

Hispania, LVIII/3, núm. 200 (1998)

RELACIONES SOCIALES EN SOCIEDADES PRECAPITALISTAS: UNA CRÍTICA AL CONCEPTO DE «MODO DE PRODUCCIÓN TRIBUTARIO»*

por

EDUARDO MANZANO MORENO
Centro de Estudios Históricos, CSIC.

RESUMEN: *Este trabajo analiza el concepto de «modo de producción tributario» en sus diversas acepciones y, muy especialmente, en la desarrollada en los trabajos de J. Haldon. Partiendo de una revisión de los conceptos del materialismo histórico, se ponen de relieve las aplicaciones contradictorias de este concepto, en particular en lo referente al estudio del caso de al-Andalus. Estas contradicciones demuestran las carencias existentes en este concepto y la necesidad de completar su contenido incluyendo las relaciones de dependencia personal.*

PALABRAS CLAVE: Teoría histórica, materialismo histórico, sociedades orientales, relaciones de dependencia.

ABSTRACT: *This paper discusses the different meanings of the concept of «tributary mode of production» as elaborated by different authors and, particularly, by J. Haldon. By reassessing historical materialism's main concepts, it attempts to bring to light the contradictory use that historiography has made of tributary relations, taking al-Andalus (Muslim Spain) as a case-study. These contradictions show the need for a wider definition of such relations which include relations of personal dependence.*

KEY WORDS: Historical theory, historical materialism, oriental societies, relations of dependence.

INTRODUCCIÓN

En un conocido pasaje de su *Contribución a la Crítica de la Economía Política* K. Marx establecía una curiosa analogía de raíz darwinista. La sociedad burguesa

* La laboriosa ejecución de este trabajo se ha visto beneficiada por la ayuda que de muy diversas maneras me han prestado Ana Rodríguez, M^ª Isabel Loring, Reyna Pastor, Susana Narotzky, Manuel Molina, José Ángel Zamora, S. Pérez Garzón y Concha Roldán. Dada la índole del mismo la tradicional coletilla que exime a todos ellos de los posibles errores del mismo y que les exonera de compartir las opiniones del autor se hace aquí poco menos que imperativa.

—argumentaba— es la organización de la producción más compleja y desarrollada de la historia. Del mismo modo que la anatomía del hombre permite conocer la del mono y que las especies intermedias sólo se explican cuando se conoce la forma superior, la propia sociedad burguesa ofrece claves para comprender las formas de sociedades pasadas, ya que en ella se contienen vestigios disfrazados o atrofiados de etapas anteriores, en las cuales, a su vez, se pueden rastrear ya indicios que la sociedad más avanzada ha desarrollado después plenamente¹.

La analogía que traza este texto demuestra el profundo sentido histórico desde el que Marx planteaba la crítica a la economía política de su tiempo. Sin embargo, el pasaje ilustra también las dificultades que entraña buscar ese mismo sentido en sociedades no incluidas en la secuencia histórica que desemboca en la «forma superior» encarnada por la sociedad capitalista. Adoptando el mismo símil evolucionista, podría decirse que el proceso histórico sólo se hace inteligible analizado desde su culminación, aunque ésta se entienda como provisional, pero que deviene más confuso y accesorio cuando se examina desde formas consideradas «inferiores» o, al menos, carentes de un dinamismo interno capaz de alumbrar procesos evolutivos².

Marx detectó esta ausencia de dinamismo en sociedades que, pese a contar con una larga y documentada trayectoria histórica, habían permanecido ajenas al desarrollo capitalista de su época. Localizadas principalmente en Asia, Marx las consideró como esencialmente estacionarias a lo largo del tiempo, atrapadas por el inmovilismo impuesto por un poder despótico que, aun siendo políticamente inestable, sería el detentador absoluto de la tierra, y por unas comunidades campesinas férreamente sometidas a aquél, pero económicamente autosuficientes³. La elaboración, o más bien el esbozo, que el propio Marx realizó a partir de estos rasgos genéricos del concepto de *modo de producción asiático* ha sido objeto de numerosas críticas que han puesto en evidencia su carácter excesivamente general —esto es, aplicable a muy diversas épocas y territorios— sus manifiestos errores —como, por ejemplo, la idea de un Estado poseedor efectivo de toda la tierra— su ambigüedad o las contradicciones que

¹ K. MARX, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, trad. J. Merino, Madrid, 1970, pp. 275-276. El pasaje reproduce un apunte contenido ya en los *Grundrisse*, cfr. K. MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, Madrid, 1971, t. I, pp. 26-27.

² Cfr. la apreciación del propio Marx contenida en un artículo a propósito de la rebelión campesina milenarista de los Taiping (1850-1864) donde califica a China como «fósil viviente», cit. por P. ANDERSON, *El estado absolutista*, Madrid, 1989, 10ª, pág. 509.

³ Así, «la renta de la tierra pagada en especie, que es al mismo tiempo el elemento fundamental de los impuestos gubernamentales, se funda en condiciones de producción que se reproducen con la misma *inalterabilidad* de las condiciones naturales», mientras que «el sencillo organismo productivo de las entidades comunitarias autosuficientes proporciona la clave que explica la *inmutabilidad* de las sociedades asiáticas, tan sorprendentemente contrastada por la constante disolución y formación de estados asiáticos y el cambio de dinastías», K. MARX, *El Capital*, I, trad. P. Scaron, Madrid, 1983, pág. 172 y 436. Los subrayados son míos.

algunas de sus formulaciones generaron en diferentes partes de la propia obra de Marx ⁴.

Más allá de estos problemas, sin embargo, la verdadera cuestión de fondo es muy distinta. El pasaje citado más arriba plantea un cierto enfoque para la comprensión histórica. En él aparece, como ya se ha dicho, la influencia del darwinismo, pero ésta es una descripción incompleta. En realidad, y para ser exactos, habría que decir que todo el pasaje rezuma una visión hegeliana del proceso histórico, que se conjuga con una metáfora evolucionista muy bien trabada ⁵. Este enfoque, evolucionista en la forma y hegeliano en el fondo, plantea serios problemas al materialismo histórico. Del mismo modo que las sociedades humanas no son fósiles que queden enterrados tras cada salto evolutivo, tampoco son los agentes de un «espíritu universal» que queden subsumidos, y en su caso arrinconados, por el proceso de autoconciencia o progreso de éste ⁶. Por mucho que las sociedades capitalistas puedan entenderse, en efecto, como las formas de organización económica más desarrolladas de la historia, su existencia no anula, aunque sí pueda influir decisivamente, otros procesos históricos entendidos como no culminantes.

Es muy posible que en los últimos años de su vida Marx fuera consciente de la trampa que le había tendido este enfoque hegeliano, especialmente cuando se hizo patente que en zonas ajenas al desarrollo complejo del capitalismo, como en Rusia, las posibilidades de surgimiento de una revolución podían llegar a ser mayores que en la propia Europa occidental ⁷. Cuando después de su muerte en 1883 estas posi-

⁴ La caracterización que aquí se ha hecho del *modo de producción asiático* es obviamente muy genérica, y podría verse ampliamente matizada mediante la consulta directa de los textos. La mejor guía para hacerlo sigue siendo G. SOFRI, *Il Modo de Produzione Asiatico*, Turín, 1969; trad. esp. Barcelona, 1971. Más recientemente B. O'LEARY, *The Asiatic Mode of Production. Oriental Despotism, Historical Materialism and Indian History*, Oxford, 1989, págs. 103 y ss. hace una exhaustiva recopilación de los textos marxistas referidos a este tema, intentando demostrar que las inconsistencias presentes en la formulación de este modo de producción arruinan todo el andamiaje teórico del materialismo histórico.

⁵ «Al concebir la historia universal tratamos de la historia, en primer término, como de un pasado; pero tratamos también del presente (...) Queda dicho con esto que el mundo y formas presentes del espíritu y su actual conciencia de sí comprende todas las fases anteriores de la historia», HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, Madrid, 1997, p. 149.

⁶ «En la actualidad, el Islam ha quedado recluso en Asia y África y es tolerado sólo en algún rincón de Europa, por la envidia de las potencias cristianas; *quedó hace tiempo, pues, fuera del terreno de la historia universal*, retraído en la comodidad y pereza orientales», HEGEL, *Op. Cit.*, p. 596. (Las cursivas son mías).

⁷ Véanse en este sentido los datos e interpretaciones que aportan los excelentes trabajos de T. SHANIN, «El último Marx: dioses y artesanos» y H. Wada, «Marx y la Rusia revolucionaria» en T. SHANIN, ed. *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, 1983, trad. esp. Madrid, 1990, págs. 13-58 y 59-99 respectivamente. Las claves para las matizaciones que el propio Marx introdujo para evitar una interpretación unilineal de su enfoque histórico se encuentran en una serie de escritos en los que discute el papel de las comunas rurales rusas. Tal es el caso de la carta al Consejo Editorial de la revista *Otechestvennye Zapiski*, datada en 1878 y los sucesivos borradores y la carta definitiva a Vera Zasulich. Estos importantes documentos aparecen también recogidos en la obra citada, págs. 127-162 y 171-174. Agradezco estas referencias a la amabilidad del Pfr. J. Carreras.

bilidades se hicieron aún más reales, se impuso la necesidad de buscar una base histórica de carácter cientifista que justificara las diversas estrategias políticas que supuestamente demandaba la situación en países no europeos. Tal búsqueda es lo que explica la obsesión de algunas corrientes del marxismo a lo largo de este siglo por reducir el desarrollo histórico a una sucesión de formas de sociedad regulada por «leyes fundamentales» y, por lo tanto, predecibles, que han escrito las páginas más insustancialmente teóricas y desafortunadas del materialismo histórico del presente siglo⁸.

Esta perspectiva ha tenido consecuencias muy negativas. Atrapado entre una teoría sofocante y un manejo frecuentemente muy sumario de los datos empíricos, el materialismo histórico ha sido por lo general incapaz de producir una explicación coherente de los procesos históricos fuera del ámbito europeo occidental. Este fracaso historiográfico ha trascendido el mero ámbito de la discusión académica, ya que ha sido en buena medida responsable de que se despojara de sentido histórico a sociedades enteras, lo que en muchos casos ha redundado en una práctica política de resultados catastróficos y tal vez irremediables.

No puede decirse, sin embargo, que otras corrientes historiográficas puedan presentar un balance muy positivo en lo que a una explicación coherente de las «sociedades orientales» se refiere. La «historia de las civilizaciones» ha dominado aquí la escena y ha reducido el desarrollo histórico a una confusa sucesión de imperios, dinastías, conquistas y formas de religión o cultura. El acopio cada vez mayor de datos empíricos que sirve para ilustrar estos aspectos no ha conseguido sin embargo trascenderlos, en parte porque el marco de referencias teórico ha sido muy limitado y en parte también porque, al contrario de lo sucedido en Occidente, el discurso histórico no ha definido aquí ámbitos de estudio concretos y reconocibles, sino una serie de categorías muy fluctuantes («imperios», «civilizaciones», «religiones», etc.), raramente interrelacionadas entre sí y, sobre todo, pocas veces insertadas en una interpretación común subyacente. Esta visión, sin embargo, tampoco es neutral sino que se enmarca en una necesidad genérica de justificar las situaciones de supremacía colonial y pos-colonial, que se presentan como la lógica culminación de un proceso esencial de progreso que hunde sus raíces en la noche de los tiempos pero que sólo adquiere coherencia cuando se materializa en Occidente.

⁸ En estos intentos el modo de producción asiático ha sufrido una suerte muy ajetreada. Arrinconado en la Unión Soviética a comienzos de los años treinta, fue nuevamente recuperado sobre todo en Occidente durante los años sesenta y setenta coincidiendo con la eclosión de movimientos anti-imperialistas y con el «redescubrimiento» y nueva valoración del capítulo de Marx dedicado a las «Formas que preceden a la producción capitalista» incluido en los *Grundrisse*. Un buen resumen de estos sucesivos vaivenes es el de G. SOFRI, *Op. Cit.*, págs. 95 y ss. S.P. DUNN, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, Londres, 1982, tiene el interés de incluir las discusiones de autores soviéticos sobre este tema, pero carece de conclusiones sólidas que expliquen el relegamiento de este modo de producción por la ortodoxia stalinista. De forma más convincente, T. SHANIN lo explica por la necesidad del stalinismo de imponer un rígido desarrollo unilineal o, en palabras de un autor soviético, el «Camino de la Historia», *Op. Cit.*, págs. 48-51.

En las dos últimas décadas este panorama tan poco prometedor se ha visto paulatinamente enriquecido por una serie de aportaciones realizadas desde el materialismo histórico, o desde posiciones cercanas a éste, que han comenzado a sentar las bases para una comprensión más racional y menos rígida de las sociedades ajenas a la secuencia histórica construida desde Occidente. El elemento común a estas aportaciones es su insistencia en la importancia que adquieren en muchas sociedades precapitalistas los «estados» en el proceso de apropiación y redistribución del excedente producido por las clases explotadas. Este excedente, percibido como «tributo», es la principal fuente de poder de una clase dominante identificada con el «estado» —esto es, los gobernantes y el personal adscrito— el funcionamiento del cual asegura a su vez a esa clase el mantenimiento del control sobre los recursos disponibles a través de medios políticos, militares o ideológicos. Estos elementos genéricos han sido los que han permitido elaborar el concepto de *modo de producción tributario*, que ha tenido un desarrollo y una formulación cada vez más depurada en los trabajos de S. Amin, E. Wolf, Ch. Wickham y, más recientemente, J. Haldon, por citar sólo algunos de los más relevantes⁹.

El hincapie un elemento tan omnipresente como es el «estado» ha dotado al concepto de *modo de producción tributario* de unas posibilidades de aplicación muy amplias. Este hecho, unido a una percepción histórica cada vez más global y menos eurocéntrica, ha obligado a reubicar con respecto a aquél al viejo y querido *modo de producción feudal*, relativamente bien definido y emplazado para el caso del Occidente medieval europeo, pero de aplicación siempre más controvertida para otros ámbitos distintos a éste. Frente a este problema las posiciones oscilan. Así, S. Amin considera al *modo de producción feudal* como un desarrollo periférico y muy limitado —geográfica y cronológicamente— del tributario, caracterizado por la degradación de la situación de las comunidades sometidas y el correspondiente aumento del control ejercido por los señores locales. En cambio, J. Haldon, en la contribución más reciente sobre el tema, arguye que la diferencia entre ambos modos de producción sería de naturaleza meramente política y que, por lo tanto, pueden ser considerados como fundamentalmente idénticos, aunque puedan presentar variaciones específicas en sus diversas formaciones sociales.

La diferencia entre estas dos posturas es más crucial de lo que en principio pudiera parecer. El desarrollo historiográfico de las tesis de S. Amin ha llevado a una fuerte contraposición entre los modos de producción tributario y feudal. Un importante jalón en este desarrollo ha sido el trabajo de Ch. Wickham, cuya insistencia en la diferenciación de ambos como dos sistemas económicos antagónicos presenta coincidencias con los planteamientos de una serie de estudios concretos centrados en sociedades carentes de los rasgos típicos del

⁹ S. AMIN, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Barcelona, 1974; E.R. WOLF, *Europe and the People without History*, Berkeley, 1982; Ch. WICKHAM, «The Uniqueness of the East», *The Journal of Peasant Studies*, XII, (1985), págs. 166-196; J. HALDON, *The State and the Tributary Mode of Production*, Londres, 1993.

feudalismo¹⁰. Tal es el caso de un conjunto de trabajos que han aparecido en los últimos años sobre la Península Ibérica en época medieval, y más en concreto sobre al-Andalus, en los que se resalta la contraposición entre la sociedad andalusí, articulada en torno al carácter tributario de unas comunidades campesinas fuertemente cohesionadas y sometidas a un poder central que controla los centros urbanos, y las sociedades del norte cristiano claramente feudalizadas y cualitativamente distintas a aquéllas¹¹.

El objetivo de este trabajo es poner de relieve cuáles son los motivos que explican que partiendo de una formulación en principio muy similar, el concepto de *modo de producción tributario*, se puedan llegar a conclusiones tan distintas: la contraposición completa de este modo de producción con el feudal, siguiendo la línea argumental de S. Amin y, sobre todo, Ch. Wickham, o la identificación sustancial entre ambos, como sostiene J. Haldon, el cual llega a proponer incluso el abandono del concepto de *modo de producción feudal* y su sustitución por aquél. Las razones que explican esta fuerte contradicción tienen mucho que ver con las carencias que, en mi opinión, presenta la propia elaboración de la noción de *modo de producción tributario*, tanto si se realiza desde un punto de vista como si se parte del otro. Pienso que estas carencias deben ser tenidas en cuenta si se pretende avanzar en este proceso de reflexión teórico que paulatinamente está empezando a abrir nuevas perspectivas de interpretación histórica y al que brillantemente han contribuido los autores citados anteriormente.

1. PREMISAS DE PARTIDA

La discusión de un problema tan requiere una clarificación de las premisas a partir de las cuales se va a acometer. Estas premisas atañen tanto al enfoque general desde el que se aborda dicho problema, como a las herramientas conceptuales que se van a utilizar en su argumentación. Es necesario, por lo tanto, que tratemos estos aspectos, lo cual permitirá avanzar con mayor seguridad en el desarrollo posterior del trabajo.

¹⁰ Conviene hacer notar, sin embargo, que los planteamientos de Ch. Wickham han sido objeto de una brillante crítica por parte de H. BERKTAY, «The Feudalism Debate: The Turkish End- Is 'Tax vs. Rent' Necessarily the Product and Sign of a Modal Difference?», *The Journal of Peasant Studies*, XIV, 1987, págs. 291-333

¹¹ La distancia con respecto a la formulación originaria de S. Amin es puesta explícitamente de relieve por M. Ación, sin duda uno de los mejores representantes de esta corriente de estudios: «Personalmente, creo que la teoría de las formaciones periféricas es de lo más débil de S. Amin, pues deja percibir una cierta teleología a partir de su futuro de que la superación del capitalismo vendrá de la periferia, a diferencia del futuro de Marx. Por otra parte, el mismo S. Amin diferenciaba la sociedad islámica de las restantes tributarias por la función comercial derivada del importante papel que tenía en ella la articulación del comercio lejano, con lo que se alejaba bastante de la sociedad feudal», *Entre el Feudalismo y el Islam. 'Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1997, 2ª, pág. xiii.

a) **Un enfoque materialista**

Es bien conocido el hecho de que una de las razones que explican la pujanza que sigue conservando el materialismo histórico reside en su potencial para explicar el cambio social ¹². Ello se debe a que su bagaje metodológico y conceptual proporciona una visión holística, pero al tiempo jerarquizada de forma dialéctica que hace más inteligibles los procesos sociales. La mejor tradición materialista es aquella que ha puesto al descubierto los complejos factores que condicionan e intervienen en tales procesos; la menos aprovechable es la que ha buscado consagrar el papel de las estructuras socio-económicas como elementos predefinidos y encerrados en sí mismos ¹³.

Esta constatación es importante. La tensión que se establece en cualquier interpretación materialista entre estructura y proceso necesariamente debe resolverse en favor de este último. Es posible definir una estructura a través de un proceso, pero difícilmente una estructura predeterminada puede incluir la complejidad de los elementos presentes en un proceso. No es, pues, legítimo partir de la tópica pregunta sobre si, por ejemplo, al-Andalus o la China medieval eran sociedades feudales o no. Inevitablemente, la respuesta entrañará bien una simplificación fácilmente rebatible de una realidad histórica —y por lo tanto dinámica— muy compleja, o bien una buena dosis de malabarismos en torno a términos como «prefeudal» o «protofeudal» cuyo uso garantiza la comodidad de utilizar conceptos sin ningún significado concreto. Resulta, en cambio, más provechoso identificar cuáles son los elementos susceptibles de servir como instrumentos de explotación feudal, (o, en su caso, esclavista, capitalista, etc...) que pueden ser muy diferentes en su naturaleza y contenido, o estar más o menos extendidos en un momento dado, pero que son los que permiten interpretar las dinámicas económicas, sociales, políticas o ideológicas que de ellos se derivan. Como es evidente, tales dinámicas nunca se nos ofrecen concluidas y perfectamente definidas. Toda forma de sociedad se está siempre generando a sí misma, y es en este proceso de autorreproducción donde se articula el conflicto, se genera el cambio y se conforma una estructura, que debe ser entendida como premisa y resultado de un proceso siempre inacabado. Parafraseando al propio Marx, cuando explicaba su aproximación al estudio de la economía política, lo concreto es concreto porque es la síntesis de

¹² A lo largo de este trabajo mis referencias serán al «materialismo histórico» en lugar de al «marxismo»; con esto quiero señalar la existencia de una tradición historiográfica que, sin duda, tiene un importante punto de referencia en la obra de Marx, pero que no se agota en su pensamiento. Del mismo modo, el centrarme en el «materialismo histórico» me permite hacer abstracción de aquellos aspectos del pensamiento marxista hoy en día superados.

¹³ E.P. THOMPSON, *Miseria de la Teoría*, Barcelona, 1981, págs. 237-240. E.J. Hobsbawm ha expresado perfectamente los problemas que plantea esta visión al señalar que «el deseo de encuadrar definitivamente cada forma social o período en un casillero fijo dió lugar a conflictos de límites, que es lo que sucede siempre cuando existe el empeño de hacer coincidir conceptos dinámicos con otros estáticos», «Introducción» a K. MARX, *Formaciones económicas precapitalistas*, Barcelona 1984, 2ª, p. 77.

muchas determinaciones es decir, unidad de lo diverso— de tal forma que aparece en el pensamiento como punto de partida y a la vez como resultado de dicha síntesis¹⁴.

Esta visión, que se nutre de lo concreto y a la vez lo explica, descarta por principio la noción de «desarrollos bloqueados» o, lo que es lo mismo, la idea de que existan formaciones sociales estancadas y, por lo tanto, carentes del dinamismo que se adscribe a los procesos históricos de la Europa Occidental. Esto es importante porque es un hecho que la historia de las «sociedades orientales», lejos de ser entendida en sí misma, ha sido generalmente concebida como contraejemplo a través del cual se intentan resaltar las causas que favorecieron la aparición del capitalismo en Europa y su ausencia en otras latitudes. Como ya vimos, este sesgo se aprecia ya en los escritos del propio Marx en los que se subraya el carácter «estable» de las sociedades asiáticas como contraejemplo del caso europeo¹⁵.

En tiempos más recientes, sin embargo, el hincapie se ha hecho en la búsqueda de los elementos dinamizadores presentes en el caso europeo y ausentes, por lo tanto, en otros ámbitos. Un buen ejemplo de este enfoque lo proporciona P. Anderson para quien «el feudalismo europeo fue la puerta del capitalismo», entendiendo que su especificidad derivó de una peculiar superestructura que dió lugar a la «organización de un sistema verticalmente articulado de soberanías fragmentadas y de propiedad escalonada» en cuyos intersticios surgieron los elementos que hicieron posible el desarrollo del capitalismo¹⁶. Esta visión tiende, pues, a atribuir un dinamismo único a la transición al capitalismo, dinamismo presente ya en su propia configuración pero que, en cambio, estaría ausente en otra sociedad también feudalizada como Japón.

Dejando a un lado la crítica específica a esta interpretación, lo que me interesa es resaltar el carácter eurocentrista de este enfoque, que define a Occidente (y, en particular, al Occidente anglosajón) como categoría esencial, como diferenciado punto de referencia sobre el que se suscita un análisis que examina distintas variables estructurales, —o en este caso superestructurales—, en función de su cercanía o alejamiento de él. Dado que estas variables son las que definen los elementos dinámicos presentes en las «transiciones», se les confiere

¹³ K. MARX, *Contribución a la crítica*, ed. y trad. cit. pág. 269.

¹⁵ Esta concepción llevó a Marx a sentenciar, por ejemplo, que la «sociedad hindú carece por completo de historia, o por lo menos de historia conocida»; una afirmación que la experiencia acumulada ha demostrado ser no sólo inexacta, sino también profundamente inadecuada. K. MARX, «Futuros resultados de la dominación británica en la India», *New York Daily Tribune*, Agosto 1853, recogido en MARX-ENGELS, *Acerca del colonialismo*, Madrid, 1978, pág. 47. Es significativo constatar, sin embargo, que el análisis de Marx sobre la sociedad hindú se muestra muchos más afilado y sugerente cuando describe en estos artículos periodísticos los procesos de cambio provocados por la dominación colonial británica y la brusca implantación de un sistema capitalista.

¹⁶ P. ANDERSON, *El Estado absolutista*, págs. 419-426.

así el rango de factores históricos excepcionales y en buena medida irrepetibles, lo que contribuye a acentuar una representación histórica unilineal.

En realidad, ninguna forma de sociedad, —como bien sabemos hoy en día quienes vivimos en la sociedad capitalista—, es capaz por sí misma de dar lugar a fenómenos de transición. Paradójicamente, toda forma de sociedad, en tanto en cuanto se define a través de un proceso histórico, continuamente alumbrando elementos internos contradictorios que, concatenados y acumulados, pueden llegar (o no) a generar fenómenos de transición de un tipo u otro. Este planteamiento evita emprender búsquedas de esencias originarias dinámicas, pero sobre todo evita también hacer de los fenómenos de transición momentos históricos excepcionales: se trata también de procesos que, contemplados en una perspectiva histórica, introducen variantes de largo alcance en sus mecanismos de autorreproducción, pero tales procesos, —y esto es lo verdaderamente importante—, no son cualitativamente distintos de otros desarrollos históricos que no acaban generando transformaciones de tanto calado. Esta postura, desde luego, se encuentra en completa contradicción con las aportaciones que propugnan una teoría fuerte de la «totalidad social abstracta», y de hecho podría ser etiquetada como un simple «pragmatismo ecléctico»¹⁷. En realidad no es tal, al menos en lo que a eclecticismo se refiere: simplemente intenta devolver al materialismo histórico su capacidad de explicación que en momentos como el presente es, con toda seguridad, mucho más importante y crucial que la de establecer teoremas¹⁸.

b) Los conceptos: algunas precisiones

El concepto de *modo de producción* ha sufrido en los últimos años una evolución muy significativa. Su uso prácticamente ha quedado desterrado de los trabajos empíricos realizados por autores materialistas, pero en cambio sigue conservando una cierta preeminencia cuando se trata de estudios de tipo teórico. Esta disfunción ha sido uno de los motivos que ha llevado a algunos

¹⁷ D. LAIBMAN, «Modes of Production and Theories of Transition», *Science and Society*, XLVIII, 3, (1984), págs. 257-292, en especial 259. Laibman señala la existencia de «bloqueos» en formaciones sociales en las que, pese a generarse excedentes considerables, no llega a producirse un desarrollo intensivo de las fuerzas productivas, por razones que habría que precisar, pero que el autor sugiere podrían deberse a la existencia de «unas condiciones naturales difíciles», *ibidem*, págs. 282-283: puede verse, en este caso, como una «teoría fuerte» acaba remitiéndonos a un elemento explicativo tan débil como es el determinismo geográfico.

¹⁸ Sólo en esta insistencia en el carácter «explicativo» que en mi opinión debe tener el materialismo histórico puede ser esta postura tachada de «pragmática». Como tal, considera el bagaje teórico marxista como un conjunto de hipótesis que adoptamos para dar sentido a fenómenos que pueden ser entendidos a partir de las premisas establecidas en tales hipótesis, pero que deben ser continuamente sometidas a comprobación. Esta postura claramente no tiene un mero sentido positivista, en tanto en cuanto insiste en la importancia de las hipótesis como punto de partida y conclusión del método histórico. La filosofía del conocimiento científico plantea en este sentido algunas ideas realmente sugerentes, véase K.T. FANN, *Peirce's Theory of Abduction*, La Haya, 1970, pág. 45.

autores a proponer su abandono y a sugerir un mayor énfasis en el estudio de las relaciones sociales de producción dominantes en una sociedad determinada y de la lucha de clases que comportan ¹⁹.

En una vigorosa defensa de este concepto, J. Haldon ha señalado su enorme potencial heurístico como medio para localizar problemas relevantes y servir de guía en el desarrollo de la investigación histórica. Como concepto heurístico el «modo de producción» es un modelo teórico y no tiene, por lo tanto, una especificidad histórica concreta, de tal manera que resultaría inexacto hablar, por ejemplo, del «modo de producción feudal en la Castilla del siglo XIII». Lógicamente, esto no implica que se trate de una formulación meramente ideal, sino que viene a ser una síntesis dinámica y explicativa de las relaciones sociales de producción que aparecen en formaciones sociales concretas.

Haldon caracteriza el «modo de producción» por la forma en que las clases dominantes extraen el excedente de las explotadas y por la forma en la que éstas se encuentran unidas a los medios de producción, siendo la combinación de ambos elementos los que marcan las diferencias entre un modo de producción y otro. Sobre esta base el «modo de producción feudal» se caracteriza por la extracción del excedente bajo la forma de «renta» que puede adquirir, sin embargo, formas institucionales u organizativas muy distintas, de tal manera que puede aparecer también como «tributo» impuesto a comunidades campesinas sobre las cuales se ejerce una coerción extraeconómica. En todos los casos, sin embargo, estas comunidades mantienen el control sobre los medios de producción de manera que la relación entre dominadores y subordinados es explotadora, pero contradictoria a este respecto. Ahora bien, si reconocemos que «renta» y «tributo» no son nada más que distintas formas institucionales u organizativas de extraer el excedente tendríamos que pensar que la caracterización de este modo de producción como «feudal» es reduccionista, por lo que habría que otorgarle una calificación más amplia, y esto es lo que lleva a este autor a proponer el concepto de «modo de producción tributario». El término «feudal» quedaría de esta manera circunscrito a un conjunto de formaciones sociales que prevalecieron en Europa durante la Edad Media, las cuales aparecerían caracterizadas por un conjunto de especificidades institucionales y políticas que, aún basándose en relaciones de producción tributarias, tendrían unas peculiares relaciones jurídicas que las distinguirían de otras formaciones sociales similares, también incluidas en el modo de producción tributario ²⁰.

Esta brillante argumentación suscita un gran número de cuestiones que es preciso analizar de forma separada. La primera de ellas es, sin duda, la de conceder al término «modo de producción» no un carácter taxonómico sino

¹⁹ A. RUDRA, «Pre-capitalist Modes of Production in non-European Societies», *Journal of Peasant Studies*, XII, (1985), págs. 373-394.

²⁰ J. HALDON, *The State and the Tributary...*, págs. 93 y ss. También, J. Haldon, «South India, the Segmentary State and the Tributary Mode: Suggestions from the European Periphery», págs. 1-4.

heurístico, lo que supone un avance sustancial en la construcción de una epistemología materialista. Toda heurística constituye, en efecto, un camino de indagación y esto es lo que permite suscitar las preguntas necesarias (y descartar las innecesarias), jerarquizar los datos en función de su relevancia y, en fin, establecer entre ellos las relaciones estructurales pertinentes. La teoría de la existencia de «modos de producción» no es, pues, la solución de problemas históricos: estos últimos son más bien objetivos de investigación que se identifican en función de las premisas que establece esa teoría ²¹.

Desde este punto de vista, no existe una historia de los modos de producción y mucho menos un conjunto de leyes que expliquen su sucesión: existe una historia de las formaciones sociales para cuyo estudio el historiador cuenta con un concepto que, como bien señala Haldon, es «una guía para un programa de investigación». Entendido como un medio y no un fin el «modo de producción» es una categoría de pensamiento que expresa una determinada visión del proceso histórico en el que las relaciones sociales de producción juegan un papel crucial y que al discernir una realidad compleja no tiene un uso unívoco, sino extraordinariamente adaptable ²².

Ahora bien, para que esta potente herramienta conceptual pueda ser realmente útil es preciso caracterizarla y es en este punto donde yo plantearía mi principal punto de desacuerdo. El elemento crucial aquí, según Haldon, es el de las relaciones sociales de producción caracterizadas tanto por la forma en que las clases dominantes extraen el excedente producido por las explotadas, como por la manera en la que éstas se encuentran unidas a los medios de producción. Esta definición se basa, evidentemente, en los escritos del propio Marx, pero debe mucho también a la elaboración propuesta por B. Hyndess y P. Hirst, cuyo análisis de los modos de producción precapitalistas se sustenta en la férrea articulación entre un modo específico de apropiación del producto a través de las relaciones de producción y un modo específico de apropiación de la naturaleza a través de las fuerzas de producción ²³.

Pese a las abundantes críticas que la obra de Hyndess y Hirst suscitó en su momento, su definición del concepto de modo de producción ha perdurado incluso entre quienes consideran insostenibles muchos otros de sus planteamientos. Mi postura en este sentido sería menos comprensiva: también su definición de ese concepto es inservible, debido a la excesiva insistencia que hace en la forma de apropiación del producto y a los numerosos problemas

²¹ De nuevo, cabe aquí remitirse a trabajos de filosofía del conocimiento y sobre este punto en particular, S.A. KLEINER, *The Logic of Discovery. A Theory of the Rationality of Scientific Research*, Dordrecht, 1993, pág. 181.

²² Véase en este sentido la distinción que hace COHEN entre el «modo material» (la manera en que los hombres trabajan con las fuerzas productivas), el «modo social» (el propósito de la producción, la forma del plustrabajo y el modo de explotación) y el «modo mixto» (la configuración técnica y social), *La Teoría de la Historia de Karl Marx. Una Defensa*, Madrid, 1986, págs. 88-93.

²³ B. Hyndess y P. Q. HIRST, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres, 1975, págs. 9-12.

que plantea la rigidez de su formulación²⁴. La única forma de salvar esa rigidez consiste en poner nuevamente el acento en la forma por medio de la cual las clases dominantes ejercen el control tanto sobre las personas, como sobre los medios de producción²⁵. Lógicamente, este tipo de formulación nos aleja considerablemente de la posibilidad de definir de manera tajante la economía política de las formas precapitalistas, pero es un hecho que en éstas «la forma del producto está determinada por el papel social cuya ocupación genera un derecho sobre aquél»²⁶. Evidentemente, esto no quiere decir que no exista un elemento económico en las formas precapitalistas, sino que éste se encuentra subsumido en las relaciones sociales de producción que adquieren un marcado carácter personal²⁷. En efecto, mientras que en el modo de producción capitalista la dominación es principalmente de naturaleza económica, y ahí reside precisamente su excepcionalidad, en todos los precapitalistas esa forma es, como se sabe, extraeconómica o, lo que es lo mismo, fundamentalmente social (y no simplemente política)²⁸. Esto quiere decir que la característica más importante del feudalismo, no sería tanto la extracción de renta del campesinado, como las relaciones de dependencia personal que son las que permiten la extracción de dicha renta y que, por lo tanto, deben precederla. La existencia de esas relaciones de dependencia es, a su vez, lo que determina la manera en que el propio campesinado se encuentra unido a los medios de producción, un aspecto éste que necesariamente debe articularse en función de aquél. De esta forma se puede discernir el modo de producción esclavista, en el que dicha coerción se realiza asimilando la fuerza de trabajo a los medios de producción, del feudal en el que las clases explotadas se separan de dichos medios debido al desarrollo de las relaciones de dependencia personal. A mi modo de ver, en la exposición de Haldon esta clara diferencia no llega a percibirse con claridad.

La importancia que tiene la forma en que se ejerce la explotación económica o extraeconómica puede ponerse mejor de relieve si retomamos uno de los aspectos más sugestivos de la obra de Marx, elaborado en sus escritos de juventud —precisamente los tradicionalmente considerados como más humanistas— y que considero que tiene una enorme capacidad de explicación:

²⁴ Un buen ejemplo de esto lo proporciona Ch. Wickham, «The Uniqueness of the East», en donde pese a aceptar esta definición y la idea de estos autores de que la clave del modo de producción feudal se encuentra menos en la existencia de servidumbre que en las relaciones de extracción de renta, se ve forzado a explicar la persistencia del modo tributario en China por la existencia, «in particular over much of the North China Plain, of a free land-holding peasantry», págs. 168 y 172.

²⁵ G.A. COHEN, *Op. Cit.*, págs. 69 y ss. P. VILAR, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, trad. esp. Barcelona 1982, pág. 67 considera que uno de los elementos que constiuyen el modo de producción es el de «las reglas que presiden las relaciones entre ellos».

²⁶ G.A. COHEN, *Op. Cit.*, pág. 113. No es de extrañar que la obra de Cohen fuera acogida muy críticamente en su momento por P.Q. HIRST, *Marxism and Historical Writing*, 1985, págs. 29-42.

²⁷ J.S. KAHN, «Marxist anthropology and segmentary societies: a review of the literature», en J.S. KAHN y R. LLOBERA eds. *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, Londres, 1981, pág. 84.

²⁸ R. GALLISSOT, «Contra el fetichismo», en C. LUPORINI, E. SERENI, *El Concepto de «Formación Económico-Social»*, Córdoba, 1973, pág. 179.

la idea de la alienación. En sus *Manuscritos Económicos y Filosóficos*, en efecto, Marx exponía esta idea al señalar que en la sociedad capitalista el trabajador se asimila al producto de su trabajo, de tal manera que él mismo se convierte en una mercancía. De esta forma, el proceso objetivo de transformación del mundo por medio del trabajo humano se desvirtúa, dado que las condiciones de producción existentes imponen una alienación del producto respecto al trabajador: éste ha fijado en aquél su trabajo, pero ese producto ya no le pertenece; ha pasado a ser, como él mismo, una mercancía²⁹.

Llevando más lejos este razonamiento, y como toda forma de explotación supone una alienación, podemos preguntarnos cómo se opera este proceso en sociedades distintas a la capitalista. En el caso de las esclavistas la alienación del trabajador no se opera con respecto al producto de su trabajo, sino más bien sobre las fuerzas productivas a las cuales queda asimilado³⁰. El producto resultante de ese trabajo es un bien sujeto a la discrecionalidad del señor, en tanto en cuanto el trabajo realizado por el esclavo se encuentra ya en origen desligado de su persona. En cambio, en las sociedades feudales el proceso toma un cariz distinto, dado que el siervo se ha separado necesariamente de los medios de producción. Obviamente, esta separación no ha comportado una objetivación de su trabajo, ya que su persona ha quedado ligada a la dependencia del señor. El producto de su trabajo es, por lo tanto, un bien de uso que se comparte de forma desigual y arbitraria con el señor. La alienación se ha desplazado así al propio corazón de las relaciones de producción y no regresará al producto hasta que éste se convierta en «mercancía» por mor de la acción del capital. Esta breve incursión en las consecuencias que se pueden extraer de la aplicación de la idea de «alienación» demuestra, a mi modo de ver, el carácter central que tienen las formas de explotación en la articulación de los «modos de producción».

En la medida en que en el párrafo anterior no hemos apostado por una explicación de procesos históricos, sino por una formulación ideal en la que se combinan distintos elementos de los diversos «modos de producción» no puede decirse que hayamos contribuido significativamente al conocimiento histórico: únicamente hemos afilado nuestras herramientas para dicho conocimiento. El conocimiento histórico real sólo puede derivarse, en efecto, del estudio de las formaciones sociales³¹. En tanto en cuanto utilizamos el concepto

²⁹ K. MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio y Llorente, págs. 103-119.

³⁰ B. HYNDESS y P.Q. HIRST, *Op. Cit.*, págs. 127-129 consideran extrañamente que el esclavo se encuentra separado de los medios de producción. Cuando señalo que el esclavo queda asimilado a los medios de producción no estoy haciendo nada más que recoger la célebre división entre *instrumentum mutuum*, *instrumentum semi-vocale* e *instrumentum vocale* de la que habla Varrón.

³¹ Creo que HALDON está en lo cierto al señalar que el empleo del concepto de «formación social» debe circunscribirse a sociedades históricas específicas (como por ejemplo, la bizantina o la tardorromana), lo que le convierte en un equivalente del término «sociedad», *The State and the Tributary Mode*, pág. 58. Esta visión ahorra un buen número de disquisiciones teóricas un tanto estériles.

de «modo de producción» para ese estudio, estamos convirtiendo un modelo estático e ideal en una guía que nos permite identificar los «procesos» en los que se desenvuelven dichas formaciones. Tal y como veíamos anteriormente, el capitalismo, el feudalismo o el esclavismo sólo pueden ser entendidos históricamente en el despliegue de sus elementos concretos y, de forma primordial, de sus principales mecanismos de explotación, a saber, el capital, las relaciones de dependencia, la esclavitud, etc... Estos elementos primordiales, en efecto siempre combinados con otros, nunca se presentan perfectamente definidos, —de otra forma el conocimiento histórico carecería de cualquier interés—, sino en un continuo proceso de formación y autorreproducción.

2. LOS PROBLEMAS DE UN ENFOQUE «TRIBUTARIO»: EL CASO DE AL-ANDALUS

Una vez establecidas las premisas de partida podemos centrarnos en el caso particular de al-Andalus que tiene el interés de haber sido objeto de una serie de innovadores estudios que han puesto el acento en el carácter tributario de su formación social. La caracterización que ofrecen estos estudios difiere en buena medida, sin embargo, de la que podría inferirse a partir de la propuesta por J. Haldon con respecto al modo de producción tributario. En las páginas que siguen mi propósito es ofrecer un contraste crítico entre ambas visiones y poner de manifiesto las limitaciones que ello plantea respecto al modelo tributario.

a) Dos visiones «tributarias» antagónicas

Han sido principalmente los trabajos de P. Guichard, M. Ación y M. Barceló los que, junto a un buen caudal de aportaciones empíricas, han puesto de relieve una serie de componentes estructurales específicos para la sociedad andalusí radicalmente distintos a los presentes en las sociedades feudales³². El elemento fundamental aquí es la existencia de comunidades campesinas fuertemente cohesionadas, no sometidas al poder señorial y que tienen una «vinculación directa» con el estado que se apropia del excedente que producen a través del tributo. Estas comunidades son las poseedoras efectivas de la tierra que trabajan y organizan por sí mismas la producción. En este sentido, por tanto, estas estructuras serían radicalmente distintas a las existentes en las so-

³² P. GUICHARD, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête XIe-XIIIe siècles*, Damasco, 1990, en especial, I, págs. 19-24. M. BARCELÓ, «Feudalismo e historia medieval» en *Arqueología medieval. En las afueras del medievalismo*, Barcelona, 1988, págs. 21-52, «Vísperas de feudales. La sociedad del Sharq al-Andalus justo antes de la conquista cristiana», en F. MAÍLLO, ed. *España, al-Andalus y Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, 1988, págs. 99-112; así como diversos trabajos de este mismo autor recogidos en *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado omeya en al-Andalus*, Jaén, 1997.

ciudades feudales, donde la generalización de las relaciones de dependencia habría minado la cohesión de las comunidades campesinas, la existencia de poderes intermedios cancelaría la relación directa con el estado y la preponderancia de la renta feudal determinaría la organización de los procesos de trabajo. Por otra parte, la articulación del estado tributario precisa del control de las ciudades que, convertidas en centros receptores de renta, desarrollan también la función de mercados pero estrechamente supeditados a las necesidades de dichos estados. A ello contribuye también decisivamente la moneda que sustenta el orden fiscal, de tal manera que «en sentido estricto el Estado se produce a sí mismo en la producción de moneda»³³.

Otro aspecto importante de esta sociedad tributaria andalusí sería su escasa militarización, al menos en términos relativos con los reinos cristianos del norte. La ausencia de «señores de renta» impide la consolidación de una aristocracia militar cohesionada y expansiva, lo que deja la función militar en manos de un «estado» que, dependiendo de su mayor o menor base fiscal, podrá reclutar un número proporcional de mercenarios, mientras que las comunidades rurales articulan su defensa de manera muy dispersa en torno a fortificaciones-refugio con una fisonomía claramente diferenciada de la que ostentan las fortalezas feudales.

Puede verse, por lo tanto, que la caracterización genérica de al-Andalus como formación social tributaria, implica una fuerte contraposición con las sociedades del Occidente medieval. No se trata solamente de que algunos elementos aislados resulten antagónicos, sino que toda la lógica interna de la sociedad andalusí así descrita difiere por completo de sus equivalentes cristianos. Esto es algo que se pone aún más de relieve en la interpretación que a partir de ahí se sigue de la conquista cristiana de los territorios andalusíes, y que comportaría la implantación de un orden social distinto del anterior; se trataría, por consiguiente, de una «conquista feudal»³⁴.

Difícilmente podrá negarse la enorme coherencia y solidez que presenta este cuadro, lo que en buena medida explica que se haya convertido en una referencia fundamental para los estudios más innovadores sobre al-Andalus. Sin embargo, también veíamos al inicio de este trabajo que la aportación teórica más reciente sobre el «modo de producción tributario» debida a J. Haldon pone

³³ M. BARCELÓ, *El sol que salió por Occidente*, pág. 7.

³⁴ De todos los términos historiográficos de nuevo cuño introducidos en los últimos años el de «conquista feudal» utilizado para referirse al hecho concreto de la conquista cristiana de un territorio o enclave determinado (lo que tradicionalmente se denominaba, también inadecuadamente «reconquista») es, probablemente, uno de los más desafortunados: convierte en definición lo que debería ser objeto siempre de demostración. Más allá, en efecto, de que pueda ser correcta parcial o totalmente la idea genérica de que la conquista cristiana supone un cambio cualitativo de las estructuras de los territorios ocupados, resulta innecesario introducir un apriorismo conceptual de este tipo. Es más simple, neutro y comprensible emplear el término de «conquista cristiana» o, en su caso, «aragonesa», «castellana», etc..., todos ellos perfectamente inteligibles. No creo, por otra parte, que a ningún historiador de la Antigüedad se le ocurriera definir la ocupación romana de la Península Ibérica como «conquista esclavista».

el acento en la identidad fundamental entre las relaciones sociales de producción feudales y tributarias, independientemente de que puedan presentar diferencias en sus formaciones sociales específicas. Esta idea choca, pues, con el fuerte antagonismo entre sociedad feudal y tributaria que se acaba de describir, lo que debe ser objeto de explicación.

Podría objetarse, sin embargo, que la descripción que hemos visto en el apartado anterior tiene un fuerte contenido empírico y que se refiere a una formación social concreta, mientras que el «modo de producción tributario» tal y como lo propone J. Haldon tiene una base teórica (pese a que este autor también discute con mayor o menor detalle las formaciones sociales bizantina, franca, viyayanagari, otomana y mogol), por lo que la comparación sería claramente desigual. Con ser esto cierto, es también evidente que la caracterización aquí descrita se basa en presupuestos teóricos que, pese a presentar algunos elementos comunes, difieren mucho de los que emplea Haldon: de ahí la insistencia en la lógica radicalmente distinta que presenta la sociedad andalusí frente a las cristianas. No es, pues, mi intención realizar una crítica empírica al modelo explicativo propuesto para al-Andalus, sino más bien contrastar los fundamentos teóricos sobre los que se sustenta tomando como referencia la aportación de Haldon.

En este sentido, la principal crítica que puede hacerse desde la perspectiva de este autor concierne a la contraposición entre «renta» y «tributo», que para Haldon constituyen meras manifestaciones de las formas jurídicas y políticas que adquiere la extracción del excedente, sin que implique una diferencia sustancial que dicho excedente vaya a parar a manos de un señor o a las arcas de un estado. De esta forma, tanto la «renta» como el «tributo» son formas distintas pero en el fondo idénticas de apropiación del excedente producido fundamentalmente por campesinos que trabajan sus tierras bajo una variedad de regímenes muy amplia, que pueden ir desde el mero usufructo hasta la propiedad libre, pasando por una variedad de formas intermedias conocidas en diversas épocas y lugares. En todos los casos, sin embargo, los campesinos sometidos al pago de una «renta» o de un «tributo» son los poseedores efectivos de sus medios de producción, lo que para Haldon constituye la prueba más evidente de que entre estas dos formas no existe una diferencia sustancial. El elemento crucial aquí sería el hecho de que la extracción de excedente se verifique por medio de una coacción extraeconómica ejercida por señores o «estados» en nombre de la costumbre, de prescripciones legales o de la pura y simple violencia³⁵.

Asimismo, Haldon también niega que exista una diferencia entre «señores de renta» involucrados directamente en los procesos de producción y «estados tributarios» desinhibidos de tales procesos en tanto en cuanto sólo intervienen en la percepción de los tributos. Dos son las razones que pueden aducirse para ello: a) en las formaciones sociales feudales de la Europa medieval la organización señorial de los procesos de producción tomó principalmente la forma

³⁵ J. HALDON, *The state and the tributary mode of production*, págs. 77-78.

de prestaciones de trabajo por parte de los campesinos en la reserva del señor, pero éstas básicamente no tenían un cariz distinto a las que dichos campesinos realizaban en sus propias tierras, mientras que la extensión de esta forma de apropiación de excedente fue siempre relativamente limitada ³⁶; b) la mayor parte de los «estados tributarios» recurrieron también de una forma u otra a los servicios de trabajo por parte de la población, en lo que, de nuevo, es una forma de apropiación del excedente equiparable a la que opera en las formaciones feudales.

A este respecto la argumentación de Haldon recalca también otro extremo muy relevante. Más arriba veíamos que los defensores de una sociedad tributaria y no feudal en al-Andalus hacen hincapié en la existencia de una «vinculación directa» entre estado y comunidades campesinas, como uno de los rasgos prominentes de dicha sociedad. Obviamente, la insistencia en esa vinculación busca contraponer el modelo propuesto a la sociedad feudal, en la que la existencia de instancias señoriales impedirían tal tipo de relación. Sin embargo, resulta difícil postular en términos absolutos que pueda existir un «vínculo directo» entre estado y productores de excedente; una idea así entraña considerar al estado como un ente ajeno a la estructura sobre la que se sustenta, suspendido en una especie de limbo cortesano y que sólo confluye con aquélla en el momento de la recaudación del tributo. Necesariamente tienen que existir agentes, oficiales o servidores del «estado» que, dotados de un mayor o menor grado de independencia frente al poder central, sean los encargados de ejercer y hacer sentir la autoridad de dicho estado, pudiendo incluso llegar a intervenir en el propio proceso de producción (al menos en algunos casos) a través de requisiciones de determinados productos, de trabajo forzado o de moneda ³⁷. Entra además dentro de la lógica política de los estados «tributarios» que dichos agentes puedan promover rebeliones contra el poder central en los territorios que les han sido encomendados utilizando en provecho propio el excedente que hasta entonces han venido capturando en nombre de aquél. Este tipo de dinámica política, por lo demás tan frecuente, aporta una prueba suplementaria a la identidad entre «tributo» y «renta», dado que suponiendo una fragmentación progresiva del poder político en instancias cada vez más reducidas sería simplemente imposible establecer de manera objetiva el momento en que el «tributo» pasa a convertirse en «renta» ³⁸.

Haldon, al igual que hiciera previamente H. Berktay, subraya a partir de ahí que resulta equívoco contraponer el estado a las clases aristocráticas: en realidad se trata de dos facciones de una misma clase dominante con intereses que pueden resultar coyunturalmente comunes o enfrentados (aunque en este caso difícilmente ello pueda prolongarse indefinidamente), pero que en última ins-

³⁶ Esta idea procede de Wickham, «Uniqueness», pág. 168, y podría tal vez ponerse en cuestión a partir de datos empíricos.

³⁷ HALDON, págs. 75-83.

³⁸ E. Manzano Moreno, «Nota Crítica. 'Umar b. Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la Historia», *Hispania*, LIV/188 (1994), pág. 1143.

tancia extraen el excedente por medios idénticos³⁹. La competencia entre ambas facciones, de existir, se deriva de la disputa por el control de la apropiación o de la distribución del mencionado excedente⁴⁰.

En este marco general, la moneda es ciertamente el instrumento fiscal del estado pero es evidente que no llega a definir un sistema distinto al que impera en las formaciones feudales, si se siguen las indicaciones que de forma indirecta proporciona Haldon con respecto a imperios como el bizantino o el otomano en los que la emisión de moneda es particularmente abundante. En todo caso, lo único que podría deducirse de la existencia de moneda es que ésta, por una parte, aseguraría al estado o a otros grupos dominantes una modalidad más de control sobre el campesinado en tanto en cuanto la exigencia de pagos en dinero obligaría a aquél a vender su cosecha para afrontar dichos pagos en condiciones que no cabe suponer fueran siempre ventajosas, mientras que, por otra parte, incrementaría la diferenciación social en el seno de las comunidades campesinas⁴¹.

Algo bien distinto es lo que ocurre con el papel de las ciudades. En sociedades tributarias es evidente que su función se supedita a las necesidades administrativas, fiscales o militares del estado, lo que tiende a desposeerlas de cualquier atisbo de autonomía o de organización propia. En cambio, en las formaciones sociales feudales la fragmentación de la soberanía y la peculiaridad de sus funciones como centros de intercambio y producción artesana permite la consolidación de los enclaves urbanos como núcleos independientes que, insertos en el entramado de relaciones feudales, pueden llegar a competir de igual a igual con otros poderes. Es interesante hacer notar que Haldon no aborda esta clara diferencia, aunque cabe suponer a partir de su línea argumental que posiblemente la consideraría como uno de los elementos que permiten distinguir formaciones sociales diversas⁴².

Puede verse, pues, a través de lo que aquí se ha expuesto que la distinción entre «renta» y tributo» como elemento definidor de formas de sociedad dispares se ve muy matizada a partir de la propuesta de Haldon. Evidentemente podría argumentarse que, aún asumiendo la mencionada crítica, todavía ten-

³⁹ H. BERKTAY, *Op. Cit.*, págs. 307-308.

⁴⁰ J. HALDON, *The State and the Tributary Mode of Production*, págs. 85 y 156. La forma en que se realiza la distribución puede dar lugar a formas institucionales diversas y cambiantes; tal es el caso de la *pronoia* bizantina sobre la que Haldon ofrece una brillante interpretación, *ibidem*, pág. 132.

⁴¹ Son también iluminadoras las consideraciones que sobre el papel de la moneda en sociedades feudales hace H. KOHACHIRO TAKAHASHI, *Del feudalismo al capitalismo. Problemas de transición*, trad. esp. Barcelona, 1986, págs. 28-31.

⁴² De hecho, la única mención de Haldon al tema de las ciudades aparece en su descripción del caso bizantino, señalando su progresiva pérdida de capacidad de autogobierno desde la época bajoimperial y su progresiva mayor dependencia con respecto a la administración del estado, *The State and the Tributary Mode*, págs. 115-120. Sin embargo, no comenta nada sobre este tema en Bizancio para períodos posteriores al siglo VIII, ni ocupa un lugar relevante en ningún otro de los casos que trata. Puede aducirse que una de las principales carencias del trabajo de Haldon es no haber tratado con profundidad el problema urbano.

dríamos una formación social andalusí bien distinta a las formaciones sociales de los reinos cristianos, pero esta constatación, —que, por lo demás, es totalmente irrefutable—, no significa, como ya hemos visto, que pueda deducirse de ella la existencia de una lógica antagónica en el funcionamiento de cada una de ellas.

b) El componente ideológico: el concepto de «formación social islámica»

Los trabajos realizados sobre al-Andalus no sólo han dado lugar a la interpretación de su formación social que, a grandes rasgos, acabamos de ver y contrastar. También han dado a la luz una importante reflexión por parte de M. Acíen sobre los elementos ideológicos que articula el discurso islámico presente en esa sociedad. El gran valor de esta reflexión consiste en que constituye uno de los pocos casos en los que se ha puesto en evidencia la conexión entre ese discurso y la configuración de la formación social tributaria andalusí, algo casi excepcional en el campo de los «estudios islámicos» y de las formaciones tributarias en general. Conviene, pues, que nos detengamos en ella por las vastas implicaciones que contiene. A diferencia de lo que ocurriría en el apartado anterior aquí será preciso entrar en una crítica más empírica, dado que lógicamente la argumentación remite a un contexto más específico.

Acíen defiende la idea de que en al-Andalus acaba consolidándose una formación social, que él denomina «islámica», a través de un proceso histórico que culmina en el siglo X y que supone la superación de otras formaciones sociales existentes en el momento de la conquista árabe del año 711, a saber: la formación social feudal dominante en la sociedad visigoda y la formación social tribal que, aunque muy degradada, aun predominaba entre los conquistadores árabes y bereberes.

La «formación social islámica» se presenta como un tipo peculiar de formación tributaria que aparece como dominante en las sociedades musulmanas «con una vigencia cronológica de casi un milenio y medio»⁴³. En absoluto ello presupone que dicha formación exista de manera apriorística en sociedades en las que el Islam llega a convertirse en religión preponderante: tales sociedades, en efecto, pueden configurarse de formas muy distintas (tribales, feudales, etc...) pero es una observación empírica que en muchas de ellas la «formación social islámica» acaba prevaleciendo y llega a desplazar o eliminar a otras. Aunque tal vez el concepto esté lejos de ser satisfactorio, Acíen considera que tiene a su favor la comodidad convencional de su empleo⁴⁴.

Como cualquier sociedad tributaria, la andalusí se caracteriza por la extracción del excedente por medio del impuesto que recauda un estado con cuyo aparato se identifica la clase dominante. Ahora bien, los escritos jurídicos y

⁴³ M. ACIÉN, *Entre el Feudalismo y el Islam*, pág. 107.

⁴⁴ M. ACIÉN, *Entre el Feudalismo y el Islam*, pags. V-VIII (donde responde a las objeciones que yo había planteado a ese concepto, E. Manzano Moreno, «Nota Crítica».

teóricos que legitiman tal estado, y que son reflejo de la formación social, insisten en que el «estado islámico» tiene una base «contractual», dado que se funda en un contrato establecido entre el gobernante y la *umma* o «Comunidad de Creyentes». Concebida en estos términos, esta relación contractual no puede contemplar la existencia de elementos ajenos a ella, es decir, el estado islámico no puede reconocer la existencia de siervos o, en su caso, de esclavos, porque ni siervos ni esclavos tienen capacidad de «contratar» con el gobernante. Más allá, por tanto, de que en la práctica hayan podido existir formas de servidumbre o esclavitud en sociedades musulmanas, la ausencia de un ámbito teórico propicio, —legal o ideológico—, para su desarrollo habría acabado anulándolas o, como mucho, condenándolas a un papel marginal. En la brillante expresión de Acién: «Se trata de la cuestión de los postulados imposibles y los postulados inexistentes en una ideología, y aquí nos encontramos ante un postulado imposible, que no inexistente: el siervo no puede ser *umma* porque no puede contratar con el gobernante»⁴⁵.

Sobre esta base, «el lugar teórico abstracto» en el que se ubica la formación social islámica se define por la preponderancia de lo *privado* frente a lo *público*. Este rasgo diferencia radicalmente a la formación social islámica de las feudales, en tanto en cuanto en éstas no se reconoce ninguna distinción entre público y privado debido precisamente a la preponderancia de vínculos de dependencia personal que atraviesan el entramado social y que diluyen por completo cualquier diferencia entre estos dos ámbitos⁴⁶.

La cuestión, como se ve, tiene suficiente complejidad e interés como para que la estudiemos con detalle. Aceptemos, en efecto, el postulado de que el siervo no puede ser *umma* por su incapacidad de contratar. Ahora bien, de la misma manera que sabemos que la noción feudal de «siervo» se contrapone a la de «sujeto» que genera la matriz ideológica burguesa (o, si se prefiere emplear un término más en voga, «la modernidad»), deberíamos ser capaces de encontrar una noción equivalente para la ideología que aquí estamos tratando⁴⁷. ¿Quién puede ser entonces *umma*? La respuesta más simple, —y candorosamente ingenua—, sería: los individuos que comparten la fe musulmana. Sin embargo, la definición de tales individuos sería una tarea imposible por la sencilla razón de que tal noción se encuentra ausente del discurso ideológico musulmán. Con el rigor que la caracteriza, A.K.S. Lambton ha puesto en evidencia este extremo al señalar:

«The individual and the state, or the religious community, are broadly at one in their moral purpose, and so the conception of the individual is not prominent, nor the conception of rights. Islam does not in fact recognise the legal persona-

⁴⁵ *Ibidem*, pág. VIII.

⁴⁶ M. ACIÉN, *Entre el Feudalismo y el Islam*, págs. X-XII y 108.

⁴⁷ Sobre la contraposición «siervo» «sujeto», J.C. RODRÍGUEZ, *Teoría e historia de la producción ideológica*, I, *Las primeras literaturas burguesas*, Madrid, 1974, págs. 10-14; y más en concreto, 120-122. Aunque no lo cite directamente creo que Acién adopta una línea muy semejante a la que señala esta, por muchos conceptos, admirable obra. Se compattan o no los presupuestos althusserianos de los que parte Rodríguez, su trabajo sigue manteniendo una enorme vigencia y suministrando un caudal de ideas realmente asombroso.

lity of the individual in which his rights are secured to him and vested in him by law. *The state or the government is both expected and able to exercise a very considerable degree of coercion.*

In Islam the antithesis between the individual and the state or the government is not recognised, and no need is therefore felt to reconcile and abolish this antithesis (...) The state is 'given' and it is not limited by the existence of an association claiming to be its equal or superior, to which it can leave the preaching of morality and the finding of sanctions for its truth.....»⁴⁸.

Es evidente, por lo tanto, que no se puede concebir la noción de «*umma*» como un conjunto de «individuos». Para ser precisos hay que definirla como una agrupación de «creyentes» lo cual, evidentemente, es una cosa muy distinta. De tales «creyentes» se espera, en efecto, que crean en Dios y que profesen el contenido de la religión revelada a través de su Profeta, lo que se concreta en una serie de prescripciones, prohibiciones y prácticas contenidas en una ley de origen divino. Como tal comunidad de creyentes, la *umma* tiene un carácter igualitario que realza su relación directa con Dios. Sin embargo, el aseguramiento de su continuidad requiere la existencia de un gobierno (no entraremos aquí obviamente a discutir sus distintas formas y carácter) que actúa en virtud de una autoridad delegada por Dios y cuyo propósito moral es, en su concepción ideal, idéntico al que persigue la comunidad.

A grandes rasgos éstos son los fundamentos teóricos en los que se sustenta el discurso de poder que elabora la teoría política musulmana medieval. Sin entrar en la compleja casuística que de ellos se genera, lo que me interesa resaltar aquí es que elaborado en estos términos dicho discurso legitima una relación de dominación y de explotación (ejercida, en este caso, por el estado) que se presenta como un intercambio (en este caso, la continuidad y consecución del ideal moral y religioso de la *umma*). Obviamente, ese intercambio es profundamente desigual y en ese sentido su representación no se diferencia en nada de otras que también presentan los «servicios» de los dominantes en relación a las fuerzas invisibles (en este caso, los designios divinos revelados)⁴⁹. No puede concebirse, pues, el discurso político musulmán como una instancia superestructural que se define atendiendo a las normas de la formación social que lo genera: es, siguiendo a M. Godelier, una instancia más de las relaciones sociales, cuyo significado es preciso poner al descubierto⁵⁰.

La práctica política musulmana proporciona algunas claves para entender dicho significado. El intercambio se materializa en la *bay'a*, que supone un acto de reconocimiento por parte de la *umma* de la autoridad del gobernante designado por elección, nominación o designación testamentaria. En virtud de este acto, el soberano adquiere una serie de obligaciones (defensa y mantenimiento

⁴⁸ A.K.S. LAMBTON, *State and Government in Medieval Islam. An introduction to the Islamic political theory: the jurists*, Oxford, 1981, pág. XV. (Las cursivas son mías).

⁴⁹ L. Godelier, *Lo ideal y lo material*, Madrid, 1989, pág. 191.

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 166.

de la religión, protección del territorio del Islam, la organización de una administración fiscal justa, etc...) y es en este sentido en el que la doctrina jurídica musulmana postula que la *bay'a* tiene un carácter contractual⁵¹. Ahora bien, como señala E. Tyan, la *bay'a* no puede asimilarse bajo ningún concepto con la categoría de los contratos jurídicos, dado que se trata de un acto voluntario del poder político. De hecho, el carácter contractual de ese acto se diluye por completo cuando el soberano es designado por nominación o designación testamentaria (en la práctica los más comunes en los tiempos posteriores a los inicios del Islam); en estos casos la *bay'a* adquiere un carácter de prestación de homenaje, una adhesión obligatoria que en absoluto deja campo para la libertad de decisión⁵².

No creo que sea posible, pues, aducir que el estado islámico descansa sobre una base contractual. Es cierto que se representa como un contrato, pero como cualquier representación de una relación de dominio su concepción se basa en la idea de un «intercambio» que, en este caso, afecta a la comunidad de creyentes y al gobernante que encarna al estado. Esto se demuestra en el carácter que adopta la *bay'a* que, aunque pueda ser interpretada como un contrato, —interpretación que intenta reforzar su componente legitimador—, es en la práctica una prestación de fidelidad.

Acíen, por lo tanto, está en lo cierto cuando afirma que la noción de siervo no encaja dentro de la *umma*, pero no porque carezca de capacidad para contratar, —sólo los «individuos» o la agrupación de los mismos ostentan tal capacidad—, sino porque la definición de la comunidad se asienta sobre la noción ideológica de «creyente» que excluye todas las demás. Para que esta noción tenga un sentido dentro del discurso islámico tiene que ostentar necesariamente un carácter igualitario, ya que no pueden existir diferencias *a priori* en el grado de la creencia o de la práctica religiosa. Lógicamente, esta representación no es un mero reflejo mecánico de la estructura de la formación social: es, más bien, un discurso de poder o, en términos más clásicos, «una falsa conciencia de la realidad». Como tal, es evidente que deja a un lado todo cuanto no tienda a legitimar de un modo u otro su práctica y es precisamente por eso por lo que tal discurso está lleno de «postulados imposibles». La historia de las sociedades musulmanas es en buena medida la historia de la tensión que genera la imposibilidad ideológica de ciertos postulados, —visión que el discurso de poder defiende férreamente—, y la existencia constatable y tenazmente reiterada de los mismos; en otras palabras, se trata de la tensión que se establece entre un discurso de poder que busca reforzarse acentuando su carácter monolítico, totalizador e imperecedero, y una realidad siempre más rica, diversa e impredecible que la que sugiere aquél.

A partir de estos supuestos es perfectamente asumible la idea de Acíen en el sentido de la hegemonía de lo privado «como definición del lugar teórico abstracto» de las formaciones sociales islámicas. Ahora bien, tal hegemonía no

⁵¹ A.K.S. LAMBTON, *Op. Cit.*, págs. 18-19.

⁵² E. TYAN, *Encyclopaedia of Islam*, s.v. *bay'a*.

puede entenderse como el dominio del ámbito privado ligado al «individuo», —que es lo que podría entenderse a partir de su formulación que vincula dicha hegemonía con el carácter contractual del «estado islámico»—, sino como *la preponderancia del principio de trascendencia necesariamente unido a la noción de «creyente»*. No estamos, en efecto, ante una sociedad de individuos que se conciben actuando dentro de un ámbito «público» y otro «privado»: estamos ante una comunidad de creyentes que se conciben como recipiendarios del mensaje salvacional contenido en una revelación divina y que actúan en conjunto de acuerdo a una serie de preceptos de obligado cumplimiento para toda la comunidad. La salvación es, lógicamente, un asunto de cada creyente, pero el discurso islámico insiste continuamente en que los preceptos que la garantizan se enmarcan en un contexto común⁵³. Sólo de esta manera se puede entender la continuidad de lo que podríamos llamar «privado» (y que yo preferiría denominar «trascendente») en lo que a nuestros ojos sería la esfera pública, que en las formaciones musulmanas se representa como sustancialmente unida a la misma finalidad de trascendencia que tiene el creyente. Con todo, no debe nunca perderse de vista (so pena de asumir las premisas del propio discurso esencialista) que esta representación se resuelve también en un sentido inverso, ya que expresa el discurso de poder que legitima unas relaciones de explotación justificadas en virtud de ese mismo principio de trascendencia.

Contrariamente, pues, a lo que tal vez podría llegar a deducirse de la argumentación de M. Acíen, el discurso ideológico que aquí a grandes rasgos hemos examinado no es neutro, no es estático y no funciona como un mero reflejo de las relaciones dominantes en la formación social islámica. Por el contrario, yo argumentaría que es sesgado, mucho más adaptable de lo que pretende su representación y, por último, que actúa como una forma más de articulación de las relaciones sociales. Sus propias características (tales como la pretensión de totalidad, de inmutabilidad o de exclusiva trascendencia) lo hacen muy difícil de interpretar, pero las claves que proporciona muestran que puede servir para articular relaciones de dominio que pueden llegar a ser muy variadas.

3. UNA CRÍTICA GLOBAL

El caso de al-Andalus nos ha permitido contrastar el contenido de una herramienta heurística, el «modo de producción tributario», que, caracterizado desde la perspectiva que propone J. Haldon, plantea ciertos conflictos teóricos con otras concepciones que podríamos llamar también «tributarias». Hemos visto que existen argumentos de peso para inclinar ese conflicto en favor de las tesis de ese autor. Sin embargo, también ha quedado expuesta más arriba la

⁵³ La casuística que aquí podría traerse a colación sería muy abundante, pero como muestra podrían citarse las abundantes invocaciones que el propio Corán hace en plural del tipo: «Oh, los que creéis», «Os he hecho descender aleyas clarísimas», etc...siempre referidos a una colectividad.

principal crítica que, en mi opinión, puede plantearse a la tesis de Haldon, a saber: que el elemento fundamental que caracteriza la definición de un modo de producción es el que se refiere a la forma en que las clases dominantes ejercen el control tanto sobre las personas como sobre los medios de producción.

Ahora bien, si se acepta esta crítica a la aportación de Haldon se puede reivindicar con fuerza la tesis de los defensores del carácter peculiarmente tributario de la sociedad andalusí, basado en la existencia de «comunidades campesinas libres» que escapan al control señorial. Es un hecho bien conocido por los medievalistas que una de las formas que adquiere el proceso de feudalización es precisamente el de la disolución de comunidades campesinas a través de la generalización de los vínculos de dependencia personal; por el contrario, puede argüirse que el establecimiento de una relación tributaria no conlleva necesariamente la disolución de esas comunidades. Esto es importante porque implica algo que, en mi opinión, Haldon deja a un lado en su exposición: que la imposición de renta sobre el campesinado necesariamente tiene que ser posterior al establecimiento de algún tipo de vínculo de dependencia⁵⁴. Reducido el campesinado a la dependencia señorial se entienden perfectamente el establecimiento del dominio *intensivo* que caracteriza la explotación feudal. Nada de esto es constatable, en cambio, en una sociedad que descansa sobre un campesinado libre. Aunque pueda admitirse un mayor o menor grado de violencia o arbitrariedad en la extracción del tributo, la dominación del estado tiene un carácter *extensivo* muy distinto a la feudal, lo que contribuye a preservar la condición libre del campesinado.

A ello también ayudan dos elementos en sí mismos nada despreciables: en primer lugar, el rechazo del estado al surgimiento de cualquier tipo de jurisdicción particular que pondría en peligro su propia legitimidad; y, en segundo lugar, el papel que desempeñan los centros urbanos que aparecen supeditados a las funciones encomendadas por los estados, lo que les contrapone a sus equivalentes feudales, tal y como veíamos antes.

¿Puede concluirse, por lo tanto, que contemplados desde esta perspectiva todos estos elementos están definiendo dos lógicas antagónicas? A mi modo de ver, la respuesta tendría algo de paradójico: en cierto modo no, aunque en buena medida sí. En efecto, desde una perspectiva entendida desde los postulados de Haldon, podría decirse que la existencia de una coerción extraeconómica, cualquiera que sea su grado y aun ejercida sobre campesinos libres, no plantea una diferencia cualitativa con respecto a la que se ejerce en una sociedad feudal, donde los campesinos poseen también sus medios de producción. Sin embargo, un razonamiento así no creo que sea muy persuasivo para

⁵⁴ H. BERKTAY, pese a compartir la visión de Hyndess y Hirst sobre el concepto de «modo de producción», reconoce este extremo cuando señala que «the transition to feudalism comprises the simultaneous formation of a dependent peasantry as the basic productive class on the one hand, and, opposing it, a rent collecting aristocracy that subjects this peasantry as it rises on its shoulders by gradually concentrating the overlordship of the land in its hands», *Op. Cit.*, pág. 312.

autores que no consideren válidas esas estrictas premisas teóricas y que en cambio estén convencidos de que la antinomia «libre/siervo» define dos lógicas muy distintas de relaciones sociales y, por lo tanto, de formas de sociedad.

Este previsible rechazo vendría a contradecir uno de los objetivos declarados de Haldon al proponer la sustitución del «modo feudal» por el «tributario»: evitar las confusiones conceptuales entre historiadores marxistas y no marxistas a propósito del término «feudal», propugnando así una aproximación más amplia y analítica al problema⁵⁵. Si por un lado se postula el abandono de un término como «feudal» por la carga polémica que su uso conlleva, pero por el otro se está apostando por una caracterización que contiene elementos igualmente polémicos resulta evidente que todo el brillante esfuerzo de teorización llevado a cabo por Haldon corre el riesgo de quedar minimizado.

Es por ello, y por los motivos aducidos anteriormente, por lo que es preciso completar y desarrollar el modelo propuesto por Haldon. Esto no quiere decir que haya que renunciar por completo a él: Haldon demuestra convincentemente la idea de que «renta» y «tributo» no implican una diferencia cualitativa en la extracción del excedente. De hecho, seis siglos antes de la aparición de su libro, el gran pensador norteafricano Ibn Jaldūn había puesto ya en evidencia la importancia de la coerción extraeconómica en la tributación en un inapreciable pasaje contenido en sus célebres «Prolegómenos» (*al-Muqaddima*). Comentando una conocida tradición atribuida al profeta Mahoma según la cual éste habría declarado que una reja de arado no entraría jamás en un hogar sin que con ella entrara también el envilecimiento, el autor magrebí declara con una llamativa claridad (cito a través de la traducción francesa del Barón de Slane):

«Cette dégradation provient, à mon avis, du fait que la culture d'un champ a pour conséquence l'obligation de payer une contribution (*magram*), ce qui place le cultivateur sous le régime du pouvoir arbitraire (*tahakkum*) et de la violence (*al-yad al-gāliba*). De là résulte l'aviissement du contribuable, qui tombe, enfin dans la misère, par suite de l'oppression (*al-qahr*) et de la tyrannie (*al-istiṭāla*) que viennent l'accabler»⁵⁶.

Difícilmente puede expresarse con más rotundidad la idea de que la exacción tributaria conlleva un alto grado de arbitrariedad y de violencia. Es evidente que una afirmación similar podría ser perfectamente aplicada también a la exacción feudal. Al igual que ocurre en ésta, el resultado es una degradación de la condición del campesinado que justifica a ojos de Ibn Jaldūn el descrédito de su trabajo: aunque necesario de todo punto, ese trabajo difícilmente encaja en el discurso general de poder que este autor traza desde una perspectiva «islámica», de ahí que se le considere despreciable.

En la última parte de este trabajo, mi propósito es el de poner en evidencia las implicaciones que tiene el sometimiento del campesinado al «poder arbi-

⁵⁵ *The State and the tributary mode of production*, págs. 64-68.

⁵⁶ Ibn JALDŪN, *Les Prolegomenes d'Ibn Khladūn*, trad. B. de Slane, Paris, 1865, II, pág. 348. ed. M. Quatramere, Paris, 1863, II, pág. 297.

trario» y a la «violencia», la forma en la que tenemos que descubrir en qué consiste su «envilecimiento» y, en fin, las modalidades que adquiere la «opresión» y la «tiranía»; en otras palabras, la sección final trata del problema de las relaciones de dependencia personal y cuestiona la arraigada noción de «campesinado libre».

4. HACIA UNA REDEFINICIÓN DE LAS RELACIONES DE DEPENDENCIA

Partimos de la base de que las relaciones de dependencia entrañan una coerción extraeconómica de naturaleza política, jurídica, ideológica o consuetudinaria que asegura su carácter desigual y que limita, aunque no anula por completo, la voluntad del dependiente con objeto de satisfacer la voluntad de un señor. La limitación, pero no anulación, de la voluntad del dependiente se explica por la obligación que éste tiene de atender las necesidades propias y las del señor por sus propios medios. Esto implica que las relaciones de dependencia no tienen sólo un mero carácter personal sino que también revisten un profundo carácter material, que es lo que las da sentido y permite definir las como relaciones sociales de producción⁵⁷.

Marx describió la forma más descarnada que adquieren las relaciones de dependencia con una sucinta formulación: «Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas»; en cambio, «la independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales»: el primer aserto se refiere a ciertas sociedades precapitalistas, el segundo, obviamente, al propio capitalismo⁵⁸.

Dejando a un lado el poder político o ideológico, la única «cosa» susceptible de generar un poder social efectivo es el control sobre los medios de subsistencia, pero tal control no tiene sentido sin el trabajo humano. Es por ello por lo que en sociedades relativamente complejas en que predominan las relaciones de dependencia, y si bien es cierto que éstas no agotan por completo la complejidad social, si que proporcionan las claves para su comprensión.

Podrá parecer sorprendente si a renglón seguido añadimos que una excelente definición de la forma en la que se articula el binomio relaciones de de-

⁵⁷ «Frente a la ilusión de las «relaciones puramente personales» de la edad feudal, etc... no debe naturalmente olvidarse ni siquiera por un instante: 1).- estas mismas relaciones, en una fase determinada, revistieron en el interior de su esfera un carácter material, como lo demuestra por ejemplo el desarrollo de las relaciones de propiedad de la tierra a partir de las relaciones de subordinación puramente militares; 2).- la relación material que la cancela tiene ella misma un carácter limitado, un carácter determinado por naturaleza y por ello aparece como relación personal, mientras que en el mundo moderno las relaciones personales se muestran como simple emanación de las relaciones de producción y de cambio», K. MARX, *Elementos fundamentales*, ed. y trad. cit. pág. 92.

⁵⁸ K. MARX, *Elementos fundamentales*, pág. 85.

pendencia/medios de subsistencia procede de Hegel, en quien encontramos lo que tal vez sea una de las definiciones más complejas de la forma en que se manifiestan las relaciones de dependencia⁵⁹. Tras considerar al señor (*Herr*) como conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, y al siervo (*Knecht*) como conciencia dependiente cuya esencia es la vida o ser para otro, y tras explicitar también el componente de lucha que esta relación comporta, Hegel describe su funcionamiento:

«...el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de la negación, sino que se limita a transformarla. Por el contrario, a través de esta mediación la relación inmediata se convierte, para el señor, en la pura negación de la misma o en el goce, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquéllo y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo que la transforma»⁶⁰.

Tal vez pueda parecer que estamos situando esta discusión en un terreno excesivamente especulativo. Nada más lejos de la realidad. Estamos explorando la complejidad que entrañan las relaciones de dependencia que Marx y Hegel (curiosamente por este orden) ponen de relieve desde dos perspectivas distintas, pero complementarias. Marx pone el acento en la comparación con el capitalismo al señalar que en un marco de relaciones de dependencia el poder social se ejerce más sobre las personas que sobre los medios de producción. Por su parte, Hegel nos proporciona la clave de cómo se articula ese dominio al insistir en que la superioridad del señor se realiza por medio del trabajo del siervo (ya que se relaciona con la cosa por medio de éste). Este trabajo, entendido como acción, comporta necesariamente la negación de la independencia de las condiciones dadas de la existencia, negación que se resuelve no mediante la destrucción de éstas, sino mediante su transformación⁶¹. Esta acción transformadora del siervo es lo que garantiza al señor el goce de la cosa, una acción que también niega la independencia de la cosa, de las condiciones dadas de la existencia, pero que se realiza por medio de la acción previa del siervo⁶².

⁵⁹ A. GUERREAU, «Fief, féodalité, féodalisme, enjeux sociaux et réflexion historique», *Annales, E.S.C.*, 1990, I, págs. 146-147.

⁶⁰ HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, 10ª, México, 1994, pág. 118.

⁶¹ Como es sabido, sin embargo, en las sociedades capitalistas avanzadas la destrucción de las condiciones dadas de la existencia supone un cambio de lo que hasta ahora había venido siendo su mera transformación. En éste, como en otros muchos aspectos, se pone de relieve la enorme riqueza del pensamiento del pensador alemán.

⁶² A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1968, págs. 11-34 y 161-195, en especial págs. 23-24. La primera referencia corresponde a la traducción comentada que hace Kojève de una parte del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, cuyo sentido luego retoma en una de las

Difícilmente puede darse una descripción más ajustada de la forma en que se resuelven las relaciones de dependencia que no son, por lo tanto, meras relaciones políticas. Son la referencia que explica, *en última instancia*, los procesos sociales en muchas formaciones precapitalistas. El problema estriba en que ello obliga a reconocerlas allí donde aparecen y a desentrañar los mecanismos que explican su funcionamiento. Los historiadores europeos suelen dar por zanjada esta cuestión identificando las relaciones de dependencia con la «servidumbre», que aparece marcada por una serie de rasgos, —adscripción a la tierra, prestación de servicios o satisfacción de cargas señoriales, etc.—, cuya presencia total o parcial suele considerarse como indicador del grado de feudalización de una sociedad. Este planteamiento, sin embargo, peca de excesiva rigidez y pone de relieve el excesivo eurocentrismo que los historiadores imponen a las categorías con las que trabajan. La servidumbre, en efecto, no agota las formas que adquieren las relaciones de dependencia; ya que se trata de una modalidad, ciertamente muy formalizada, de estas relaciones pero que no es necesariamente aplicable a otros ámbitos.

Un buen ejemplo de esto lo proporciona J. Goody en un artículo en el que este autor discute y descarta la aplicación del término feudal para describir las sociedades africanas⁶³. Lo más destacable de este trabajo es, sin embargo, que los distintos casos que este antropólogo expone resultan tener todos en común una clara preeminencia de las relaciones de dependencia personal. Así, en los estados del norte de Nigeria aparecen formas de prestación de fidelidad que en algunos casos acarrear prestaciones de tipo militar; en los reinos Hausa un sistema de gobierno dividido en unidades denominadas *sarautu* lleva aparejado para su beneficiario «clientelas», tierras de cultivo, etc.; distintos tipos de relaciones de dependencia aparecen también en Ruanda, África Oriental o, por ejemplo, también entre pueblos islamizados tales como los Peul del África occidental⁶⁴. Lógicamente, sería muy poco adecuado aplicar la noción de «servidumbre» a estas sociedades, pero en cambio, y a tenor de los datos que ofrece Goody, resulta evidente que las relaciones de dependencia personal juegan un papel primordial en su articulación⁶⁵.

las lecciones aquí anotadas. Nótese que Kojève traduce el alemán *Knecht* por «Esclavo», siendo a mi modo de ver más preciso histórica y etimológicamente hacerlo por «Siervo». Agradezco a C. Estepa sus aclaraciones a este respecto.

⁶³ J. GOODY, «Feudalism in Africa?», *The Journal of African History*, IV, 1963, págs. 1-18.

⁶⁴ Entre estos últimos existe una clase de antiguos cautivos, los *rimaibé*, vinculados por generaciones a familias poderosas. Véase a este respecto los datos que ofrece el interesante pero a veces excesivamente cordial relato de A. Hampâté Bâ, *Amkoulél, l'enfant peul*, Paris, 1991, pág. 520.

⁶⁵ De hecho, a los ojos de un medievalista, y pese a la opinión de GOODY, los sistemas que describe son más feudales que algunos de los que aparecen en Europa. No obstante, y pese a que en ocasiones se pueda discrepar de algunas concepciones de este autor («...but the relationship was entered into because of a universal need for protection rather than for purely economic reasons», pág. 5), resulta difícil no compartir su postura por dos razones principalmente: en primer lugar, porque como él mismo señala, la literatura antropológica se contenta en muchas ocasiones con dar el apelativo de «feudal» a una sociedad obviando así un análisis más profundo y, en segundo lugar,

¿Cómo resolver este problema? La respuesta, en mi opinión, pasa por tener en cuenta que, aunque puedan tener una definición común, las relaciones de dependencia adquieren modalidades e incluso funciones muy distintas según los casos. El caso de la servidumbre tal y como se desarrolla en la Europa medieval constituye un ejemplo de relaciones de dependencia que adoptan un carácter institucional muy formalizado, lo que implica su adecuación a una serie de normas no necesariamente escritas pero comúnmente aceptadas. Estos rasgos, sin embargo, no aparecen con tanta nitidez en muchos otros casos en los que las relaciones de dependencia se nos presentan con un carácter más informal, como resultado de que la coacción extraeconómica se ejerce en nombre de la pura y simple violencia o de la costumbre (lo que viene a ser lo mismo). Estos casos se prestan a gran cantidad de equívocos, dado que bajo una apariencia extremadamente laxa comportan un fuerte componente arbitrario. Finalmente, otro tipo de relaciones de dependencia adquieren un carácter ritual y se representan en términos de reciprocidad. Esta modalidad responde a determinadas formas de organización del poder político y su existencia es sólo un posible indicador de la importancia que este tipo de relaciones ostentan en una determinada formación social.

Lo aquí expuesto no es en absoluto un intento por establecer una tipología de las relaciones de dependencia⁶⁶, sino simplemente una pequeña muestra de la enorme variedad de formas en que pueden presentarse. De hecho los componentes formales, informales o rituales de dichas relaciones pueden estar en parte, o totalmente, presentes, ausentes o mezclados en cada caso concreto dando así lugar a un número de modalidades muy variado.

Lo importante es subrayar que las relaciones de dependencia aparecen allí donde se ejerce cualquier tipo de coerción extraeconómica. Con esta afirmación tan tajante estoy tratando de poner en tela de juicio la falsa noción de «campesinado libre»; noción equívoca que a menudo se maneja a la hora de tratar formaciones sociales definibles a través del «modo de producción tributario» y cuyo uso generalmente sobreentiende la supuesta ausencia de un poder señorial reconocible. Con ello se intenta demostrar que podemos asignar a ese campesinado una «libertad» que, sin embargo, no se sabe si es parangonable al concepto moderno de esta noción.

En realidad, para ser absolutamente precisos y sin caer en tecnicismos jurídicos innecesarios, en los modos de producción en los que se ejerce una coerción extraeconómica, *la libertad es un atributo exclusivo de aquéllos que están en condiciones de ejercer dicha coerción*. No puede hablarse, por tanto, de «campesinos libres» sometidos a la autoridad de un estado tributario: desde el momento en

porque puedo imaginar la incomodidad que produciría a los medievalistas europeos si se decidiera dar el nombre de *baraísmo* (de *bara*, la institución de dependencia que se desarrolla en los reinos al norte de Nigeria) a la forma dominante en las sociedades europeas medievales. El primero de estos reparos ha sido tratado ya en las páginas anteriores. El segundo lo desarrollaremos más adelante.

⁶⁶ En efecto, «la tipología es la reflexión del pobre», como agudamente señala A. GUERREAU, *El feudalismo*, pág. 97.

que se entiende que están sometidos a una coerción extraeconómica su libertad queda necesariamente limitada («libertad» y «coerción» son categorías antagónicas) y ello supone la existencia de unas relaciones de dependencia de naturaleza, como hemos visto, muy variable ⁶⁷.

Si hay algo que caracteriza a las formaciones sociales feudales del occidente medieval es el hecho de que, junto a relaciones informales y rituales, la dependencia reviste también una serie de modalidades institucionalmente muy formalizadas, tal y como veíamos anteriormente. Esta dimensión institucional muy formalizada es característica de la Europa medieval y no se reduce al ámbito más estricto de las relaciones sociales de producción. Abarca desde la existencia de municipalidades hasta la propia fisonomía del cristianismo a través de la Iglesia, pasando por las diversas formas de organización política, jurídica o territorial, que otorgan su peculiar configuración a las sociedades medievales europeas. Muchos de los problemas que encuentran los historiadores cuando dirigen su mirada hacia ámbitos extra-europeos, como es por ejemplo el Islam, residen precisamente en que no encuentran paralelismos claros para esta peculiar configuración: de ahí que sea muy controvertido el papel de la «ciudad islámica» (carente de organizaciones municipales bien definidas), que sea muy confusa la organización administrativa o territorial (no existen, por ejemplo, baronías, condados, o marquesados), que la organización política muchas veces adquiera tintes muy nebulosos (debido a la carencia de instituciones de gobierno bien delimitadas) o que, en fin, sea muy difícil aprehender el papel de la religión ante la ausencia de una organización institucional comparable a la Iglesia. En todos estos casos es evidente que existen ciudades con unas formas específicas de organización, que existen divisiones administrativas más o menos flexibles, que la organización política se ejerce de alguna manera o que la religión musulmana articula su papel de dominación social de algún modo. Sin embargo, la lógica interna del funcionamiento de estas distintas instancias no es fácilmente perceptible, debido precisamente a la inexistencia de una formalización institucional claramente reconocible desde una perspectiva eurocéntrica. La misma reflexión cabe hacerse con respecto a las relaciones de dependencia que distan de alcanzar los caracteres tan nítidos que le otorgan su institucionalización en Occidente.

No es desde luego mi intención otorgar a esta constatación un valor explicativo alguno ⁶⁸. Más bien todo lo contrario: P. Vilar señaló en su día que el ele-

⁶⁷ Es importante subrayar, sin embargo, que me estoy refiriendo a las dinámicas presentes en modos de producción basados en la coerción extraeconómica: obviamente, pueden existir «comunidades campesinas libres» que, sin embargo, quedarían fuera de esos modos de producción.

⁶⁸ La tentación comparativa puede producir a este respecto resultados paradójicos. Así, H. Bertay arguye que la excepcionalidad del occidente europeo proviene de que la transición al feudalismo se realizó sobre las «ruinas» de un estado antiguo basado en el esclavismo, mientras que en las transiciones orientales esa transición se produce a partir de una sociedad tribal o de otros estados feudales previos, *Op. Cit.*, pág. 317. Sesenta años antes, en cambio, O. Hintze, también partidario de una aplicación amplia del feudalismo achacaba la síntesis feudal de Occidente a la conjunción del

mento jurídico presente en el feudalismo europeo debe ser considerado siempre como un *signo*, y esta misma consideración es la que debe primar con respecto a sus formas de institucionalización; se trata de *signos* que hacen más fácilmente reconocibles las dinámicas sociales presentes en el caso europeo y, por el contrario, menos evidentes las que tienen lugar en otros ámbitos ⁶⁹.

Esto no quiere decir que tales dinámicas no existan en esos ámbitos o que, incluso, puedan tener desarrollos similares. Simplemente son menos reconocibles o, mejor dicho, se nos presentan bajo modalidades bien distintas a las que aparecen en las sociedades europeas. Un ejemplo puede ilustrar este punto. Es bien conocida en el Oriente musulmán la práctica, que se remonta a época bizantina, de hacer corresponsables a los miembros de las comunidades rurales del pago de un impuesto fijado de antemano y así aparece atestiguado en épocas omeya y 'abbāsī. Las implicaciones que tiene este uso son considerables: la propia comunidad se involucra directamente en la gestión del impuesto y vigila para que no existan deserciones en su seno que inmediatamente repercutirían en un aumento del monto que cada miembro debe pagar a los agentes fiscales, en lo que es una forma muy efectiva de asegurar la adscripción a la tierra. Con todo, las fuentes de época musulmana señalan con cierta frecuencia la existencia de fugitivos que huyen de sus aldeas buscando eludir el pago; de la misma forma, tenemos ejemplos de medidas por parte de los agentes del estado destinadas a devolver a los fugitivos a sus lugares de origen, a impedir que puedan transitar libremente por los caminos o, en fin, a marcar físicamente de alguna forma a los campesinos para permitir su inmediata identificación allí donde se les encuentre ⁷⁰. Por otra parte, el trato de las comunidades con los agentes del fisco se realiza generalmente a través de «jefes» locales que ostentan también la posición de grandes propietarios y que se convierten en «protectores» de los campesinos menos favorecidos actuando como perceptores de los impuestos que aquéllos deben seguir pagando, pero que al menos de esta forma no deben satisfacer en un plazo inflexible ni en condiciones apresuradas para la venta de la cosecha ⁷¹.

Puede verse, por tanto, que estas ideas generales nos están situando ante un funcionamiento de las comunidades campesinas que nos aleja considerable-

elemento institucional propio del estado romano con el elemento personal de las formas de dominación derivada de la organización tribal germánica: «Esencia y difusión del feudalismo» (1929), en O. HINTZE, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, 1968, pág. 41. Paradojas como ésta son las que ofrecen a la sociología histórica la oportunidad de obsequiarnos sus voluminosas interpretaciones.

⁶⁹ P. VILAR, *Une Histoire en Construction. Approche marxiste et problématiques conjoncturelles*, Paris, 1982, pág. 283.

⁷⁰ D.C. DENNET, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Harvard, 1950, págs. 48 y ss. C. Cahen, «Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute Mésopotamie au temps des premiers 'abbāsides d'après Denys de Tell-Mahré», *Arabica*, I, 1954, págs. 146-148.

⁷¹ C. CAHEN, *Op. Cit.*, págs. 149-150. El cuadro que ofrece el patriarca monofisita Dionisio de Tell Mahré sobre la situación en la Alta Mesopotamia a comienzos del siglo IX no deja lugar a dudas: los poderosos, señala, se enriquecían de tal forma «qu'ils étaient sur le point de posséder les enfants des pauvres comme esclaves et comme servants».

mente de la visión que la historiografía europea mantiene sobre el proceso de disolución de éstas en aras de su feudalización. En lo que sigue siendo, en mi opinión, el mejor estudio sobre historia agraria de una sociedad musulmana desde la conquista árabe hasta la época contemporánea, A.K.S. Lambton proporciona gran cantidad de datos en este mismo sentido señalando con toda justeza que uno de los rasgos principales de la historia rural en Irán es el mantenimiento de comunidades campesinas con una fuerte organización comunal. Sin embargo, esta autora insiste también en que este mantenimiento fue alentado en distintas épocas por el propio estado, cuya organización fiscal prefería el trato con comunidades en lugar de particulares. Ello no impidió la aparición de fuertes desigualdades en el seno de estas comunidades y en este sentido el mismo proceso ya descrito de la gradual entrada en dependencia de los campesinos más pobres de la comunidad con respecto a los más poderosos tuvo como resultado «el crecimiento de una población rural semi-servil»⁷². De igual forma, el papel del estado pasó a estar desempeñado primero por el arrendatario de impuestos y más tarde, ya en el siglo XI con la llegada de los turcos seljuquíes, por el beneficiario militar de concesiones territoriales (*iqṭā' āt*). Todos ellos, sin embargo, siguieron interesados en el mantenimiento de una organización comunal que aseguraba la división en partes equivalentes de las tierras de la aldea y su asignación a cada miembro de la misma. A las razones fiscales ya explicadas, hay que unir además que la prestación de cargas y servicios que requerían los beneficiarios de concesiones territoriales podía ser más fácilmente estimada de esta forma⁷³ y que, al mismo tiempo, el sistema impedía la disgregación de tenencias campesinas por las disposiciones hereditarias. Finalmente, en algunas zonas se practicaba la redistribución periódica de tierras, lo que también redundaba en interés de los señores al impedir que los campesinos desarrollaran un interés particular en una determinada tierra⁷⁴.

Este ejemplo, que desde luego no es generalizable a otros territorios, demuestra que la pervivencia de comunidades campesinas no impide la generalización de las relaciones de dependencia. Asimismo, las formas con que tales relaciones se presentan tampoco son fácilmente equiparables con casos europeos (en vano intentaremos distinguir aquí fórmulas jurídicas del tipo «libres», «semi-libres» o «siervos»), pese a que en el fondo su contenido real sí que es definitivamente comparable.

Esta última constatación nos lleva ante un dilema que puede servirnos para recapitular algunas de las ideas desarrolladas hasta aquí: ¿el panorama que des-

⁷² A.K.S. LAMBTON, *Landlord and Peasant in Persia*, 2ª, Oxford, 1969, págs. 3-4.

⁷³ Lambton describe extensamente las prestaciones personales y cargas de los campesinos iraníes a partir de sus observaciones sobre el terreno realizadas entre 1936 y 1949, considerándolas «the survival of medieval customs». Estas prestaciones variaban mucho de una región a otra, pero a grandes rasgos incluían: transporte de la cosecha a los graneros del señor, prestaciones de trabajo (*bigārf*), entregas en especie (madera, gallinas, mantequilla, caza, etc.) o en dinero, alojamiento de oficiales de la administración.... págs. 330-336.

⁷⁴ *Ibidem*, págs. 5-6.

cribe Lambton para Irán es «feudal» o es «tributario»? ⁷⁵ Como ya hemos visto, planteada en estos términos la pregunta es inadecuada. Lo que existen son unos procesos en los que se ponen de relieve tanto la coacción extraeconómica (que adquiere la forma de extracción de tributo), como los mecanismos de dominación (que se materializan en el desarrollo complejo de diversas formas de dependencia). De ninguna forma ambos elementos son antagónicos y de hecho, se complementan y refuerzan mutuamente. Es por ello por lo que en este trabajo he intentado demostrar que la equiparación que establece Haldon entre «renta» y «tributo» necesariamente tiene que verse acompañada de una indagación más profunda en la naturaleza de las relaciones sociales de producción. Las modalidades genéricas (que no concretas) que éstas pueden adquirir son limitadas y, de hecho, en los tiempos históricos la más extendida ha sido la que definen las relaciones de dependencia personal. A este tipo de relaciones les ocurre, sin embargo, un poco como al silicio en geología: al estar tan extendidas resulta a simple vista más difícil individualizarlas. A ello tampoco ayuda que la historiografía haya construido un paradigma eurocéntrico de «servidumbre» muy rígido y de aplicación muy limitada a otras sociedades que no desarrollan un grado de formalización institucional tan fuerte como es el europeo medieval. Éste ha sido también el motivo de que en muchas ocasiones, y precisamente por su propia generalización, se las haya descartado como lo que, en realidad son: elementos explicativos fundamentales para conocer las dinámicas de los procesos sociales.

De lo aquí expuesto sobre el uso del concepto de «modo de producción» puede concluirse también que no se trata de elaborar taxonomías ni de definir «estadios necesarios» en la evolución histórica, sino de ajustar las herramientas conceptuales para el análisis. Es bien conocido que en la interpretación histórica las definiciones muchas veces hurtan el propio análisis y en este trabajo se ha partido de la necesidad de seguir el procedimiento contrario. Desde esta perspectiva, pues, nada impide que empleemos como medio heurístico el concepto de «modo de producción de tributario» o «feudal» siempre y cuando tengamos en cuenta que el estudio de las relaciones sociales de producción tiene que incluir tanto las formas de extracción del excedente, como las formas que adquieren las relaciones de dependencia. Definir genéricamente unas formas u otras o reducir la cuestión a una mera discusión nominalista no añade nada al conocimiento histórico y, de hecho, éste se desvirtúa por completo cuando tal definición ocupa el lugar de la interpretación. Enunciar dichas formas genéricas con el mayor grado de complejidad posible para desde ahí llegar a reconocer las modalidades concretas que han adoptado es la única manera de alcanzar un conocimiento histórico más cabal.

⁷⁵ La respuesta de la propia Lambton a esta pregunta es negativa y si bien en *Op. Cit.*, p. 53 todavía concede que sólo podría hablarse de feudalismo islámico en el caso de que se le distinguiera claramente del europeo, en «Reflections on the iqtāʿ», G. MAKDISI ed. *Arabic Studies in Honour of Hamilton G.A.R. Gibb*, Leiden, 1965, págs. 358-376, tal negativa es más tajante. Téngase en cuenta, sin embargo, que el concepto de feudalismo que maneja Lambton se circunscribe al ámbito de las relaciones feudo-vasalláticas.