

**DOS MODELOS TEÓRICOS PARA ESTUDIAR LAS
SOCIEDADES ISLÁMICAS: M. HODGSON Y M. ACIÉN***
**Two Theoretical Models for Studying Islamic Societies: M. Hodgson
and M. Ación**

Vicente SALVATIERRA CUENCA e Irene MONTILLA TORRES
Universidad de Jaén y Universidad de Jaén
vsalvati@ujaen.es y irene.montilla@ujaen.es
<https://orcid.org/0000-0003-0467-6537> y <https://orcid.org/000-0003-2559-4821>

Recibido: 28/10/2021 **Aceptado:** 21/01/2022
DOI: <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v71.22491>

Resumen: Uno de los problemas a la hora de estudiar las sociedades islámicas es, precisamente, que todas ellas son designadas con un término que alude a la religión, aunque los estudios sobre las mismas raramente se refieran a esta, ni esa denominación permite explicar la enorme variedad de las historias de los pueblos que la comparten. En los años sesenta del siglo XX Marshall Hodgson trató de resolver el problema recurriendo a la creación de nuevos términos para distinguir la esfera social, artística, etc. de la religiosa, términos que hoy están difundiéndose, aunque sin tener en cuenta las observaciones y limitaciones sugeridas por su autor. En los años noventa Manuel Ación hizo algo similar, pero tratando de desarrollar los elementos que componían la *formación social islámica* en la Edad Media y que permiten distinguirla de las demás etapas históricas, sin que la religión sea determinante. En este estudio analizamos cuáles son las propuestas para resolver el problema elaboradas por estos dos autores, e iniciamos una discusión sobre hasta qué punto es posible utilizar los términos acuñados por el primero para definir las concepciones del segundo.

Abstract: One of the problems that arises when studying Islamic societies is precisely that they all are designated with a term that refers to religion, even when the study has little or nothing to do with religion, and the denomination does not allow for an explanation of the enormous variety of histories of the people who fall under it. In the 1960s, Marshall Hodgson tried to solve this problem by creating new terms to differentiate the social sphere, the artistic sphere, etc. from the religious sphere. These terms are becoming more widely used today, but without taking into consideration the comments and limitations suggested by Hodgson. In the nineties, Manuel Ación embarked on a similar project, although his work sought to develop the elements comprising the *Islamic social formation* during the Middle Ages that would make it possible to differentiate it from other historical stages, without religion as a defining element. In this study, we analyze these author's proposals to address the problem and open a debate about the extent to which it is possible to use the terms coined by the first author to define the concepts of the second.

* Este estudio se ha realizado en el marco del Proyecto I+D+i *La formación de la sociedad andalusí (ss. VIII-X). Los datos documentales y las evidencias materiales. Estudio de caso: Jaén.* (Referencia HAR2017-87060-P), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (Plan Nacional I+D de Excelencia) y la Unión Europea, a través del Fondo Europeo de Desarrollo Regional.

Palabras clave: Islamicate. Formación social islámica. Civilización. Mundo islámico.

Key words: Islamicate. Islamic social formation. Civilization. Islamic world.

0. INTRODUCCIÓN

En Europa, el cristianismo fue la religión dominante en gran parte de las sociedades desde el Bajo Imperio al capitalismo actual. Y ha jugado papeles de diversa importancia. A medida que cambiaba la estructura socioeconómica fue transformándose y, con frecuencia, fragmentándose. Aunque, sobre todo para designar la Edad Media, se utilicen términos como “sociedad cristiana”, “reinos cristianos”, “Europa cristiana”, etc., generalmente se escribe sobre la historia de los diversos pueblos y territorios integrados en las naciones/países actuales, y no sobre la religión. Y también se utilizan nombres específicos (Alta Edad Media, feudalismo, Baja Edad Media, etc.) o los de las distintas etapas de la ‘historia del arte’ (prerrománico, románico, gótico...). A ningún historiador se le ocurriría afirmar hoy que dichas sociedades son el producto de la religión cristiana, o que fue esta el motor de los cambios, y menos aún que generó el capitalismo.

El surgimiento de la religión islámica se produjo al mismo tiempo que la consolidación y expansión de la estructura social surgida en el norte de Arabia en los siglos VI y VII, y cuando esta construyó su primer Imperio, la religión se expandió con ella. La situación debería ser similar a la del cristianismo en Europa, pero en realidad no es así, y siguen existiendo dificultades para separar los dos procesos. No hay muchas propuestas acerca de cómo denominar a esas sociedades, con independencia de la religión. En este texto nos vamos a referir a las realizadas, desde posiciones muy diferentes, por Marshall Hodgson y Manuel Ación.

1. MARSHALL HODGSON (1922-1968)

El autor norteamericano consideraba, según Albert Hourani, que la historia había sido moldeada por tres factores: la *ecología* (que incluía el medio ambiente físico, pero también el cultural, producido por la inversión acumulada de recursos humanos); los *intereses grupales*, que hace alusión a los fines perseguidos en común por grupos de seres humanos dentro de su entorno y poder social; y los *individuos creativos*, que son los innovadores. De estos tres factores, Hodgson tiende a prestar atención principal al tercero, a los individuos creativos y el entorno cultural que crean y cambian, ya que consideraba que eran quienes producían los cambios¹.

1. Hourani. “The venture of Islam”, pp. 53-62.

1.1. *The venture of Islam*

Los tres extensos volúmenes que componen la obra póstuma de M. Hodgson, publicada en 1974², son, expresado quizá de forma muy simplificada, un intento de aplicar al islam la teoría de la Edad Axial, construida por K. Jaspers³. Se inscribe, por tanto, en la filosofía de la historia y de la religión⁴. K. Jaspers consideraba que la Edad Axial había tenido lugar entre los siglos VIII y III a.C., lo que dejaba fuera la época islámica, ello, junto al ‘eclipse’ de la teoría de Jaspers a la muerte de este, podría explicar el escaso eco de su obra. Pero a partir del desarrollo de la sociología de la historia llevada a cabo por S.N. Eisenstadt en el último cuarto del siglo XX, y los progresivos cambios introducidos en la teoría, abandonando los marcos cronológicos por los tipológicos⁵, se ha revalorizado la obra de M. Hodgson. Esta posición, entre la sociología, la filosofía y la historia comparada de las religiones explica muchos de los elementos y orientaciones de su obra, y su escaso eco entre los historiadores.

Su campo de estudio no es solo una ‘civilización’, es lo que, siguiendo a Toynbee, denominó el “Oikoumene”, es decir, todo el complejo histórico afro-euroasiático desde los inicios de la historia registrada hasta el día de hoy⁶, una especie de historia universal de lo que llamaba el periodo intermedio, de Sumer a la Revolución Francesa, cuyo análisis creía que se había estancado, mientras que los antropólogos y los sociólogos habían desarrollado respectivamente el de las sociedades anteriores y el de las actuales. Consideraba que el análisis de ese periodo debía hacerse fundamentalmente a través del estudio de la creación de cultura por parte de las elites alfabetizadas, que construyeron unidades culturales más autorreflexivas, que dependían de centros urbanos y tradiciones acumuladas⁷. Así mismo consideraba la historia de las sociedades en términos de interrelaciones, en la que las culturas habían dependido continuamente del curso del desarrollo del complejo civilizatorio afro-euroasiático como un todo. A partir de ello B. Rahimi ha subrayado que el periodo entre los siglos IX-X y XIII-XV fue una fase crucial, en el que la hibridación, considerada como un proceso de fusión entre complejos sociales, había jugado un papel esencial⁸.

2. Hodgson. *The venture of Islam*, p. 26.

3. Jaspers. *Origin and goal*.

4. Arnason; Salvatore y Stauth. “Introducción”, pp. 8-19.

5. *Idem*, p. 10.

6. Hourani. “The venture of Islam”, p. 56.

7. Arnason. “Marshall Hodgson’s civilizational analysis of Islam”, pp. 23-47.

8. Rahimi. “The Middle Period”, pp. 48-67.

1.2. *La terminología*

La obra de Hodgson, sobre todo su terminología, se ha difundido en la última década, lo que quizá tenga que ver con la necesidad de separar el estudio del proceso histórico de los territorios en los que la religión islámica es mayoritaria, de la propia religión, dada la “contaminación” que se está originando a partir de determinadas formas de usar esta última.

M. Hodgson defendía que, en el trabajo histórico, del mismo modo que se medita detenidamente sobre las preguntas que se hacen sobre determinadas sociedades, deben escogerse los términos que las definen de forma adecuada y con la misma precisión. Partía de la idea de que el historiador debe ser inteligible para todos los niveles de conocimiento (incluidos los profanos) y que, por tanto, es necesario acordar términos que sean escogidos por su precisión, evitando la selección de otros más genéricos que, aunque convencionalmente aceptados, no contienen una definición lo suficientemente precisa. Pero no solo eso, defendía que solo con los términos adecuados podríamos avanzar en el conocimiento científico, llegando a afirmar que: “The story of scholarly achievement can almost be summed up in successive refinements of terminology”⁹.

Partiendo de estos planteamientos, defendía la necesidad de nuevos términos pues, por una parte, se encontraba la tradición religiosa y, por la otra, la civilización. Desde su punto de vista, la ‘civilización del Islam’ estaba lejos de ser una clara expresión de la fe islámica, ya que gran parte de lo que se identifica como ‘civilización islámica’ sólo puede caracterizarse como ‘no islámica’ en el sentido religioso de la palabra. Se puede hablar de ‘literatura islámica’, del ‘arte islámico’, de ‘filosofía islámica’, etc., pero al referirse a ellos, se está hablando cada vez menos de algo que expresa el Islam como una fe. Ello le llevó a defender que, aunque los términos “Islamic” o Islam habían sido usados tradicionalmente, solo eran apropiados para identificar el universo religioso. Y que era necesaria una nomenclatura nueva para identificar las tradiciones culturales de esta civilización. De esta forma formuló y justificó dos neologismos *Islamdom* e *islamicate*:

The various peoples among whom Islam has been predominant and which have shared in the cultural traditions distinctively associated with it may be called collectively ‘Islamdom’, as forming a vast interrelated social nexus. The distinctive civilization of *Islamdom*, then, may be called *Islamicate*¹⁰.

Consideraba que *Islamdom* se comprendería inmediatamente por analogía con *Christendom*, pues designaba a una sociedad en la que los musulmanes y su fe

9. Hodgson. *The venture of Islam*, pp. 45-46.

10. *Idem*, p. 95.

eran reconocidos con una preeminencia social, pero de la que también los no musulmanes formaron siempre una parte importante. Por lo tanto el concepto “it does not refer to an area as such, but to a complex of social relations, which, to be sure, is territorially more or less well-defined”¹¹.

Por otra parte, la analogía de *Islamicate* la establecía con *Italianate* pues esta última no se refería directamente a la propia Italia sino “to something associated typically with Italian style and with the Italian manner”¹². *Islamicate* no designaba al aspecto estrictamente religioso sino a la sociedad y al complejo cultural que se ha asociado históricamente con el Islam y esto afecta no solo a los propios musulmanes sino también a quienes profesan otra religión. De forma que, si *Islamicate* aparece en el mismo contexto que *Islamic*, claramente se identifican dos esferas distintas de la sociedad.

1.3. Religión y civilización

Hodgson concibe el mundo islámico como un “a complex of cultural traditions”¹³, que surge en un rico y variado entorno cultural previo y que se fue imponiendo de forma gradual. Es decir, la civilización islámica no se generó de manera aislada, sino que enlazaba en las anteriores dando respuesta a nuevos desafíos y esto puede identificarse en el campo religioso, pero sobre todo, en otras facetas de lo que denomina alta cultura, por lo que se terminaron conformando nuevos lenguajes a lo largo del tiempo. Por ello en ese proceso distingue dos niveles en los que ha existido una continuidad a lo largo de los siglos: la religión y la civilización. Dentro de los mismos, la mayor continuidad se ha producido en el ámbito religioso, una esfera que se extendió rápidamente a otras como el derecho civil o la enseñanza. Sin embargo, los rasgos islámicos no prevalecieron de forma exclusiva en todos los ámbitos, así alude a esferas como el comercio o la poesía, espacios en los que la religión debía conformarse con poner unos límites que no debían ser sobrepasados. Por lo tanto, el Islam como religión estuvo siempre separada de la cultura total de la sociedad musulmana, pues en la vida cotidiana de cualquier persona existían múltiples elementos que no tenían un carácter propiamente religioso.

En cuanto a la civilización, *wider cultural life*¹⁴, no era una simple extensión de la religión, pues las tradiciones culturales que la conformaban no estaban solo restringidas a los creyentes, ya que muchos no musulmanes (cristianos, judíos, etc.) también participaron de ella y contribuyeron a su engrandecimiento. Por lo

11. *Idem*, p. 58.

12. *Idem*, p. 59.

13. *Idem*, p. 79.

14. *Idem*, p. 89.

tanto, concluía que puede definirse a esta civilización como una agrupación relativamente extensa de culturas interrelacionadas, en la medida en que han compartido tradiciones acumulativas:

Such a wider culture was carried primarily on the level of 'high culture', rather than folk culture: that is, on the urban, literate level and more particularly on the level of the cultivated circles who were direct or indirect beneficiaries of the land revenues and who participated in the large-scale institutions that imposed a social order wider than that of family or village unit¹⁵.

Es aquí donde se desvela o enfatiza una de las claves del pensamiento de Hodgson, pues su estudio se centra en lo que denomina *high culture* (frente a *folk culture*), es decir, en las obras maestras del arte o de la literatura, en los grandes descubrimientos científicos o en las ilustres dinastías políticas, ya que considera que solo estos ámbitos responden a nuestra legítima necesidad de comprendernos a nosotros mismos (*it answers to a legitimate human need to understand ourselves*)¹⁶. Cabe resaltar, no obstante, el importantísimo papel que atribuye al mundo urbano alfabetizado (*the urban, literate level*)¹⁷ aunque queda casi como un enunciado apenas esbozado.

La diferencia entre religión y civilización, y cómo distinguir los dos niveles ocupó un amplio espacio en las reflexiones de M. Hodgson, y ha sido el ámbito que más interés ha despertado entre los estudiosos de la sociología y las religiones comparadas. Para J. P. Arnason¹⁸, la interpretación de Hodgson partía de considerar que la religión islámica era la única religión mundial asociada a una única civilización, descartando en este plano paralelismos con el cristianismo o el budismo, pero indicaba que Hodgson concluía: “When we look at Islam historically, the integral unity of life it seemed to display when we looked at it as a working out of the act of *islam* almost vanishes”¹⁹, aunque también que la aspiración a una unidad integral siguió viva en los más piadosos y se activó de forma intermitente²⁰.

Por tanto, su interpretación implica una tensión entre unidad y diversidad, aspecto al que suelen referirse bastantes de quienes han analizado su obra, con distintas matizaciones. En este sentido, conviene hacer referencia a algunas conclu-

15. *Idem*, pp. 90-91.

16. *Idem*, p. 90

17. *Idem*, p. 91

18. Arnason. “Marshall Hodgson’s civilizational analysis of Islam”, p. 24.

19. Hodgson. *The venture of Islam*, p. 85.

20. Arnason. “Marshall Hodgson’s civilizational analysis of Islam”, p. 26.

siones de Sahab Ahmed²¹, quien indicaba que era fundamental la idea de Hodgson de que el Islam “as a faith and ... the culture of which it has formed the core”²² y ello implica que: “Religion generally” ... moves “from the inward core of personal Islam to a vast body of social conventions”²³. Si Hodgson conceptualizaba el islam cómo una escala lineal unidireccional, que descendía de la piedad personal, centro de la religión, a la cultura, entonces:

Relatively little of human and historical Islam falls, for Hodgson, in the domain of ‘Islamic’; most of it of necessity, is ‘Islamicate’ —the concept, ‘Islamicate’ functions as a very large catch-basin of culture for the overspill of a very small reservoir of religion²⁴.

Por otro lado, esta lectura tiene implicaciones inesperadas, ya que:

Muslim ‘fundamentalist’ and Salafist discourses are similarly founded precisely on the axiomatic claim that true and authentic Islam is to be identified by distinguishing it from the human and historical accretions of Islamic culture and society. However unwittingly, Hodgson’s distinction between Islamic and Islamicate does the same: “culture” and “society”, being Islamicate, are *less Islamic*—that is, less pure and authentic—than “faith” or “religion”. “Quite so”, says the modern fundamentalist, “back to pure and authentic faith we must go, back to the religion, back to Qur’an and *sunnah*, back to the law, back to Islam, and *not*-God forbid! -to the Islamicate!”²⁵.

Aunque esto quizá sea excesivo, lo que sí parece evidente es que para Hodgson la religión jugó un papel central en el desarrollo de la cultura islámica y, posiblemente por ello, se esforzó tanto en delimitar hasta dónde llegaba esta, admitiendo en ocasiones, que era más apropiado analizar la historia en términos de límites y continuidades regionales²⁶.

2. LA CONCEPCIÓN DE MANUEL ACIÉN (1950-2013)

M. Acién se sitúa dentro de la tradición del materialismo histórico, interesado, por tanto, en la estructura de la sociedad y en los cambios de la misma. Aunó las fuentes escritas (latinas, castellanas y árabes), junto a la arqueología, para efec-

21. Ahmed. *What Is Islam?*.

22. Hodgson. *The venture of Islam*, p.71.

23. Ahmed. *What Is Islam?*, p. 161.

24. *Idem*, pp. 169-170.

25. *Idem*, p. 171.

26. Arnason. “Marshall Hodgson’s civilizational analysis of Islam”, p. 26.

tuar una relectura de la historia y la sociedad de al-Andalus. Aportó elementos fundamentales para la definición de esta, partiendo de la organización de la producción, como una forma particular de las sociedades tributarias. El imperio árabe impuso a las sociedades que fue conquistando sus propias estructuras económicas, políticas, ideológicas, etc. Entre las últimas se incluye *la religión*, pero sin que esta última fuera en ningún caso quien la generó, ni un elemento central, aunque sí era uno de los fundamentales a la hora de legitimar la estructura social y económica de aquellas. Ello no implica desprecio o ignorancia hacia los elementos intelectuales y espirituales, o respecto a la actuación de las elites, ya que estos forman el núcleo de la ideología, que posibilitaba que la sociedad asumiese los planteamientos y la dominación de aquellas²⁷.

2.1. *Entre el feudalismo y el islam*

En un texto relativamente breve, M. Acién analizó la figura y los hechos de ‘Umar ibn Hafsun, uno de los principales rebeldes contra el emirato omeya a finales del siglo IX y principios del X²⁸. Pero en ese relato explicó las motivaciones del personaje en función de la pervivencia de elementos de la sociedad visigoda, que ya estaba en abierta contradicción con las características de la sociedad que se había ido gestando bajo los dictados de la élite omeya que pretendía imponer un estado centralizado en al-Andalus. Esto supuso un completo cambio respecto de todo lo que se había escrito hasta ese momento. Numerosos especialistas consideraron la obra, desde su aparición, como una auténtica revolución, en el sentido de que proporcionaba una sólida explicación para las luchas que, según las crónicas, llenaron el emirato omeya (755-925) y, de hecho, veinte años después su explicación sigue considerándose muy relevante²⁹.

En la Península Ibérica existía en los siglos VI y VII lo que él denominaba *formación social protofeudal visigoda*, producto de la transformación producida tras la fragmentación del Imperio romano a causa de las invasiones germánicas, con una reducida elite apoyada en el control de la tierra y la renta campesina. Esta aristocracia conservó su estructura y riqueza tras la conquista del siglo VIII, gracias a los pactos, mientras los conquistadores imponían su propia formación social. Junto a ellas también coexistió la tribal, que la historiografía ha vinculado tradicionalmente con los grupos beréberes y que había sido descrita por P. Guichard, aunque dicho autor consideraba que la estructura tribal caracterizaba también en buena medida a la sociedad árabe³⁰, idea que M. Acién aceptó,

27. Acién Almansa. “Sobre el papel de la ideología”, pp. 915-968.

28. Acién Almansa. *Entre el feudalismo y el islam*.

29. García Sanjuán. “Manuel Acién Almansa”, pp. 135-153; Manzano. “Introducción”, pp. 11-15.

30. Guichard. *Al-Andalus*, p. 197.

matizándola en el sentido de que entre los árabes había un sector tribal, que se hará evidente a través de sus ataques a las comunidades urbanas durante la *fitna* del siglo IX. Pero según este autor, los omeyas, que controlaron a la mayoría de estos grupos, desde el principio, crearon un estado centralizado, que aumentaría y extendería la fiscalidad, al tiempo que impulsaba el desarrollo urbano y el comercio, al quedar la península integrada dentro del gran circuito comercial creado por los árabes en el Mediterráneo, generándose un importante desarrollo económico y la extensión de las formas de vida urbanas.

Ello implicó que se iniciase un *proceso de transición*, por el que lentamente la formación social islámica se convirtió en hegemónica, en todos los ámbitos. Ese proceso es lo que M. Acién denominó *proceso de islamización social*. Este es distinto y diferente de la conversión o islamización religiosa y de la arabización lingüística, ya que se refiere a una notable transformación que afectó a la organización del poder político y fiscal, así como a grandes cambios materiales, que se perciben a través de la arqueología, entre los que cabe destacar la aparición de un nuevo urbanismo y la forma de las viviendas, mientras que a través de la vajilla se perciben modificaciones en la forma de guisar y alimentarse, que indudablemente se relacionan con cambios en la agricultura, como la extensión del regadío³¹.

Sus propuestas han sido ampliamente difundidas y discutidas en nuestro país, y de hecho provocaron la inmediata respuesta de numerosos investigadores, a los que M. Acién replicó en la introducción a la 2ª edición de su obra, aunque como el autor explicaba en su extensa respuesta:

... quiero aprovechar este Prólogo para responder a las opiniones y críticas suscitadas, con la intención no tanto de rebatir sus argumentos, que son perfectamente legítimos, sino de intentar explicar algo más los míos, pues precisamente una de esas críticas, que asumo como correcta, se refiere a la ‘parquedad de la expresión’ en la redacción original³².

De manera que se dio forma a un debate que, desde nuestra perspectiva, ayudó al autor a explicarse mejor, y a diversos investigadores a definir un gran número de cuestiones relevantes sobre los primeros siglos de la historia de Al-Andalus. Consecuentemente, dicho prólogo forma parte inseparable del texto principal, al que amplía y matiza, por lo que no cabe disociarlo del mismo. Por otra parte, es inevitable no considerar que dicho debate está en parte en el origen de otro tex-

31. Doménech y Gutiérrez (eds.). *El sitio de las cosas*.

32. Acién Almansa. *Entre el feudalismo y el islam*, p. II.

to³³, donde profundiza en la matización de algunas de las cuestiones planteadas en el libro y que hoy se considera un complemento indispensable del mismo. De las numerosas cuestiones que se abordan en ambos, algunas tienen relación directa con nuestro objeto, por lo que sobre esa discusión volveremos en las páginas siguientes.

2.2 La terminología

M. Acién utilizó la denominación de *Formación Social Islámica* para definir la que consideraba propia de los conquistadores, surgida en la Península Arábiga. Algunos autores, como E. Manzano, manifestaban su preocupación por el uso del término y sus implicaciones:

El concepto de “formación social islámica” un término que va camino de convertirse en comúnmente aceptado, pero que, a mi modo de ver, plantea problemas aún no resueltos. Definir una formación social a partir de un elemento superestructural como es la religión puede conducir a un esencialismo que desvirtúe lo que se quiere sea una interpretación materialista, ya que está convirtiendo en factor determinante un concepto absoluto “islámica” el cual, aunque en este contexto esté caracterizado en términos no religiosos, tiende a ser entendido como una categoría apriorística que condiciona la realidad³⁴.

Con el fin de clarificar su posición, al tiempo que dejaba patente que, aunque para él la terminología era importante, lo esencial era lo conceptual, y que por ello en ocasiones podía emplear algunos términos por comodidad, M. Acién se extendió ampliamente sobre la cuestión en el prólogo a la segunda edición, donde señalaba:

... yo no *defino* una formación social a partir de la religión, sino que, en todo caso, la *designo* a partir de un término evidentemente religioso. Estoy totalmente de acuerdo en que la expresión no es la más feliz de las posibles, y en consecuencia estoy dispuesto a aceptar otra que se proponga más afinada, aunque, mientras tanto, hay que reconocer que es una expresión cómoda, y en definitiva se trata de una cuestión meramente terminológica y no conceptual. Por lo demás el problema terminológico es común a todas las ciencias, y relevante, no tanto por la elección de un término u otro, sino por el necesario grado de convencionalidad que se le exige, pues de lo que se trata no es de que sea más o menos apropiado, más o menos feliz —y en la semántica general

33. Acién Almansa. “Sobre el papel de la ideología”.

34. Manzano. “Entre el feudalismo y el islam”, pp. 1139-1144.

siempre es arbitrario—. Sino porque convencionalmente se esté de acuerdo en que se refiere a un único concepto³⁵.

Por otra parte, en el mencionado texto sobre la ideología, dedicó un amplio espacio, partiendo de los análisis de Samir Amin y John F. Haldon, a clarificar aún más su posición³⁶.

2.3. Religión y sociedad

Tras la conquista de la Península Ibérica, los grupos indígenas, además de sus posesiones, pudieron conservar su religión (cristiana o judía) y su idioma (latín y hebreo³⁷ respectivamente), y sin embargo se *islamizaron*. Por tanto, islamización social e islamización religiosa eran dos cuestiones diferentes, y la segunda en absoluto condicionaba la sociedad. Y el problema se dio en todo el imperio y en diversos momentos. A este respecto M. Acién señalaba cómo la conversión de los beduinos de Arabia al islam desde el principio, no implicó nada o casi nada en la evolución social de estos, entre los que pervivió o resurgió en épocas posteriores, el sistema preislámico *en cuanto a explotación económica, relaciones sociales, normas familiares, honor*, etc. Un segundo ejemplo era el de los:

... coptos de Egipto los cuales, pese a mantener la religión cristiana con sus jerarquías, signos y ritos específicos, en las restantes actividades están totalmente asimilados a la mayoritaria población musulmana...³⁸.

De esta forma resaltaba que al-Andalus no era un caso extraño, sino que en realidad existían profundas diferencias entre las sociedades que acabaron integradas en el imperio árabe y en el llamado ‘mundo islámico’ (o *dār al-islām*, en su denominación árabe), y que para su estudio era preciso distinguir las formaciones sociales existentes en cada uno de los territorios que fueron siendo incorporados. Esta tenía su origen en la sociedad comercial del norte de Arabia, y sobre todo de La Meca y Medina, y evolucionó a lo largo de los primeros siglos (VI-VIII) adquiriendo unas características específicas a cuyo conjunto él denominó *Formación Social Islámica*.

35. Acién Almansa. *Entre el feudalismo y el islam*, p. VI.

36. Acién Almansa. “Sobre el papel de la ideología”, pp. 915-920.

37. El uso del latín por los visigodos es perfectamente conocido. Respecto al hebreo ver Valle. “Sobre las lenguas”, pp. 183-193.

38. Acién Almansa. *Entre el feudalismo y el islam*, pp. VII-VIII, como parte de su respuesta a E. Manzano, a la que hemos aludido.

Y cuya estructura fue analizando progresivamente durante toda su vida³⁹, a partir de una formulación básica: era *una sociedad concreta dentro de las sociedades tributarias*⁴⁰, (...) con unos rasgos propios y exclusivos, entre los que destacaban dos: *la hegemonía de lo privado a nivel abstracto y la preeminencia de lo urbano a nivel concreto*.

A) *Las sociedades tributarias*

Como todas las sociedades anteriores al capitalismo, las tributarias eran agrarias. Lo que las diferencia de las primitivas era la existencia de una capa superior, una elite, que se apoderaba de parte de los excedentes producidos por el resto de la población por medios “extraeconómicos”, es decir, por una variedad de razonamientos, siempre ligados al “derecho” de los miembros de la clase superior a recibir tales tributos, y conseguidos muy frecuentemente mediante la coerción y la violencia. Lo que se obtiene, cómo se consigue y cómo incide sobre la producción, reviste formas muy diferentes en cada una de las sociedades tributarias y ese es el primer nivel para diferenciarlas⁴¹. Entre ellas, en Europa occidental, se han señalado la *formación esclavista*, las sociedades bajoimperiales tras la desaparición de la esclavitud masiva, que evolucionarían hacia otras formas, la amplia gama de sociedades entre los siglos IX y XIII, que suelen incluirse bajo la denominación de *formaciones feudales*, con la desaparición del Estado centralizado, y para las que puede utilizarse la distinción entre renta e impuesto formulada por Chris Wickham, pese a las dudas expresadas posteriormente por el propio autor⁴², y en las que la renta obtenida por los señores se basa en ‘derechos jurisdiccionales’. M. Ación consideraba que la sociedad visigoda tenía unas características ‘prefeudales’, y que a través de los pactos muchos aristócratas y ‘señores de renta’ subsistirían tras la conquista, y de ellos saldrán los rebeldes muladíes en el siglo IX. Este tema fue discutido por diversos autores, que consideraban que al no disponer de líneas directas que vinculasen a los señores visigodos con los rebeldes muladíes, existían pocos datos para defenderlo⁴³. M. Ación aceptó que, efectivamente, si el tema se circunscribía a Ibn Hafsun y a los rebeldes de Andalucía oriental había efectivamente pocos

39. Y finalmente en “Sobre el papel de la ideología”, es donde desarrollará más extensamente muchos de sus conceptos.

40. Ación Almansa. “Sobre el papel de la ideología”, p. 915.

41. Ación Almansa. *Entre el feudalismo y el islam*, p. XII.

42. Wickham. “The other transition”, pp. 3-36, y sus dudas en *Land and power*.

43. Fierro. “Cuatro preguntas”, pp. 221-257; Glick. *From Muslim fortress*.

datos, pero que la cuestión debía plantearse para el conjunto de al-Andalus, y que entonces el panorama cambiaba sustancialmente⁴⁴.

Finalmente consideraba que otra de ellas era la *formación islámica* en la que los tributos, cobrados por el Estado, eran una exacción de parte de la producción, sin que incidiera en esta ya que, en general, no es el Estado el que organiza o determina qué se produce. Es cierto que los impuestos se percibían “en nombre de la comunidad”, y también es cierto que ya Mahoma introdujo algunos impuestos (*zakat*, *sadaka*, *ýizya*, y el impuesto a los *ðimmi*/es). Pero las conquistas trajeron una profunda transformación en la fiscalidad, y es importante tener en cuenta que esta no tuvo su origen en el Corán ni en las actuaciones de Mahoma, por tanto, no tienen nada que ver con la religión, sino con las necesidades del Estado y sus elites, aunque se buscasen “precedentes coránicos” para justificarla⁴⁵. Para que esta fiscalidad fuese efectiva, eran necesarios la ciudad, como ámbito donde se concentraban buena parte de los impuestos, el mercado y la monetarización de la economía, y por tanto la organización de un estado centralizado, elementos que no son imprescindibles en otras sociedades tributarias.

B) *La hegemonía de lo privado*. M. Ación aborda el tema de la organización de la sociedad estudiando la relación que existe, en las diversas sociedades, entre las esferas de lo Público y lo Privado. La cuestión generó un cierto debate con E. Manzano⁴⁶. Además de en el ‘prólogo’⁴⁷, M. Ación responderá extensamente a esta problemática⁴⁸. Para él, esa hegemonía arranca al menos desde el siglo VI, cuando en el norte de Arabia se configura una sociedad comercial y mercantil que, precisamente, los principios religiosos predicados por Mahoma legitimarán, como puede advertirse en el Corán. Dicha *hegemonía* se refleja de manera especial en el derecho, cuya principal función era la difusión y extensión de los principios que regían la sociedad comercial de La Meca. Este se elaboró entre los siglos VII-IX, y a medida que se consolidaba la sociedad islámica bajo los abasíes, “el destacado papel que se le confiere al *iytihād* y al *ra’y* como principios generadores del derecho, indican la aceptación como norma del conocimiento personal y del juicio independiente (...) que trascienden el campo del Derecho y posibilitan un pensamiento individual, en definitiva, privado”⁴⁹. Como

44. Ación Almansa. *Entre el feudalismo y el islam*, pp. XXVI-XXXI.

45. Chalmeta. “Derecho y práctica fiscal”, pp. 1-16.

46. Manzano. “Entre el feudalismo y el islam”, p. 1142.

47. Ación Almansa. *Entre el feudalismo y el islam*, pp. IX-XII

48. Ación Almansa. “Sobre el papel de la ideología”, pp. 924-934.

49. Ación Almansa. *Entre el feudalismo y el islam*, pp. X-XII, y “Sobre el papel de la ideología”, pp. 936-944.

consecuencia, casi todas las escuelas jurídicas compartirán, como aspecto básico, la defensa de un marcado carácter mercantil.

En la práctica, todas las relaciones entre los individuos se articulan mediante contratos. Desde las relaciones políticas, ya que “la base del Estado es contractual, es un contrato entre la *umma* y el gobernante”⁵⁰, a todas las relaciones de trabajo. Todo esto explica que sean muy numerosas las formas de contratación y de transmisión de la propiedad (compra/venta, cesiones, fundaciones privadas con múltiples fines, herencias y sucesiones, etc.) que conocemos a través de los tratados jurídicos y los formularios notariales, recopilaciones de tipos de contratos realizadas precisamente para que los juristas encargados de su redacción supiesen cómo tenían que hacerse.

El derecho, las leyes, no son algo *natural*, sino que son siempre impuestos por la clase superior, “y como tal imposición necesita de una justificación, que es la que le ofrece la ideología, también la de la clase superior, pero esta a diferencia del derecho no se impone, sino que se acepta y, en el mejor de los funcionamientos, se acepta inconscientemente”⁵¹. Esta aceptación se consigue en cierta medida a través de la religión, pero no sólo. Así, la propia estructura de la vivienda, incluidos los palacios, participan de esa ideología pues aquella es una proyección de la hegemonía de lo privado. En consecuencia, el estado islámico se impone “cuando la ideología se ha hecho inconsciente, que es cuando se puede considerar que una formación social se ha impuesto; en este caso es cuando inconscientemente se acepta la hegemonía de lo privado y lo contractual, y esa ideología se adecúa a unas relaciones de producción determinadas, puesto que las justifica”⁵². Es la misma situación que la actuación de los estados burgueses capitalistas, que derivan de la economía de mercado. El estado de cualquier Formación Social actúa de una manera determinada porque es producto de esas condiciones, y por tanto *no puede* proceder de otra forma.

C) *La preeminencia de lo urbano*. La hegemonía de lo privado y los principios de una sociedad basada en el contrato donde mejor pueden realizarse es en la ciudad, de ahí la identificación que se realiza a menudo entre sociedad islámica y vida urbana. Ello es comprensible si tenemos en cuenta que la sociedad de La Meca, que generó la sociedad islámica, era una sociedad urbana, y que el desarrollo de la misma, en su primera expansión, se produce sobre un mundo profundamente urbanizado, con numerosas ciudades de gran tamaño, en unos niveles que nunca

50. Ación Almansa. *Entre el feudalismo y el islam*, p. VIII.

51. *Idem*, p. XI.

52. *Ibidem*.

había conocido el Occidente mediterráneo. Ideológicamente llegó a identificarse al gobernante islámico con un fundador de ciudades, algo que hicieron muchos de ellos, como se advierte en Al-Andalus. Pese a lo cual, en ellas, lo público queda con frecuencia en segundo plano. Esto se advierte ya en la misma evolución de las ciudades. Por la arqueología sabemos que, cuando muchas se fundaron, se planearon con una planta más o menos regular, incluso hipodámica, con las casas articuladas en manzanas. Pero las tramas regulares quedaron destruidas con el paso del tiempo por el derecho de *finā'*, ya que la ley va a apoyar siempre la acción privada: ocupación y estrechamiento de calles, fragmentación de manzanas y edificios, etc. Igualmente se aprecia esa subordinación en el hecho de que elementos públicos esenciales como los cementerios, mercados, etc. deban ser creados por la iniciativa o la acción privada, incluso si es a iniciativa de un gobernante, este actuará como privado, siendo un buen ejemplo la fundación de los primeros cementerios de Córdoba por las concubinas de algunos emires⁵³.

Junto a ello, en estas ciudades no existen autoridades municipales que puedan imponer una disciplina urbanística, ya que ello supondría violar esa hegemonía de lo privado. Pero ello no quiere decir que no haya reglas, todo lo contrario, y estas, desde luego emanan del derecho. Los conflictos entre los ciudadanos se resuelven mediante el recurso a autoridades judiciales, en cuyos fallos tenían una importancia fundamental los derechos adquiridos (de nuevo lo privado), como puede observarse en las numerosas colecciones de sentencias (*fatwā*, pl. *fatāwā*) que se conservan, como las recogidas por al-Wanšārīs⁵⁴. Ello, a su vez, explica la complejidad que llegan a alcanzar esas ciudades, ya que los vecinos ocupan progresivamente los espacios públicos, reduciendo el tamaño de las calles e incluso cortándolas, de forma que sólo tienen acceso los que viven en las mismas o van a ellas, pero no son vías de paso.

Y de nuevo la aceptación de todos esos elementos se produce a través de la ideología, que se aprecia en el nivel más simple, el de la vivienda. En efecto, en las casas no hay fachadas, no hay nunca una proyección hacia el exterior, hacia lo público, sino un completo giro hacia el interior, hacia lo privado, sin importar el nivel social o económico de la vivienda, incluidos los palacios de los gobernantes. Un ejemplo de lo difícil que resultaba en el siglo XX asumir esta idea, para quien no comparte esa *ideología*, aunque haya estudiado profundamente la sociedad andalusí, lo encontramos en la curiosa propuesta realizada por E. García Gómez, según el cual la espléndida fachada del Cuarto Dorado de La Alhambra, fachada interior que desde El Mexuar da acceso al patio/palacio de Comares a través de

53. Acién Almansa y Vallejo Triano. "Urbanismo y estado islámico", pp. 116-117.

54. Lagardère. *Histoire et société*.

un pasillo en recodo, habría sido originalmente la puerta principal de este, situada en la calle principal de La Ahambra, y trasladada a ese lugar por Carlos V, para no destruirla cuando construyó su palacio⁵⁵. Esta propuesta fue aceptada por algunos especialistas, ya que así se “explicaba” la existencia de esta fachada, que era absurdo que fuese interior⁵⁶. Ese giro hacia lo interior se aprecia igualmente en los patios de todas las residencias, no importa su nivel, que están siempre precedidos de un vestíbulo que impide verlo, ya que en él se desarrolla buena parte de la vida familiar, que pertenece al terreno de lo privado.

Esto es lo contrario de lo que sucede en Europa occidental (desde época medieval), donde la proyección pública, para hacer visible la posición del propietario es siempre fundamental, y así se visualiza durante la Edad Media con la construcción de las grandes torres del homenaje, y cuando las elites abandonen estas, a partir de la segunda mitad del siglo XIV, construyendo sus casas en plazas, o llegando a “retranquearlas” con respecto a la línea de fachadas de la calle para poder subrayarla, a la vez que se la dotaba de espléndidas portadas, con los escudos familiares. Y cuando estos últimos dejaron de tener sentido, es decir, cuando la población empezó a no entender su significado, adoptaron decoraciones o elementos que las resaltaban.

3. *Discusión*

Como hemos visto se trata de dos autores con obras muy diferentes en sus planteamientos, objetivos y método, separados en el tiempo y, hasta donde sabemos, el segundo no conoció la obra del primero, que había fallecido antes de que este comenzase su trabajo. Hay un elemento que diferencia netamente a ambos autores: para Hodgson, quizá por sus propias creencias, el elemento religioso había sido fundamental en la formación de la sociedad islámica; para Ación era ciertamente un factor importante, y a explicar su papel dedicó parte de su estudio sobre la ideología, pero en absoluto había producido la sociedad. Ello podría hacer en gran medida incompatibles sus obras, pero ambos tenían una perspectiva global, y hay otros elementos presentes en ambos pensadores. A algunos de ellos vamos a referirnos a continuación, necesariamente de forma muy breve.

1º) Aunque el relato de M. Hodgson abarca el Oikoumene de Toynbee y se inserta en un proceso que en teoría había tenido lugar antes de la aparición del islam, rechaza las teorías cíclicas. La Edad Axial incluía todo el territorio por el que se

55. García Gómez. *Foco de antigua luz*.

56. Aparte de otras consideraciones, ni E. García Gómez, ni los que aceptaron su idea tuvieron en cuenta que en el siglo XVI no existían ni los medios ni la tecnología para llevar a cabo semejante traslado.

había extendido el islam, y la mayor parte de los avances experimentados por las sociedades asiáticas eran *islamicate*, y por tanto, independientes de la religión. Advirtió que en la amalgama denominada “mundo islámico” había numerosos elementos diferentes, que se habían formado a lo largo del tiempo, un “complejo cultural”, en el que la religión no era en muchos casos el elemento esencial, y en ningún caso el factor del que derivaban, ya que este había sido impulsado, sobre todo, por la actuación de las elites, pero también con la implicación de los sectores más humildes de la sociedad (*ordinary peasants*)⁵⁷ que absorbieron parte de su punto de vista.

Por su parte M. Acién interpreta en el ámbito de al-Andalus que, aunque durante los primeros siglos existen diferentes formaciones sociales, termina por imponerse la que denomina “formación social islámica” sobre el resto lo que supone la islamización de todos los sectores sociales, al margen de su religión. De forma que judíos y cristianos, aunque conservan y practican públicamente su confesión, se identifican con la ideología de la formación social islámica. En definitiva, ambos coincidieron en su análisis al considerar que la religión no fue un aspecto decisivo en la conformación de las sociedades islámicas.

2º) En M. Hodgson hay una cuestión crucial sobre el proceso de expansión del islam sobre el Próximo Oriente griego. Para él no se trataba de cómo la nueva élite árabe absorbió la cultura griega e irano-semita del país, sino cómo y por qué la cultura existente absorbió el Islam y a la nueva élite gobernante, y se transformó en lo que denominó el periodo de la *Islamic infusion*, la creación de un nuevo tipo de orden político en una sociedad que ya existía⁵⁸. Es posible conectar esta posición con una de las cuestiones fundamentales planteadas por M. Acién, esto es, cómo se produjo la transición desde la sociedad inmediatamente posterior a la conquista, constituida por árabes, bereberes y visigodos, ampliamente mayoritarios, a la consistente y homogénea sociedad andalusí del siglo X. Por tanto, la cuestión planteada en los términos de Hodgson sería por qué la sociedad visigoda absorbió las categorías árabes y se *islamizó*. Parece claramente el mismo problema, al que dieron una solución semejante.

3º) Otro elemento relevante que conecta a ambos autores, es la importancia concedida a las ciudades. La diferencia significativa, abismal diríamos, entre ambos, es que para M. Acién constituyen elementos centrales para la explicación de la formación social islámica, mientras que el segundo, al centrarse en los aspectos más religiosos, culturales y políticos, apenas las contempla en su discurso; las integra y son esenciales en la formación de las culturas sobre las que se expandirá

57. Hodgson. *The venture of Islam*, p. 93.

58. Hourani. “The venture of Islam”, p. 59.

el islam, y por tanto en este, por lo que serían una parte definitoria de la sociedad islámica (*Islamdom*), pero no parece hacer un análisis específico sobre su papel.

4º) En otro orden de cosas, pero relacionado también en parte con las ciudades, M. Hodgson percibe claras conexiones en las tradiciones de las religiones judía, cristiana y mazdeana, antes del surgimiento del islam, trazando vínculos entre estas y los intereses mercantiles y urbanos. Cuestión en la que A. Hourani considera que puede haber ido demasiado lejos⁵⁹. Quizá sea así, no obstante, aquí podría haber otra conexión con M. Acién, el cual consideraba precisamente que el notable desarrollo comercial de La Meca, al producir altos niveles de desigualdad en el seno de una sociedad aún en parte tribal, exigió nuevos elementos de legitimación, y uno de ellos fue la religión, por lo que La Meca se convirtió en el principal santuario de Arabia, al tiempo que se iniciaba la penetración de las religiones monoteístas del entorno. El surgimiento de la religión islámica se habría producido porque ninguna de las anteriores se adecuaba lo suficiente a la nueva realidad socio-económica que estaba organizándose. Frente a aquellas, la religión islámica *sacralizaba* la propiedad privada, al tiempo que explicaba las desigualdades a nivel ideológico y trataba de crear mecanismos para paliarla⁶⁰.

5º) S. N. Eisenstad⁶¹ ha defendido la existencia de un ámbito público entre la esfera política y la sociedad civil (¿privado?), indicando que M. Hodgson subrayó que fueron los ulemas quienes, a través de sus actividades en las escuelas de derecho, el *waqf* y las órdenes sufíes, constituyeron dichas esferas públicas. Por su parte M. Acién hizo hincapié en el ‘dominio de lo privado’ frente a lo público, aunque evidentemente se refería a una concepción de lo público más próxima a la actual⁶², en la que se incluye la esfera política ya que, al contrario que los otros autores, rechaza la concepción del ‘despotismo oriental’ tan querida por parte de la historiografía occidental. Él defendía la existencia de un estado claramente estructurado, que impulsa el comercio, en la línea ya propuesta en su día por Samir Amin. En lo que si hay coincidencia es en que el dominio de lo privado era garantizado precisamente por el derecho y los ulemas.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN. LA TERMINOLOGÍA

Marshall Hodgson optó por acuñar un término nuevo, *islamicate*, para diferenciar los elementos generados a lo largo del tiempo por la sociedad, sobre todo por sus elites, de los generados desde la religión. Manuel Acién analizó el

59. *Idem*, p. 58.

60. Acién Almansa. “Sobre el papel de la ideología”.

61. Eisenstadt. “Public spheres”, p. 308.

62. Como el propio M. Acién explicó, sus concepciones derivaban en buena medida de lo teorizado por J. C. Rodríguez.

problema a través del intento de definir una de estas sociedades, la dominante en al-Andalus (siglos VIII y XV). No creó un nuevo término, algo mucho más difícil en castellano que en inglés, sino que empleó el concepto de islamización social para explicar el proceso por el cual la sociedad visigoda dio paso a la sociedad andalusí. Para M. Acién ese proceso fue una transición en el sentido marxista, lo que automáticamente descarta cualquier idea de continuismo. En este contexto, consideraba que la cuestión del término que se emplease era puramente instrumental, como sucede en otros campos de la ciencia.

Ambos autores trataron de desligar claramente el ámbito económico, político y social del exclusivamente religioso. Ello adquiere hoy aún más relevancia, en un momento de creciente radicalismo religioso. El uso del término *islamicate* respondería a la necesidad de imprimir una diferenciación clara al estudio del devenir histórico de sociedades muy diferentes que, aunque comparten la misma religión, no pueden ser analizadas desde una clave estrictamente religiosa ni identificadas solo en función de esta variable. Pero para Hodgson el término tenía que utilizarse en el contexto para el que fue creado.

No obstante, con independencia de las intenciones de su inventor, o del conocimiento que se tenga de esas sociedades, sus términos parecen estar ya utilizándose para definir realidades distintas a las que él describió⁶³. La generalización del término ha alcanzado un punto tal, que incluso ha pasado a formar parte del título de algunas monografías⁶⁴, lo que demuestra que ya no es necesario citar su origen por ser en el ámbito lingüístico inglés bien conocido o asumido. Por lo que respecta al castellano algunos autores empiezan a proponer fórmulas para ‘traducir’ el término⁶⁵. No obstante, los traductores *on-line* existentes en el mercado suelen hacerlo según el sentido de la frase, con términos ya existentes, como ‘civilización islamizada’ o ‘islámica’, lo cual por supuesto desvirtúa el propósito de su uso.

Puesto que el fenómeno parece imparable, al menos debería utilizarse a partir de tener muy claro su origen, ya que, como señala S. Ahmed, puede generar más problemas en el análisis teórico de los que resuelve:

...it is difficult to dispel the feeling that many of those who have taken on Hodgson's terms have done so less out of theoretical conviction than from a lack of other options. Similarly, one suspects that those who have avoided the terms have done so less because they have actively interrogated them and found them

63. Manzano Moreno. “Why did Islamic medieval institutions”, pp. 118-137; Paulino Montero. “Islamicate elements”, pp. 355-383.

64. Contadini (ed.). *The Pisa griffin*.

65. López Martínez de Marigorta. *Mercaderes, artesanos y ulemas*, pp. 14-15.

analytically wanting, than from their apprehension that to embrace a neologism would be to acknowledge *a fortiori* the actual existence (and significance) of a conceptual problem in the first place⁶⁶.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACIÉN ALMANSA, Manuel. “Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica”. *Hispania*, LVIII/3, 200 (1998), pp. 915-968. Versión en inglés incluida en Manuel Acién. *Obras escogidas*. Jaén: Universidad de Jaén, 2020, vol. 1.
- y VALLEJO TRIANO, Antonio. “Urbanismo y estado islámico: de Corduba a Qurtuba-Madīnat al-Zahrā’”. En P. CRESSIER y M. GARCIA ARENAL (eds.). *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid: Casa de Velázquez-CSIC, 1998, pp. 105-136.
- . *Entre el feudalismo y el islam. ‘Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. Jaén: Universidad de Jaén, 1997. Incluido en Manuel ACIÉN. *Obras escogidas*. Jaén: Universidad de Jaén, 2020, vol. 1.
- AHMED, Shahab. *What Is Islam? The importance of being Islamic*. Princeton: Princeton University, 2016.
- ARNASON, Johann P. “Marshall Hodgson’s civilizational analysis of Islam: theoretical and comparative perspectives”. En Johann P. ARNASON, Armando SALVATORE, y George STAUTH (eds.). *Islam in process. Historical and civilizational perspectives, yearbook of sociology of Islam*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2006, vol. 7, pp. 23-47.
- ; SALVATORE, Armando y STAUTH, George. “Introduction”. En Johann P. ARNASON; Armando SALVATORE, y George STAUTH (eds.). *Islam in process. Historical and civilizational perspectives, yearbook of sociology of Islam*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2006, vol. 7, pp. 8-19.
- CHALMETA, Pedro. “Derecho y práctica fiscal musulmana. El primer siglo y medio”. En Xavier BALLESTÍN y Ernesto PASTOR (eds.). *Lo que vino de Oriente*. Oxford: Archaeopress, BAR, 2013, pp. 1-16.
- CONTADINI, Anna (ed.). *The Pisa griffin and the Mari-Cha Lion. Metalwork, art and technology in the medieval Islamicate Mediterranean*. Pisa: Pacini Editore, 2018.
- DOMÉNECH, Carolina y GUTIÉRREZ, Sonia (eds.). *El sitio de las cosas: la Alta Edad Media en contexto*. Alicante: Universitat d’Alacant, 2020.

66. Ahmed. *What Is Islam?*, p. 158.

- EISENSTADT, Shamuel N. "Public spheres and political dynamics in historical and modern Muslim societies". En Johann P. ARNASON, Armando SALVATORE, y George STAUTH (eds.). *Islam in process. Historical and civilizational perspectives, yearbook of sociology of Islam*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2006, vol. 7, pp. 306-317.
- FIERRO, Maribel. "Cuatro preguntas en torno a 'Umar Ibn Ḥafṣūn". *Al-Qanṭara*, XVI (1995), pp. 221-257.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio. *Foco de antigua luz sobre La Alhambra desde un texto de Ibn al-Jatib de 1362*. Madrid: Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. "Manuel Acién Almansa. Medievalista pionero y renovador de la historia de Al-Andalus". *Medievalismo*, 26 (2016), pp. 135-153.
- GLICK, Thomas F. *From Muslim fortress to Christian castle. Social and cultural change in medieval Spain*. Manchester y Nueva York: Manchester University Press, 1995.
- GUICHARD, Pierre, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral Editores, 1976.
- HODGSON, Marshall G. S. *The venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, (volume i. *the classical age of Islam*). Chicago and London 1977. <https://archive.org/details/ventureofislamco00hodg> [Consultado el 13/07/2019].
- HOURANI, Albert, "The venture of Islam: conscience and history in a world civilization by Marshall G.S. Hodgson (reviewed work(s))". *Journal of Near Eastern Studies*, 37.1 (1978), pp. 53-62.
- JASPERS, Karl. *Origin and goal of history*. Londres: Routledge Revivals, 2011. Primera edición fechada en 1949.
- LAGARDERE, Vincent. *Histoire et société en occident musulmana au moyen âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- LÓPEZ MARTÍNEZ DE MARIGORTA, Eneko. *Mercaderes, artesanos y ulemas. Las ciudades de las coras de Ilbira y Pechina en época Omeya*. Jaén: Universidad de Jaén, 2019.
- MANZANO MORENO, Eduardo. "Entre el feudalismo y el islam, una nota crítica". *Hispania*, 118 (1994), pp. 1139-1144.

- MANZANO MORENO, Eduardo. "Why did Islamic medieval institutions become so different from western medieval institutions?". *Medieval Worlds*, 1 (2015), pp. 118-137.
- . "Introducción". En Manuel ACIÉN ALMANSA. *Obras escogidas*. Jaén: Universidad de Jaén, 2020, vol. 1, pp. 11-15.
- PAULINO MONTERO, Elena. "Islamicate elements in the Velasco palaces: constructing a Castilian court architecture". *The Medieval Journal*, 15,2 (2012), pp. 355-383.
- RAHIMI, Babak. "The Middle Period: Islamic axiality in the age of Afro-Eurasian transcultural hybridity". En Johann P. ARNASON, Armando SALVATORE, y George STAUTH (eds.). *Islam in process. Historical and civilizational perspectives, yearbook of sociology of Islam*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2006, vol. 7, pp. 48-67.
- VALLE, Carlos del. "Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus". *Sefarad*, 63 (2003), pp. 183-193.
- WICKHAM, Chris. "The other transition: from the ancient world to feudalism". *Past and Present*, 103 (1984), pp. 3-36.
- . *Land and power. Studies in Italian and European social history, 400-1200*. Londres: British School at Rome, 1994.