lille III.

Garola, A., & Lleonart, P. (2001). Antropologia viària: una aproximació econòmica. In *Antropologia viària.: fonaments per a una disciplina científica* (pp. 15–30). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.

Gewald, J.-B., Luning, S., & Walraven, K. van (Eds.). (2009). *The Speed of Change. Motor Vehicles and People in Africa, 1890-2000*. Leiden: Brill.

Ginat, J. (1987). *Blood Disputes among Bedouin and Rural Arabs in Israel*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Ginat, J. (1997). *Blood revenge. Family honor, mediation, and outcasting* (2nd ed.). Brighton: Sussex Academic Press.

Girard, Y. (2003). Présentation de l'étude détaillée des accidents de l'INRETS à Salon-de-Provence. In J. Olives Puig (Ed.), *Antropologia viària: un enfocament humanístic* (pp. 71–82). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.

Gluckman, M. (1967). *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia* (2nd ed.). Manchester: Manchester University Press.

Goldziher, I., & Sachch. (1960). Ra'y. In *Encyclopédie de l'Islam* (pp. 906–907). Maisonneuve & Larose; Brill.

Gouldner, A. W. (1960). The norm of reciprocity. A preliminary statement. *American Sociological Review*, (25), 161–178.

Gourine, R. T. T. k M. (2013). *Enjeux et performance socio-économique d'actions proactives et innovantes de gestion des risques qui s'appuient sur la tradition de solidarité*. Retrieved from <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00841610>

Gousseau, V. (2007). "Les événements de 89" ou le conflit Mauritanie-Sénégal.

Université Lille 3. Retrieved from http://www.veronique-gousseau.com/wp-content/uploads/2008/07/evenements_de_89_mauritanie_senegal.pdf

- Granqvist, H. (1965). *Muslim death and burial: Arab Customs and Traditions Studied in a Village in Jordan*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Gutiérrez Pastor, S. (2014). *Los microcréditos como herramienta de empoderamiento de la mujer. Estudio de caso de Senegal*. Universidad de Almería.
- Hakeem, F. B., Habersfeld, M. R., & Verma, A. (2012). Policing Muslim Communities. <http://doi.org/10.1007/978-1-4614-3552-5>
- Hamès, C. (1997). Mauritania. In *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (pp. 507–511). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Hathout, M. (1997). Crime and punishment: an islamic perspective. *Minaret*, (19), 9–11.
- Henkel, H. (2004). Rethinking the dâr al-harb: Social Change and Changing Perceptions of the West in Turkish Islam. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 5, 961–977.
- Hesseling, G., & Le Roy, É. (1990). Avant-propos. Le droit et ses pratiques. *Politique Africaine*, (4), 2–11.
- Hivernel, J. (2004). La vengeance de sang dans un quartier d'Alep: entre justice privée et justice d'Etat. *Droit et Cultures. Revue Internationale Interdisciplinaire*, (48), 147–166.
- Horta, G., & Malet Calvo, D. (2014). *Hiace. Antropología de las carreteras en la isla de Santiago (Cabo Verde)*. Barcelona: Pol·len Edicions.
- Jahel, S. (2012). *La place de la chari'a dans les systèmes juridiques des pays arabes*.
- Jamous, R. (1981). *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris.
- Jarvis, D. (2003). Feng Shui: improving road and car desing to increase efficiency and safety. In J. Olives Puig (Ed.), *Antropologia viària: un enfocament humanístic* (pp. 125–130). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.
- Kabunda Badi, M. (2005). Relaciones entre Estados y grupos étnicos en África: teorías y prácticas. In M. Kabunda Badi & C. Caranci (Eds.), *Etnias, Estado y poder en África en África* (pp. 35–80). Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- Kanafani-Zahar, A. (2004). La réconciliation des Druzes et des Chrétiens du Mont Liban ou le retour à un code coutumier. *Critique Internationale*, 2(23), 55–75. <http://doi.org/10.3917/cii.023.0055>

- Kane, O. (1997). La Tiyaniyya. In *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (pp. 587–591). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Kelly, M. (2010). Islam & International Criminal Law: A Brief (In) Compatibility Study, *I*(8), 31.
- Ki-Zerbo, F. (1997). *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal. Logiques de transmission des richesses et des status chez les Diola du Oulouf (Casamance, Sénégal)*. Paris: Karthala.
- Krotz, E. (2002). Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica. In E. Krotz (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (pp. 13–49). Barcelona: Anthropos Editorial.
- Lang, S. (2002). Sulha Peacemaking and the Politics of Persuasion. *Journal of Palestine Studies*, (31), 52–66.
- Leiris, M. (1934). *L'Afrique fantôme : illustré de 32 planches photographiques* (3rd ed.). Paris: Gallimars.
- Lemine, B. (2010). *Guide pratique de droit des succession des femmes en islam*. Niamey: SNV.
- Lombard, J. (2005). Continuités ou ruptures territoriales au Sénégal: au risque du transport? *Les Cahier d'Outre-Mer*, (229). Retrieved from <http://com.revues.org/index267.html>
- López Bargados, A. (2003). *Arenas coloniales: los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*. Barcelona: Bellaterra.
- López Bargados, A. (2005). La etnicidad como variable idntitaria. Paradojas de la expresión étnica en Mauritania. In M. Kabunda Badi & C. Caranci (Eds.), *Etnias, Estado y poder en África* (pp. 461–493). Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- López Bargados, A. (2007). Ces orgueilleux seigneurs du désert saharien. Images coloniales et postcoloniales des sahraouis en Espagne. In M. Villasante Cervello (Ed.), *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel* (pp. 499–516). Paris: L'Harmattan.
- Ly, D. (1938). Coutumes et contes des toucouleurs du Fouta Toro. *Bulletin Du Comité d'Études Historiques et Scientifiques*, XIX, 304–326. Retrieved from <http://www.mr.refer.org/numweb/spip.php?article46>
- Malinowski, B. (1973). *Los Argonautas del Pacífico Occidental : un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea*

- melanésica*. Barcelona: Península.
- Malinowski, B. (1982). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (6th ed.). Madrid: Ariel.
- Mandaville, P. (2003). Towards a critical islam: european muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse. In S. Allievi & J. Nielsen (Eds.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe* (pp. 127–145). Leiden/Boston: Brill.
- Marchesin, P. (2010). *Tribu, ethnies et pouvoir en Mauritanie*. Paris: KARTHALA-PRODIG.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don : forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid : Katz.
- Mendiguren, B. (2005). *Inmigración, medicalización y cambio social entre los soninké: el caso de Dramané (Malí)*. Universitat Rovira i Virgili.
- Mimouni, M. (2003). *La Twiza : entraide d’hier et d’aujourd’hui*. Strasbourg.
- Mohammed, B. (2005). Les assurances dans un système islamique. *Revue Des Sciences Économiques et de Gestion*, (5), 60–71.
- Mohammed, R. O. (1988). *Statut et condition serviles dans la société maure précolonial*. Université de Nouakchott.
- Montoro González, L. (2003). Tráfico y seguridad vial: 6.000 años de historia. In Jo. Olives Puig (Ed.), *Antropologia viària: un enfocament humanístic* (pp. 21–30). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d’Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.
- Mora, D. (2001). Una perspectiva antropològica sobre la vialitat. In *Antropologia viària.: fonaments per a una disciplina científica* (pp. 187–202). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d’Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.
- Nayuzi, H. M. (2008). El origen del Corán. Retrieved from <http://islamhouse.com/79216>
- Ndayegamiye, A. (2007). *Élargir le champ de conception des indicateurs sociaux Proposition d’une approche relationnelle à partir du contexte socioéconomique des années 90. Cas du Burundi*. Louvain: Presses universitaires de Louvain.
- Nebrera, M. (2001). La metodologia jurídica per a l’antropologia viària. In *Antropologia viària.: fonaments per a una disciplina científica* (pp. 91–111). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d’Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.

- Norris, H. T. (1960). Muritaniya. In *Encyclopédie de l'Islam* (2009th ed., pp. 612–628). Maisonneuve & Larose,.
- Olives Puig, J. (2001). *Antropologia viària : fonaments per a una disciplina científica*. Barcelona : Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya. Retrieved from http://cataleg.ub.edu/record=b1534237~S1*cat
- Olives Puig, J. (2003a). *Antropologia viària: un enfocament humanístic*. Barcelona : Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya. Retrieved from http://cataleg.ub.edu/record=b1615750~S1*cat
- Olives Puig, J. (2003b). Noves consideracions sobre l'antropologia viària. In J. Olives Puig (Ed.), *Antropologia viària: un enfocament humanístic* (pp. 7–17). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.
- OSPUN. (2014). *Étude de la croissance spatiale de Nouakchott. Évolution du bâti entre 2007 et 2012*. Nouakchott. Retrieved from http://ospun.cun.mr/images/publications/croissance_spatiale_vf.pdf
- Ould Ahmed Salem, S. (2004). Une politique urbaine coloniale? Retour sur un projet avorté: la cité pastorale. In Z. Ould Ahmed Salem (Ed.), *Les trajectoires d'un État-frontière. Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*. (pp. 179–188). Dakar: CODESRIA.
- Ould Ahmed Salem, Z. (2004). Les marges d'un État-frontière. Histoire régionale, clôture nationale et enjeux locaux. In Z. Ould Ahmed Salem (Ed.), *Les trajectoires d'un État-frontière. Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*. (pp. 9–45). Dakar: CODESRIA.
- Ould Al-Bara, Y. (2000). *Fiqh, société et pouvoir. Études des soucis et préoccupations sociopolitiques des théologiens-légistes mauritaniens (fuqaha) à partir de leurs consultations juridiques (fatawa) du XVIIe au XXe siècle*. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Ould Al-Bara, Y. (2010). *Al-majmud al-kubra li Fatwa wa Nawazil wa ahkam ahl gharb wa janub gharb as-Sahra*. Nouakchott: Imprimerie Al-Manar.
- Ould al-Bara, Y., & Ould Cheikh, A. W. (2004). L'injure comme délit. L'approche des fuqahâ' théologiens-légistes musulmans. *Revue Des Mondes Musulmans et de La Méditerranée [en Ligne]*, (103-104), 57–80. Retrieved from <https://remmm.revues.org/1199>
- Ould Beidy, S. M. (2009). *L'administration territoriale et le développement local en Mauritanie*. Paris: L'Harmattan.

- Ould Cheikh, A. W. (1985). *Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XI-XIX siècles)*. Université de Paris.
- Ould Cheikh, A. W. (1991). La tribu comme volonté et comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure: les Awlâd Abyayri. In *Al-Ansâb. La quête des origines* (pp. 201–238). Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris.
- Ould Daddah, M. (2003). *La Mauritanie contre vents et marées*. Paris: Karthala.
- Ould Dedde Ould Hamady, O. (2007a). L'évolution des institutions politiques mauritaniennes: bilan et perspectives au lendemain de la réforme constitutionnelle du 25 juin 2006. *Journal of History of International Law*, (3), 907–948.
- Ould Dedde Ould Hamady, O. (2007b). La réforme constitutionnelle mauritanienne du 25 juin 2006: portée et limites. *Revue Juridique et Politique Des états Francophones*, 3(61), 356–409.
- Ould El-Bara, Y. (2004a). Mutations des formes de religiosité: sources et débats. In Z. Ould Ahmed Salem (Ed.), *Les trajectoires d'un État-frontière. Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*. (pp. 207–239). Dakar: CODESRIA.
- Ould El-Bara, Y. (2004b). Sécheresses, violences et sociétés. In Z. Ould Ahmed Salem (Ed.), *Les trajectoires d'un État-frontière. Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*. (pp. 189–206). Dakar: CODESRIA.
- Ould Hamzetta, B. (2003). Solidarité sociale et lutte contre la Pauvreté en Mauritanie. In J. Ballet & R. Guillon (Eds.), *Regards croisés sur le capital social* (pp. 159–177). Paris: L'Harmattan.
- Ould Hamzetta, B. (2004). *Handicaps, Accidents et Opportunités sociales en Mauritanie*. Pavia.
- Ould Mahfoud, H. (2012). *Mauritanides. Chroniques du temps qui ne passe pas*. Paris: Karthala.
- Ould Mohamed, A. K. (n.d.). La tentación canaria de los mauritanos. *Www.alwifaq.es*. Retrieved from <http://www.alwifaq.es/TENTACION.pdf>
- Ould Mohamed, A. K. (2006). *Cours de Droit musulman. Introduction à l'étude du Droit musulman*. Nouakchott: Université de Nouakchott . Faculté des sciences juridiques et économiques.
- Ould-Bah, M. F. (2011). *Les systèmes financiers islamiques. Approche anthropologique et historique*. Paris: Karthala.
- Papi, S. (2009). *L'influence juridique islamique au Magreb. Algérie-Libye-Maroc-*

- Mauritanie-Tunisie*. Paris: L'Harmattan.
- Pedersen, J., & Linant de Bellefonds, Y. (1960). Kasama. In *Encyclopédie de l'Islam* (2009th ed., p. 717). Maisonneuve & Larose.
- Peters, R. (2006). *Crime and Punishment in Islamic Law Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
Retrieved from
<http://legalportal.am/download/library/p16v8rklpq19vo3pn1vh3ugb1cbe3.pdf>
- Pigliaru, A. (1975). *Il Banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*. Milán: Giuffrè.
- Plasència, A. (2001). La prevenció de les lesions de trànsit: una visió de salut pública. In *Antropologia viària.: fonaments per a una disciplina científica* (pp. 41–58). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformació*. Madrid: FONDO DE CULTURA ECONOMICA DE ESPAÑA.
- Pollet, E., & Winter, G. (1971). *La société Soninké (Dyahunu, Malí)*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- Ramadan, T. (2002). *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona: Bellaterra.
- Ramdan, H. (2009). *Le fonctionnement de la justice dans les pays en voie de développement. LE cas de la Mauritanie*. Paris: L'Harmattan.
- Rashid, S. K. (2009). The Concept and Background of Muslim Law. In *Syed Khalid Rashid's Muslim law* (p. 439). Lucknow: Eastern Book.
- Rebstock, U. (2007). Democracy, Islamicity and Tribalism in Mauritania. In T. Bierschenk & M. Fischer (Eds.), *Islam und Entwicklung in Afrika* (pp. 51–65). Köln: Köppe.
- Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH-2013)*. (2015). Nouakchott.
- Robinson, D., Curtin, P. D., & Johnson, J. (1972). A Tentative Chronology of Futa Toro from the Sixteenth through the Nineteenth Centuries. *Cahiers D'études Africaines*, 12(48), 555–592. Retrieved from
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1972_num_12_48_2738
- Roigé, X., Estrada, F., & Bertran, O. (1999). *Tècniques d'Investigació en Antropologia Social*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.

- Rosés i Tubau, M. (2013). *Responsabilitats adjudicades, compromisos heretats. Conflictes i articulacions entre cultures i pràctiques jurídiques a la Regió de l'Haute Matsiatra de Madagascar*. Universitat de Barcelona. Retrieved from <http://tdx.cat/handle/10803/131156>
- Sabourin, É. (2007). L'entraide rurale, entre échange et réciprocité. *Revue Du MAUSS*, 2(30), 198–217. <http://doi.org/http://dx.doi.org/10.3917/rdm.030.0198>
- Schmitz, J. (1994). Cités Noires : les Républiques Villageoises du Fuuta Tooro (Vallée du Fleuve Sénégal). *L'archipel Peul. Cahier d'Etudes Africaines.*, 34(1-3), 419–460.
- Segura i Mas, A. (1997). El Magrib. In *EL món àrab actual* (pp. 161–239). Vic: Eumo Editorial.
- Seignette, N. (1878). *Code musulman par Khalil (rite malékite - statut réel)*. Alger / Paris: Jourdan / Challamel.
- Service, E. (1966). *The Hunters*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Shalins, M. (1974). *Stone Age Economy*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Sierra, M. T., & Chenaut, V. (2002). Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas. In E. Krotz (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (pp. 113–170). Barcelona: Anthropos Editorial.
- Smith, J. Z. (1993). The wobbling pivot. In J. Z. Smith (Ed.), *Map is not territory: studies on the history of religion* (pp. 88–103). Chicago: Chicago University Press.
- Sófocles. (2000). Edipo rey. In J. Vara Donado (Ed.), *Tragedias completas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Statistique, O. N. de la. (2014). *Note trimestrielle du commerce extérieur de la Mauritanie 1er trimestre 2014*. Nouakchott. Retrieved from http://www.ons.mr/images/doc/Commerce_Trimestriel/2014/notecommerceexterieurt1-2014.pdf
- Taine-Cheikh, C. (1989). La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade linguistique en hassâniyya. *Revue Du Monde Musulman et de La Méditerranée*, (54), 90–105. <http://doi.org/10.3406/remmm.1989.2317>
- Taylor, R. M. (1995). Warriors, Tributaries, Blood Money and Political Transformation in Nineteenth-Century Mauritania. *The Journal of African History*, 36(03), 419–441. <http://doi.org/http://dx.doi.org/10.1017/S0021853700034484>
- Terradas Saborit, I. (2008). *Justicia vindicatoria :de la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talió, la ordalía y el juramento, la*

composición y la reconciliación. Madrid: CSIC.

Terradas Saborit, I. (2009). Cuestión de responsabilidad y equidad: una perspectiva desde la antropología jurídica. *Anuario Da Facultade de Dereito Da Universidade Da Coruña*, (13), 863–885. Retrieved from http://ruc.udc.es/bitstream/2183/7555/1/AD_13_art_39.pdf

Thorson, O. (2001). Enginyeria d'obres públiques i seguretat viària. In *Antropologia viària.: fonaments per a una disciplina científica* (pp. 77–89). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.

TRANSITEC. (2006). *Étude du plan de déplacements de Nouakchott. Phase I: diagnostic du secteur des transports urbains à Nouakchott. Programme de Développement de la Communauté Urbaine de Nouakchott*. Lausanne.

Tulloch, C. D. (2001). Aportació des de les ciències de la comunicació. In *Antropologia viària.: fonaments per a una disciplina científica* (pp. 171–185). Barcelona: Fundació Castellet del Foix. Departament d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya.

Van Buu, E. N. (1992). Mauritanie. Chronique juridique et rubrique législative. *Annuaire de l'Afrique Du Nord*, XXXI, 941–954.

Varela, R. (2002). Naturaleza/cultura, poder/política, autoridad/legalidad/legitimidad. In E. Krotz (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (pp. 69–111). Barcelona: Anthropos Editorial.

Verdier, R. (1980a). Introduction: le système vindicatoire. In R. Verdier (Ed.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. Volume I* (pp. 13–42). Paris: Éditions Cujas.

Verdier, R. (1980b). Postface. De la vengeance à la réconciliation. In R. Verdier (Ed.), *La vengeance dans les sociétés extra occidentales*. (pp. 193–196). Paris: Éditions Cujas.

Villasante Cervello, M. (2015). Les droits humains et les tensions sociales en République Islamique de Mauritanie. Les cas de l'emprisonnement de Biram Ould Dah et de la condamnation à mort de Mkhaitir. *Noor Info*, p. 80. Retrieved from http://www.noorinfo.com/Essais-sur-la-Mauritanie-Les-droits-humains-et-les-tensions-sociales-en-Republique-islamique-de-Mauritanie-Les-cas-de-l_a15256.html

Villasante-de Beauvais, M. (1998). *Parenté et politique en Mauritanie*. Paris: L'Harmattan.

Westermarck, E. (1926). *Ritual and belief in Morocco. Vol I*. London: Macmillan.

Yatera, S. (1996). *La Mauritanie. Immigration et développement dans la vallée du fleuve Sénégal*. Paris: L'Harmattan.

Zarcone, T. (1997). La Qadiriya. In *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (pp. 567–575). Barcelona: Edicions Bellaterra.

Anexo. Código Penal vigente en Mauritania