

La concepción de la soberanía en el Islam del Occidente Musulmán*

Francisco Franco Sánchez**

Recientemente he tratado en un estudio sobre la idea de «paz» en la religión y el pensamiento islámico¹, sintetizando en éste y habiendo ya analizado en otros trabajos anteriores el sentido del *ŷihād* y del *ribāṭ* en al-Andalus².

Sabiendo del interés y larga trayectoria en la investigación de la historia cultural, he querido participar en este Homenaje al maestro de tantas generaciones de medievalistas y también querido maestro mío escribiendo sobre un tema que llevo ya un tiempo investigando. Para ello partiré de un gráfico que suelo utilizar como medio de apoyo para hacer que los alumnos entiendan cómo algunos aspectos de la historia de Al-Andalus solo se entienden adecuadamente si se hace valer la clave islámica. Me refiero al concepto de «soberanía» y a cómo fue articulado por el malikismo del Occidente Musulmán.

* Este trabajo se inserta dentro del Proyecto de Investigación del Plan Nacional I+D+I «Redes sociales y proyección económica en una sociedad de frontera: el sur del reino de Valencia entre los siglos XIII-XV» (DGIYG del MIC, Ref.: HAR2010-22090).

** Universidad de Alicante. Email: ffransan@ua.es.

1 Francisco FRANCO SÁNCHEZ: «La noción de paz en el pensamiento religioso islámico y su plasmación en al-Andalus», *Idees de pau a l'edat mitjana. Reunió Científica. XIII Curs d'Estiu Comtat d'Urgell. Celebrat a Balaguer els dies 2, 3, i 4 de juliol de 2008*. Flocel Sabaté ed., Lleida, ed. Pagès Editors, Arxiu Comarcal La Noguera, Consell Comarcal La Noguera, ImPiC, Universitat de Lleida, 2010, pp. 161-184.

2 Francisco FRANCO SÁNCHEZ (ed.): *La rābīta en el islam. Estudios interdisciplinares. Congresos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, Sant Carles de La Ràpita, ed. Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita / Universitat d'Alacant, 2004, 377 pp. y más recientemente «El *ŷihād* y su sustituto el *ribāṭ* en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual», *Mirabilia. A Idade Média e as Cruzadas. La Edad Media y las Cruzadas – The Middle Ages and the Crusades*. BLASCO VALLÈS, Almudena, e COSTA, Ricardo da (coord.), Vitória (Brasil), ed. electrónica en internet de Ricardo Costa (Universidade do Spiritu Santo), 2010 Jan-Jun, pp. 21-45.

1. El gobierno y la idea de soberanía en el islam *mālikī*

Lo primero que hay que explicar es que no se entiende el sistema de gobierno en el Islam sin considerar que en el nuevo estado musulmán, al igual que ocurría en el imperio romano, hay un solapamiento entre la religión y el estado, entre lo religioso, por un lado, y lo político, administrativo, militar, civil o judicial por el otro lado.

De este modo, la sociedad musulmana que surge de Medina no es únicamente una *umma* o comunidad de fieles —y de sus vecinos, allegados y «protegidos» (*ḍimmīs*)—, sino que es el germen un estado que bien pronto se articula bajo la forma de una teocracia, en especial en el período omeya.

Esto se entenderá mejor si se explica mediante un gráfico esquemático que viene a ilustrar el concepto de soberanía en el estado islámico, una soberanía piramidal: Allāh es el رَبِّ الْعَالَمِينَ *rabb al-‘ālamīna* «señor del universo» (literalmente: «señor de los dos mundos», el terrenal y el celestial, de los cielos y la tierra) y ha querido transmitir su revelación divina (el sagrado Corán) mediante el arcángel Gabriel, a Mahoma/ مُحَمَّد. El profeta será en vida la cabeza religiosa de la comunidad de creyentes, pero también la cabeza política, militar y administrativa del estado confesional que se genera en Medina.

Como el profeta Mahoma no deja nada indicado acerca de su sucesión (*jilāfa*/ خِلاَفَة), su sucesor (*jalīfa*/ خَلِيفَة) es elegido entre los miembros de su familia por los creyentes. De este modo, los cuatro primeros califas son parientes del Profeta³, siendo ratificados y reconocidos por la comunidad de musulmanes después.

Estos califas gobernantes, al igual que Mahoma, se denominarán *califas* («sucesores») y desempeñarán una doble jefatura: serán la cabeza en lo temporal (*dunya*/ دُنْيَا, mundano, terrenal), y en lo espiritual (*dīn*/ دِين y religioso). Ellos concitarán, por tanto, todos los poderes, al igual que los concitaba el emperador romano, aunque con la esencial diferencia de que los cuatro primeros califas eran meros sucesores del «mensajero de Dios», sin otras veleidades de encumbrarse más allá de ello.

El califa concentra todos los poderes en su persona⁴. Es mencionado en las fuentes sunníes *mālikíes* como *imām*/ إِمَام cuando actúa como supremo guía espiritual (*imāma*/

3 El primer califa, Abū Bakr (11-13/632-634) era el padre de ‘Aiyša, por tanto, suegro del Profeta. Le sucede ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb (13-23/634-644), que tenía un parentesco más lejano, mientras que sus sucesores, ‘Uṭmān Ibn ‘Affān (23-35/644-656) y ‘Alī (35-40/656-660) eran ambos yernos del profeta.

4 Mikel de EPALZA: «Problemas y reflexiones sobre el califato en Al-Andalus», *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, ed. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 52, 1983, pp. 569-581 (Rem-preso en *Homenaje al Profesor ‘Abdelazīz Al-Ahwānī*. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Madrid, ed. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, nº 21, 1981-1982, pp. 59-73). Artículo denso, que muestra la complejidad de una noción, la califal, que hasta las fuentes árabes reducen muchas veces a un problema dinástico. Considera que la función del Califato (defender a la comunidad contra los errores internos y los ataques externos) es más importante que los problemas de su titular (el califa), su relación familiar con Mahoma y los mecanismos de su designación y legitimidad dinástica.

(إِمَامَة), mientras que se alude al mismo como *sulṭān*/سُلْطَان, cuando lo hace en calidad de gobernante supremo (*salṭanal*/سُلْطَنَ). De este modo, se entiende que el califa siempre actúa en su cualidad de *imām* y de *sulṭān* y que todo en la sociedad, política o milicia tiene un carácter religioso más o menos evidente.

El ejercicio del poder lo realiza mediante una «delegación de soberanía», que recae, en primera instancia, sobre los más altos niveles de la administración, mecanismo que se reproduce hacia los niveles inferiores. La referida delegación, sea en lo jurídico, administrativo o militar tiene siempre un carácter religioso, dado que se fundamenta en la idea de «legitimidad» religiosa: sólo un gobernante «legítimo» puede nombrar a sus cargos inferiores, y al revés, la legitimidad de estos cargos le viene dada por un nombramiento por parte de un soberano «legítimo». De este modo se traslada el gobierno y la soberanía hasta la comunidad de los musulmanes y de las gentes protegidas «*ahl ad-dimma*»/أهل الذمّة, cristianos y judíos. La «legitimidad» en los nombramientos es indispensable, siendo la garantía de la autenticidad religiosa, y de la legalidad jurídica.

Este ejercicio del poder que va de arriba hacia abajo, a su vez, necesita de un «reconocimiento de la soberanía», de abajo hacia arriba. Esta circunstancia es esencial para entender la historia de al-Andalus y del islam clásico sunní en general. Los musulmanes expresan este reconocimiento de soberanía mediante dos actuaciones:

- A. La mención explícita del califa en la oración del viernes en la mezquita (esencial, puesto que es la oración comunitaria más importante de la semana, a la cual están obligados a acudir todos los funcionarios y militares del estado). La no mención del califa, es un grave delito de «rebeldía», mas grave aún si se menciona a otra persona en lugar del califa legítimamente nombrado y reconocido por la comunidad.
- B. Mediante el pago puntual de los impuestos a que estaba obligado todo musulmán y todo *dimmī*.

De este modo, faltar a cualquiera de estas dos obligaciones comportaba una declaración de «rebeldía», que más que desobediencia o insubordinación era entendida como verdadera insurrección. Esta «rebeldía» no sólo era política, sino esencialmente religiosa, puesto que ponía en cuestión la legitimidad del edificio sobre el que se fundaba el ejercicio del gobierno. Frente a estos insurrectos «rebeldes», el estado musulmán descarga todo su poder, mediante la declaración de un *ḡihād* de estado, que se materializa cada verano en la aceifa.

Especialmente frecuente, y grave, era el caso del impago de los impuestos. Frente a esta circunstancia, un verdadero ataque contra la comunidad de musulmanes, puesto que el impuesto oficial *ab origine* tiene como finalidad el mantenimiento de la comunidad y

sus necesidades, el soberano musulmán está capacitado para reclamarlo: de ahí surge la relevancia religiosa que tienen las aceifas⁵ su complicado ceremonial y boato, el número de musulmanes implicados en ellas (prácticamente todo el estado) y su contundencia ha de entenderse como una demostración de poder cara a los «rebeldes» al estado y a la religión musulmana. Las «aceifas», campañas estivales perfectamente planificadas por el poder central omeya (y luego almorávide y almohade), se desarrollaban en verano (de ahí su nombre *aṣ-ṣayfa/الصَيْفَة*, «la [expedición] estival») y tenían la finalidad de reclamar los impuestos de reconocimiento de soberanía a los cristianos del Norte, según los pactos vigentes en cada momento, impuestos que estos —evidentemente— ni reconocían, ni pagaban⁶.

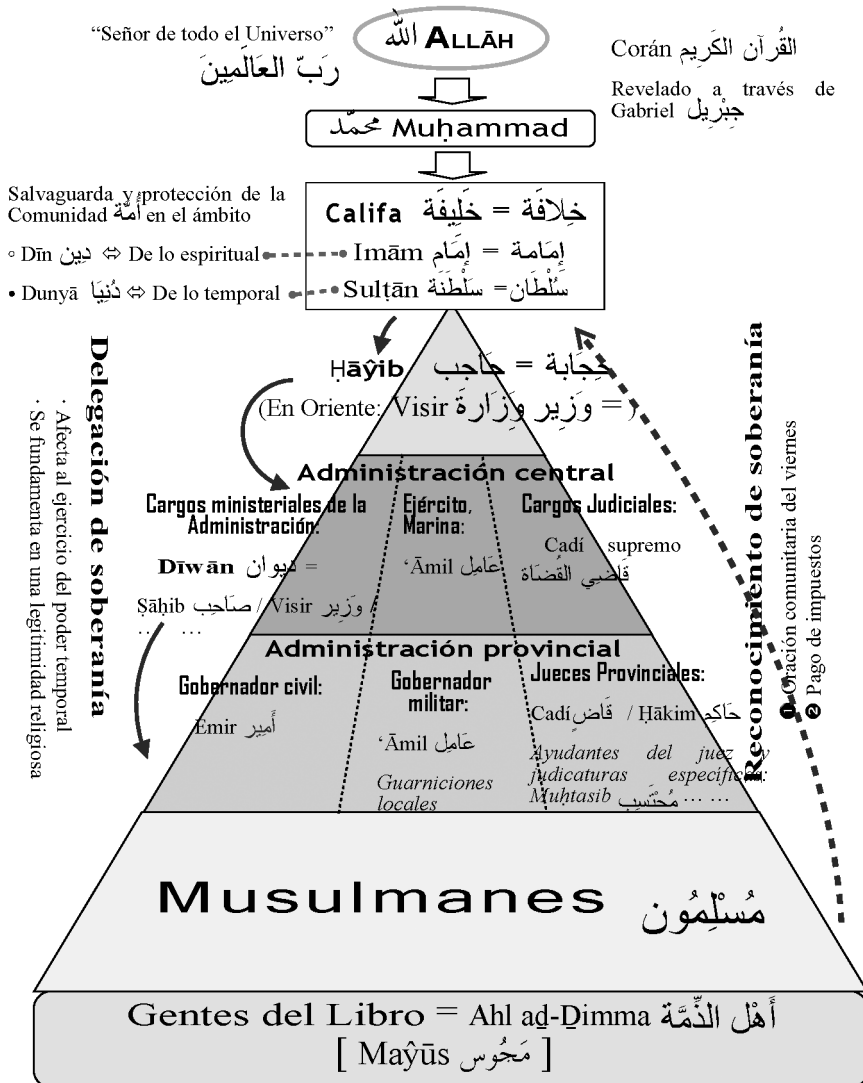
Las aceifas han sido presentadas como un periódico intento por parte del poder cordobés de exacción sobre los cristianos del norte, como una simple demostración de poder con fines únicamente depredatorios. Aunque pudiera parecerlo así, para el islam andalusí las aceifas tuvieron una trascendencia enorme. Cuanto más poderoso es el poder central cordobés estas aceifas —o *ḡihād* estatal— adquieren más regularidad y son más numerosas: su abundancia con ‘Abd ar-Raḡmān III (300-350/912-961) o con Almanzor (371-392/981-1002) es índice del poder del estado cordobés, y supuso un parón de un siglo y medio en el avance «re-poblador» de los cristianos, en su conquista de *espacios* meridionales de la península Ibérica.

La aceifa era el modo habitual de realizar el *ḡihād*, pero esto ha de ser matizado aún más. En el al-Andalus *mālikī* el estado omeya articula dos sistemas de cumplimiento del mismo: el *ḡihād* oficial, estatal, organizado y planificado en cada verano por el poder cordobés para su mayor gloria y boato, y el *ribāṭ*, esto es la realización de un *ḡihād* individual, espiritual y de libre ejercicio por parte de los fieles. Fundándose en la aleya 8:60: «*Así pues, preparad contra ellos todas las fuerzas y guarniciones de caballos (ribāṭ al-jayl) que podáis reunir, para desalentar con ello a los enemigos de Dios, que son también enemigos vuestros, y a otros aparte de ellos que no conocéis, pero que Dios sí conoce; y cualquier bien que gastéis ‘en la senda de Dios’ (fī sabīl Allāh) os será devuelto cumplidamente, y no se os hará injusticia*», se interpreta ésta como una invitación a una espera pasiva, pero estando cada uno preparado para el ataque, incluso con sus armas y caballo también dispuestos, por si fuera necesario salir

5 Lo ha explicado Mikel de EPALZA en varios lugares, como: «El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Álava (siglos VIII-XI)», *Estudios de Deusto*, Bilbao, Vol. 32/2, n° 73, 1984, pp. 309-10, y en «Descabdellament polític i militar dels musulmans a terres catalanes (Segles VIII-XI)», *Symposium Internacional sobre els orígens de Catalunya (Segles VIII-XI)*, Barcelona, ed. Generalitat de Catalunya, vol. I, 1991, pp. 49-79 pp. 67-75.

6 Esto lo hemos explicado dentro de su contexto en nuestro estudio: Francisco FRANCO SÁNCHEZ: «Consideración jurídica y religiosa de los territorios de la Meseta y el Norte peninsular por el poder musulmán de al-Andalus», *Al-Andalus-Magreb*, Cádiz, ed. Universidad de Cádiz, vol. 7, 1999, pp. 101-133.

LA “PIRÁMIDE DE LA SOBERANÍA” EN EL ISLAM MĀLIKĪ



La «pirámide de la soberanía en el Islam mālikī

en defensa de los musulmanes⁷. Pero mientras llega el momento de intervenir en esta defensa activa, el musulmán se dedica a la oración, a la ascesis y a la espera pasiva, aunque preparado para un combate, si fuera necesario. De este modo vemos cómo se ha derivado un precepto como el del *ḡihād* en otro, como el *ribāṭ*, pasivo, pacífico y profundamente espiritual.

7 Según refieren los hadices, el profeta Mahoma aconsejó para ese momento una manera peculiar de hacer el *ḡihād*: el *ribāṭ*. Etimológicamente *ribāṭ* significa «*atadura, ligadura*» y consistía en acudir a las fortalezas de la frontera a prestar un servicio militar, que puede ser activo, y que generalmente era más piadoso y pasivo y, llegado el caso, defensivo, que ofensivo o agresivo. Ver: Jaime OLIVER ASÍN: «Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos. Contribución al estudio de la historia medieval de la táctica militar y de su léxico peninsular», *Boletín de la Real Academia Española* [de la Lengua], Madrid, ed. Real Academia Española, vol. XV, 1928, p. 359.

Serán los lugares de *ribāṭ* marítimos o fronterizos y las rābitas los enclaves que recibían a los individuos deseosos de cumplir con el *ḡihād* de modo personal y en el tiempo y lugar por ellos elegido. En un primer momento el *ribāṭ* se realizará en zonas expuestas al peligro, en las fronteras frente a los cristianos y/o en la frontera marina mediterránea, en donde el fiel se va a los «lugares de *ribāṭ*» a realizar este precepto, exponiéndose así a un peligro real, pero de un modo pasivo. Esto se explica porque su función es la defensa de sus correligionarios y conciudadanos musulmanes en caso de ataque del enemigo, mientras que el piadoso musulmán dedica la mayor parte del tiempo restante a la oración, recitación del Corán, meditación y otros actos de piedad.

Con posterioridad surgen en las afueras de las comarcas y luego en las afueras de las ciudades unas mezquitillas pequeñas, cercanas a los cementerios, que serán denominadas *rābiṭās*, por ser en ellas, expuestas al peligro por estar extramuros de las ciudades, a las que acudían los piadosos musulmanes para realizar ya un precepto como el *ribāṭ* de modo más generalizado. Esto lo hemos tratado en dos congresos realizados en el vecino Sant Carles de la Ràpita, cuyos trabajos se han editado en un libro recopilatorio en el 2004, citado en la nota 3.