

LA EXTERIORIDAD DEL PODER LEGAL Y LOS ESTADOS  
ANDALUSÍES. ELEMENTOS PARA UNA DISCUSIÓN \*

Josep Torró

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

En una reciente publicación Pierre Guichard afirma que las entidades políticas surgidas tras la descomposición del califato omeya de Córdoba, los *muluk al-tawâ'if*, “constituyen un verdadero laboratorio para el estudio del poder musulmán”<sup>1</sup>. Quiero destacar esta observación porque expresa, precisamente, uno de los principales logros de su tesis *Les musulmans de Valence et la Reconquête*, cuya versión castellana acaba de editar la Universitat de València<sup>2</sup>. Explorando las soluciones que permiten dotar de legalidad a poderes *de facto*, Guichard muestra el modo en que éstos funcionan y se institucionalizan, haciendo notar las coincidencias de este proceso con las propuestas elaboradas, en la misma época y en el contexto análogo del Oriente musulmán, por el jurista al-Mâwardî (ob. 1058) en sus *Ahkâm al-Sultâniya*. La doctrina de al-Mâwardî llegó a al-Andalus a través Ibn Sahl y sus principios inspirarían el tratado de *hisba* de Ibn ʿAbdûn (compuesto hacia 1100), cuya introducción “ofrece buen testimonio de la organización jerarquizada de un poder en el que los funcionarios dotados de cargos jurídico-religiosos o administrativos, nombrados y revocados a voluntad de la autoridad superior, desempeñan un papel importante, consultivo o decisorio, cada uno en su nivel, pero donde todo remite, en definitiva,

\* Este trabajo ha contado con la financiación del Ministerio de Ciencia y Tecnología, programa Ramón y Cajal y proyecto BHA2002-00964 (“Fiscalidad, Estado y poder feudal en el occidente mediterráneo medieval”), dirigido por el dr. Antoni Furió.

<sup>1</sup> Pierre GUICHARD, “Orientalidad y especificidad del poder en al-Andalus”, en L. Ribot (ed.), *Año 1000, año 2000: dos milenios en la historia de España*, Madrid, España Nuevo Milenio (2 vols.), 2001, II, pp. 329-345.

<sup>2</sup> Pierre GUICHARD, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Damasco, Institut Français de Damas, 1990-91 (2 vols.); id., *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*, Madrid-Valencia, Biblioteca Nueva-Universitat de València, 2001. El núcleo de la argumentación de Guichard lo encontramos en la tercera parte de su libro, “El sistema socio-político musulmán”. Las referencias a capítulos y páginas, en lo sucesivo, siguen la edición castellana de 2001.

al príncipe soberano o al gobernador que detenta localmente el *mulk* (poder)”<sup>3</sup>.

La reflexión de Guichard otorga un papel fundamental al establecimiento de una delimitación entre quienes detentan la autoridad soberana y quienes constituyen, en palabras que toma prestadas de Paul Nwyia, el “aparato del islam”, esto es, la clase que monopoliza el ejercicio de las magistraturas y nutre de personal la burocracia, cuya identificación con el cuerpo “jurídico-religioso” de ulemas y alfaquíes es más que evidente. El contraste entre dinastías o regímenes (*duwal*, sing. *dawla*) y el “aparato del islam” cobra relieve al advertir la precariedad de las primeras —su carácter efímero, la volatilidad de las fronteras territoriales— frente a la notable estabilidad de las instituciones islámicas y —algo que Guichard ha demostrado de forma incontrovertible— la continuidad de los linajes que acaparan los puestos administrativos y judiciales sin verse afectados apenas por cambios de autoridad tan bruscos como los que representan, por ejemplo, el establecimiento y caída de los regímenes almorávide y almohade, sobre todo este último, fundado en un programa hostil a las prerrogativas de los ulemas y alfaquíes y a la doctrina malikí que las consagra<sup>4</sup>.

En el discurso de Guichard la cuestión de la exterioridad del poder —a la que se refiere entre comillas— se presenta sin duda como un elemento importante, aunque con una limitación significativa. La exterioridad, para Guichard, parece constituir ante todo la circunstancia fundacional del poder estatal en las *mudun* (sing. *madīna*) periféricas de al-Andalus, y concretamente en el Sharq, siguiendo especialmente el conocido testimonio de Ibn Hayyân: una casta de libertos o esclavos importados de Europa, dotada de una formación específica y replegada en palacio; un soporte militar cuyo componente más sólido son los mercenarios francos o vascones, igualmente extraño y apartado de la población; y finalmente una serie de familias emigradas desde Córdoba que pasan a ocupar un papel dirigente a través de sus cargos en la nueva administración<sup>5</sup>. Todo esto es indudablemente cierto. Lo que sucede aquí es que Guichard, según creo entender, considera esta “exterioridad” como un componente circunstancial de su caracterización

<sup>3</sup> GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista*, p. 372.

<sup>4</sup> *Ibid.*, caps. XIV y XV, pp. 419-483, especialmente las pp. 439-445.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 391-402.

del poder, independiente tanto de la organización fiscal y monetaria que lo dota de contenido como de la profusión de signos de soberanía a través de los cuales trata de hacerse patente, aspectos ambos que, por otra parte, son tratados de forma ejemplar en su trabajo<sup>6</sup>.

Cuando aborda la implantación del *sultân* en las *mudun* andalusíes del siglo XI, Guichard dedica una especial atención a los “signos del poder” expresados mediante la constitución de complejos arquitectónicos y jardínsticos asociados a la residencia dinástica, apartados o claramente separados de las *mudun* propiamente dichas. La concepción y el emplazamiento de estas obras resultan coherentes con, en palabras de Guichard, “un poder en cierto modo extraño a la ciudad y exterior a la sociedad urbana”, pero también debemos convenir en que, más allá del hecho de su plasmación local, no representan, en rigor, ninguna novedad. Reproducen, en definitiva, como él mismo señala, el esquema de la antigua metrópoli estatal: “como en Palermo, como en Kairuan, el poder cordobés se aísla en una ciudad principesca netamente separada”<sup>7</sup>.

Así pues, del análisis de Guichard podemos extraer al menos dos consideraciones relevantes que el mismo autor, a mi juicio, no termina de integrar en su discurso. La primera es que, como tal, la llamada “exterioridad” del poder no corresponde estrictamente a la situación circunstancial de los *muluk al-tawâ'ifo* los “sultanatos regionales” constituidos posteriormente, tras la desintegración de los imperios beréberes, ya que es un hecho estructural, compartido también por el Estado Omeya cordobés y las dinastías de Marraquech. La segunda es que debemos distinguir dos niveles en este fenómeno: por una parte tenemos la exterioridad propiamente dinástica, plasmada en los microcosmos palaciegos apartados de las *mudun*, que constituye el nivel superior, pero también el más débil y evanescente, como ya observó Ibn Jaldûn al tipificar los implacables ciclos vitales de las *duwal*; por otra, debemos considerar la exterioridad del poder legal en su conjunto, de la cual forma parte fundamental la clase educada o “aparato jurídico-religioso del islam”, residente en las *mudun*, y cuya estabilidad es la garan-

<sup>6</sup> No obstante, la consideración del tributo como contenido básico del Estado andalusí, y de todos los Estados de tipo “antiguo”, ha sido expresada como tal por Miquel BARCELÓ, *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*, Jaén, Universidad de Jaén, 1997. La idea de “hacerse patente” aplicada a la escenificación del poder procede también de BARCELÓ, *ibid.*, 137-162.

<sup>7</sup> GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista*, pp. 402-417, especialmente las pp. 404-405.

tía de continuidad de las estructuras estatales. Una cuestión aún por resolver sería la de la posible diferenciación residencial de este grupo social sugerida, en el caso de Valencia, por la documentación arqueológica de un “barrio aristocrático” bien definido en las inmediaciones del alcázar<sup>8</sup>.

El Estado islámico debe considerarse, en definitiva, como la articulación de ambos niveles y su interdependencia. Las dinastías necesitan del concurso de la clase educada urbana para mantener el “funcionamiento armonioso de la vida social”, mientras la investidura de las *wilâyât* o magistraturas sólo puede venir del *sultân* reconocido por el conjunto de la comunidad. Una de las consecuencias de la permanencia del “aparato del islam” frente a la precariedad dinástica es la acusada fragmentabilidad del Estado que, en momentos de crisis política, puede descomponerse en una infinidad de poderes locales, aunque sobre éstos siempre recaerá la desconfianza y el argumento de la falta de legitimidad. Las experiencias de gobierno oligárquico urbano, como la *riyâsa* de Ibn Yâhhâf en la Valencia sitiada por el Cid (1092-1094) o la *wizâra* *‘Isâmiyya* de Orihuela (a mediados del siglo XIII), no son inexistentes, pero sí carentes de continuidad<sup>9</sup>. No menos importante, además, es el hecho de advertir su manifiesta inoperancia para extender su control sobre *ÿamâ‘a*/s campesinas alejadas de la *madîna*. El “aparato del islam” precisa, pues, de la cobertura de dinastías o regímenes “legítimos”, si bien debe dejarse claro que esta legitimidad se vinculará en última instancia, más allá de las ficciones del poder califal delegado, a la capacidad para mantener la unidad de la *umma* y resistir con éxito a la presión militar cristiana.

Esta virtualidad del elemento dinástico depende, sin embargo, de dos exigencias conciliables con dificultad: ejércitos poderosos y austeridad fiscal. La *dawla* puede sostenerse bien con tropas mercenarias, bien con su propia fuerza tribal y la de sus clientes, pero en todo caso se requieren recursos para el pago de soldadas y para compensar las exenciones tributarias otorgadas a los grupos leales. A este respecto creo que merece la pena destacar la reluctancia de Guichard a admitir la existencia de un verdadero trastorno de la práctica impositiva en la época taifa, cuestionando incluso la

<sup>8</sup> Véase Josefa PASCUAL, “Desarrollo urbano de la Valencia musulmana (siglos VIII-XIII)”, en *Historia de la ciudad. Recorrido histórico por la arquitectura y el urbanismo de la ciudad de Valencia*, Valencia, Icaro-Colegio Territorial de Arquitectos de Valencia, 2000, pp. 51-62.

<sup>9</sup> GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista*, pp. 68-77, 195-197, 372-374.

idea de una “fiscalidad de asalto” que expresara en su momento Miquel Barceló<sup>10</sup>. Los *muluk al-tawâ'if* impusieron, sin duda, tasas suplementarias y protagonizaron abusos episódicos, pero no llegó a trastocarse permanentemente un “marco de legalidad permanentemente reivindicado”, de modo que las innovaciones fiscales no tuvieron un alcance general ni pudieron generar efectos disolventes en el orden social. La hipótesis de Guichard es verdaderamente interesante: las supresiones de cargas ilegales (*mukûs, jarâ'id, magârim, qabâlât*), de las que se vanaglorian repetidamente tanto los almorávides como los almohades, corresponderían sobre todo a la eliminación de impuestos circunstanciales sobre el artesanado o el comercio que afectarían básicamente a la población urbana, claramente favorecida por la ley islámica en lo que a obligaciones fiscales se refiere<sup>11</sup>.

Otro aspecto a tener en cuenta es que el análisis de la articulación de las estructuras estatales en las regiones orientales de al-Andalus entre los siglos XI y XIII se inscribe, sin duda, en el esfuerzo desplegado por Guichard para tratar de explicar la incapacidad de las mismas para hacer frente al avance cristiano culminado en la conquista de 1233-1245 (aunque ya desde 1065 los habitantes de la zona habían empezado a conocer directamente el poder de las armas castellanas y la extorsión de las parias). Puede decirse, incluso, que esta necesidad, la de responder a la cuestión de la “debilidad” militar que permitió la conquista de al-Andalus, es el horizonte que ordena todo el discurso de *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*. Destaco este aspecto en la medida que supone una invitación al contraste con lo que sucedió en Oriente, donde la dinámica estatal sí permitió neutralizar la agresión cristiano-latina. A diferencia de Guichard, yo entiendo que en este hecho tuvo un papel más decisivo la ausencia, prácticamente absoluta, de una inmigración campesina que dotara de cuerpo social a los principados latinos de Oriente y permitiese una substitución de poblaciones como la que condujo a la extinción de al-Andalus<sup>12</sup>. No obstante, también es cierto que la

<sup>10</sup> BARCELÓ, *El sol que salió por Occidente*, p. 124.

<sup>11</sup> GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista*, pp. 338-340. Tal y como ha observado Jamil M. ABUN-NASR, “The Tunisian State in the Eighteenth Century”, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 33:1 (1982), pp. 33-66, “Islamic law... favours the townspeople also in taxation. For example, whereas it is left to the piety of the merchants and craftsmen to assess what they had to pay in the form of *zakât* (alms-tax), the peasants and herdsmen had to deliver fixed sums determined by the state” (p. 37).

<sup>12</sup> JOSEP TORRÓ, “Jérusalem ou Valence: la première colonie d'Occident”, *Annales HSS*, 55:5 (2000), pp. 983-1008. Sobre la inexistencia de “a Frankish agricultural society” como causa de la

constitución de las castas guerreras en Oriente se mostró especialmente eficaz para contener a los cruzados y acelerar la caída de sus dominios, de modo que la comparación con lo sucedido en la península ibérica no deja de ser pertinente. Así, tras poner de manifiesto el carácter no militar de la clase aristocrática identificada con el “aparato del islam” en al-Andalus, Guichard lleva a cabo la siguiente observación:

Esta noción de “encuadramiento estatal”, de carácter esencialmente civil, merece ser destacada en la perspectiva de una comparación con el mundo cristiano, y es tanto más destacable cuanto que la amenaza cristiana, precisamente, habría podido tener como efecto una mayor militarización de las estructuras musulmanas. Tal vez se podría, también, establecer una comparación interesante con el islam de Oriente medio, donde el factor turco introduce probablemente un elemento militar y, hasta cierto punto, “feudalizante” que no hallamos en al-Andalus tras el fracaso de los imperios almorávide y almohade<sup>13</sup>.

Más recientemente, el mismo autor ha insistido en las posibilidades de la “la comparación sistemática con lo que ocurre en el Próximo Oriente árabo-musulmán” para “esclarecer los hechos andalusíes”, aunque éstos deben observarse también en su contexto islámico-occidental, integrando los referentes magrebíes<sup>14</sup>. Esta segunda consideración nos interesa ahora para resaltar un rasgo común en el conjunto del Occidente musulmán, como lo es el carácter especialmente manifiesto que adquiere aquí la exterioridad social de los grupos dinásticos, tanto en al-Andalus como en el Magreb. La fuerza de esta evidencia, próxima y familiar, inspiraría, sin duda, las reflexiones de Ibn Jaldún sobre un poder que, en palabras de uno de sus

fragilidad de los estados latinos de Oriente, véase Joshua PRAWER, *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Ages*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1972, pp. 29-32; id., *Crusader Institutions*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 103.

<sup>13</sup> GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista*, p. 483.

<sup>14</sup> GUICHARD, “Orientalidad y especificidad”, cit. En una entrevista realizada en 1999 el mismo declaraba que “és perillós aïllar... al-Andalus del Magrib, de tot l’occident musulmà. Sóc partidari d’estudiar al-Andalus des del referent magribí... Crec que cal concebre la història d’al-Andalus en el context més ampli de l’occident musulmà...”, véase Josep TORRÓ, “D’al-Andalus al Magrib. Entrevista a Pierre Guichard”, *El Contemporani*, 20 (2000), pp. 16-21, esp. p. 20.

mejores comentaristas actuales, se sitúa “au-dessus de la société, sans liens structurels avec elle”<sup>15</sup>.

En el Oriente islámico, sin embargo y como apunta Guichard, el contraste entre Estado y sociedad no siempre se ha percibido historiográficamente de un modo semejante. Hay razones para ello. En las regiones del antiguo creciente fértil, como en el valle del Nilo, el cuerpo social de los súbditos (*raʿiyya* o pagadores de tributo) está formado, ante todo, por redes campesinas de considerable densidad y territorialmente muy fijadas sobre medios fácilmente accesibles; la base fiscal es, además, más amplia a causa de la persistencia del *jarâḡ* o impuesto sobre la tierra, más oneroso ciertamente que el *ʿuṣr* o diezmo legal. Estos hechos propiciarán la implantación y extensión del sistema de concesiones territoriales o *iqṭāʿ/s* como fórmula para el mantenimiento de la casta militar de los *gulam* y los mamelucos, de orígenes serviles y sujeta inicialmente al poder dinástico que luego usurpará. También servirá, en gran medida, para la retribución de fuerzas militares auxiliares. El reparto de Iraq en *iqṭāʿ/s* por los Buyíes a partir de mediados del siglo X, así como los de Siria y Egipto por los Ayyubíes dos siglos después, llegó a tener un carácter tan generalizado —aparte de los bienes *waqf* adscritos a instituciones islámicas— que la práctica totalidad del campesinado quedó encuadrada en este tipo de concesiones, heredadas después por los mamelucos e imitadas más tarde por los otomanos. El sistema de las *iqṭāʿ/s*, como el *timâr* otomano o el *soyûrgâl* persa, genera una aristocracia militar personalizada en los emires, sin parangón en el Occidente musulmán, cuya presencia se solapa con la de la clase educada con acceso a las magistraturas “jurídico-religiosas”, de manera que incluso la retribución asignada a los altos puestos administrativos (*wilâya*, *riyâsa*) llega a equipararse con este tipo de concesiones<sup>16</sup>.

Podría decirse que, en líneas generales, la revisión del problema de la gestión tributaria en Oriente posterior a Cahen se ha traducido, básicamente, en dos actitudes historiográficas<sup>17</sup>. La primera consiste, sencillamente,

<sup>15</sup> Abdessalam CHEDDADI, “Le système de pouvoir en Islam d’après d’Ibn Khaldun”, *Annales E.S.C.*, 35:3-4 (1980), pp. 534-550, esp. p. 547; conviene ver también los comentarios de BARCELÓ, *El sol que salió por Occidente*, pp. 147-150. Por otra parte, cabe recordar que los *Ahkâm* de al-Mâwardî constituyen una de las grandes fuentes de Ibn Jaldûn.

<sup>16</sup> Ann K. S. LAMBTON, *Landlord and Peasant in Persia*, Oxford UP, 1969<sup>2</sup>, pp. 61-63.

<sup>17</sup> Me refiero, obviamente, al artículo clásico de Claude CAHEN, “L’évolution de l’*iqṭāʿ* du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales”, *Annales E.S.C.*, 8:1 (1953), pp. 25-52.

en ceder de nuevo a la fácil tentación de identificar la *iqṭāʿ* o el *timâr* con el “feudo” europeo, volviendo así en cierto modo al estado de cosas dejado por A. N. Poliak en 1939<sup>18</sup>. Debe advertirse, por otra parte, que esta reorientación se ha propuesto desde posiciones que se presentan como marxistas en lo que parece ser una tediosa reedición de los debates del CERM<sup>19</sup>. Curiosamente, además, la nueva homologación se ha llevado a cabo desde planteamientos simétricos, aunque equivalentes; así, mientras un autor como J. F. Haldon propone asimilar los dominios señoriales del Occidente cristiano medieval a un llamado “modo de producción tributario” de alcance euroasiático, el historiador turco H. Berktaş mantiene aún que la institución otomana del *timâr* es eminentemente “feudal” (como también la *iqṭāʿ* y la *pronoia* bizantina)<sup>20</sup>.

La segunda actitud revisionista, más comedida y razonable, trata más bien de explorar la capacidad del Estado para dominar la vida de sus súbditos a través de la acción de los beneficiarios de concesiones. Dentro de esta corriente ocupa un lugar destacado la producción de la escuela japonesa, y particularmente uno de sus más recientes representantes, S. Tsugitaka. A partir, sobre todo, de informaciones sobre el Egipto mameluco del siglo XIV, Tsugitaka examina las formas de control ejercidas sobre el campesinado por los *muqṭaʿ*s (titulares de *iqṭāʿ*s); éstas consisten principalmente en la imposición eventual del cultivo de la caña de azúcar, el préstamo de semillas, el control de la recaudación fiscal y la responsabilidad del mantenimiento de los canales y diques mediante trabajos comunitarios de carácter obligatorio (que, como en al-Andalus, reciben el nombre de *sujra*), todo lo cual justificaría la consideración de un envilecimiento de la condición campesina en Egipto y el Próximo Oriente. Sin embargo, el mismo autor no deja de reconocer hechos como la actuación de linajes (“familias extensas”)

<sup>18</sup> *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900*, Londres, 1939.

<sup>19</sup> CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES, *Sur le féodalisme*, Paris, Editions Sociales, 1971, pp. 145-270; Jean-Ph. GÉNET et al., (eds.), *Compte rendu des seances de la Société d'Études du Féodalisme, III*, Paris, Société d'Études du Féodalisme, 1979, pp. 47-65 (publicación en ciclostil).

<sup>20</sup> JOHN F. HALDON, *The State and the Tributary Mode of Production*, Londres, Verso, 1993; Halil BERKTAŞ, “The Feudalism Debate: The Turkish End — Is ‘Tax vs. Rent’ Necessarily the Product and Sign of a Modal Difference?”, *The Journal of Peasant Studies*, 14 (1987), pp. 291-333, reeditado en Harbans MUKHIA (ed.), *The Feudalism Debate*, Nueva Delhi, Manohar Publishers, 1999, pp. 266-317. Es evidente que la propuesta de Haldon se inspira en los textos de Samir Amin (véase la nota 25), aunque existen diferencias sustanciales que ahora no voy a considerar.

encabezados por *šuyûj* en las *qurà* del Fayyûm, la autonomía campesina a la hora de elegir los cultivos principales y la gestión cooperativa de los canales (¿acaso los campesinos hubieran descuidado el mantenimiento de las infraestructuras hidráulicas de las que dependía su existencia si no hubiera existido un *muqtaʿ* para recordarles sus obligaciones?), señalando finalmente que “communal custom regulated agricultural production and daily life in the village”<sup>21</sup>.

De hecho, precisamente los mismos indicios “degradantes” apuntados por Tsugitaka ya fueron examinados en su momento por H. Rabie, aunque del trabajo de éste no pueden desprenderse conclusiones diferentes a las de Cahen por lo que se refiere al carácter estrictamente fiscal de las concesiones: la actuación de los *muqtaʿ/s* en el medio local no obedece propiamente a un ejercicio de poder, sino a una delegación de responsabilidades administrativas por parte del *sultân*<sup>22</sup>. En cualquier caso, Tsugitaka no deja nunca de admitir que los gestores de *iqtaʿ/s* no pueden escapar al control del Estado (i.e. del poder dinástico). Y siguen sin refutarse tres elementos fundamentales del sistema de concesiones, advertidos tanto por Cahen como por Rabie: las *iqtaʿ/s* son revocables, rara vez se consolidan como patrimonios hereditarios y normalmente sus beneficiarios no retienen la totalidad de los impuestos (aunque según Berktaý todo esto, considerado desde la posición del campesinado, carece de relevancia). Vale la pena indicar, asimismo, que para los emires mamelucos de mayor rango, el disfrute de una *iqtaʿ* constituía, más bien, un privilegio de segundo orden<sup>23</sup>.

Podemos incluir, también, en este segundo grupo de análisis revisionistas el importante trabajo de H. İslamođlu-İnan sobre el Estado otomano en la Anatolia del siglo XVI, aunque su notable calidad lo hace merecedor de un comentario específico. La obra de este historiador turco, intelectualmente próximo a I. Wallerstein, parte de un rechazo explícito tanto de la conside-

<sup>21</sup> Sato TSUGITAKA, *State and Rural Society in Medieval Islam. Sultans, Muqtaʿs and Fallahun*, Leiden, E.J. Brill, 1997, pp. 183-236.

<sup>22</sup> Hassanein RABIE, *The Financial System of Egypt, A.H. 564-741/A.D. 1169-1341*, Londres, Oxford UP, 1972, pp. 26-72.

<sup>23</sup> Robert IRWIN, “*Iqtaʿ* and the end of the Crusader states”, en P. M. HOLT (ed.), *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, Warminster, 1977, pp. 62-77: “The inner ring of *amirs* were so busily employed on state business that they can rarely have visited their *iqtaʿ* states and were so generously rewarded in other ways that they can have had little inclination to do so” (p. 72).

ración de un campesinado socialmente autónomo como de la imagen de un Estado “as the revenue-gorging, exploitative mammoth isolated from its revenue-base”. Este tipo de caracterizaciones, dice, suele conllevar el postulado de una “economía campesina” inalterable. Claramente el razonamiento anterior sobreentiende que sin la acción del Estado el campesinado no puede evolucionar, lo que es tanto como decir que no puede funcionar. Sin duda tales principios pueden cuestionarse, pero lo que no podemos negarle a este autor en ningún caso es una falta de coherencia con los mismos. Según İslamöglü-İnan la administración estatal otomana, con el apoyo de las actuaciones jurídicas de los magistrados, desarrolló un esfuerzo eficaz para limitar los abusos de los beneficiarios de *timâr/s* (fundamentalmente los guerreros montados *sipahi*), un sector aparentemente muy sensible a las posibilidades de enriquecimiento que brindaba la demanda mercantil exterior. Impidió la desposesión campesina y la acumulación de tierras con el concurso de la acción jurídica de los cadîes y una base legislativa con la que puso freno a la dispersión de los patrimonios familiares; por otra parte consiguió que los excedentes agrarios no se desviasen del aprovisionamiento urbano interior dirigiéndose fuera de las fronteras del imperio. El Estado jugó un rol abiertamente paternalista porque la preservación de sus súbditos, campesinos y artesanos urbanos, constituía la base de su discurso de legitimación (“the legitimacy of state rules in the eyes of the peasants and guild producers, assumed that their subsistence requirements were insured”), sin la cual se abría la puerta a la disidencia<sup>24</sup>.

El razonamiento de İslamöglü-İnan es bastante radical en su asunción de que las comunidades campesinas no desempeñan ningún papel significativo en la defensa de sus, digamos, modestos márgenes de autonomía, lo cual, de hecho, comporta una seria ruptura con ideas bien establecidas que en su momento defendieron autores como M. Rodinson o S. Amin<sup>25</sup>. De

<sup>24</sup> HUPİ İSLAMOĞLU-İNAN, *State and Peasant in the Ottoman Empire. Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century*, Leiden, E.J. Brill, 1994, especialmente pp. xiv-xv, 1-13 y 243-249.

<sup>25</sup> Maxime RODINSON, *Islam et capitalisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1966; Samir AMIN, *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, Barcelona, Anagrama, 1974. Este último autor, no obstante, excluye de forma expresa el caso egipcio en relación al resto del Próximo Oriente: una “formación tributaria en la que los campesinos no están oprimidos en ‘grupos’, conservando la relativa autonomía de su comunidad de aldea, sino ‘individualmente’ (es decir, divididos en pequeñas familias)” (pp. 120-121). La evidencia expuesta por S. Tsugitaka (véase la nota 21) muestra, por otra parte, que la apreciación de S. Amin no es del todo exacta.

todos modos, en esa suerte de “contrato social” hobbesiano sugerido por İslamoğlu-İnan se halla implícita la posibilidad de insumisión frente a la cual el Estado erige su legitimidad, aludiendo expresamente a las revueltas campesinas de los siglos XVIII y XIX. A mi entender, el discurso del historiador turco muestra aquí una contradicción y, sin pretenderlo, invita a reconocer la acción del campesinado en la gestión y salvaguarda de sus intereses<sup>26</sup>. Me parece muy significativo a este respecto el trabajo realizado paralelamente —las fechas de publicación coinciden— por la historiadora israelí A. Singer a partir, también, de un análisis local muy preciso, referido a la Palestina de la misma época (el siglo XVI), y donde admite asimismo que la administración otomana se hallaba imbuida de una ideología que acentuaba la responsabilidad del *sultân* en la protección de los campesinos como elemento fundamental de su legitimidad. Sin embargo, y gracias en parte a un uso provechoso de fuentes judiciales (los *qâdî siyillât* de Jerusalén), esta autora no sólo explica cómo las prácticas locales determinan los términos de la administración otomana (por ejemplo, la no interferencia en la distribución del agua de riego), sino también la capacidad de resistencia del campesinado ejercida a través de una multitud de estrategias que comprenden tanto las vías legales a su alcance (reclamaciones ante el cadí, elevación de peticiones al *sultân*), como el sabotaje (absentismo, hurtos, engaños, ocultamiento de cosechas) e incluso el ataque físico a los oficiales otomanos. Todo esto, en palabras de Singer, constituía un auténtico proceso de “testing and establishing the limits of the authority of Ottoman officials” mediante el cual el campesinado señalaba los confines del poder legal; unos límites materializados en el permanente hiato que separaba las expectativas y la realidad de la recaudación tributaria. Concluye, pues, contrariamente a İslamoğlu-İnan, con la afirmación de que los intereses campesinos “were determined by an entirely separate schedule of concerns from those of the state. The two might intersect, but they were not congruent”<sup>27</sup>. Tenemos, en

<sup>26</sup> En un trabajo anterior sí que reconoce al campesinado cierta capacidad de negociación ante las autoridades otomanas: Huri İSLAMOĞLU-İNAN, “Introduction: ‘Oriental despotism in world-system perspective’”, en id. (ed.), *The Ottoman Empire and the World Economy*, Cambridge UP, 1987, pp. 1-24, especialmente p. 20.

<sup>27</sup> Amy SINGER, *Palestinian peasants and Ottoman officials. Rural administration around sixteenth-century Jerusalem*, Cambridge UP, 1994, especialmente pp. 90-131. El libro también refleja las dificultades de conocimiento del medio local por parte de los *sipahi*s y los límites legales de su acción, restringida a la esfera fiscal y el mantenimiento del orden público, sólo durante el período de vigencia de la concesión o *timâr* (pp. 12, 62-63).

definitiva, una formulación de la exterioridad del poder legal.

Otro aspecto que también merece ser considerado y en el que sí coinciden los autores antes mencionados es el de la facilidad con la que se produce, a lo largo del siglo XVII, la supresión del sistema de *timâr/s* y la consiguiente desaparición social de los *sipahî/s*, reemplazándose las concesiones fiscales por la práctica del arrendamiento de tributos. La suavidad de una transformación institucional de tal magnitud pone en evidencia, indudablemente, la relativa debilidad de los vínculos de subordinación del campesinado respecto a los titulares de concesiones, así como la vulnerabilidad de éstos frente al *sultân* y la dinastía, de la cual dependen directamente. Por otra parte, es interesante tener en cuenta que el sometimiento al imperio otomano del Magreb central y oriental no produjo allí cambios substanciales en los procesos fiscales: ni hubo reparto de concesiones, ni se produjo la ruptura de la clásica dualidad entre comunidades sometidas (*majzan*) y disidentes (*siba*). De hecho, parece que no sería incorrecto admitir que la presencia de grupos beduinos —que también eran, en parte, campesinos aunque no “fijados” como los *fallâhûn*— en los espacios periféricos de Egipto y Siria constituyó un *bilâd al-siba* de reducida escala que los sultanes mamelucos trataron de integrar, precisamente, mediante la concesión de *iqtâ'c/s* a los líderes tribales (*šuyûj*)<sup>28</sup>.

La idea a la que pretenden conducir las observaciones historiográficas precedentes es que, con todos los matices que se quiera, la naturaleza del poder ejercido por las dinastías en Oriente no difiere significativamente respecto al Occidente musulmán. Las diferencias residen, más bien, en el segundo nivel que configura el Estado, el llamado “aparato del islam”, y creo que deben explicarse por las características particulares de las redes campesinas de Egipto y el creciente fértil a las que antes he aludido de un modo muy sumario. Mientras en el Magreb y al-Andalus, como bien ha demostrado Guichard, la clase educada forma un nivel perfectamente definido e interpuesto casi totalmente entre la *dawla* y los súbditos, en Oriente los puestos administrativos y la recaudación fiscal directa son responsabilidad de personas vinculadas orgánicamente a la dinastía. Por su parte, el cuerpo de los ulemas queda más restringido a las funciones “jurídico-religiosas” propias del

<sup>28</sup> Los ocupantes otomanos de Egipto reconocieron estas concesiones en su reglamentación fiscal de 1524. Véase Jean-Claude GARCIN, “Note sur les rapports entre bédouins et fellahs à l'époque mamluke”, *Annales Islamologiques*, XIV (1978), pp. 147-163.

ejercicio del *cadiazgo*, ocupando, en su calidad de detentores de bienes *waqf*, una posición social en cierto modo imbricada con de los *muqtaʿ/s* y *sipahis* e igualmente distanciada respecto al campesinado<sup>29</sup>. En su conjunto, pues, la relación del Estado con los súbditos puede seguirse definiendo perfectamente en términos de exterioridad.

Una formulación clásica de los principios otomanos de “buen gobierno” nos la ofrece el adagio conocido como “el círculo de la equidad”. Dice así:

There is no *mulk* [sovereignty] and no *devlet* [state] without the military and without the man-power.

Men are to be found only by means of wealth [*mal*].

Wealth is only to be garnered from the peasantry [*reʿaya*].

The peasantry is to be maintained in prosperity only through justice.

And without *mulk* and *devlet* there can be no justice<sup>30</sup>.

Aunque el adagio busca finalmente el elemento legitimador en la pre-sunción de que sin soberanía no es posible la justicia ni la prosperidad para los súbditos, tal y como abiertamente asume İslamoğlu-İnan, no creo que constituya un ejercicio forzado comparar este “círculo” con el “circuito de captura de producción y monetarización de las relaciones sociales” descrito por el andalusí Ibn Hazm en el siglo XI en un texto que ha sido objeto de análisis por parte de M. Barceló<sup>31</sup>. Lo menciono porque la representación que hace de este circuito ofrece una excelente demostración lógica del carácter superpuesto, exterior, de las diferentes instancias de la estructura estatal respecto a la base social formada los contribuyentes y muy especialmente por el campesinado. En este circuito la única conexión perceptible es

<sup>29</sup> No es extraño que cadíes y ulemas se vean implicados en virulentas acciones contra los campesinos: SINGER, *Palestinian peasants*, p. 122. Como ha señalado Jean-Claude GARCIN, “Le sultan et le pharaon (le politique et le religieux dans l’Égypte mameluke)”, en *Hommages à François Dumas*, Montpellier, Institut d’Égyptologie (Université Paul-Valéry), vol. I, 1986, pp. 261-272, esta clase “ne semble pas entretenir des contacts très étroits avec le peuple... se maintient aussi bien à l’égard des problèmes de la masse qu’indépendante à l’égard du pouvoir”, aunque “l’Etat sultanien est fondé sur la collaboration des ‘*ulama* et des émirs” (pp. 268-269).

<sup>30</sup> Traducción inglesa de Lewis V. Thomas (1972) reproducida por SINGER, *Palestinian peasants*, p. 10. Esta autora nota que la traducción de *reʿaya* como campesinos es más bien “a narrow translation”.

<sup>31</sup> “‘Ruedas que giran en el fuego del infierno’, o ¿para qué servía la moneda de los taifas”, en BARCELÓ, *El sol que salió por Occidente*, pp. 195-203.

la moneda, en palabras del propio Barceló, “la materia que liga toda esta articulación”.

La idea de exterioridad presenta un enorme potencial como noción clave para comprender el funcionamiento y la institucionalización del poder en el mundo islámico, sin duda, aunque también, en el conjunto de los Estados de tipo antiguo, fundados en la percepción de tributo. Se trata, además, de una noción más pertinente que la de “autonomía”, la cual, sin embargo, ha tenido recientemente cierto calado historiográfico. Esta última no se ha introducido hace poco, pero su difusión reciente se debe sobre todo al trabajo del sociólogo M. Mann. Su aplicación parece justificarse por la visión de unas estructuras políticas que se desenvuelven al margen de las redes sociales. Ahora bien, tal y como señaló Wickham en su crítica a este autor, no puede decirse que el poder estatal flote libremente en ninguna circunstancia. El Estado tributario es cualquier cosa excepto autónomo, puesto que su reproducción depende de la sustracción y la gestión del tributo, pero Mann desconsidera ostensiblemente el proceso fiscal en su caracterización<sup>32</sup>.

Con todo, la principal utilidad de la idea de exterioridad del poder legal reside en que nos ofrece un principio fundamental de contraste con el Occidente cristiano. Seis siglos antes de que Hobbes conceptualizara el Estado moderno (1651) y más de cinco antes de que Bodin expresase la idea de soberanía (1572), el califato de Córdoba empezó a difundir la noción de *mulk* como fórmula de afirmación política<sup>33</sup>. Este término será precisamente el utilizado por Ibn Jaldún en su discurso sobre el poder dinástico. No obstante, en los estados islámicos el sentido abstracto del poder se expresará también a través del término *sultân*<sup>34</sup>. El desarrollo conceptual de esta noción se llevará a cabo, desde mediados del siglo XI, en las obras de autores como al-Mâwardî y al-Gazâlî, escritas en el contexto de la disolución de las teocracias califales y la emergencia de “poderes de hecho” necesitados de legitimación, aunque también es cierto que el *Muqtabis* de Ibn Hayyân,

<sup>32</sup> Michael MANN, “The Autonomous Power of the State”, *Archives Européennes de Sociologie*, 25 (1984), pp. 185-213; Chris WICKHAM, “Historical Materialism, Historical Sociology”, *New Left Review*, 171 (1988), pp. 63-78.

<sup>33</sup> BARCELÓ, *El sol que salió por Occidente*, pp. 187-194 (“Al-Mulk, el verde y el blanco. La vajilla califal Omeya de Madinat al-Zahra”).

<sup>34</sup> Ann K. S. LAMBTON, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford UP, 1981, pp. 126 y ss.

redactado en esa misma época, utiliza constantemente la palabra *sultân* para referirse al poder califal cordobés del siglo X.

La obra de Guichard, de donde procede la observación anterior, ha prestado una atención especial al uso de los términos *sultân* y *majzan* en al-Andalus. Sus conclusiones a este respecto son de un innegable interés. El primero se aplica al conjunto de personas e instituciones que representan el poder, mostrando la identidad existente entre el Estado y el poder legalmente reconocido. El segundo, difundido al parecer por los almohades a partir del siglo XII, tiene un sentido original de “almacén” o “depósito”, usándose por extensión como denominador de lo que podríamos llamar “administración estatal”, “tesoro” o “fisco”, y podría relacionarse, quizá, con las particulares concepciones políticas introducidas por este régimen mahdista<sup>35</sup>. En cualquier caso su generalización es indicativa de la familiaridad de los musulmanes de Occidente con la idea de Estado. Es posible, incluso, que el término *majzan* se expandiese en esta época para compensar la evolución de la palabra *sultân*, cuyo contenido semántico se concentra progresivamente en la persona del soberano<sup>36</sup>.

Este tipo de conceptualizaciones no las encontraremos en el Occidente cristiano, como hemos visto, hasta una época mucho más tardía<sup>37</sup>. Y no cabe duda de que la posibilidad de pensar el poder con semejante grado de

<sup>35</sup> Un régimen, por cierto, cuyo fracaso demostraría su total impotencia para subvertir los fundamentos de un poder carente de vínculos orgánicos con los súbditos. Curiosamente, la efímera existencia del Estado mahdista sudanés (1885-1898) ofrece claros indicios de una incapacidad similar, de la imposibilidad práctica de conciliar los principios fundacionales islámicos, la unidad del Estado y de la *umma*, con un proceso fiscal capaz de garantizar el sostenimiento de los aparatos de poder. Sobre esta cuestión pueden verse los trabajos de Peter M. HOLT, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. A Study of its Origins and Overthrow*, Oxford, Clarendon Press, 1970; Ahmad I. ABU SHOUK & Anders BJORKELO, *The Public Treasury of the Muslims*, Leiden, E.J. Brill, 1995; y Holger WEISS, “The 1889-90 famine and the Mahdiyya in the Sudan: An attempt to implement the principles of an Islamic Economy”, *Working Papers*, 4/99, Helsinki, Institute of Development Studies (University of Helsinki), 1999, <<http://www.valt.helsinki.fi/kmi/Julkais/WPt/1999/WP499.htm>>, [Consulta: 6 julio 2001].

<sup>36</sup> GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista*, pp. 382-390.

<sup>37</sup> Los rituales de consagración monárquica de la Europa medieval no pueden confundirse con textos jurídicos implícitos. Alain BOUREAU, “Ritualité politique et modernité monarchique. Les usages de l’héritage médiéval”, en N. Bulst, R. Descimon y A. Guerreau (comps.), *L’État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, París, Maison des sciences de l’homme, 1996, pp. 9-26, ha mostrado que no es correcto interpretar teleológicamente estas ceremonias, de carácter esencialmente cristiano y litúrgico, como un anticipo de la conceptualización del Estado moderno.

abstracción se comprende mejor, en principio, si consideramos su naturaleza exterior. Llegados a este punto resulta inevitable plantear el contrapunto de la exterioridad, o lo que es lo mismo, la “interioridad”<sup>38</sup>. Hay que decir claramente que en el Occidente cristiano medieval los resortes del poder residen en el interior en la sociedad. Desde el momento en que el parentesco deja de constituir el principio organizador de las relaciones sociales elementales —un proceso que se consuma entre los siglos IX y XI—, los grupos humanos pierden la capacidad de controlar su reproducción social, por lo que inevitablemente interiorizan la lógica —en principio externa— del poder y participan de su dinámica. Sin esta compatibilidad de objetivos entre poder y sociedad no puede entenderse adecuadamente la singularidad de un fenómeno como la expansión colonial europea, cuyos primeros episodios son ciertamente anteriores al siglo XV. La cabeza de Leviatán es el soberano, pero los súbditos forman el cuerpo del monstruo.

Desarrollar aquí la argumentación implícita en las afirmaciones anteriores desbordaría en exceso los objetivos de este breve escrito, pero hay un aspecto que, por su carácter especialmente significativo, no quiero pasar por alto. Precisamente cuando Guichard analiza la implantación del *sultán* en las *mudun* andalusíes a partir del siglo XI, pone de relieve un hecho cuya importancia es enorme: “la ausencia de instituciones propiamente urbanas, susceptibles de dotar a la ciudad de cierta autonomía institucional”<sup>39</sup>. Las experiencias de gobiernos locales no demuestran ninguna autonomía urbana; no son sino efímeras recreaciones microestatales dirigidas por miembros del aparato “jurídico-religioso” que constituye la base del Estado. Esta ausencia institucional no es, por cierto, privativa del mundo islámico, ya que constituye una característica generalizada de los estados fundados en la relación tributaria, de la que participan también las entidades urbanas de China y la India. El Estado tributario es antagónico a la autonomía política urbana en la

<sup>38</sup> Sin duda la noción de *biopouvoir* de Foucault supone una percepción inteligente de esta interioridad, aunque el origen y el carácter de los procesos de penetración social del poder descritos por este autor no están exentos de ambigüedad y pueden ser ampliamente discutidos. Véase, por ejemplo, Michel FOUCAULT, “Les mailles du pouvoir”, en id., *Dits et écrits*, París, Gallimard, 4, pp. 182-201.

<sup>39</sup> GUICHARD, *Al-Andalus frente a la conquista*, p. 403.

medida en que ésta puede representar una competencia por el impuesto. El gobierno comunal de las oligarquías ciudadanas constituye una excepcionalidad del Occidente cristiano, como lo es asimismo la consiguiente existencia de una fiscalidad específicamente urbana<sup>40</sup>. La distinción entre la organización de los espacios urbanos resulta, a este respecto, bastante reveladora: la segregación bien definida de los reductos del poder en las *mudun* contrasta fuertemente con la promiscuidad de la ciudad medieval europea, donde las casas del patriciado se imbrican con las de las clases más viles.

En conclusión, la idea de exterioridad del poder presentada por Pierre Guichard en su anatomía de los Estados andalusíes se resiente de dos limitaciones que deben tenerse en cuenta. La primera reside en su literalidad referida al carácter “foráneo” de las autoridades establecidas en los diferentes sultanatos regionales. Quizá vale la pena observar que J.-C. Garcin ya advirtió con notable lucidez, refiriéndose al caso del sultanato mameluco de Egipto, que “le fait que le pouvoir soit étranger n’ajoute finalement que peu de chose à son étrangeté statutaire”<sup>41</sup>. La segunda se deriva fundamentalmente de la primera y consiste en el mantenimiento de cierta ambigüedad en la distinción entre *dawla* (dinastía) y Estado (estructura completa del poder legal). Esta ambigüedad se extiende, en mi opinión, a la integración estatal del conjunto de la clase educada urbana que forma el “aparato del islam” y, por tanto, a la posibilidad de considerar su consiguiente exterioridad. Sin embargo, como hemos podido comprobar, estas carencias de principio se ven compensadas, en la misma obra, por unos desarrollos analíticos excepcionalmente penetrantes. El propio Guichard nos ofrece, en definitiva, las orientaciones necesarias para una relectura de su discurso y las claves para el planteamiento de las cuestiones que permitan hacerlo. Creo que difícilmente puede hacerse mejor valoración del trabajo de un historiador.

<sup>40</sup> Eric MIELANTS, “Perspectives on the Origins of Merchant Capitalism in Europe”, *Review*, XXIII:2 (2000), pp. 229-292, advierte la autonomía de las ciudades medievales europeas “as they were ruled by their merchant-elite” y su singularidad respecto las ciudades islámicas y chinas, “where merchants could not acquire significant political or military power” (p. 258, n. 63); id., “Europe and China compared”, *Review*, XXV:4 (2002), pp. 401-449.

<sup>41</sup> GARCIN, “Le sultan et le pharaon”, p. 269.