

LAS SOCIEDADES
ISLÁMICAS CLÁSICAS
(SIGLOS VII-XV)

Estructuras, procesos
y mentalidades

Temas de Historia Medieval

Coordinador: JOSÉ MARÍA MONSALVO



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

LAS SOCIEDADES
ISLÁMICAS CLÁSICAS
(SIGLOS VII-XV)

Estructuras, procesos
y mentalidades

Alejandro García Sanjuán



Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

© Alejandro García Sanjuán

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid
Teléfono: 91 593 20 98
www.sintesis.com

ISBN: 978-84-1357-140-9
Depósito Legal: M-26.385-2021

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
1. EL ORIGEN DEL ISLAM	15
1.1. <i>Las fuentes y el debate historiográfico</i>	15
1.1.1. El cuestionamiento de las fuentes	16
1.1.2. La renovación de la base empírica	18
1.2. <i>Arabia y los árabes antes del islam</i>	19
1.2.1. La diversidad cultural	20
1.2.2. La influencia de bizantinos y sasánidas	22
1.3. <i>La predicación de Mahoma y la conformación de la primera comunidad islámica</i>	23
1.3.1. Primeros testimonios históricos	24
1.3.2. El comienzo de la predicación	25
1.3.3. El profeta en Medina	27
1.3.4. La toma de La Meca y el triunfo de Mahoma	28
1.4. <i>La sucesión del profeta y la primera ruptura del islam</i>	28
1.4.1. El problema sucesorio	28
1.4.2. Los califas ortodoxos y la ruptura de la <i>umma</i>	29
1.5. <i>La expansión conquistadora</i>	33
1.5.1. ¿Conquistas árabes o islámicas?	33
1.5.2. Las primeras conquistas	35
1.5.3. Las conquistas omeyas	37
1.5.4. Consecuencias	38
1.6. <i>La conquista de la península ibérica y el origen de al-Ándalus</i>	39
1.6.1. El proceso de conquista	39
1.6.2. El nacimiento de un nuevo país	41
1.6.3. Invasión, <i>fath</i> , sumisión y conquista	42
1.6.4. Los límites de la acción conquistadora	45

1.7.	<i>Los procesos de cambio</i>	46
1.7.1.	Islamización	46
1.7.2.	Arabización	49
2.	ESTRUCTURAS DE GOBIERNO E INSTITUCIONES	51
2.1.	<i>El gobierno de la umma</i>	52
2.1.1.	El califato	53
2.1.2.	La ruptura del califato y otras formas de soberanía	55
2.1.3.	Gobernantes y gobernados	57
2.2.	<i>La autoridad religiosa</i>	61
2.2.1.	Conocimiento y jerarquía	62
2.2.2.	Influencia política y social	64
2.3.	<i>El aparato de gobierno</i>	64
2.3.1.	Chambelán	65
2.3.2.	Visires	66
2.3.3.	Acuñaación de moneda	66
2.3.4.	Otros servicios	67
2.4.	<i>Las magistraturas</i>	67
2.4.1.	El cadiazgo	68
2.4.2.	El control del mercado y la <i>hisba</i>	70
2.4.3.	Otras magistraturas y funciones	71
2.5.	<i>El derecho y la jurisprudencia</i>	73
2.5.1.	La elaboración del derecho	74
2.5.2.	La regulación de las conductas sociales	77
2.6.	<i>El ejército y las normas sobre la guerra</i>	80
2.6.1.	La organización del ejército	80
2.6.2.	El combate contra los infieles: la noción de yihad	83
2.6.3.	El combate entre musulmanes: el yihad "sectario"	85
3.	LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS	89
3.1.	<i>El problema de las fuentes</i>	89
3.2.	<i>El papel del Estado como agente económico</i>	91
3.2.1.	La acuñaación de moneda	91
3.2.2.	La fiscalidad	92
3.2.3.	La propiedad pública	94
3.2.4.	El Estado como productor y empleador	96
3.3.	<i>Los legados píos</i>	97
3.3.1.	Los fines de las donaciones	97
3.3.2.	El impacto económico y social	99

3.3.3. La asimilación con los bienes públicos	99
3.4. <i>La propiedad campesina y la producción agraria</i>	100
3.4.1. El papel de la producción agraria	101
3.4.2. ¿Una “revolución agrícola”?	102
3.4.3. Subsistencia, hambre y “estado de calamidad”	105
3.4.4. La ganadería	106
3.5. <i>La ciudad: la producción artesanal y los mercados</i>	107
3.5.1. El espacio islámico por excelencia	107
3.5.2. Características de la ciudad islámica	109
3.5.3. La relevancia de las ciudades	110
3.5.4. Una economía de mercado	111
3.5.5. Los oficios urbanos y su regulación	113
3.6. <i>Los intercambios y la economía financiera</i>	115
3.6.1. Islam y comercio	115
3.6.2. Áreas y rutas comerciales	116
3.6.3. Tipos de comerciante y productos de intercambio	119
3.6.4. Instrumentos de intercambio	122
3.6.5. Comercio y creencias religiosas	123
4. ASPECTOS SOCIALES	127
4.1. <i>Desigualdades y clases sociales</i>	127
4.1.1. Igualdad y desigualdad en el Corán	128
4.1.2. Diferencias sociales y “rango”	129
4.1.3. Desigualdades económicas y pobreza	132
4.1.4. Diversidad étnica	135
4.1.5. La esclavitud	137
4.2. <i>Los hombres de religión</i>	140
4.2.1. Literatura biográfica e identidad colectiva	140
4.2.2. Ulemas y centros urbanos	142
4.2.3. Niveles económicos y formas de vida	144
4.3. <i>El matrimonio y la familia</i>	145
4.3.1. Regulación de las relaciones sexuales	146
4.3.2. La homosexualidad	147
4.3.3. La poligamia	148
4.3.4. Contrato matrimonial, relaciones familiares y divorcio	149
4.4. <i>El papel de la mujer</i>	152
4.4.1. Corán y patriarcado	153
4.4.2. Una tradición misógina	154
4.4.3. Restricción de derechos y exclusión de lo público	156

4.4.4.	Presencia en espacios públicos	158
4.4.5.	Derechos económicos y actividad profesional	160
4.5.	<i>Los no musulmanes</i>	162
4.5.1.	El Corán y la “gente del Libro”	162
4.5.2.	El estatuto legal de la <i>ḍimma</i>	163
4.5.3.	Discriminación y violencia	166
4.5.4.	Coexistencia, convivencia y tolerancia	168
5.	LA DIVERSIDAD DOCTRINAL	173
5.1.	<i>Los textos de la revelación</i>	174
5.1.1.	La palabra de Dios: el Corán	175
5.1.2.	La tradición de Mahoma	178
5.2.	<i>La consolidación de la tradición sunní</i>	180
5.2.1.	Sunníes y chiíes	181
5.2.2.	Las colecciones canónicas de <i>hadices</i>	182
5.2.3.	La formación de las escuelas ortodoxas	183
5.2.4.	“Esfuerzo” e “imitación”	184
5.2.5.	Ortodoxia y disidencia religiosa	185
5.2.6.	La división de la comunidad	187
5.3.	<i>La difusión del islam chíí</i>	188
5.3.1.	Las discrepancias doctrinales	189
5.3.2.	La “gente de la casa”	191
5.3.3.	La doctrina del imamato	192
5.3.4.	Zaydíes, septimanos y duodecimanos	193
5.3.5.	El califato fatimí	195
5.3.6.	Los nizaríes	197
5.3.7.	Los chiíes en el Occidente islámico	198
5.3.8.	Las creencias chiíes	199
5.4.	<i>Los jariyíes</i>	199
5.4.1.	Origen histórico y creencias	200
5.4.2.	Azraqíes e ibāḍíes	201
5.4.3.	Otras dinastías jariyíes	202
5.5.	<i>Sectas minoritarias</i>	203
5.5.1.	Drusos	203
5.5.2.	‘Alawíes	204
5.5.3.	Cármatas	204
5.6.	<i>Las tendencias místicas: el sufismo</i>	205
5.6.1.	Una aproximación espiritualista al islam	205
5.6.2.	La influencia de al-Gazālī	206
5.6.3.	Ascetismo, quietismo y activismo	207
5.6.4.	Mujer y sufismo	209

6.	OBLIGACIONES RELIGIOSAS Y PRÁCTICAS RITUALES.....	211
6.1.	<i>Los deberes canónicos individuales</i>	211
6.1.1.	Profesión de fe y oración	212
6.1.2.	Limosna	214
6.1.3.	Ayuno	215
6.1.4.	Peregrinación	216
6.2.	<i>Celebraciones canónicas y extracanónicas</i>	217
6.2.1.	Celebraciones canónicas principales	217
6.2.2.	Celebraciones canónicas secundarias	218
6.2.3.	Fiestas no canónicas.....	219
6.3.	<i>Los hábitos alimentarios</i>	221
6.3.1.	La prohibición del cerdo	221
6.3.2.	La prohibición del alcohol.....	222
6.3.3.	Otras normas alimenticias	225
6.4.	<i>Asistencia y caridad</i>	226
6.4.1.	Un ideal coránico.....	226
6.4.2.	Caridad pública e individual.....	228
6.5.	<i>La muerte y los ritos funerarios</i>	231
6.5.1.	Las creencias escatológicas	231
6.5.2.	Las prácticas funerarias	233
6.5.3.	Los cementerios.....	235
7.	SABER Y CONOCIMIENTO	237
7.1.	<i>Islam y conocimiento</i>	238
7.1.1.	Conocimiento y razón en el Corán	239
7.1.2.	La “búsqueda del conocimiento” en la tradición profética.....	240
7.2.	<i>Poder político y conocimiento</i>	241
7.2.1.	Mecenazgo y patronazgo	242
7.2.2.	El soberano ilustrado	245
7.2.3.	La censura	245
7.3.	<i>Aspectos de la producción cultural</i>	247
7.3.1.	¿Un legado árabe o islámico?	248
7.3.2.	Volumen de producción.....	248
7.3.3.	Universalismo.....	250
7.3.4.	Movilidad	252
7.4.	<i>Algunos ámbitos del saber</i>	253
7.4.1.	El conocimiento del pasado	253
7.4.2.	El conocimiento del territorio	257
7.4.3.	Pensamiento y filosofía	259

7.4.4. Medicina	262
7.4.5. Grandes síntesis y reflexiones teóricas.....	265
7.5. <i>La influencia en Europa</i>	267
7.5.1. El movimiento de traducciones	267
7.5.2. Escenarios y protagonistas	268
SELECCIÓN DE TEXTOS	271
1. <i>Elección de Abū Bakr como primer sucesor de Mahoma</i>	271
2. <i>La mezquita omeya de Damasco</i>	272
3. <i>Formulario notarial cordobés de conversión al islam de un cristiano</i>	274
4. <i>El deber del yihad, según Averroes</i>	275
5. <i>Cadíes y alfaquíes según el ulema sevillano Ibn ‘Abdūn</i> ..	278
6. <i>Rango y clases sociales, según Ibn Jaldūn</i>	280
7. <i>Estatuto legal de los no musulmanes según el pacto ‘Umar</i>	282
8. <i>Pogromo en Granada en 1066</i>	284
9. <i>Cristianos y judíos en la Sevilla almorávide, según Ibn ‘Abdūn</i>	286
10. <i>Exclusión de las mujeres en los espacios públicos, según Ibn ‘Abdūn</i>	287
11. <i>Atuendo de las mujeres en las islas Maldivas</i>	290
12. <i>Jadīġa, la sultana de las islas Maldivas</i>	290
13. <i>Estancia del musulmán en territorio infiel</i>	292
14. <i>Comercio entre cristianos y musulmanes en época de las cruzadas</i>	293
15. <i>Místicos de al-Ándalus</i>	294
16. <i>Avance de la ciencia en época abasí</i>	296
CRONOLOGÍA	299
BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA.....	301
Fuentes	301
Referencias.....	303

2

ESTRUCTURAS DE GOBIERNO E INSTITUCIONES

A demás de una forma de vivencia espiritual vinculada a una determinada representación de lo sobrenatural, el islam ha sido, desde el comienzo de su trayectoria histórica, un sistema de organización del poder y de regulación de las relaciones sociales. Así lo acredita la actuación del líder fundador, Mahoma, que fue, a la vez, “profeta y hombre de Estado”, como ya se ha indicado con anterioridad.

En consonancia con dicha realidad, la sociedad islámica se configura a través de sistemas de gobierno y de instituciones que la singularizan como una estructura política de características novedosas. No obstante, al mismo tiempo, los musulmanes heredan un amplio caudal de tradiciones y normas procedentes tanto de la propia sociedad tribal árabe como de los pueblos conquistados, sobre todo bizantinos y persas, que disponían de una amplia experiencia con sistemas de gobierno muy consolidados.

Se produce una cierta paradoja a la hora de caracterizar las formas de gobierno características de las sociedades islámicas clásicas. Por un lado, los árabes no tenían palabras para designar el Estado, ya que se veían a sí mismos gobernados por personas (califa, emir, sultán) o por dinastías (*dawla*). Sin embargo, al mismo tiempo, las formaciones islámicas clásicas se caracterizan por basarse en un concepto de lo público, vinculado a la propia noción de “comunidad de creyentes” (*umma*), así como por la presencia de instituciones centrales y el reconocimiento del derecho único del soberano

a emitir moneda y recaudar impuestos. Todo ello nos remite a una sociedad de naturaleza “estatal”, en el sentido tradicional del término.

En teoría, el gobierno islámico debería ser único para todos los musulmanes. Sin embargo, la realidad histórica impondrá desde épocas tempranas la división territorial de la *umma* en diferentes dinastías gobernantes, y se producirán, además, enfrentamientos sectarios entre distintas comunidades con identidades religiosas diferenciadas.

No obstante, en general, cabe hablar de la existencia de un conjunto de características comunes en las formas de gobierno, sobre todo en relación con la presencia de magistraturas e instituciones que podemos encontrar de forma muy similar en los distintos ámbitos históricos del islam clásico.

2.1. *El gobierno de la umma*

La comunidad islámica estuvo inicialmente dirigida por Mahoma, el cual desempeñó funciones de líder espiritual y político. La denominación inicialmente adoptada por sus sucesores (“emir de los creyentes”) pervivió en el tiempo, si bien el título que se acabaría imponiendo para designar al líder de la *umma* fue el de “califa”, del árabe *jalīfa*, que significa ‘sucesor’. Este nombre se usa tanto en singular como en plural (*jalāʿif*, *julafā*) en el Corán, en ocasiones para designar a los profetas Adán (2:30) y David (28:36).

Mediante esta titulación, los musulmanes adoptan unas pautas políticas propias que los distinguen de los soberanos de su época, y descartan las tradiciones asociadas a la monarquía o el imperio como referencias. No obstante, a pesar de esa búsqueda de diferenciación, el gobierno de la *umma* se articula bajo los parámetros característicos de la Antigüedad tardía, en los que la unión de poder político y autoridad religiosa desempeña una función esencial.

También resulta habitual designar al soberano como “imam” (o “imán”, ambas formas son válidas en castellano), nombre que se refiere originalmente al que preside la oración, poniéndose delante del resto de los creyentes para dirigir el rezo. Así lo hace uno de los más célebres tratadistas musulmanes, al-Māwardī (m. 1058), que escribe en la primera mitad del siglo XI y cuya obra se abre, precisamente, con el capítulo relativo al imamato, el cual define como el vicariato de la misión profética, establecido para proteger la fe y gestionar el gobierno de los asuntos mundanos. Su establecimiento, continúa,

es considerado de forma unánime como una obligación colectiva, al igual que la práctica del yihad o la búsqueda del conocimiento (Wahba, 1996: 3).

La noción islámica de soberanía (*mulk*) está vinculada en el Corán a la divinidad, a quien pertenece con carácter exclusivo: “El dominio de los cielos y de la tierra pertenece a Dios” (Corán 48:14); “¿No sabes que el dominio de los cielos y de la tierra es de Dios y que no tenéis, fuera de Dios, amigo ni auxiliar?” (Corán 2:17).

Asimismo, la obligación de obedecer a Dios y a su enviado está estipulada en una decena de aleyas coránicas (3:32 y 132; 4:59; 5:92; 8:1, 20 y 46; 20:90; 24:54 y 56; 33:33; 47:33; 58:13; 64:12), en una de las cuales (4:59) se añade, además, el deber de obediencia a las “autoridades”, designadas de una forma muy genérica.

Con base en este amplio conjunto de referencias coránicas, se ha discutido si las formas políticas del islam clásico encajan en la definición de teocracia (Lewis, 1990a: 58-59). Este término significa, literalmente, ‘gobierno de Dios’ y se refiere a aquellos sistemas en los que la autoridad política procede de una instancia divina y es ejercida por un poder religioso, sea una casta sacerdotal o un monarca. Dado que la legitimación de los soberanos musulmanes descansa en su condición de sucesores del profeta y en otras instancias de origen coránico, parece correcto entender el califato como una forma teocrática del gobierno. Sin embargo, lo cierto es que, en la mayoritaria comunidad sunní, se fue afirmando un proceso de separación entre poder político y autoridad religiosa.

2.1.1. El califato

Tradicionalmente, se ha insistido en la existencia de una diferencia sustancial entre el cristianismo y el islam en relación con la definición del poder. Mientras que los cristianos se definieron como comunidad de creyentes durante varios siglos antes de que su religión fuese adoptada, en el siglo iv, por los emperadores romanos, el islam habría conocido desde sus comienzos una asociación estrecha entre los poderes político y religioso, ambos encarnados en la figura de Mahoma (Lewis, 1996: 143-144; Crone, 2004: 13 y 16).

A diferencia de la sociedad medieval cristiana, donde se afirmó desde épocas tempranas la distinción teórica entre *imperium* y *sacerdotium*, en la teoría del califato nunca existió una separación semejante a la de “poder

temporal” y “poder espiritual” que desarrollaron los tratadistas cristianos, en su mayoría clérigos.

Sin embargo, aunque esta observación es correcta, en realidad tiende a ignorar las complejas relaciones que existieron entre las distintas esferas de poder dentro de las sociedades islámicas. En las comunidades sunníes, mayoritarias, el poder del soberano se legitima con base en preceptos religiosos, pero su dimensión es principalmente política, mientras que la autoridad doctrinal la detentan los “hombres de religión”, los ulemas, que conforman un grupo cuya dedicación principal consiste en el estudio de los textos de la revelación y la elaboración del saber islámico, incluyendo sus normas y estipulaciones legales. Puede hablarse, por lo tanto, de una diferenciación entre poder y autoridad que tendrá consecuencias en la peculiar configuración institucional de las sociedades islámicas clásicas.

En las comunidades chiíes, en cambio, se plantea un sistema de gobierno distinto. La *umma* solo puede ser dirigida por los descendientes directos del profeta, es decir, nacidos del matrimonio de su hija Fátima con su primo ‘Alī ibn Abī Tālib. Los chiíes creen que solo entre ellos se transmite el carisma asociado a la figura de Mahoma. Por ello, tanto la autoridad política como la espiritual recaen de manera conjunta sobre el líder, habitualmente designado como “imam”.

No obstante, la articulación de la relación entre poder político y autoridad religiosa fue cambiando a lo largo del tiempo. Inicialmente, los primeros califas sucedieron al profeta como líder político de la comunidad, pero no como transmisores de la revelación, ya que Mahoma había sido “el sello de los profetas” y, por lo tanto, el mensaje divino a la humanidad había sido completado con su actuación. La autoridad religiosa quedaba en manos de todos aquellos que habían conocido en persona a Mahoma, la primera generación de musulmanes, designados en la tradición islámica como *ṣahāba*, los “compañeros” del profeta. Mientras que el poder político quedaba concentrado en un solo individuo, la autoridad religiosa, en cambio, se repartía entre un amplio grupo de personas. Sin embargo, los primeros califas formaban todos ellos parte del grupo de “compañeros” de Mahoma y, por lo tanto, aunaban poder y autoridad al mismo tiempo.

De acuerdo con esta evolución, la configuración inicial del liderazgo de la *umma* se ajustaba al modelo chií, en el que poder y autoridad van juntos. A partir de la época omeya, la situación irá cambiando, y se producirá la

progresiva separación entre ambos modelos, de manera que los ulemas fueron asumiendo de manera progresiva la autoridad religiosa (Crone y Hinds, 1986).

Otros cambios afectaron a diferentes aspectos de la institución califal, que representa la más alta forma de gobierno en las sociedades islámicas clásicas, por ejemplo, el paso del sistema electivo al hereditario en la transmisión del poder, como vimos en el capítulo anterior. La pertenencia al linaje del profeta, la tribu de Qurayš, se mantendrá como uno de los requisitos imprescindibles entre sunníes y chiíes, aunque, como hemos visto, desde perspectivas distintas. No obstante, ya en el siglo x, comienzan a surgir voces autorizadas que cuestionan este principio, como fue el caso de Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī (m. 1013), célebre ulema *mālikī* iraquí que ejerció, durante la mayor parte de su vida, en Bagdad, donde desempeñó la jefatura del cadiazgo (Ruiz Girela, 2008: 339).

Todavía en el siglo xi, al-Māwardī sigue manteniendo la naturaleza parcialmente electiva del califato, ya que considera que hay dos procedimientos legales para establecer el imamato: la elección o el nombramiento por el antecesor. En todo caso, la elección, si se produce, tiene carácter restrictivo, dado que la pertenencia al linaje de Qurayš representa el último de los siete requisitos que debe cumplir el elegido, cuestión que el autor justifica basándose en dos dichos proféticos: el primero afirma que “los imames se eligen de Qurayš” y el segundo, “seguid a Qurayš y no pretendáis anteponeros a ellos”. Se trata, sin embargo, de *hadices* que no figuran en ninguna de las compilaciones canónicas sunníes.

Los otros seis requisitos que el candidato debe satisfacer se refieren a sus cualidades morales y físicas: sentido de la justicia y honradez, sentido común para tomar decisiones, capacidad de ver, oír y hablar correctamente, buen estado físico y ausencia de limitaciones a la capacidad de movimiento, prudencia y, por último, valentía para defender el territorio y combatir al enemigo (Wahba, 1996: 4-5).

2.1.2. La ruptura del califato y otras formas de soberanía

Aunque, en teoría, el califato representa el gobierno de la comunidad musulmana, la ficción de la unidad quedó rota ya a partir de la primera *fitna*. De igual modo, la soberanía se irá fragmentando de forma progresiva desde la

época omeya con la gran rebelión bereber de 740-743, a raíz de la cual surgieron varios emiratos independientes en el Magreb, entre ellos los rustamíes de Tahert, los idrisíes de Fez, los bargawata en la zona de Tamasna (costa atlántica) o el emirato de Nakor en la costa mediterránea. A ello se añadiría, en la misma época, aunque ya bajo el califato abasí, el inicio del gobierno omeya en Córdoba con ‘Abd al-Raḥmān I (756).

Pero el proceso no se limitó a las tierras más alejadas de Bagdad, sino a los propios dominios centrales del califato. Hacia 820 los samánidas ejercen una autoridad independiente en Transoxiana y Jorasán, al igual que los hamdaníes en el norte de Siria y los tahiríes y saffaríes en Irán. Desde 868, una dinastía de origen turco, los tuluníes, hará lo propio en Egipto.

La ficción de una *umma* unificada desaparece por completo a partir del año 909, con la proclamación del califato fatimí (chif) en Ifrīqiya, y se confirma poco después con la de ‘Abd al-Raḥmān III en Córdoba (929), si bien los omeya de al-Ándalus han sido considerados un ejemplo de califato puramente local, es decir, sin ninguna aspiración, ni siquiera teórica, a gobernar sobre el conjunto de la *umma* (Lewis, 1990a: 83). Hasta el fin de los omeya cordobeses en 1031, coincidieron, por lo tanto, tres califatos distintos. La situación volvería a repetirse apenas un siglo más tarde con la aparición del califato almohade (1130), cuyas sedes fueron Marrakech y Sevilla.

Aunque debilitada y desprestigiada, la institución califal se mantuvo vigente hasta 1258, cuando la conquista mongol de Bagdad puso fin a la sucesión de soberanos abasíes, prolongada durante algo más de cinco siglos. Un príncipe de la dinastía huyó a El Cairo y ello permitió mantener la ficción del califato durante dos siglos y medio, hasta que Egipto fue conquistado por el Imperio otomano en 1517. A finales del siglo XVIII, los sultanes de Estambul recuperaron la idea del califato, alegando que el derecho a ejercerlo les había sido transmitido por los propios abasíes. El califato otomano sería finalmente abolido tras la revolución turca de 1924 liderada por Mustafa Kemal “Ataturk” (Lewis, 1990a: 85-90).

Paralelamente a la existencia del califato, se desarrollaron otras formas de soberanía puramente locales, sin aspiraciones universales, las cuales adoptan diversas denominaciones, siendo “emir” (del árabe *amīr*, ‘príncipe’) y “sultán” (del árabe *sulṭān*) dos de las más habituales. Las dinastías turcas y mongolas usaron también otros títulos, como *jān* y *jāqān*.

2.1.3. Gobernantes y gobernados

Aunque el poder se transmite de forma hereditaria, la plena autoridad del soberano está asociada de forma muy estrecha a la ceremonia conocida como *bay'a*, que designa el acto de proclamación y el reconocimiento de su autoridad por los súbditos. Se trata de un término que se vincula al ámbito comercial, ya que tiene el significado general de ‘venta’, revelando, de esta forma, la naturaleza contractual de la relación entre gobernante y gobernados (Lewis, 1990a: 101-102). Como en toda relación contractual, la relación entre el soberano y los gobernados implica deberes y obligaciones mutuas.

Los deberes y funciones del soberano y del gobierno aparecen definidos en las obras legales y doctrinales y en las compilaciones de derecho islámicos, siendo probablemente el tratado del ya citado autor basorí al-Māwardī, *Las normas del Gobierno (al-Aḥkām al-sulṭāniyya)*, el ejemplo más clásico de esta clase de literatura. Se trata de una obra estructurada en un total de veinte capítulos que abarcan un conjunto diverso de aspectos, empezando por la propia definición del poder soberano y continuando con las funciones políticas, administrativas, burocráticas y jurisdiccionales, así como la administración del territorio y la fiscalidad. Esta obra es el reflejo de su conocimiento directo de la judicatura y la administración abasí, ya que al-Māwardī ejerció las funciones de cadí de Bagdad y, asimismo, desempeñó funciones diplomáticas al servicio de los califas al-Qādir (991-1031) y al-Qā'im (1031-1075), siendo este último quien le encomendó la tarea de escribir su tratado.

De igual forma, los “espejos de príncipes” registran, desde una perspectiva moralista, las cualidades del buen gobernante, ilustradas a través de ejemplos tomados tanto de las propias referencias islámicas como, en muchos casos, de la literatura preislámica, sobre todo persa. Dentro de este ámbito, la obra *Lámpara de los príncipes (Sirāğ al-mulūk)* del andalusí Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 1126) constituye una referencia de primer orden.

El gran teórico e historiador tunecino (de origen sevillano) Ibn Jaldūn (1332-1406) define, en sus célebres “Prolegómenos” (*al-Muqaddima*), la función califal como una delegación del poder del profeta en dos ámbitos específicos, religioso y político: “La verdadera esencia del califato consiste en

ser sustituto del Maestro de la Ley (*ṣāhib al-šarʿ*) en la preservación de la religión y en la dirección de los asuntos materiales” (Ruiz Girela, 2008: 383).

La literatura política islámica suele concebir la relación entre el soberano y los gobernados con base en una conocida metáfora, común al islam, el judaísmo y el cristianismo. El soberano es el pastor y los gobernados, el rebaño, y es precisamente ese término (*raʿiyya*) el que se utiliza para designar a los súbditos (Lewis, 1990a: 107).

El deber principal del gobierno es hacer posible que el musulmán lleve una vida acorde con los preceptos islámicos. Al-Māwardī establece un decálogo de obligaciones del soberano, anteponiendo las que se refieren a las cuestiones religiosas (Wahba, 1996: 16):

1. Proteger la religión (*dīn*) según sus preceptos fundamentales y lo establecido por los ilustres ancestros de la *umma*, enfrentándose a eventuales disidentes o herejes, explicándoles la verdad y administrándoles las penas legales, de forma que la fe sea preservada y la *umma* quede libre del error.
2. Aplicar la ley en caso de confrontación, de tal modo que prevalezca la justicia y no haya opresores ni oprimidos.
3. Proteger el territorio y los hogares, de forma que la gente pueda ganarse la vida y desplazarse sin temor a ser dañada en sus personas o sus bienes.
4. Aplicar las penas legales (*ḥudūd*), prescritas en el Corán, de tal modo que las prohibiciones divinas y los derechos de los fieles sean respetados.
5. Proteger las fronteras disponiendo los medios necesarios para que el enemigo no tenga la opción de violar los recintos sagrados ni derramar la sangre de los musulmanes ni de los protegidos.
6. Hacer el yihad a todos los que hayan recibido el requerimiento para unirse al islam (*daʿwa*), hasta que se conviertan o acepten el estatuto de *dimmíes*, de manera que la verdad divina “prevalezca sobre toda otra religión” (parafraseando Corán 9:33, 48:28 y 61:9).
7. Recaudar los impuestos legales y las limosnas establecidas en la ley y la jurisprudencia, haciéndolo sin temor, aunque sin actuar de forma tiránica.

8. Otorgar los pagos y estipendios a cargo del Tesoro Público sin extravagancias ni tacañería y sin incurrir en adelantos ni en retrasos.
9. Designar personas que sean confiables, sinceras y den buenos consejos para aquellas posiciones que impliquen el manejo de los fondos de forma eficiente y honesta.
10. Ocuparse personalmente de supervisar los asuntos y analizar las circunstancias en relación con los asuntos de la *umma* y la protección de la fe y no delegar dichas funciones para dedicarse al placer o al culto, ya que los que son honestos pueden traicionar la confianza y los consejeros, defraudar.

Para todo ello, el soberano debe, entre otras cosas, rodearse de colaboradores honestos y piadosos. A este respecto, los ulemas tienden a considerar que el buen gobernante es el que cuenta con su opinión a la hora de ejercer el poder. Ya a mediados del siglo VIII, Ibn al-Muqaffa' lo recomienda al soberano: "Si te interesa el ejercicio del gobierno con garantía de éxito y te preocupa la buena gestión del poder, busca refugio en los sabios y haz caso de sus consejos" (Castells y Comendador, 2018: 69).

Frente a las obligaciones del soberano, el deber principal de los súbditos consiste en la obediencia, de tal modo que la desobediencia se considera un delito punible, en especial si va acompañada de una actitud de rebelión armada contra el poder, lo que se denomina *hirāba*. Este concepto coránico define una de las penas legales (*hudūd*) prescritas en el texto sagrado y, como indica el célebre ulema cordobés Ibn Hazm (m. 1064), representa una de las cuatro causas que legitiman la aplicación de la pena capital al musulmán, junto a la apostasía, el talión y el adulterio (Sánchez Ratia, 2009: 403-405).

No obstante, ni la autoridad del soberano ni la obediencia del súbdito son, en principio, ilimitadas, sino que ambas están sometidas a ciertas restricciones, que son las que marca el cumplimiento de los preceptos islámicos.

La ley islámica nunca ha concedido poder absoluto al soberano. Predomina, en general, una concepción autoritaria del poder, y el gobernante suele ser un autócrata, pero no un déspota. Es decir, que, una vez instalado, el soberano goza de enorme autoridad y el deber de obediencia es una obligación de todos los musulmanes. Sin embargo, la autoridad del soberano,

aunque suprema, está sujeta a dos limitaciones: la legitimidad en el acceso al poder y la justicia (Lewis, 1990a: 154-155).

El Corán estipula el deber de obediencia, como hemos visto antes, pero ¿existen límites a esa obligación? Se trata de una cuestión controvertida. Hay una referencia coránica que alude a la posible existencia de discrepancias entre los musulmanes, en cuyo caso no se establece la anulación de dicho deber, sino que la solución se remite a Dios y al profeta (Corán 4:59).

Los ulemas, muchos de ellos habitualmente asociados al poder, tendieron a enfatizar la idea de que el deber de obediencia era prácticamente ilimitado, incluso en caso de un soberano injusto, ya que la injusticia era preferible a la ruptura de la *umma*, es decir, la *fitna*, el enfrentamiento entre musulmanes. Según cierta tradición, citada en algunas de las principales compilaciones canónicas, el Profeta habría dicho: “Obedeced a vuestro soberano aunque sea un esclavo etíope”. Con base en esta denominada “doctrina de la sumisión”, los ulemas promovieron una actitud quietista en función de la cual el mal gobernante debe ser soportado con paciencia, ya que su necesario castigo, si le corresponde, le será impuesto por Dios tras su muerte. Así, por ejemplo, Ibn Baṭṭa, un ulema *hanbalī* del siglo X, afirmaba: “Debes abstenerte y reprimirte de la sedición. No debes alzarte en armas contra los imanes, aunque sean injustos” (Lewis, 1990a: 168-171; Crone, 2004: 135-136).

La corriente dominante, por lo tanto, se inclinaba hacia el mantenimiento del deber de obediencia por encima de cualquier consideración y en contra del tiranicidio. Ahora bien, existe un célebre *hadiz* (dicho profético) que, aparentemente, contradice al anterior, ya que estipula la anulación del deber en caso de que se ordene la “desobediencia” a Dios (*ma’siya*), noción que se menciona en el texto sagrado islámico en relación con la idea de desobediencia al profeta (Corán 58:8-9) (Lewis, 1990a: 122). Algunos “espejos de príncipes” o manuales de literatura política se remiten a esta tradición, que posee un carácter plenamente canónico en la doctrina sunní (Justel Calabozo, 1983: 105-106).

Por lo tanto, aunque los ulemas respaldaron de forma mayoritaria el autoritarismo del soberano, existe otra tendencia en la doctrina islámica de carácter más radical y activista e incluso, se ha dicho, revolucionaria, una tendencia tan enraizada en la tradición como la mayoritaria (Lewis, 1990a: 156).

Esta tendencia “revolucionaria” está representada por los jariyís, para quienes rebelarse contra el imam injusto constituye una obligación (véase capítulo 5). Asimismo, el líder y fundador del movimiento almohade, Ibn Tūmart, invocó a comienzos del siglo XII dicho *hadiz* para justificar su rebelión contra el gobierno almorávide, considerado injusto, tiránico y opresor y, por lo tanto, asimilable al gobierno de los infieles.

A partir de los siglos XII-XIII, con el avance de las conquistas cristianas en el Mediterráneo (Sicilia y península ibérica), así como de los mongoles en el Próximo Oriente, se plantea a los musulmanes la tesitura de verse abocados a vivir bajo el gobierno de soberanos infieles o considerados como malos musulmanes, como en el caso de los mongoles. Las respuestas de los ulemas a este problema fueron, como casi siempre, variadas, aunque la opinión mayoritaria tenderá a inclinarse por prescribir la obligación de emigrar a territorio islámico en esos casos.

2.2. La autoridad religiosa

Como ya hemos visto, la evolución de la autoridad religiosa y su relación con el poder político experimentó una compleja evolución desde los orígenes del islam, con soluciones diferentes que contribuyeron a la conformación de tendencias distintas.

Entre los sunnís, que se identifican inicialmente con los seguidores de los omeya, el poder político quedó en manos del califa, mientras que la autoridad religiosa quedó en manos de la comunidad, representada por los ulemas. En cambio, entre los seguidores de ‘Alī, la autoridad religiosa y la capacidad para interpretar los textos de la revelación se consideraban el resultado de un carisma especial que solo poseían los descendientes directos de Mahoma, los imames, que eran, a la vez, los líderes políticos y religiosos de la comunidad.

A continuación, nos ocupamos de la forma en la que se estructuró el desarrollo de la autoridad religiosa entre la tendencia islámica mayoritaria, los sunnís, entre los que la interpretación de los textos de la revelación y la elaboración del conocimiento religioso representan una función especializada que no corresponde al califa, sino a un cuerpo de sabios denominados “ulemas”, nombre que procede de la palabra *‘ilm* (‘conocimiento’) y significa

en árabe ‘sabio’. Resulta también habitual utilizar el nombre “alfaquí”, que deriva del árabe *al-faqīh* o experto en *fiqh*, la jurisprudencia islámica. Aunque “ulema” es un término algo más genérico, en realidad resulta frecuente que ambos se usen como sinónimos.

2.2.1. Conocimiento y jerarquía

La base de la consolidación de los ulemas como portavoces de la autoridad religiosa fue la vinculación de la autoridad religiosa al Corán y la tradición profética. Esta perspectiva suponía consecuencias radicales en términos sociopolíticos. El conocimiento del Corán y la tradición profética estaba al alcance de todo aquel que quisiera y pudiera estudiarlo, y nunca podría estar concentrada en un solo hombre. La verdad se dispersaba, así, entre todos los creyentes, y el califa no era diferente de ningún otro musulmán a este respecto. Mediante esta doctrina, los ulemas lograban limitar el poder del califa, el cual no estaba dotado de una plenitud divina de poder. Como sucesor del profeta, *amir al-mu'minīn* y ejecutor de la ley islámica, ocupaba un puesto de importancia central para la religión, pero no estaba autorizado para definirla (Crone, 2004: 127-128).

Mientras que la fijación del texto coránico culminó durante el periodo omeya, en cambio, la consolidación de la tradición profética como fuente de autoridad solo pudo alcanzarse a partir del siglo IX, cuando quedó establecido el corpus de textos canónicos (véase capítulo 5). Pese a ello, los ulemas no establecieron una línea clara de demarcación entre su propia jurisdicción y la del califa. De hecho, el límite entre ambas jurisdicciones se mantuvo “no solo borroso, sino deliberadamente inexplorado”, de tal manera que el papel de los califas en el establecimiento de la ortodoxia se definió menos en función de la teoría que de la política (Crone, 2004: 132).

La articulación de la autoridad religiosa en el sistema islámico presenta diferencias marcadas con otras tradiciones distintas. En el cristianismo, la Iglesia se estructura en una organización jerarquizada e institucionalizada, dotada de sus propias normas y regulaciones, distintas a las de los laicos. En el caso de los católicos, el obispo de Roma, situado en la cúspide de la jerarquía, aspira a ejercer una suprema autoridad doctrinal, reconocida y sancionada por el resto de la organización. Asimismo, la gestión de las iglesias