

LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS DEL ISLAM TEMPRANO. NOTAS SOBRE *SIYĀDA*, *SULTĀN* Y *DAWLA*

Mohamed MEOUAK
Universidad de Cádiz

A la memoria de Mohamed KOUICI

BIBLID [1133-8571] 8-9 (2000-2001) 37-48

Resumen: Este estudio propone una reflexión general basada en algunos apuntes sacados de las fuentes árabes y de la bibliografía moderna sobre algunas instituciones políticas del Islam temprano, y más concretamente en torno a los términos *siyāda* (soberanía), *sultān* (autoridad) y *dawla* (estado).

Palabras claves: Islam temprano. *Siyāda*. *Sultān*. *Dawla*. Instituciones políticas.

Abstract: This study proposes a general reflection based on notes taken from Arabic sources and modern bibliography concerning certain political institutions during the early Islamic period, with special attention given to the following terms: *siyāda* (sovereignty), *sultān* (authority) and *dawla* (state).

Key words: Early Islam. *Siyāda*. *Sultān*. *Dawla*. Political Institutions.

Prólogo

Con el estudio de la organización social tribal del mundo árabe, nos encontramos ante un sistema que podríamos llamar “pre-estatal” según algunas referencias científicas que utilizaron la antropología histórica y la sociología como punto de partida. Ahora veamos cómo aparecieron los principales elementos constitutivos del “Estado” islámico. Para que haya un “Estado” es obvio que debe haber una sociedad humana, luego una autoridad para decidir sobre lo correcto y

lo incorrecto, y finalmente una cohesión entre los miembros de dicha sociedad debida, en general, al hecho de verse organizada dentro de un territorio con límites y fronteras concretos. En el caso del “Estado” islámico, esta cohesión existirá gracias a los lazos religiosos y a una ideología común, casi siempre marcado este “Estado” por el recuerdo a la referencia tribal⁽¹⁾.

Estas breves consideraciones previas nos permiten introducir el tema de nuestro trabajo que tratará de comprender, de forma global, los distintos sentidos de los conceptos estudiados a través de algunas referencias textuales árabes por una parte y de la historiografía moderna en sus distintas vertientes por otra parte. Pero antes de entrar en materia, creemos conveniente dar algunas explicaciones sobre el surgimiento del “Estado” islámico y, a continuación, examinar los tres conceptos claves de este mismo “Estado” en relación estrecha con el hecho religioso islámico⁽²⁾.

El poder que adquirió la comunidad llegaría a poner en marcha una organización política de esta misma comunidad y del poder de “Estado”. Podemos resumir lo planteado en tres elementos. El primero de ellos se halla en el plano material, el establecimiento de un sistema de impuestos y de organismos encargados de su recaudación. En este caso, se trata de la *ṣadaqa*, a la vez religiosa y política, que cada nuevo musulmán debe pagar. El segundo punto está en relación con el Profeta del Islam que consiguió romper los principales obstáculos puestos en contra del desarrollo de su comunidad, como, por ejemplo, su actuación en contra de los judíos de Medina y otras hazañas. El tercer y último punto está ligado a la comunidad establecida por el Profeta del Islam. La *umma islāmiyya* debe cumplir con sus deberes no sólo en el “más allá” sino también en la tierra. Este elemento puede ser considerado como uno de los *topoi* que aparecen a menudo en el *Qur’ān*⁽³⁾.

-
- (1) E. Gellner, “Tribe and the State in the Middle East”, en Ph.S. Khoury & J. Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley-Los Angeles, 1990, pp. 109-126, 112-125; Kh. ‘Athamina, “The Tribal Kings in Pre-Islamic Arabia. A Study of the Epithet *Malik* or *Dhū al-Tāj* in Early Arabic Traditions”, *Al-Qanṭara*, XIX/1 (1998), pp. 19-37, 19-27.
 - (2) M. Arkoun, “The Concept of Authority in Islamic Thought: *Lā ḥukma illā li-l-Lāh*”, en K. Ferdinand & M. Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society*, London, 1988, pp. 53-73, 60-70; H. Djait, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l’Islam des origines*, Paris, 1989, pp. 38-57.
 - (3) M. Hamidullah, “Le premier empire musulman du temps du Prophète et de ses trois successeurs”, en *Recueils de la société Jean Bodin pour l’histoire comparative des institutions XXXI: Les grands empires*, Bruxelles, 1973, pp. 509-532, 515-530; F. Donner, “The Formation of the Islamic

De la “Carta de Medina” al primer “Estado” islámico

La “Carta de Medina”, así llamada por la investigación moderna occidental y que había sido reproducida, entre otros escritores árabes, por Ibn Hišām e Ibn Sa‘d, constituye el primer documento político sobre el Islam. Se trata del texto fragmentado de la organización de la comunidad y parece ser un poco posterior a la Hégira. En ella, se reafirma que *muḥāyirūn* y *anṣār* “forman una comunidad fuera de los demás hombres”. Los *muḥāyirūn* eran los hombres de La Meca que habían seguido al Profeta del Islam, y los *anṣār* eran los hombres de Medina que habían acogido a los primeros. Este documento precisa que los distintos clanes están sometidos al régimen ancestral, asegurando entre sí las reglas anteriores del precio de sangre. Cada grupo debe pagar el rescate de sus cautivos (*al-diya*) según lo que se reconoce como justo y conveniente. A través de estos ejemplos, se puede entender que la “Carta de Medina” regula los vínculos de solidaridad entre creyentes y respeto a los no creyentes⁽⁴⁾.

El significado de este texto consiste primero en la creación de una comunidad. Dicha comunidad está designada en el *Qur’ān* por el término de *al-umma*. Las personas que hacían el bien y evitaban actuar mal constituían esta comunidad. Pero en Medina esta palabra significaba que el colectivo estaba bajo las órdenes del Profeta del Islam. La “Carta de Medina” resume también las reglas y los lazos de solidaridad hacia los no creyentes⁽⁵⁾. Al principio, la actitud del Profeta del Islam era más bien tolerante para atraer nuevas conversiones. Judíos y cristianos estaban en una situación de solidaridad de cara a la comunidad islámica, conservando siempre sus costumbres. Después, ya sabemos que su

State”, *Journal of the American Oriental Society*, 106/II (1986), pp. 283-296, 288-290; C. Gilliot, “Islam et pouvoir: la commanderie du bien et l’interdiction du mal”, *Concordio*, XVI/5-6 (1991), pp. 127-152, 135-145.

- (4) Sobre los datos proporcionados por Ibn Hišām e Ibn Sa‘d, véanse R.B. Serjeant, “The ‘Constitution of Medina’”, *Islamic Quarterly*, VIII (1964), pp. 3-16, 8-12; U. Rubin, “The ‘Constitution of Medina’. Some Notes”, *Studia Islamica*, LXII (1985), pp. 5-23, 10-15.
- (5) E. Giannakis, “The Concept of the Term *Umma* during the Life of the Prophet Mohammed”, *Graeco-Arabica*, II (1983), pp. 99-111, 102-108; F. Rahman, “*Jibt*, *Tāghūt* and the *Tahkīm* of the *Umma*”, *Arabica*, XXIX/1 (1982), pp. 50-59, 52-57; H. Vandeveld, *Cours d’histoire du droit musulman et des institutions musulmanes*, Alger, 1983, pp. 52-54.

situación cambiaría bastante. En efecto, los musulmanes empezaron a combatirlos hasta someterlos y hacerles pagar los tributos u obligarlos a convertirse al Islam⁽⁶⁾.

El lazo vinculante no será un lazo de solidaridad con los *ahl al-kitāb* sino más bien un lazo de subordinación materializado por el pago de la *ġizya* que representa también un acuerdo de protección entre la persona y los bienes de estos no musulmanes. El principio tribal deberá ser combatido en virtud del postulado según el cual todos los musulmanes son hermanos e iguales. El principio del *ḥilf*, o “alianza” y “amistad”, está prohibido (*lā ḥilf fi l-Islām*) según el propio Profeta del Islam. Recordamos aquí que en época temprana (mediados del siglo I/VII), el concepto de *ḥilf* se confunde con la institución del *walā'* que consistía, previo acuerdo de los miembros de un clan, en la incorporación de nuevos individuos en dicho clan. Además del *ḥilf* clásico, existía una fórmula alternativa llamada *ḥilf al-fuḍūl* o “juramento” pactado entre varios clanes del *qawm* de los Qurayšies algunos años antes de la predicación del Profeta del Islam. Desde un punto de vista legal, podemos decir que este “contrato” consistía en el acuerdo alcanzado por los clanes de la misma tribu con el fin de obrar en pro de los intereses de dicha tribu⁽⁷⁾.

Por lo que se refiere al acuerdo/contrato de *walā'*, éste contenía dos partes importantes en cuanto a obligaciones y derechos de los “contrayentes”: *walā' al-'itq / walā' al-'itāq* o lazo jurídico derivado de una manumisión y *walā' al-muwālāt* o lazo jurídico establecido a partir de un contrato⁽⁸⁾. La comunidad empieza a estar organizada según los esquemas presentados pero quedan pendientes todos los problemas económicos. Éstos se verán resueltos poco a poco y no sin algunos conflictos y ruptura con ciertos usos árabes preislámicos.

(6) A.L. Tibawi, “Christians under Muḥammad and his First Two Caliphs”, *Islamic Quarterly*, VI (1961), pp. 30-46, 35-40; M. Gil, “Religion and Realities in Islamic Taxation”, *Israel Oriental Studies*, X (1980), pp. 21-33, 25-30; M.M. Ayoub, “*Dhimma* in the *Qur'ān* and *Ḥadīth*”, *Arab Studies Quarterly*, 5 (1983), pp. 172-182, 175-180.

(7) Sobre el *ḥilf* y el *ḥilf al-fuḍūl*, véanse los detalles brindados por Ibn Hišām, *Sīra*, ed. F. Wuestenfeld, Goettingen, 1859-1860, I, pp. 124-124, 133-135 & 186-187; Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. H. Sachau *et alii*, Leiden, 1905-1940, I/1, p.42; É. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, I: *Le califat*, Paris, 1954, pp. 23-38.

(8) Sobre el *walā'*, véanse las obras de P. Crone, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980, pp. 204-221; ídem, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge, 1987, pp. 36-38 & 38-40.

Intentemos ahora entrar en la descripción y la explicación de la primitiva organización del “Estado” islámico. Varias son las posibilidades de explicación de los principales pasos que dieron lugar al nacimiento de este “Estado”. Hemos optado por plantear la cuestión según una perspectiva histórica sin olvidar las bases legales y religiosas. A la cuestión de saber quién fue el primer jefe del “Estado” islámico, es obvio, creemos, responder que lo fue el propio Profeta del Islam⁽⁹⁾. Después de haber recibido la “inspiración divina” (*al-wahy al-ilāhī*), el Profeta del Islam ejerció la autoridad en todos los campos, y en el nombre de Dios: todo lo que ordena no es más que la voluntad divina. Las prescripciones civiles y políticas no deben ser divididas porque son divinas, al igual que las que emite el Profeta del Islam porque tienen inspiración divina y representan la expresión de su conducta y la puesta en práctica de su *Sunna*⁽¹⁰⁾.

Entre Yāhiliyya e Islam. *Siyāda*, soberanos y autoridad

El siguiente paso de nuestro estudio nos lleva a analizar los conceptos de *sayyid* y *siyāda*. El concepto de *auctoritas*, así como el de *potestas*, proviene del derecho romano. La primera palabra designa el prestigio y la dignidad del “Estado” y de sus representantes; el segundo son sus poderes y sus competencias⁽¹¹⁾. Esto vale para el mundo occidental pero para las áreas árabe-islámicas hay que precisar que no encontramos ningún término capaz de rendir, ni siquiera de manera aproximada, la amplitud de la noción de *auctoritas*. A pesar de lo dicho antes, existe una palabra que nos ayudaría a comprender el concepto de *potestas*, es la voz *siyāda* y su personificación con *sayyid*⁽¹²⁾. Ante todo, es preciso añadir que nos hallamos ante una problemática conocida en este tipo de estudios filológico-históricos, es decir la relación tensa que existe entre la palabra y el concepto, o mejor dicho entre el signo lingüístico y la realidad externa a la propia lengua árabe. La voz *sayyid* (plur. *sāda*) significa en primer lugar “jefe”,

(9) M. Hamidullah, “City-State of Mecca”, *Islamic Culture*, 11/III (1938), pp. 255-276, 260-270; *idem*, “Le chef de l'État musulman à l'époque du Prophète et des califes”, en *Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, XX/1: *La monocratie*, Bruxelles, 1970, pp. 481-502, 488-500.

(10) M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, 1984, capítulo: “Autorité et pouvoir en Islam”, pp. 155-192; S. Ali, “State and Politics in Islam”, *Al-Muntaqā*, 2 (1983), pp. 135-140.

(11) *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, 1998, vol. IX, *sub voc* “sayyid” [C.E. Bosworth].

(12) É. Tyan, *Institutions*, pp. 84-102; J. Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Paris, 1958, pp. 53-59.

“señor”, “dueño”. Su posición o su papel dentro de la jerarquía social de época temprana es designada por las voces *sūd*, *sūḍad* y a veces *siyāda* que estudiaremos más adelante. Los lexicógrafos árabes definen el *sayyid* como un concepto común para el “señor”, el “propietario”, el hombre culto y noble. *Sayyid* es también el que tiene conocimiento y bienes que sobrepasen los de los demás. A principios del siglo I/VII, dentro de las tribus árabes, todavía existían los títulos de *sayyid al-mirbā'* o “jefe del cuarto del botín” y de *sayyid al-qawm* o “jefe de la tribu”. Todos estos ejemplos aluden, entre otras cosas, al prototipo del “buen hombre” para los Beduinos de la *Yāhiliyya*⁽¹³⁾. Finalmente, no olvidaremos que la raíz *s.w.d* en su cuarta forma, es decir *aswada min* / *'alā*, significa “ser más *sayyid* que”. En este último caso, vemos un significado que trae otro matiz importante dentro de la jerarquía político-tribal árabe⁽¹⁴⁾. Ya sabemos que a continuación, el título/nombre de *sayyid* contendrá un alto valor de líder tribal. Este último título, a priori el más alto de la titulación en vigor en torno al siglo VI después de Cristo, tendrá que compartir con otro título todavía poco concurrido: *malik*, pl. *mulūk*. En este caso, no podemos olvidar que los príncipes de los Gassānīs y de los Lajmīs, soberanos de la antigua Arabia meridional, ostentaban dicho nombre de *malik*⁽¹⁵⁾. La postura del *sayyid*, “príncipe”, o *sayyid al-'Arab*, “príncipe de los Arabes” es idéntica a la situación del *primus inter pares*, es decir que gracias a las cualidades personales con las cuales había sido elegido a la cabeza de la tribu, debían ser confirmadas a cada momento para no verse expuesto a la destitución⁽¹⁶⁾.

La autoridad del *sayyid* queda sometida a numerosas limitaciones. En un consejo tribal, él dirige los debates y su desarrollo. Su autoridad es ante todo de tipo moral y es el guardián de las antiguas tradiciones. Tiene además el papel de “aglutinador” cuando la tribu se descompone por tal o cual motivo, y debe salvar

(13) J. Henninger, “La société bédouine ancienne”, en F. Gabrieli (ed.), *L'antica società beduina*, Roma, 1959, pp. 69-93, 82-84.

(14) Véanse dos ejemplos en al-Maydanī, *Ma'īma' al-amṭāl*, al-Qāhira, 1955, I, *maṭal* n° 1907, y en Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-farīd*, ed. I. al-Abyārī et alii, al-Qāhira, 1940-1953, II, p. 193.

(15) É. Tyan, *Institutions*, p. 77; I. Kavar/Shahid, “Byzantium und Kinda”, *Byzantinische Zeitschrift*, III (1960), pp. 57-73, 65-70; B. Lewis, “Malik”, en *Mélanges Charles Pellat* en *Les Cahiers de Tunisie*, XXXV (1987), pp. 101-109; M. Meouak, “Notes sur les titres, les surnoms et les *kunya*-s du premier émir hispano-umayyade 'Abd al-Rahmān b. Mu'āwiya”, *Al-Qanṭara*, XII/2 (1991), pp. 353-370, 357-358.

(16) A. Dietrich, “Autorité personnelle et autorité institutionnelle dans l'Islam: à propos du concept de 'sayyid'”, en G. Makdisi, D. Sourdel & J. Sourdel-Thomine (éds.), *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1982, pp. 83-99, 85-86.

finalmente el *ʿird*, el honor⁽¹⁷⁾. Una vez elaborado el primer “Estado” islámico y el nacimiento de una nueva elite político-administrativa, el papel del *sayyid* se verá algo disminuido por otros títulos o cargos como los de *qāʿid*, *wazīr*, *raʿīs*. Entonces, podemos observar que el concepto de *sayyid* asocia los ideales árabes en el sentido geográfico-cultural⁽¹⁸⁾. A partir de la llegada de los ‘Abbāsīs, se hablará cada vez más de la *siyāda* con el claro sentido de “soberanía” política. Este sentido, hemos de reconocerlo, es muy discutible y está muy connotado por razones ideológicas y debido a las pretensiones que tenían los propios ‘Abbāsīs de hacerse con el poder⁽¹⁹⁾.

Teoría y práctica del poder político. Desde la *sulṭa* hasta el *sulṭān*

Veamos primero el concepto de *sulṭān* (plur. *salāṭīn*) unido a la idea de *sulṭa* (plur. *sulṭāt*). El término *sulṭān* procede del raíz *sallata* que significa “vencer”, “ejercer un poder” y también “coaccionar a alguien”. De la misma raíz, proviene la voz *sulṭān* que tiene varios significados semánticos y que, *grosso modo*, podemos resumir diciendo que es el individuo que tiene la facultad de coaccionar y ejercer su poder sobre otros individuos. En la lengua árabe, *sulṭa* se ve asociado al poder y a una relación permanente de fuerza⁽²⁰⁾. En ningún caso podemos vincular el concepto con el de legitimidad porque existe también otro concepto para designar esta legitimidad: nos referimos aquí a dos términos concretos, uno que recuerda el conocimiento y la ley (*ṣarīʿa*) y otro, más corriente en las fuentes históricas árabes, la obediencia (*ṭāʿa*). Volvamos al término de *sulṭān*, para el cual es preciso indicar que existe el verbo *salṭana* que significa “hacerse sultán”,

(17) Sobre el *ʿird* y los temas relacionados con el honor, véase B. Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, 1932, pp. 32-35; J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, 1964, *passim*.

(18) H. Lammens, *Le berceau de l'Islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, Rome, 1914, pp. 203-331; A. Dietrich, “Autorité personnelle”, pp. 87-89.

(19) ‘A. ‘A. Dūrī, “Ḍaw’ yadīd ‘alā l-da‘wa al-‘abbāsiyya”, *Maṣallat kullīyyat al-‘ādāb wa-l-‘ulūm* [Bagdād], 1957, pp. 64-82, 70-75; M. Sharon, “The ‘Abbāsīd Da‘wa Re-Examined on the Basis of a New Source”, *Arabic and Islamic Studies* [Bar-Ilan University], I (1973), pp. XXI-XLI, XXX-XXXV; J. Lassner, “Propaganda in Early Islam, the ‘Abbāsīds and the Post-Revolutionary Age”, *Israel Oriental Studies*, X (1983), pp. 74-85, 77-80.

(20) M. Meouak, “Pouvoir souverain et autorité politique des Umayyades de Cordoue. Réflexions sur les concepts de *dawla* et de *sulṭān*”, *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 26 (1995), pp. 171-186, 181-184.

“reinar”, y da el sustantivo de *al-salṭana* correspondiente a un cierto tipo de soberanía⁽²¹⁾.

Además de encontrar la palabra *sulṭān* varias veces en el *Qur'ān* con los sentidos de “autoridad” y de “prueba”, cabe decir también que se trata en este caso de un “poder efectivo” acompañado del adjetivo *mubīn*, *sulṭān mubīn* o “autoridad manifiesta”. En algunos papiros del primer siglo de la Hégira, encontramos expresiones como *jarāy al-sulṭān*, *bayt māl al-sulṭān* con el claro sentido de ostentar la autoridad para gobernar; y en algunas construcciones oficiales, vemos escrita la fórmula de *adām Allāh sulṭāna-hu* o “Que Dios prolongue su autoridad”, es decir su “reino”⁽²²⁾. En algunas colecciones de hadices, encontramos la famosa sentencia que dice de manera clara que *al-sulṭān zill Allāh fi l-ard*, “El poder [de gobernar] es la sombra de Dios en la tierra”⁽²³⁾. En los diccionarios medievales de lengua árabe como los de Ibn Manẓūr y al-Fīrūzābadī, las definiciones se repiten para hacer derivar *sulṭān* de *salāṭa* o “coacción”⁽²⁴⁾. Es interesante también mencionar el hecho de que *salīt* significa, en el Yemen de hoy, el aceite de sésamo. *Sulṭān* procede de *salīt* y puede que haya una relación entre el alumbrar como la autoridad, o *sulṭān* porque es la prueba divina que sirve para demostrar y administrar el derecho islámico. Finalmente, el *sulṭān* es el que ostenta de forma legítima la fuerza de coerción y todo lo que conlleva el administrar, el dictar y el legislar⁽²⁵⁾.

La palabra *sulṭān* ha sido también empleada en los textos de *adab* y en las obras de *fiqh*. Recordaremos aquí el título del primer capítulo de una obra de Ibn Qutayba, llamado *Kitāb al-sulṭān* donde el escritor oriental intentaba definir el papel y las atribuciones del *sulṭān*. Por extensión, el término, o mejor dicho en

(21) V. Barthold, “Caliph and Sultan”, *Islamic Quarterly*, VII (1963), pp. 117-135, 125-130; É. Tyan, “Le système monocratique dans l’Islam sunnite”, en *Recueils de la société Jean Bodin pour l’histoire comparative des institutions XX/1: La monocratie*, Bruxelles, 1970, pp. 503-514, 508-510.

(22) B. Lewis, *Le langage politique de l’Islam*, Paris, 1989, pp. 59-60, 60.

(23) I. Goldziher, “Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu pour désigner les chefs en Islam”, *Revue de l’histoire des religions*, XXXV (1897), pp. 331-338, 332-335.

(24) Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, ed. Būlāq, 1300-1308 & 1349, III, pp. 2065-2066; al-Fīrūzābadī, *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*, al-Qāhira, 1938⁴, pp. 365-366.

(25) *Encyclopédie de l’Islam*², Leiden-Paris, 1995, vol. VIII, *sub voc* “salṭana” [M. Chapoutot-Rémadi]; É. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, II: *Sultanat et califat*, Paris, 1957, pp. 7-79; R. Lévy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1957, pp. 269, 369 & 377-378; E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1968, *passim*.

este caso, el título de *sulṭān* designa la persona con alto grado de autoridad que ejerce el poder, es decir el *jalīfa*, el *amīr* o los demás soberanos con rango inferior⁽²⁶⁾. Además de estos usos, más acordes con el ámbito político, es interesante añadir que existió también un diminutivo de *sulṭān* bajo la forma de *sulayṭān*, “pequeño *sulṭān*” aplicado, al parecer, al rey Alfonso VII de Castilla⁽²⁷⁾.

También sería conveniente indicar que en árabe, la voz *salīṭ*, aplicada a un hombre, significa que este último posee una gran capacidad de expresión, un gran cuidado en su forma de expresar las ideas que le permite influir en sus interlocutores. En este caso la *sulṭa* tendrá, como ya lo apuntábamos, una cierta relación con el conocimiento. Tenemos entonces que proceder a una diferenciación cuando hablamos de la autoridad, entre la de una persona y la de una institución. Después hay que distinguir en el análisis de la autoridad considerada como relación entre el que la detenta y el que la sufre⁽²⁸⁾.

Finalmente, debemos apuntar el hecho de que se hablaba bastante, en algunos escritores y políticos medievales, de delegar o no cierta parcela de la *sulṭa*. Mencionaremos, por ejemplo, que el polígrafo egipcio al-Qalqaṣandī, hablando de la evolución del poder en Egipto, escribió que en época de los Fāṭimīs, la *salṭana* (autoridad) quedaba en manos del que tenía el visirato (*ṣārat salṭanatu-hā wizārat tafwīḍ*)⁽²⁹⁾.

“El poder que gira y gira”. *Dawla* y “Estado”

A partir del siglo II/VIII, *dawla* (plur. *duwal*) es la voz más empleada para designar el concepto de “dinastía”, “Estado” y “reino”, o sea el sistema político en general. Gracias a sus variantes en otras lenguas islámicas (*devlet* en turco), la palabra *dawla* ha sido consagrada como voz panislámica para designar el

(26) Ibn Qutayba, *Kitāb ‘uyūn al-ajbār*, ed. M. al-Iskandarānī, Beirut, 1994, 2 vols., I, capítulo: *Kitāb al-sulṭān*; A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists*, Oxford, 1981, pp. 185-186; G. Makdisi, “Les rapports entre le calife et le sultan à l’époque saljukide”, *International Journal of Middle East Studies*, VI (1975), pp. 228-236.

(27) Véase R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Paris-Leiden, 1881, 2 vols., I, p.674.

(28) Desde un punto de vista jurídico, véase É. Tyan, “Gouvernés et gouvernants en Islam sunnite”, en *Recueils de la société Jean Bodin pour l’histoire comparative des institutions*, XIX/1: *Gouvernés et gouvernants*, Bruxelles, 1969, pp. 390-400.

(29) Al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ al-a‘ṣā fī ṣinā‘at al-inṣā’*, ed. M. ‘A.R. Ibrāhīm, al-Qāhira, 1913-1920, 14 vols., IX, p.403.

concepto de “Estado”. La palabra procede de la raíz árabe *d.w.l.*, cuyos sentidos fundamentales son “tornarse”, “girar”, “cambiar”, “alternar”⁽³⁰⁾. Se emplea por ejemplo en el caso del cambio de las estaciones; en el caso de los turnos de regadío en el Norte de Africa con su pronunciación dialectal: *dūla*⁽³¹⁾, etc. En el *Qur’ān*, encontramos la voz a la hora de hablar de los días buenos que suceden a los días malos para cada ser humano: *Wa-tilka al-ayyām nudāwilu-hā bayna al-nās* o “Es así que Nos damos, por turno, los días de gloria a la gente”⁽³²⁾. En una época difícil de fechar con exactitud, la voz *dawla* adquiere el mismo significado que las voces francesa “tour” e inglesa “turn”. En la poesía árabe de la *Yāhiliyya*, *dawla* alude a alguien que recibe su “turno” de éxito y de poder. Estas imágenes se refieren, en general, a la metáfora familiar de la “rueda de la fortuna”, a la lenta rotación de la rueda del destino que eleva a un individuo o un grupo, o, por el contrario, lo hunde⁽³³⁾.

El término *dawla* tiene rápidamente la connotación de “Estado”. Desde mediados del siglo II/VIII y hasta la segunda mitad del siglo IV/X, los ‘Abbāsīes fueron saludados por su *dawla* mientras que los Omeyas ya habían tenido su “turno”, es decir que su reino había terminado. Muchas son las fuentes árabes que usan esta idea y la terminología que la acompaña. Por ejemplo, Ibn al-Muqaffa’ utiliza la expresión *al-dunyā duwal* que no quiere decir que el mundo consiste en dinastías o “Estados” si no más bien que el mundo está repleto de “cosas buenas y malas”, de vicisitudes⁽³⁴⁾. La evolución semántica de la voz *dawla* está clara

(30) Véase M. Meouak, “Pouvoir souverain et autorité politique”, pp. 176-181.

(31) También en español “dula”, “adula”, portugués “adua”, catalán “dula”, tiene el significado de “turno de riego” y luego incluso “turno de pastoreo”, véase F. Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberromance*, Madrid, 1999, pp. 97-98. Esto confirma la existencia de este sentido en árabe andalusí y esta misma pronunciación de diptongo monoptongado /aw/ > /ū/. Sobre las técnicas de regadío y el uso de voces como *dūla*, *dūra*, *nūba*, véase J. Aguadé, M. Elyacoubi & F. Rodríguez Mañas, “Recherches sur une *heṭṭāra* dans la palmeraie de Skūra. Contribution à l’étude des techniques traditionnelles d’irrigation au Maroc”, *Die Welt des Orients*, 27 (1996), pp. 87-103.

(32) *Al-Qur’ān al-karīm*, texte, trad. et notes par S. ed-Dine Kechrid, Beyrouth, 1985: *sūrat Āl ‘Imrān*, III, 140.

(33) Véase B. Lewis, *Le langage politique*, pp. 60-61; M. Meouak, “Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d’al-Andalus d’après les textes arabes”, *Acta Orientalia*, 56 (1995), pp. 78-105, 93-94.

(34) Ibn al-Muqaffa’, *Al-Adab al-ṣagīr*, Bayrūt, 1956, p.124; idem, *Rasā’il al-bulagā’*, ed. M. Kurd ‘Alī, al-Qāhira, 1954⁴, p.14; M. Meouak, “Propagande politique et discours idéologique des Umayyades d’al-Andalus: réflexions théoriques et données textuelles”, *Studia Orientalia*, 95 (2001), en prensa.

desde el primer significado de “girar en torno a” hasta otro significado de “gubernamental” o “imperial”. Todo esto no es de extrañar, si nos tomamos la molestia de mirar algunos textos árabes.

Epílogo ...

Intentemos ahora resumir las cuestiones estudiadas y abrir el campo de nuestra investigación con múltiples posibilidades de interpretación dentro del conjunto de las instituciones políticas del Islam. Después de asentar su poder, el Islam impulsó una serie de pautas de comportamiento político ya existentes: eso vale para los conceptos de *sayyid* y *siyāda* por razones ligadas a su origen preislámico. Ambos conceptos permanecen en el tiempo hasta hoy día, incluso en otras áreas geográficas islámicas que no son árabes. En el caso de las voces *sulṭa* / *sulṭān*, sabemos que su uso perdura también a través de la historia pero de forma distinta. Sin embargo, la voz *sulṭa* se consolida desde principios del siglo XX como el equivalente de la fuerza del Estado, de su poder y su autoridad. En el fondo, creemos que la *sulṭa* sería la mano de obra de la *ḥukūma* para aplicar sus leyes. Finalmente, con la voz *dawla*, nos encontramos ante un ejemplo que viajó, a través del tiempo, sin demasiado problema de contenido semántico: “dinastía”, “reino” o “Estado”. Vemos, en estos últimos casos, que la interpolación semántica queda vigente⁽³⁵⁾.

Tal como lo hemos visto en el estudio de este conjunto de conceptos, sólo el texto y el contexto nos permitirán perfilar y matizar los sentidos. En efecto, es imprescindible no olvidar nunca nuestra dependencia del discurso escrito y oral: fuentes medievales, piezas de archivos, documentos jurídicos, panfletos, textos de predicación, epigrafía, numismática, arqueología⁽³⁶⁾. En este sentido, hay que

(35) R. Santucci, “Les formes de l'État et les problèmes ethno-religieux”, *Cahiers d'études arabes* [INALCO, Paris], 1 (1987), pp. 87-107, 95-100; B. Sourati, “L'espace de la *dawla* dans le monde arabe moderne”, *Maghreb-Machrek*, 123 (1989), pp. 71-80.

(36) Sobre estas cuestiones, existe una bibliografía abundante. Véanse por ejemplo, G. Hennequin, “Problèmes théoriques et pratiques de la monnaie antique et médiévale”, *Annales islamologiques*, X (1972), pp. 1-51, 15-25; R. Ettinghausen, “Arabic Epigraphy: Communication or Symbolic Affirmation?”, en D.K. Kouymjian (ed.): *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy, and History. Studies in Honor of George C. Miles*, Beirut, 1974, pp. 297-317, 305-310; Ch. Décobert, “L'ancien et le nouveau: à propos de l'enfance de l'Islam”, *L'Arabisant*, 26 (1987), pp. 45-57, 49-53; M^a J. Viguera Molins, “Tipos de fuentes árabes sobre pensamiento político en el Islam, medieval”, en M. Forstner (ed.): *Festgabe fuer Hans-Rudolf Singer*, Frankfurt-am-Main, 1991, pp. 581-587.

reconocer que nuestras “notas” deberán ser ejemplificadas por más noticias y datos tomados de la documentación escrita en árabe, fuentes directas de cualquier investigación sobre temas tan relevantes como los relacionados con la génesis y el desarrollo del primer “Estado” islámico.