



Historia y grafía

ISSN: 1405-0927

Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia

Salgado Ávila, Eduardo Rafael  
La instrumentalización política de los *awqaf* en el Imperio otomano  
Historia y grafía, núm. 56, 2021, Enero-Junio, pp. 347-365  
Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia

DOI: <https://doi.org/10.48102/hyg.vi56.347>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58965762011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# *La instrumentalización política de los awqaf en el Imperio otomano*



## *Political Instrumentalization of the Awqaf in the Ottoman Empire*

EDUARDO RAFAEL SALGADO ÁVILA

El Colegio de México

México

Correo: esalgado@colmex.mx

DOI: 10.48102/hyg.vi56.347

Artículo recibido: 18/05/2020

Artículo aceptado: 23/06/2020

### *ABSTRACT*

*The Ottoman Empire had under its control a vast territory that brought complexity and diversity with it. To exercise authority in multiple areas with different characteristics, the Ottomans reshaped various institutions, including the waqf. The objective of this study is to analyze the ways in which the institution of the waqf was instrumentalized by the Ottoman Empire with the aims of domination and control. This work provides an examination of the Ottoman capacity to adapt to different circumstances in order to extend their domain. Likewise, it questions the charitable ideal of the waqf by evaluating different definitions of the concept, as well as its relation to the methods of conquest and the design of cities implemented by the Ottoman Empire.*

*Keywords: Domination, Control, Design of Cities, Conquest, Ottomanization.*

### *RESUMEN*

El Imperio otomano tuvo bajo su dominio un vasto territorio que trajo consigo complejidad y diversidad. Para ejercer autoridad en múltiples zonas con características diferentes, los otomanos moldearon diversas

instituciones, entre ellas el *waqf*. El objetivo de este estudio es analizar las maneras en que el Imperio otomano instrumentalizó la institución del *waqf* para propósitos de dominación y control, durante los siglos xiv, xv, xvi y xvii. Este trabajo aporta un examen de la capacidad otomana para adaptarse a diferentes circunstancias con la intención de extender su dominio. Asimismo, cuestiona el ideal caritativo del *waqf* mediante el tratamiento de diversas definiciones del concepto, así como su relación con los métodos de conquista y diseño de ciudades implementados por el Imperio otomano.

Palabras clave: dominio, control, diseño de ciudades, conquista, otomanización.

Las dotes religiosas han acompañado al islam desde sus primeros días. Desde el siglo vii, estas organizaciones llamadas *waqf* (*awqaf* en plural) o *habs*<sup>1</sup> se distinguen por su ideal caritativo y han cumplido con diferentes propósitos a lo largo del tiempo: instrucción educativa, comedores comunitarios, refugios de viajeros, mezquitas, hospitales, entre otros. Debido a su maleabilidad, no obstante, esta institución ha sido instrumentalizada con objetivos políticos y de control social. El Imperio otomano, por su extensión y complejidad, tuvo que adaptar diversas instituciones para ejercer su dominio. De esta manera, los *awqaf* fueron esenciales para que los otomanos lograran gobernar un vasto territorio caracterizado por su diversidad.

La intención del presente trabajo es exponer las principales formas en las que la administración otomana se valió de la institución del *waqf* para velar intereses políticos de dominación y control durante los siglos xiv, xv, xvi y xvii, poniendo en entre-

<sup>1</sup> Aunque los términos *waqf* y *habs* conllevan el mismo significado, diferentes países prefieren diferentes usos. Por ejemplo, *waqf* se utiliza en Líbano, Israel, Jordania, Iraq y los Emiratos Árabes Unidos, mientras que *habs* es más común en el norte de África. En Turquía se utiliza el término *wakif*, mientras que en Malasia se le llama *wakaf*. Magda Abdel Mohsin *et al.*, *Financing the Development of Old Waqf Properties*, p. 2.

dicho su finalidad caritativa. El objetivo de este trabajo se logrará mediante el tratamiento de diferentes definiciones de *waqf*, así como del análisis de métodos de conquista del Imperio otomano y de la relación existente entre los *awqaf* y el diseño y administración de ciudades otomanas.

De acuerdo con Peter Hennigan, un *waqf* es aquella fundación en que el promotor hace que el capital de una propiedad que genera ingresos sea intransferible a perpetuidad y asigna el rédito a instituciones o personas específicas. Esta propiedad queda en posesión de un fiduciario que administra la fundación para el beneficio de un tercero. “La ley islámica requiere que los excedentes tengan un objetivo caritativo”, para este autor, “los *awqaf* proveyeron los cimientos de mucho de lo que actualmente se considera ‘civilización islámica’”.<sup>2</sup> Por su lado, Abdel Mohsin *et al.* señalan que los términos *waqf* y *habs* son verbos que significan detener y prevenir. De hecho, en el idioma castellano, debido a la herencia cultural del Al-Andalus en la península ibérica, se acuñó el término *habiz* para hacer referencia a las propiedades en régimen de legado pío inalienable. Estas palabras, no obstante, por lo general se traducen como dotes devocionales, “aunque esta traducción no verbalice el sentido de devoción y gracia con el que el *waqf* se asocia en el islam”.<sup>3</sup> Pese a que de manera normal no se haga hincapié en el significado real de las palabras –detener o prevenir–, estos conceptos sí son esenciales para el objetivo de los *awqaf* porque la institución legal de este instrumento imposibilita su venta y/o transferencia. Los autores anteriores concuerdan que el *waqf* involucra la posesión y la preservación de un usufructo caritativo de una forma en la que no pueda ser legada o vendida. Lo anterior con la intención de prohibir cualquier uso o disposición de esta propiedad fuera de propósitos específicos.

<sup>2</sup> Peter Hennigan, *The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. Hanafi Legal Discourse*, p. xiii. Las traducciones de las citas son mías.

<sup>3</sup> Mohsin *et al.*, *Financing the Development*, *op. cit.*, p. 2.

Finalmente, para Pascale Ghazaleh un *waqf* debe poseer dos elementos principales: una fuente de ingresos, ya sea un edificio arrendado para propósitos comerciales o residenciales, una tierra que genere impuestos, un baño público o un almacén; y, segundo, un beneficiario, que puede ser una mezquita, un hospital, los pobres, esclavos liberados, entre otros. Además, para que sea válido, “el *waqf* debe consistir en un objeto u objetos retenidos en completa propiedad, el fundador debe ser capaz de dedicar la propiedad a nombre de Dios y el *waqf* tiene que ser permanente, es decir, que los ingresos que genere sean renovables. El fundador tiene que asegurar la perpetuidad del *waqf* y el estipendio de sus ingresos”.<sup>4</sup>

De las definiciones anteriores se desprenden tres componentes esenciales de un *waqf*: ser intransferible y generar ingresos permanentes, tener un propósito y/o beneficiario específico y, por último, poseer un significado caritativo apegado a la ley islámica.

En el mundo medieval islámico, una gran parte de los servicios que en la actualidad proveen los gobiernos modernos eran delegados a agentes civiles como los *awqaf* y otras instituciones caritativas. Las organizaciones de corte estatal proveían seguridad y distribuían y mantenían la justicia, mientras que los servicios de educación, salud, asistencia a los pobres, construcciones públicas, religiosas y proyectos de infraestructura eran proporcionados por el sistema *waqf*.<sup>5</sup> En este sentido, no se podría considerar exagerada la afirmación de Peter Hennigan sobre la relación de los *awqaf* y los cimientos de lo que ahora se considera como civilización islámica.

El Imperio otomano heredó esta institución e hizo uso de ella desde sus inicios expansivos; este tipo de organizaciones fueron responsables de la creación del núcleo organizativo y adminis-

<sup>4</sup> Pascale Ghazale, “Introduction: Pious Foundations: From Here to Eternity?”, p. 2.

<sup>5</sup> Riza Yildirim, “Dervishes, Waqfs and Conquest: Notes on Early Ottoman Expansion in Thrace”, p. 23.

trativo de muchos pueblos. La ciudad de Bursa, primera capital otomana, fue desarrollada a través de dotes devocionales. Edirne, la segunda capital otomana ubicada en Rumelia,<sup>6</sup> fue moldeada como ciudad otomana por medio de este tipo de fundaciones. Constantinopla, en la actualidad Estambul, se erigió como una ciudad otomana-islámica mediante la creación de *awqaf*.<sup>7</sup>

Como parte de la administración otomana, el habiz se convirtió en un método sistemático de diseño de ciudades y núcleos urbanos, también llamados *külliye* o *imaret*.<sup>8</sup> En Constantinopla se reconocen los *külliye* de Süleymaniye, Fatih, Şehzade, Eyüp Sultan y Lâleli. A lo largo del imperio se fundaron miles de madrasas, bibliotecas, mezquitas, caravanserrallos, centros comerciales o *hans*, bazares, fuentes, puentes, hospitales, comedores comunitarios, baños y acueductos como parte del sistema *waqf*. Nazif Öztürk estima que se fundaron más de treinta y cinco mil *awqaf* durante el Imperio otomano,<sup>9</sup> los cuales, al emplear grandes números de personas y proveer ingresos, comprendieron alrededor del 16% de la economía otomana en el siglo XVII.<sup>10</sup>

El Imperio otomano fue profundamente moldeado por este tipo de fundaciones. La economía y la política del *waqf* otomano estaba basada en un sistema estable y flexible que produjo una institución capaz de interactuar y responder a necesidades individuales, familiares, comunitarias y de Estado. El *waqf* era

<sup>6</sup> Rumelia era el término utilizado por los otomanos para los territorios de la península de los Balcanes. En ese momento las provincias más importantes de Rumelia eran Tracia y Macedonia. Suraiya Faruqi y Kate Fleet, *The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603*, p. 45.

<sup>7</sup> Halil Inalcik, "Autonomous Enclaves in Islamic States: Temliks, Soyurghals, Yurdluk-Ocakliks, Malikane-Mukata'as and Awqaf", pp. 125-126.

<sup>8</sup> Los *Külliye* eran un conjunto de edificios que formaban un complejo urbano, característico de la arquitectura otomana. Tenían una mezquita central y normalmente estaban instituidos como *waqf*, también tenían una madrasa. Halil Inalcik y Donald Quataert, *1300-1600*, pp. 25-26.

<sup>9</sup> Nazif Öztürk, *apud* Engin Isin, "Conclusion: Ottoman Waqfs as Acts of Citizenship", p. 233.

<sup>10</sup> Engin Isin, "Conclusion", *op. cit.*, pp. 232-233.

omnipresente en todos los niveles de la sociedad otomana, tanto en el sector urbano como en el rural. Para afianzar el carácter ubicuo de los hábices, la administración otomana explotó con eficacia tres principales aspectos de estas fundaciones; *a)* su uso extendido, es decir, toda la gente, a lo largo y ancho de los estratos socioeconómicos de la sociedad, estaba cerca de un *waqf*; *b)* su capacidad para adaptarse a necesidades individuales, grupales y estatales. Los *awqaf* podían tener diferentes funciones y era posible que su administración dependiera de una persona, una organización o del Estado como tal, y; *c)* su longevidad. Por ejemplo, las fundaciones legadas durante el periodo Ayubí o Mameluco que estaban en funcionamiento cuando conquistó el Imperio otomano siguieron operando durante los siglos que éste se mantuvo en pie.<sup>11</sup>

Los gobernantes otomanos, no obstante, no sólo utilizaron los *awqaf* como una forma de diseño, organización y administración urbana, sino que mantuvieron viva la tradición de proveer servicios y beneficios sociales mediante ellos. Incluso, a pesar de que existían ciertos obstáculos para que los no musulmanes fundaran *awqaf*, no había barreras para que las comunidades cristianas y judías se incluyeran entre los beneficiarios. Un viajero judío de 1640 relata cómo, durante un recorrido de Egipto a Constantinopla, él y sus acompañantes pasaron la mayoría de las noches en posadas de *awqaf* abiertas a viajeros de toda fe. Comedores comunitarios, hospitales, refugios y otro tipo de instituciones sociales servían a la gente de todas las religiones y los no musulmanes comúnmente trabajaban en ellas como parte del personal.<sup>12</sup>

Bajo el patrocinio otomano, fundar *awqaf* se convirtió en sinónimo de construcción de ciudades, no nada más capitales imperiales como Bursa, Edirne y Constantinopla, sino también

<sup>11</sup> Randi Deguilhem, "Waqf in the Ottoman Empire to 1914", pp. 88-90.

<sup>12</sup> Timur Kuran, "The Provision of Public Goods Under Islamic Law: Origins, Impact and Limitations of the Waqf System", p. 852.

ciudades provinciales como Alepo, Jerusalén, Damasco y Cairo fueron legadas con *Külliyes*, complejos magníficos. Los *awqaf* y el aparato gubernamental se complementaban mutuamente. Al fundar *awqaf*, designar supervisores, agentes y administradores para dirigirlos y mantenerlos a perpetuidad se creó una dirección urbana cívica por las autoridades imperiales.<sup>13</sup> El Imperio mismo integraba el espacio cívico y organizaba las ciudades otomanas.<sup>14</sup> Los *awqaf* se convirtieron en una forma muy práctica y eficiente para el control comunitario. La presencia de estas fundaciones en cada uno de los aspectos de la vida otomana permitía a las autoridades y gobernantes estar cerca de su sociedad, tanto en sentido de vigilancia y precaución, como para generar simpatía hacia las elites de gobierno.

Por otro lado, durante el Imperio otomano, el uso de *awqaf* como organización y administración de ciudades, en realidad, en muchas ocasiones, significaba un segundo momento que sucedía a una fase de expansión y conquista en la que los *awqaf* tuvieron un papel fundamental como en ninguna otra dinastía islámica. En su periodo formativo –siglos xiv y xv–, los otomanos emplearon el *waqf* como herramienta de conquista y colonización, de modo especial en los Balcanes y Rumelia. De acuerdo con Riza Yildirim el proceso era muy directo. Como primer paso, una victoria militar precedía a la anexión de un territorio. Entonces el sultán distribuía ciertas fracciones de la tierra conquistada como propiedad privada para líderes sufíes, principalmente *dervishes*, que habían participado en las incursiones militares. Estas entregas se hacían en reconocimiento de sus servicios al islam y a la dinastía

<sup>13</sup> Existe una tradición incorrecta en la que se ha considerado que no existía un vínculo permanente entre el espacio cívico y los gobernantes. Dentro de esta tradición, de Montesquieu a Weber, se interpreta al Imperio otomano como carente de una mediación adecuada entre notables imperiales y provinciales y autoridades, lo que trajo como resultado la inhibición del desarrollo de un espíritu cívico social y económico. Engin Isin y Alexandre Lefebvre, “The Gift of Law. Greek Euergetism and Ottoman Waqf”, p. 17.

<sup>14</sup> *Idem*.



otomana temprana. Sin embargo, tenían también la obligación de generar servicios públicos que funcionaran como herramientas para la colonización. Estas victorias involucraban grandes periodos de migraciones y para los conquistadores era mucho más fácil adaptarse a nuevos terrenos cuando tenían instituciones formales que los apoyaran.<sup>15</sup>

En 1453, año en que los otomanos conquistaron Constantinopla, se creó un sistema de organización social conocida como *Millet*. Con la necesidad de hacer alianzas con los líderes religiosos de la región del sureste europeo, en particular de la iglesia ortodoxa, y en reconocimiento de la diversidad social, el Imperio otomano generó una serie de acuerdos en los que se confirmaban la protección de las comunidades y la autonomía organizacional y cultural de cada una de ellas, a cambio de una carga tributaria conocida como *cizye*. Se crearon tres *Millet* básicos: el griego, el judío y el armenio. Este sistema permitió a los otomanos congrega a grupos religiosos más pequeños en una comunidad más grande. Por ejemplo, a la iglesia ortodoxa griega se le otorgó jurisdicción sobre griegos, albanos, búlgaros, serbios, moldavos, rutenos, sirios, árabes y melquitas.<sup>16</sup>

Este sistema de organización social permitió a los otomanos gobernar vastos territorios y fue esencial para prevenir una oposición de gran escala hacia el imperio, especialmente por parte de los cristianos ortodoxos. El sultán otomano, Mehmet II, sabía que el apoyo de la Iglesia ortodoxa era fundamental para sus objetivos expansionistas. Por tal motivo, garantizó libertad religiosa al clérigo de la Iglesia griega y designó a Genadio Scolario como patriarca, quien confirmó su lealtad al Imperio otomano y su rechazo a la unión con Roma. La conquista del sureste de Europa unió a la mayoría de los cristianos en el área, griegos y eslavos, bajo

<sup>15</sup> Yildirim, "Dervishes, Waqfs and Conquest", *op. cit.*, p. 24.

<sup>16</sup> Karen Barkey y George Gavrilis, "The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and its Contemporary Legacy", pp. 25-26.

la autoridad del patriarca griego. La Iglesia fue también una gran beneficiaria de la expansión otomana; de esta forma, el patriarca y el sultán compartieron intereses de organización y dominio social.<sup>17</sup> Aunado a lo anterior, los otomanos implementaron un proceso conocido como *sürgün* que involucraba la transferencia de musulmanes suníes a áreas con grandes concentraciones cristianas. Este “procedimiento obligaba a musulmanes y cristianos a vivir lado a lado”.<sup>18</sup>

En este contexto de intercambios culturales, políticos y sociales entre el imperio otomano y los cristianos ortodoxos, los *awqaf* se convirtieron en una herramienta más para fortalecer la relación entre instituciones. Los cristianos y judíos súbditos del Imperio otomano también fueron capaces de crear sus *awqaf*. En diferentes momentos, los griegos ortodoxos y las comunidades maronitas en Siria y Líbano, por ejemplo, se valieron de los *awqaf* para legalizar propiedades e incrementar su presencia en las ciudades.<sup>19</sup>

Pese a que los hábices no fueron exclusivos para los musulmanes, durante un gran periodo expansionista, especialmente en los siglos xv y xvi, los *awqaf* fueron un instrumento político fundamental del Imperio otomano para la islamización de los territorios conquistados y áreas fronterizas. Con este objetivo, la administración otomana encargaba la fundación de estructuras tipo convento llamadas *ribât*,<sup>20</sup> sobre todo en las tierras europeas, los cuales se encontraban bajo el sistema *waqf*. Como parte del

<sup>17</sup> Stanford Shaw, *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, pp. 58-59.

<sup>18</sup> Barkey y Gavriliş, “The Ottoman Millet System”, *op. cit.*, p. 26.

<sup>19</sup> Randi Deguilhem, “The Waqf in the City”, p. 246.

<sup>20</sup> Se encuentran los primeros rastros de la institución islámica del *ribât* en la costa del norte de África, en territorios del actual Túnez, durante los siglos vii y viii. En la primera fase de su desarrollo, el *ribât* era en esencia una fortaleza ubicada en un punto sensible de la frontera islámica, suministrada y protegida por individuos devotos que habían adquirido su vocación con la *jihad* y la defensa de las tierras del islam en contra de amenazas externas. Richard Mortel, “Ribâṭs in Mecca During the Medieval Period: A Descriptive Study Based on Literary Sources”, p. 29.

programa de islamización, los ingresos de los hábices de los sultanes dentro de las provincias otomanas financiaban la construcción de edificios para la práctica de las tradiciones islámicas y la enseñanza del islam. En múltiples ocasiones, por ejemplo, mezquitas y madrasas tomaron el lugar de iglesias y catedrales transformadas a espacios islámicos.<sup>21</sup>

Las fundaciones que los *dervishes* sufíes realizaron en los territorios de Rumelia se convirtieron más tarde en *zaviye*,<sup>22</sup> las cuales fueron financiadas casi en su totalidad por *awqaf* respaldados por sultanes. Más adelante, estas estructuras se convirtieron en centros económicos, sociales, religiosos y culturales, y dada su centralidad dentro de la sociedad, propiciaron la conversión de muchos cristianos locales. Así, los *awqaf* y los *zaviye* se hicieron inseparables. Cada *zaviye* acompañaba a un *waqf*, el cual suministraba todos los impulsos económicos y fiscales para que los *dervishes* pudieran permanecer en estos lugares.<sup>23</sup>

El papel económico que los *awqaf* tuvieron en las tierras conquistadas fue inmenso, preponderante no nada más sobre el plan de propiedad financiera en tierras de agricultura o cuestiones rurales, sino también sobre la economía urbana. Vera Moutaftchieva considera que uno de los primeros pasos del capitalismo en los Balcanes se vivió tras la conquista otomana, la cual sobrepasó los medios económicos feudales que se percibían antes de la llegada de las instituciones del Imperio otomano. Esta autora desarrolla un estudio en el que detecta la esencia de la función de los *awqaf* en la urbanización de los Balcanes y sobre su economía. La conquista otomana colaboró con el desarrollo de la acumu-

<sup>21</sup> Deguilhem, “Waqf in the Ottoman Empire”, *op. cit.*, pp. 88-90.

<sup>22</sup> Los *zaviye* en el Imperio otomano eran considerados como hospicios fundados por *dervishes* para proveer servicios públicos a la comunidad, especialmente a viajeros y comerciantes. Es difícil distinguir entre los términos *hanegah*, *zaviye*, *tekke* e *imaret*, ya que en los siglos xiv y xv al parecer se usaban de manera intercambiable. Heath Lowry, “The Soup Muslims of the Ottoman Balkans: Was there a Western & Eastern Ottoman Empire?”, p. 102.

<sup>23</sup> Yildirim, “Dervishes, Waqfs and Conquest”, *op. cit.*, p. 26.

lación de capital y la capacidad de comercio que se generó en estas ciudades. Por ejemplo, los productores de mantequilla sobre dominio de los *awqaf* gozaban de privilegios con el poder central y tuvieron la capacidad de comerciar grandes cantidades de su producto como nunca antes.<sup>24</sup>

Con relación al aspecto económico de los *awqaf* en Anatolia, la parte central del Imperio otomano, Inalcik y Quataert destacan que tan sólo en esta provincia el 17% del total de los ingresos de las actividades productivas, entre los siglos xiv y xvi, provenían de las dotes devocionales. Las fundaciones que se administraban como *waqf* en Anatolia incluyen: 344 grandes mezquitas, 1 055 pequeñas mezquitas, 110 seminarios religiosos, 154 escuelas para niños, 626 sitios de hospedaje grandes y pequeños en manos de *dervishes*, 45 comedores comunitarios para pobres y viajeros; y, por último, 75 caravanserrallos.<sup>25</sup>

Si bien es cierto que la constitución de *awqaf* sucedió a un periodo de conquista otomana,<sup>26</sup> es indudable que estas fundaciones contribuyeron al desarrollo de los territorios bajo nuevo dominio otomano; no nada más supusieron métodos de colonización e islamización, sino que representaron nuevas formas de economía que a la autoridad central convenía implementar para el aumento de

<sup>24</sup> Vera Moutaftchieva, *Le Vakif-Un Aspect de la Structure Socio-Economique de L'Empire Ottoman (xv-xvii<sup>e</sup>)*, pp. 47-48.

<sup>25</sup> Inalcik y Quataert, *An Economic and Social History*, op. cit., p. 83.

<sup>26</sup> El periodo de conquista temprano puede ser dividido en dos principales etapas. Primero los otomanos establecían una forma de soberanía sobre los Estados vecinos, después el aparato central otomano tomaba control directo sobre sus nuevos vasallos y establecían el sistema *timar*, en el cual se otorgaba tierras y condonaba el pago de impuestos por servicios militares. Este proceso también involucraba un grado de asimilación, pero ésta ocurría gradualmente, en vez de conversión forzada. Los otomanos permitieron a la aristocracia local de los territorios conquistados entrar al sistema como poseedores de *timar* sin forzarlos a convertirse al islam; sin embargo, ser musulmán siempre era rentable en el Imperio en términos de ventajas económicas y prestigio social, por lo que ulteriormente muchos decidieron convertirse al islam hasta que se volvió un prerequisite. Halil Inalcik, "Ottoman Methods of Conquest", p. 103.

sus ingresos. Los *awqaf* en estas tierras conquistadas se utilizaron para promover el desarrollo de instituciones religiosas islámicas y para proveer servicios públicos como mezquitas, madrasas, fuentes, baños, hoteles, comedores. Estos monumentos añadían gloria al nombre del sultán y servían como núcleo para la vida de la ciudad otomana. La colonización se acompañaba de islamización y ésta, a su vez, de legitimidad para el sultán por la creación de instituciones en favor de la sociedad.<sup>27</sup>

Para las autoridades otomanas, fundar nuevos *awqaf* se convirtió en una nueva tecnología para la colonización, pero no sólo de nuevos territorios, sino también de antiguas tierras dentro del imperio, es decir, se reconocieron los *awqaf* individuales heredados por los selyuquies, pero, bajo patronazgo otomano, se trocaron en partes centrales de otros complejos mucho más grandes que desencadenaron la creación de nuevos pueblos y asentamientos.<sup>28</sup>

En las primeras décadas del siglo xvi, cuando el Imperio otomano había consolidado su expansión hacia el occidente y gozaba de cierta estabilidad en cuanto a incursiones enemigas, dirigió su atención al sur, hacia el Imperio mameluco. En 1516, el sultán otomano Selim derrotó al sultán mameluco Qansauh al-Ghuri en Marj Dabiq, al norte de Alepo. Esta victoria marcó el inicio de una reorientación política en los antiguos territorios mamelucos. Ese mismo año, Selim estableció un *waqf* en honor a un jeque sufí. Este hecho fue el inicio de una nueva política de otomanización del territorio que consistió en dar más valor a las tradiciones sufíes y en instaurar sistemas otomanos de control administrativo. Además, en 1524, una iglesia cercana a la “Tumba de David” en Jerusalén fue confiscada y los cristianos expulsados. En 1549, el sultán Suleymán emitió una ley por la que todos los monjes y francos deberían alejarse de los territorios cercanos a la tumba e invitó a sufíes a ocupar su lugar. La propiedad de los cristianos

<sup>27</sup> Shaw, *History of the Ottoman Empire*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>28</sup> Isin y Lefebvre, “The Gift of Law”, *op. cit.*, p. 17.

fue confiscada por el sultán y dedicada, como *waqf*, al sufí Ahmad al-Dajani.<sup>29</sup>

Egipto vivió la primera ola de otomanización tras la caída de los mamelucos, la cual se presentó a través del establecimiento de *awqaf*. En primera instancia, un decreto de 1517 afirmaba la intención del sultán Selim por respetar las dotes devocionales establecidas por los mamelucos. Más tarde, en 1522, se designó a un encargado de Constantinopla para controlar los *awqaf* egipcios y para reformar todas las instituciones religiosas con el objetivo de incluir académicos y sufíes turcos en ellas. Todos los *awqaf* en Egipto se sometieron a inspección por parte de las autoridades imperiales. Además, se eliminó la exención de impuestos para los *awqaf* egipcios. Posteriormente, los gobernadores otomanos durante el siglo xvi también crearon instituciones de caridad importantes en Egipto, sus *awqaf* incluyeron instituciones religiosas, mientras que el prestigio de al-Azhar como institución educativa se incrementó de gran manera.<sup>30</sup> Con la conquista de Egipto, los otomanos pusieron todos los *awqaf* bajo supervisión de jueces leales a ellos y promulgaron una ley con la que se tenía que probar la legitimidad de la propiedad con documentos. Cuando no se podía comprobar la propiedad de las dotes, las autoridades otomanas reclamaban poder sobre ellas. Con el fin de la exención de impuestos y la apropiación de tierras, se incrementaron los recursos en la capital otomana y disminuyeron las fuerzas económicas de sus oponentes en Egipto.<sup>31</sup>

Pese al cambio de dominio, los *awqaf* urbanos en Egipto no tuvieron mucha variación en la transición del Imperio mameluco al otomano respecto a sus funciones, entre ellos se incluían edificios habitacionales, edificios comerciales, tiendas, puestos de comida, fábricas (azúcar, jabón, almidón, vidrio, textiles, cur-

<sup>29</sup> Aharon Layish, "Waqfs and Sufi Monasteries in the Ottoman Policy of Colonization: Sultan Selim I's waqf of 1516 in favour of Dayr al-Asad", p. 69.

<sup>30</sup> Boris Behrens-Abouseif, "Waqfs in Egypt", pp. 63-65.

<sup>31</sup> Kuran, "The Provision of Public Goods", *op. cit.*, p. 855.

tiembres, etc.), molinos, panaderías, prensas de aceite y baños. Durante el Imperio otomano, los cafés se convirtieron en uno de los hábices más lucrativos.<sup>32</sup>

En los tres primeros siglos del Imperio otomano –xiv, xv y xvi–, los *awqaf* fueron instrumentalizados para llevar a cabo la política de organización de ciudades, además de la colonización, islamización y otomanización de territorios conquistados. Una de las características que se percibe en estos últimos procesos es la utilización de *dervishes*, ya que el Imperio alentaba su asentamiento en nuevas tierras.<sup>33</sup> Sin embargo, los hábices también permitieron que se establecieran enlaces entre las ciudades recién adquiridas y las ciudades otomanas en Anatolia; se construyeron caminos y puentes, pero también se financió el desarrollo de puertos en Egipto y Siria.<sup>34</sup>

A diferencia de Constantinopla y las ciudades de Europa del este, donde la otomanización implicó un proceso de islamización en el sentido de introducción de símbolos islámicos en panorámicas predominantemente cristianas, en el antiguo reino mameluco la otomanización conllevó la incorporación de nuevas estructuras dinásticas de administración, control y representación en un orden social islámico preexistente. Con la conquista de los mamelucos, los procesos de integración cultural otomana no fueron tan dramáticos y brutales como con la toma de Constantinopla y la destrucción y adaptación de edificios. Por lo tanto, la práctica otomana en las ciudades como Cairo, Damasco y Alepo fue colocar una estampa reconocible con la vista en el sitio topográfico más destacado o alto de la ciudad conquistada.<sup>35</sup> El caso de Alepo es particular porque no tiene una topografía montañosa que permita erigir complejos en sitios altos, por lo que los otomanos decidie-

<sup>32</sup> Behrens-Abouseif, “Waqfs in Egypt”, *op. cit.*, p. 66.

<sup>33</sup> Layish, “Waqfs and Sufi Monasteries”, *op. cit.*, p. 75.

<sup>34</sup> Behrens-Abouseif, “Waqfs in Egypt”, *op. cit.*, pp. 63-66.

<sup>35</sup> Heghnar Watenpaugh, *The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*, pp. 47-48.

ron remodelar la ciudad con edificios individuales de arquitectura a todas luces otomana con el financiamiento de los *awqaf*.<sup>36</sup>

En el siglo xvii, los otomanos tuvieron la oportunidad de poner a prueba la flexibilidad del sistema *waqf*. Durante este lapso, los otomanos utilizaron los *awqaf* para contrarrestar coyunturas negativas, especialmente en temporadas de desastres naturales y/o accidentes de gran magnitud. En 1660, un gran incendio<sup>37</sup> azotó a la ciudad de Constantinopla y arrasó con diversas áreas de la urbe, entre ellas Eminönü y Galata.<sup>38</sup> En ese periodo, una crisis económica afectaba al Imperio otomano por sus fuertes batallas en el Mediterráneo contra Venecia. Los venecianos derrotaron a los otomanos en doce de trece batallas entre 1646 y 1656, lo cual perjudicó las finanzas del Imperio.<sup>39</sup>

El incendio sirvió como una oportunidad para que los gobernadores de la ciudad y los líderes religiosos promovieran la islamización interna para satisfacer diferentes intereses políticos y religiosos. La islamización sería una señal visible del éxito del Es-

<sup>36</sup> Se recomienda la lectura de Watenpugh, *The Image of an Ottoman City*, quien hace un estudio sobre los cambios fundamentales en la arquitectura de Alepo tras la conquista otomana. Su estudio abarca los siglos xvi y xvii, sin embargo, su carácter exhaustivo permite crear imágenes certeras de las transformaciones que se presentaron tras la otomanización de la ciudad, no sólo a través de los *awqaf*, sino tras la instauración de diversas instituciones otomanas.

<sup>37</sup> El incendio comenzó en una tienda que vendía productos de paja al oeste de Eminönü y devastó vecindarios densamente poblados en los que predominaban los hogares contruidos de madera. Los fuertes vientos de Constantinopla extendieron el fuego en todas las direcciones. Los ciudadanos hicieron lo posible por detenerlo, pero no lo lograron. Se estima que el incendio redujo 280 000 hogares a cenizas debido a que la ciudad ardió por 49 horas. Marc Baer, "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul", p. 159.

<sup>38</sup> Por siglos, Eminönü había sido el vecindario principal de los judíos en Constantinopla; algunos registros cuentan que estaba constituido casi en su totalidad por residentes judíos. Galata era uno de los principales vecindarios cristianos, se estima que cincuenta de las sesenta iglesias que se encontraban en esta zona fueron afectadas por el incendio y al menos veinte de ellas fueron destruidas por completo. *Ibidem*, p. 165.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 161



tado y la religión para reponerse ante las adversidades. De acuerdo con una *fatwa* emitida por las autoridades otomanas, se estableció que todas las viejas iglesias y sinagogas que habían sido destruidas durante el incendio se convertirían en propiedad del gobierno. Posteriormente, se otorgó asistencia a los dueños musulmanes de *awqaf* para que, tras el desastre, adquirieran propiedades de iglesias destruidas en Galata y de sinagogas en Eminönü.<sup>40</sup>

La apropiación de tierras, no obstante, no fue la única política que se instauró para contrarrestar los efectos del incendio. En esa época se creó también una nueva forma de financiamiento de *awqaf*: *al-ijaratain*.<sup>41</sup> Este tipo de financiamiento es un contrato a largo plazo en el que la renta consiste en dos partes: un gran pago en adelantado y una suma a liquidar periódicamente en pequeñas cantidades. Surgió en Constantinopla ya que muchas de las propiedades hábices fueron destruidas y era necesario repararlas; una buena cantidad de los servicios públicos suministrados en la ciudad dependía de ellas. Así, con este método se buscó financiar la pronta reconstrucción de los hábices. Bajo este acuerdo, un arrendatario potencial pagaba por adelantado una cantidad de dinero suficiente para la reconstrucción de los edificios dañados, con la cual aseguraba el derecho de ocupar la propiedad; no obstante, se comprometía a su vez a pagos periódicos de menor cantidad para el financiamiento continuo del *waqf*. Los ingresos/excedentes producidos tras la reconstrucción serían del arrendatario.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 166.


<sup>41</sup> Abdel Mohsin *et al.* reconocen cuatro tipos de financiamiento para los *awqaf*: 1) El modo *hikr* (el derecho de arrendamiento a largo plazo) creado en el tercer siglo de la *hijra*; 2) el modo *al-ijaratain*, creado en el año 1020 de la *hijra*; 3) el modo *al-isibdal* (sustitución), el cual surge por el hecho de que el *waqf* no puede ser vendido; y 4) el modo de financiamiento *al-mursad*, en el que el se paga una gran cantidad en un anticipo, con dinero que provendrá del departamento de *waqf* y será un crédito por el que el arrendatario estará pagando una cuota periódica. Mohsin *et al.*, *Financing the Development*, *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>42</sup> Umar Ahmed *et al.*, "Examining the Traditional Waqf-Based Financing Methods and Their Implications on Socio-Economic Development", pp. 119-125.

A manera de conclusión, es pertinente asegurar, tras el tratamiento dado al tema de estudio en el presente trabajo, que, como se afirmó en el párrafo introductorio, el Imperio otomano sí moldeó y adaptó a su favor el sistema de los *awqaf* para cumplir objetivos políticos. Las definiciones expuestas en la introducción del trabajo permiten observar las formas en que la institución práctica de los *awqaf* se aleja un tanto de las definiciones legales o teóricas. En esencia, los *awqaf* no por fuerza tenían propósitos caritativos, es decir, podrían cumplir con algún servicio a la sociedad; sin embargo, también eran parte de un sistema de control comunitario y social que benefició al Imperio otomano.

La instrumentalización política de esta institución devocional otorgó herramientas al aparato administrativo otomano para diseñar, organizar, administrar, crear y expandir ciudades a través de la creación de *awqaf*. La organización de la sociedad mediante las dotes derivó en un comportamiento que benefició al imperio económicamente por pagos de impuestos, rentas y comercio, entre otros. De este modo, una fundación que en definición seguía propósitos caritativos —si bien no excluía las metas económicas— se utilizó en su mayoría como un método de adherencia a un sistema delineado por los gobernantes otomanos.

Una de las características principales de los *awqaf* durante el Imperio otomano fue su instrumentalización como medio de conquista y otomanización. La forma en que los otomanos utilizaron el sistema *waqf* da cuenta de la innovación en sus métodos de dominación, los cuales no fueron simplemente de expansión territorial y militar, sino que se convirtieron en un proceso social integral que incluía una transformación cultural, reformas de impuestos y posesión de tierras, así como alteraciones profundas a las estructuras políticas existentes. Tanto las conquistas en Rumanía y Europa, como los avances en Egipto y Siria, así como el ejemplo del incendio en Constantinopla, son muestras de la capacidad de adaptación que tuvo el Imperio otomano. Los otomanos no se caracterizaron por un método preestablecido de conquista e

inserción social, sino que fueron conscientes en su totalidad de las diferencias entre sus batallas al oeste, sus batallas al sur y sus batallas internas. Los *awqaf* y su flexibilidad fueron esenciales para lograr estas conquistas. 

## BIBLIOGRAFÍA

- Abdel Mohsin, Magda *et al.* *Financing the Development of Old Waqf Properties*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016.
- Ahmed, Umar *et al.* “Examining the Traditional Waqf-Based Financing Methods and Their Implications on Socio-Economic Development”, *IOSR Journal of Business and Management*, vol. 17, núm. 2, 2015, pp. 119-125.
- Baer, Marc. “The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 36, núm. 2, 2004, pp. 159-181.
- Barkey, Karen y George Gavrilis. “The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and its Contemporary Legacy”, *Ethnopolitics*, 15:1, 2016, pp. 24-42. DOI: 10.1080/17449057.2015.1101845.
- Behrens-Abouseif, Boris. “Waqfs in Egypt”, en P. Bearman *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2002, pp. 24-42.
- . “Waqf in the Ottoman Empire to 1914”, en P. Bearman *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2002, pp. 87-92.
- Faroghi, Suraiya y Kate Fleet. *The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603*, vol. 2 de *The Cambridge History of Turkey*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013.
- Ghazaleh, Pascale. “Introduction: Pious Foundations: From Here to Eternity?”, en Pascale Ghazaleh (ed.), *Held in Trust. Waqf in the Islamic World*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2011, pp. 1-23.
- Hennigan, Peter. *The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third-Century A. H. Hanafi Legal Discourse*, Boston, Brill Academic Publishers, 2004.
- Inalcik, Halil. “Autonomous Enclaves in Islamic States: Temliks, Soyurghals, Yurdluk-Okalik, Malikane-Mukata’as and Awqaf”, en Judith Pfeiffer y Sholeh Quinn, *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2006, pp. 112-134.

- y Donald Quataert. 1300-1600, vol. 1 de *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Londres, Cambridge University Press, 1997.
- Isin, Engin. "Conclusion: Ottoman Waqfs as Acts of Citizenship", en Pascale Ghazaleh (ed.), *Held in Trust. Waqf in the Islamic World*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2011, pp. 209-229.
- y Alexandre Lefebvre. "The Gift of Law. Greek Euergetism and Ottoman Waqf", *European Journal of Social Theory*, 8(1), 2005, pp. 5-23.
- Kuran, Timur. "The Provision of Public Goods Under Islamic Law: Origins, Impact and Limitations of the Waqf System", *Law & Society Review*, vol. 35, núm. 4, 2001, pp. 841-898.
- Layish, Aharon. "Waqfs and Sufi Monasteries in the Ottoman Policy of Colonization: Sultan Selim I's waqf of 1516 in favour of Dayr al-Asad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 50, núm. 1, 1987, pp. 61-89.
- Lowry, Heath. "The Soup Muslims of the Ottoman Balkans: Was there a Western & Eastern Ottoman Empire?", en Donald Quataert y Baki Tezcan (eds.), *Beyond Dominant Paradigms in Ottoman and Middle Eastern/ North African Studies*, Turquía, The Journal of Ottoman Studies, 2010, pp. 97-133.
- Mortel, Richard. "Ribāṣ in Mecca During the Medieval Period: A Descriptive Study Based on Literary Sources", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61(1), 1998, pp. 29-50. DOI:10.1017/S0041977X00015743.
- Moutafchieva, Vera. *Le Vakıf-Un Aspect de la Structure Socio-Economique de L'Empire Ottoman (XV-XVII<sup>e</sup>)*, Sofia, Jusautor, 1981.
- Shaw, Stanford. *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, vol. 1 de *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Nueva York, Cambridge University Press, 1976.
- Watenpugh, Heghnar. *The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*, Leiden/ Boston, Brill Academic Publishers, 2004.
- Yildirim, Riza. "Dervishes, Waqfs and Conquest: Notes on Early Ottoman Expansion in Thrace", en Pascale Ghazaleh (ed.), *Held in Trust. Waqf in the Islamic World*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2011, p. 23-40.