

PRESUPUESTOS POLÍTICOS E INSTRUMENTOS INSTITUCIONALES Y JURÍDICOS EN AL-ANDALUS*

PEDRO CHALMETA GENDRÓN
(Universidad Complutense de Madrid)

INTRODUCCIÓN

Metodológicamente, nunca están de más unas cuantas precisiones y definiciones, antes de abordar una cuestión. Razón por la que se empezará por tratar de encuadrar geográfica, cronológica y culturalmente el tema que se va a tratar. Confío perdonen mi adicción a los términos árabo-musulmanes. Las mejores traducciones son siempre imprecisas e incompletas, conllevan demasiados reflejos condicionados, referidos a nuestros esquemas afectivo-intelectuales. Vamos a intentar explicar una sociedad desde su mismo interior, aplicándole exclusivamente los valores de *su sistema*.

En 711/92 H., un hecho militar (la ocupación de Hispania) abrió paso a una nueva entidad política, social, religiosa, cultural, lingüística, jurídica, económica, fiscal y artística: al-Andalus. Como en cualquier proceso histórico, aquel nacimiento supuso la existencia de múltiples potencialidades iniciales, de las que unas se vieron favorecidas posteriormente, contrariadas otras y anuladas las últimas por sucesivos eventos de muy diversa índole. La historia de al-Andalus no será monolítica, antes bien se irá gestando, paulatinamente, por la superposición –sincrónica y diacrónica– de aportaciones dispares, tanto por su naturaleza como por su procedencia, de sedimentos. Esta superposición, maleable y en continua transformación, constituirá –a lo largo de su devenir– una nueva entidad, variable a tenor de las circunstancias. Porque la historia de al-Andalus –al igual que la de cualquier otro grupo humano– se formó mediante "aluviones cronológicos" de lento o acelerado depósito, según las diversas fases de su transcurso.

Con esto queda dicho que no existe "esencia", ni personalidad previa a la que encarnar, asemejarse o divergir. Lo único que tuvo realidad histórica es un haz de características variables –siempre deducidas *a posteriori*– que fueron distintivas del grupo *hic et nunc*. Resulta pues obvio que estas características no pudieron ser siempre las mismas y hubie-

* No está reflejada la organización militar (cf. "Simancas-Alhandega", *Hispania*, CXXXIII (1976) y "El concepto de tagr", *La Marche Supérieure...*, Madrid, 1991). Para los instrumentos jurídicos nos permitimos remitir a *El formulario notarial de Ibn al'Atiār: traducción y estudio* (en prensa).

ron de variar, de acuerdo con los períodos y regiones. Nunca existió un arquetipo, o un "alma" andalusí, como no hubo jamás "esencia" o "alma" hispana, germana, eslava, turca, etc. alguna.

1. AL-ANDALUS

Para los autores árabes, medievales, el término *al-Andalus* designa la totalidad de las zonas conquistadas –siquiera temporalmente– por tropas árabo-musulmanas, en territorios actualmente pertenecientes a Portugal, España y Francia. Parece haber sido –cuando menos inicialmente– una traducción del concepto político territorial: *Gothorum gens ac patria*, del *regnum Gothorum*. Formación que abarcaba entonces las provincias de: Baetica, Lusitania, Gallaecia, Carthaginensis, Tarraconensis y Narbonensis o Septimania.

Subrayemos asimismo que al-Andalus es término que designa, primero y esencialmente, una comunidad/*umma* político-religioso-cultural. Naturalmente, durante su existencia histórica, ha ejercido su dominio sobre un territorio. Pero sin que ello crease una relación intrínseca, fija y estable entre entidad política y espacio ocupado; que le "correspondiera", que le "pertenezca". Al-Andalus no constituye un concepto indisoluble e irredentistamente político-territorial, sino meramente cultural. Lo cual implica que las variaciones geográficas sufridas –muy concretamente la paulatina reducción de su área– no supondrá, ni va a engendrar el nacimiento de una idea de "recuperación de lo perdido", de "reconquista". Estamos ante un concepto de "patria" percibida como una entidad político-ideológico-cultural: donde lo territorial queda relegado a un segundo plano. Porque lo esencial es el hombre, la *ahl al-Andalus* y no la geografía. No cabe olvidar que los árabes se autodefinían por su relación agnática, su pertenencia a un grupo clánico o tribal; siendo las *nisbas* geográficas mucho más tardías. Nunca existió una abstracción: al-Andalus, entidad con soporte material de extensión fija e inmutable, con fronteras "eternas". Por lo que estamos ante un término cuyo significado geográfico está en constante evolución –de acuerdo con el período considerado–. Su valor territorial, superficie y límites son variables¹.

Por sistema andalusí entenderemos: el vigente en la extensión territorial designada por este nombre. Pero –y es imprescindible subrayarlo– dicha extensión no es homogénea, puesto que el modelo aplicado no fue exactamente el mismo en todas sus partes ni será –cuando menos políticamente– impuesto por la misma autoridad. Al-Andalus no es uno, sino varios y existen diferencias apreciables entre sus diversos componentes. Históricamente, estamos ante una superestructura constituida por un agregado de formaciones, jurídico-ideológica y culturalmente convergentes, pero, política y fiscalmente distintas y –ocasionalmente– encontradas.

Entonces, ¿cuál era la exacta naturaleza y composición de esa entidad llamada al-Andalus? Desde el momento de la conquista y durante todo el período omeya hay que huir del anacronismo de considerar al conjunto del territorio no-cristiano como un todo continuo, coherente, homogéneo y sujeto a las directrices emanadas del gobernante. Semejante visión es no sólo inexacta sino –sobre todo– "misleading". En términos reales estamos ante una entidad tripartita y con diversos centros de decisión: 1) los dominios realmente dependientes (política, administrativa y monetariamente) del emirato-califato, 2) la Fron-

1. Sobre el surgimiento de esta entidad, cf. P. Chalmeta: *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994.

tera/Tagr que tiene su vida autónoma (aunque el soberano cordobés logre reducirla de tarde en tarde, mediante campañas militares, a una posición teóricamente supeditada, de "obediencia" o "vasallaje", 3) las zonas beréberes que son independientes de facto (aunque culturalmente estén un poco más cerca de las demás formaciones musulmanas que de las indígenas) y hacen clarísimamente "la guerra por libre". Sentado lo cual se puede tratar de ordenar los datos y colocarlos en su contexto.

Empezaré sentando que mi aproximación y enfoque del tema es histórico. No partiremos de un modelo teórico para –a continuación– proyectarlo sobre un área y período dados (aportando algunas referencias que lo "justifiquen"). Antes bien, se trata de exponer los resultados de una deducción empírica, basada en datos cronológicamente sucesivos y documentalmente comprobados. Con ello se obtiene una visión, quizá menos bonita y "contruida" que la anterior, pero mucho más ajustada a la realidad. Sobre todo, este tipo de enfoque ayuda a orillar el peligro de "inventar" y llegar a autoconvencerse de haber visto lo que no existió nunca. Recuerden que, en materia de historia, "genio" es aquel que acierta a no caer en un anacronismo y que lo "revolucionario" estriba sencillamente en cometer un error menos que los demás, aplicando viejas normas científicas que la gente no cumple...

Dicho lo cual y antes de analizar sus componentes institucionales y jurídicos, habrá que horquillar correctamente el objetivo, circunscribiendo el tipo de formación andalusí. Como ésta ya ha sido estudiada con cierta extensión² me limitaré a recordar sus resultados. Del análisis de la producción agrícola, del modo de explotación mediante el cual era obtenida, del sistema impositivo, de la redistribución estatal y del funcionamiento de una economía de mercado³, se desprende que al-Andalus constituyó históricamente un caso de: sociedad tributaria centralizada, predominantemente agrícola aunque con ramificaciones mercantiles secundarias.

Centrando cronológicamente la formación que nos interesa, el sistema andalusí no es consecuencia de la actuación de Ṭariq, ni de Mūsā, ni siquiera de los *wulāt*. Deriva esencialmente de las disposiciones tomadas por 'Abd al-Rahmān al-Dāhīl. Se trata de una restauración, consciente, premeditada y voluntaria, del modelo omeya oriental. Estamos ante un sistema neo-marwānī. Conviene tenerlo presente para no incurrir en anacronismos y –sobre todo– evitar caer en la simpleza, imperante hasta la fecha, de comparar la formación andalusí con la 'abbāsī del siglo XI, que no constituyó nunca su modelo ni fue tomada como Norte...

No se va a intentar aquí un análisis socio-económico⁴. En su lugar, ciñéndonos al título de esta conferencia, habrá que limitarse a otro, estrictamente institucional. Metodológicamente, ello requiere un esbozo de definición del significado de este término.

Institución es el resultado de la prolongación de una situación histórica (cuya duración provoca la elaboración de una ideología jurídico-ética) donde las gentes –partiendo de unos móviles que, *a priori*, no tienen por qué ser idealistas– se ven abocadas a cumplir

2. P. Chalmeta: "Al-Andalus: société «féodale»", *Hommage M. Rodinson*; P. Chalmeta: "La sociedad andalusí", *Historia General de España y América*, III, Rialp.

3. P. Chalmeta: *El «señor del zoco» en España*, Madrid, 1973; "Formation, structure et contrôle du marché arabo-musulman", *Mercati e mercanti*, Spoleto, 1993; "La economía andalusí", *Historia General de España y América*, III, Rialp.

4. P. Chalmeta: "An approximate picture of the economy of al-Andalus", *HdO. The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1992.

unos fines que redunden en pro del interés colectivo de determinado grupo. Cuando este proceso se pone en marcha, la presión social resultante obliga a las personas a conformar y supeditar su conducta a dichos valores, a ese modelo de comportamiento, con una intensidad y empeño igual o superior al que dedicarían a sus propios intereses. De ahí se deriva una tensión interior provocada por el enfrentamiento entre: a) el desprendimiento, altruismo y sacrificio exigidos por los fines de la institución, b) el egoísmo natural de los individuos afectados por dicha situación.

Institución (con o sin cobertura textual formal o molde jurídico) es cuanto engendra un ideal colectivo, código de valores, espíritu de cuerpo, tradición de grupo, consciencia de clase, etc. Cuanto presenta esa mezcla de ambición personal y de censura colectiva que llevan al grupo a realizar unos fines más desinteresados que los perseguidos individualmente por sus componentes, de no haber estado inmersos en dicha situación. De ahí la importancia decisiva de las instituciones, porque son las que hacen durar, las que sirven de modelo para las conductas individuales. Son también las que constituyen el esqueleto de la historia y le confieren su aspecto monumental. Son las que le dan continuidad e inteligibilidad, al trascender la escasa duración del marco personal.

Es de señalar que las instituciones esenciales del estado musulmán no se construyen en tanto funciones de la comunidad de creyentes, sino como deberes generales / *fard kifāya* cuyo cumplimiento por unos individuos exime al resto de los miembros de su obligación. Concepto que está plenamente dentro de la tónica general islámica que enfoca lo que tenemos por función como la aplicación de unos derechos y deberes, como la satisfacción de un contrato.

2. LA UMMA

Al-Andalus perteneció al mundo musulmán, del que formó parte integrante. Aparente perogrullada, pero que implica se ha partir de los valores propios de dicha formación social, de su ideología y modelos peculiares. No de los ajenos, por lo que los conceptos cristiano-occidentales son, *a priori*, inadecuados.

Históricamente, Muḥammad no se propuso establecer un modo de producción, de redistribución del excedente, de lazos sociales, de gobierno o estado. El Profeta había sido enviado por Allāh como reformador religioso, para proclamar una fe, cuya difusión conllevó la aparición de una comunidad de creyentes / *ḡamā'at al-muslimīn*. El principio básico es un concepto ideológico, está por encima de lo étnico y de lo local⁵. De este núcleo confesional se derivan unos corolarios, que constituyen un sistema cerrado, que podríamos sintetizar en: Islam → comunidad → pueblo → derecho → instituciones → gobierno → Islam.

Afirmación que suscitará un ejército de contradictores, esgrimiendo la fuerte presencia indígena en al-Andalus... Cierto, pero sólo en términos estadísticos. Precisamente, esa población autóctona pagana, superficialmente cristiana o lo que sea –es cuestión en la que no voy a entrar– pero desde luego lo que no era, es musulmana. Estos no-musulmanes –cuyo estatuto es el de "protegido" / *ḡimmī*–, no forman parte de la *umma*, de la comunidad-pueblo; no participan, están al margen. Vivirán dentro del territorio musulmán, bajo dominio musulmán, pero, al no ser musulmanes, no se funden con éstos –ni se les permite imitarlos para que no haya confusión posible–. El *ḡimmī* no participa de la *umma*,

5. L. Gardet: *La cité musulmane*, Paris, 1954, p. 216.

no tiene voz ni voto. No rebasa la categoría de mero sujeto pasivo, y con obligaciones fiscales.

Regresemos pues a la *dār al-Islām*, de la que al-Andalus no pasa de ser un simple fragmento espacio-temporal. Es decir, un territorio regido por la *šarī'a* / la ley canónica (la *xara* de nuestros mudéjares y moriscos) y por un gobernante musulmán. Definición pragmática, pero que destaca que el factor esencial es el *jus religionis*. Derecho, instituciones, gobierno, todo habrá de converger para conseguir el logro de una meta clave. Esta fracción regional de la *ḡamā'at al-muslimīn* tiene que disponer de las condiciones necesarias para no salirse del modelo general y único de la comunidad de los creyentes. Ha de tener la suficiente seguridad –interna y externa– para poder subsistir, perpetrarse y continuar. El individuo, con su familia, debe poder vivir y cumplir con sus obligaciones religiosas, dentro de una sociedad y sistema regidos por valores exclusivamente musulmanes y que fomenten la solidaridad interna. Se trata de dar forma concreta a los valores que constituyen los modelos de referencia de la vida de una comunidad musulmana, de aplicarlos. Sentado lo cual, en términos históricos, no queda sino determinar hasta qué punto la formación social andalusí se ajustó a dicho esquema y cumplió sus requisitos.

3. DERECHO

La ley / *šarī'a* está constituida por el conjunto de deberes religiosos, de mandatos divinos que rigen todos los aspectos de la vida del musulmán. Abarca no sólo el culto, sino también normas políticas y legales, así como otras de urbanismo y buena educación. En este sentido, el *fiqh* / derecho musulmán no es sino una parte de un sistema ético-religioso. Históricamente, el *fiqh* se fue formando mediante la aceptación, modificación, rechazo de casos que se plantearon, tratando siempre de adecuarlos, más que con la práctica, con un ideal ético-religioso. De ahí que los actos jurídicos tengan una clasificación similar a la de las acciones humanas. Serán ético-legalmente: obligatorios, recomendados, indiferentes, reprobables, prohibidos. El derecho está incorporado dentro del sistema –más amplio– de los deberes religiosos. Situación que justifica la apreciación de J. Schacht⁶, para quien constituye un ejemplo típico de "sacred law". Cosa indiscutible cuando se repara en que la teoría legal islámica basa sus fundamentos / *uṣūl al-fiqh* en: el *Qur'ān*, la *sunna*, el *iḡmā'* y el *qiyās*. Aceptemos pues que el derecho islámico es un sistema de deberes, que abarca obligaciones rituales, legales y morales –puestas en un mismo plano– y sometidas todas a la autoridad del mismo imperativo, religioso. Este proceso tuvo su fase fundacional durante el Califato Omeya Oriental (661-750) y representa la plasmación de una serie de tendencias inherentes a la naturaleza de la comunidad musulmana bajo el Profeta. Es entonces cuando surge el entramado de una nueva sociedad, distinta y emergente, la árabo-musulmana, con su peculiar administración de justicia, una jurisprudencia islámica y, a través suyo, el derecho islámico. Los Omeyas fueron los primeros en nombrar jueces, que no son sino secretarios legales y delegados de los gobernadores. Estos *qāḍī*-es, cuyas disposiciones se aplican sólo a los musulmanes, serán quienes islamicen el uso, la práctica. El derecho musulmán es un derecho confesional. De esta fase primitiva, la *šarī'a* conservará la tendencia a entremezclar los derechos de Allāh con los del hombre, y la de

6. J. Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1966. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1967.

velar por los derechos subjetivos del individuo. En este sentido, se puede considerar la parte legal como la suma total de los privilegios personales de todos los individuos.

Paralelamente a la aplicación de los derechos individuales por los *cadíes*, surgirá la necesidad de hacer frente a situaciones no legisladas en el Corán, aplicando castigos discrecionales / *ta'zír* para casos de derecho penal. Este *ta'zír*, creado por los primeros jueces, se les escapará a partir del siglo II, con la aparición del concepto de *siyāsa* / política gubernamental (que quedará teorizado en las obras de *aḥkām al-sultāniyya*). *Siyāsa* que abarca toda la administración y justicia represiva y penal ejercida por el gobierno y sus agentes. En contraposición a la *šarī'a*, el sistema ideal de la Ley musulmana, aplicada por los *cadíes*. Dentro de esta *siyāsa-ta'zír* surgirán las jurisdicciones –"extra legales" puesto que se rigen por el uso, las disposiciones administrativas, y no por el Derecho– de la *wilāyat al-sūq / ḥisba* o buen gobierno del zoco, de la *šurṭa* o policía-justicia represiva, así como toda la normativa fiscal.

Para entender las futuras relaciones del poder-estado con el *fiqh* / la jurisprudencia islámica, también habrá de tenerse en cuenta que se trata, según la formulación de J. Schacht, de una "jurist law". El *fiqh* es quien crea el derecho, en el sentido que es la ciencia legal y no el estado el que actúa de legislador y que los tratados de derecho llegaron a tener fuerza de ley. Ello tendrá consecuencias a la hora de organizar la forma de gobierno.

4. GOBIERNO

Presentados la *umma* / comunidad-pueblo musulmán y la *šarī'a* / ley, queda por ver cómo se articulan ambas. Empezaremos por la dovela clave del sistema musulmán: el cometido de dirigir, regir y administrar la *umma*. Es decir, la función de la *imāma-ḥālifa*. Porque teólogos y juristas profesan que todo lo demás no pasa de unas meras delegaciones de los poderes y cometidos de esta figura central. Se podrá argüir acerca de si su existencia responde a una necesidad intrínseca a la sociedad humana o si viene impuesta por razones religiosas, si su origen es natural o revelado. Diferencias de escuelas aparte, atribuirle mayor o menor poder, insistir sobre su aspecto administrativo o carismático, matizando su forma de designación, las condiciones requeridas para ejercer esta función, lo extenso de sus atribuciones, las causas de inhabilitación y cese, etc., todos (sean *sunníes*, *šī'íes* o *ḥarīgíes*) coinciden en lo imprescindible de su existencia.

Las diversas teorías políticas islámicas parten de un presupuesto previo: el gobierno existe en virtud de un contrato divino, basado sobre la *šarī'a*. La soberanía sería una delegación de Allāh. Tratadistas y pensadores parten de la existencia de un estado que permita el quehacer diario de la comunidad, cuyo cometido es el de mantener el Islam, aplicar la *šarī'a* y defender la *sunna* frente a las "innovaciones heréticas" / *bida'*. La base de la estructura política está formada por la *umma* / comunidad de individuos unidos por lazos de religión. Allāh es el auténtico jefe de la *umma*, a la que rige directamente, sin intermediarios. La organización interna de la comunidad viene definida y asegurada por la aceptación y sumisión a la *šarī'a* y al jefe temporal de la *umma*. La base scriptuaria del poder es *Qur'ān*, IV, 59: "Creyentes, obedeced a Allāh, obedeced al Enviado y a aquellos de los vuestros que ejerzan el poder".

El *imām/ḥālifa* (sucesor de los poderes ejecutivos, administrativos y judiciales –pero no de los religiosos– del Profeta) será nombrado mediante un contrato. La *umma*, o sus representantes, escoge o designa a una persona, a la que ofrece la dirección / *imāma* para aplicar la *šarī'a* y dirigir la comunidad. La aceptación del candidato conlleva la vigencia de

un acuerdo mutuo entre soberano y comunidad, que obliga a ambos desde el momento de la prestación de la *bay'a* / pleito homenaje. A partir de entonces la comunidad ha de obedecer al soberano y éste tiene que preservar y hacer cumplir la *ṣarī'a*, mantener el orden dentro de la *dār al-Islām* y defender sus fronteras frente a ataques exteriores, procedentes de la *dār al-harb*. Quede pues claro que la ley está por encima del gobernante y, así mismo, del pueblo, inclusive si éste es quien la expresa mediante su *iğmā'* / consenso.

Cabe preguntarse si, desde la época de 'Uṭmān (644-655) en que los Omeyas acceden al poder, no empieza a filtrarse en el Islam el concepto de "soberanía por designación divina". Sería el paso del *ḥalīfa rasūl Allāh* en delegado-sombra de Dios en la tierra, puesto que el *Dīwān* de Ḥassān b. Tābit contiene una elegía al tercer califa, al que llama *ḥalīfat Allāh*. 'Uṭmān había sido designado por elección / *iḥtiyār*. Posteriormente, desde Mu'āwīya, los califas omeyas (seguidos por los 'abbāsīes) nombraron sucesor / *walī al-ahd*. Concepto este último que constituye la base aducida para fundamentar la legitimidad califal de esta dinastía. Sus panegiristas insistirán sobre el hecho de que los Omeyas "recogen la herencia de 'Uṭmān". Argumento que aparece también en textos oficiales destinados a ser leídos en público: designaciones testamentarias, discursos que preceden la *bay'a*, etc. Inclusive hay un poeta que va más allá y habla de "la herencia de Muḥammad". La "doctrina" oficial será proclamada de forma inequívoca por al-Ḥağğāğ en su famosa *ḥuṭba*. "El príncipe de los creyentes 'Abd al-Malik es un jefe que Dios ha instituido como vicario suyo en la tierra y escogido como *imām* para sus criaturas".

Idea que se afirma en los escritos de al-Nāṣir, en 328 H., tras la toma de Bobastro. "Nos, desde que Allāh nos honró con hacer de representante suyo / *bi-ḥilāfatihī* y nos distinguió con la dirección / *imāma* de sus siervos, no hemos cesado de procurar el objetivo supremo de combatir a sus enemigos, empeñándonos en apoyar a sus amigos...". Se aduce como causa para reclamar el título de califa... "Porque sólo a él le correspondía – mientras que en cualquier otro no pasaba de simple metáfora – por ser hijo de los príncipes de los creyentes [omeyas], estirpe recta y virtuosa de píos imanes, mantenedores de la verdad y seguidores del camino recto..." y se utiliza en las cartas oficiales a los jeques beréberes⁷.

Quienes se han ocupado de los Omeyas andalusíes han seguido siempre el mismo método. No sólo no han partido de los hechos sino que, además, han tomado como modelo el "anti-ejemplo" (lo 'abbāsī) y los han estudiado a la luz de las teorías y pensamientos posteriores. Razón por la que, sesuda y eruditamente, se discuten los sistemas de Ibn al-Muqaffa' (m. 759), el *Kitāb al-tāğ* (± 855), al-Ġāhiz (m. 868), Ibn Qutayba (m. 889), el *Kitāb al-ḥarāğ* de Abū Yūsuf (782), de los al-Fārābī (m. 950), *Aḥkām al-sulṭāniyya* de al-Māwardī (m. 1058) y de su contemporáneo Ibn al-Farrā', de Ibn Sīnā (m. 1037), el *Siyāsat nāma* de Nizām al-Mulk (m. 1092), al-Gazālī (m. 1111), Ibn Rušd (m. 1198), al-Ṭurtūšī (m. 1126), Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī (m. 1274), Ibn Taymiyya (m. 1328) o Ibn Ḥaldūn (m. 1406). Como era de esperar, no cuadran muchas cosas, y llegamos a un resultado "monstruoso".

En vez de partir de sistemas teóricos (los enumerados supra) centrémonos en lo que hicieron (o dijeron iban a realizar) aquellos que "ejercieron el mando" en época omeya. Desde el principio dicha dinastía se distinguió por su política agresiva frente al imperio bizantino (asedios del 678 y 716-717) y, en su alegato damasceno, 'Alī b. Rabāḥ, presentaba a Mūsā como "defensor de las familias de los musulmanes y combatientes contra los infieles". A este vector de defensa-expansión del Islam corresponde la actividad de los go-

7. *Muqtabas*, V, 13, 15, 147, 159, 231.

bernadores ('Abd al-'Azīz, al-Ḥurr, al-Samḥ, 'Anbasa, 'A.R. al-Gāfiqī, Yūsuf b. 'A.R., 'Uqba). Lo volvemos a encontrar durante el emirato, ejercido por los propios emires –en claro contraste con la dejación militar de los califas 'abbāsies–. Y al-Nāṣir, aparte de dedicarle lo principal de sus cuidados durante la primera mitad de su gobierno, lo definía como "el objetivo supremo / *al-gāya al-quṣwa*"⁸. Al contrario, el no cumplimiento de esta obligación de salvaguarda de la *dār al-Islām* andalusí será el cargo esencial que se esgrimirá contra los *mulūk al-tawā'if*.

En lo que atañe a preservación y cumplimiento de la *ṣarī'a*, tampoco se quedaron atrás los omeyas. En cuanto Mūsā pone los pies en Hispania, funda la primera mezquita andalusí, la de Algeciras; poco después al-Samḥ crea la *muṣallā* y cementerio de Córdoba. El primer emir amplía la mezquita de la capital, se introduce el *madḥab mālikī* –el más "ejemplar"– por árabe y por proceder de la "ciudad del profeta". Durante el emirato-califato se procesará a los heterodoxos particulares / *zindiq* (Ibn Uḥt 'Aḡab, Abū l-Ḥayr, Ibn Ḥātim al-Azdī) y, sobre todo, a movimientos filosófico-místicos poco "ortodoxos", como el de Ibn Masarra. Así, al-Rāzī recoge encomiásticamente "la acción del califa al-Nāṣir en defensa de la zuna y condenación de la herejía / *bid'a*"⁹.

5. JUSTICIA

5.1. Juez

Resulta peliagudo fijar de cuándo es el primer *qāḍī* andalusí. Una transmisión –poco de fiar– habla de Maḥdī b. Muslim, que habría sido nombrado por 'Uqba (739-741)¹⁰. Ibn 'Abd al-Ḥakam afirma que había ya un juez en Córdoba cuando el paso de Balḡ (742). Lo que sí parece ya más seguro es la figura de Yaḥyā b. Yazīd al-Tuḡṭbī (designado por Ḥanzala b. Ṣafwān al-Kalbī –hacia el 743–) que había acompañado a Abū l-Ḥaṭṭār y que estaba ejerciendo cuando la proclamación del Emigrado en la capital (755)¹¹. Aceptemos pues la presencia de esta institución en al-Andalus desde circa 740. A partir de entonces el cargo estará siempre provisto durante el emirato y califato. Inicialmente monopolio árabe, en época del emir Muḥammad fue nombrado un *mawlā*, 'Amf b. 'Abd Allāh b. Layl al-Quba'a. Hecho que provocó que los descendientes de los *ṣāmiyyūn* exigiesen se disociase la judicatura del cargo de *ṣāhib al-ṣalā*, quedando reservado éste último para los árabes de cepa. El califato de al-Nāṣir verá el ascenso irresistible de los *muwallad*.

Que el *qāḍī* es un delegado del poder / *sultān* aflora en su forma de designación, quien le nombra y destituye. Así mismo, es el gobierno quien fija e impone qué parecer se ha de seguir, tal como ocurrió en época de al-Nāṣir y de al-Ḥakam II¹². El juez no puede incumplir las órdenes estatales; si no está conforme le cabe el último recurso de presentar su dimisión... y rogar a Dios se la acepten. El *qāḍī* no actúa nunca de oficio, está obligado a seguir determinada práctica procesal y no puede enmendar sus juicios. Buena

8. *Muqtabas*, V, 147.

9. *Muqtabas*, V, 11-19.

10. Ḥuṣānī, *Quḍāt*, p. 19.

11. *Op. cit.*, pp. 27-29. Una tradición atribuye su nombramiento a 'Umar II –por tanto durante el gobierno de al-Samḥ–; pudiera ser y cuadraría bastante bien con la política de este califa.

12. *Waṭā'iq*, de al-Buntī, fol. 11 vº; Ibn al-'Aṭṭār, *Waṭā'iq*, p. 338.

muestra de ello tenemos en el caso del testigo falso moribundo y del juez Muḥammad b. Bašīr, al que pide anule lo fallado: "La sentencia es firme... y tú te vas al infierno..."¹³.

Cometido: Siendo la judicatura / *qaḏā'* una emanación del poder que la ha designado, implica el cese automático a la muerte del que la nombró, por cuanto el cadí / *qāḏī* es un delegado. Esto supone que sus cometidos cubren –en potencia– toda la gama de las atribuciones del nombrante. De ahí la existencia de funciones secundarias extra judiciales: económicas (control de la *bayt māl al-muslimīn*, administración de las fundaciones piadosas / *waqf, hubus*), religiosas (suele dirigir la oración / *ṣāḥib al-ṣalāt*, efectuar la alocución del viernes / *ḥaḏīb*), administrativo-militares (inspeccionando las fronteras) y un cierto halo "político" que hará se transforme en portavoz primero, y jefe de gobierno después, de diversas taifas (Córdoba, Sevilla, Valencia).

Súbditos: Habida cuenta que el cadí es "el guardián de la religión de los musulmanes", resulta obvio que su función es considerada como religiosa. Todos los tratadistas incluyen su cometido dentro de las *ḥuṭta dīniyya* e Ibn 'Abdūn recalca este carácter. Corolario lógico será que su jurisdicción esté limitada a los musulmanes. Ello no plantea problema alguno, ya que hemos visto que los indígenas habían conservado sus creencias y estructuras jurídico-administrativas, por lo que zanjaban sus cuestiones particulares ante sus propios tribunales. Únicamente el cadí entenderá del asunto cuando se trate de un pleito "mixto", donde una de las partes sea musulmana. O, si ambas partes, de común acuerdo, prefieren llevar su asunto ante el juez musulmán.

Históricamente hablando, la población musulmana se componía inicialmente de los miembros de las dos "oleadas de conquistadores". Dado que constituían el ejército, era lógico que los jueces de la época de los *wulāt* llevaran el nombre de *qāḏī al-ḡund* o *qāḏī al-'askar*. Con posterioridad a la actuación de 'Abd al-Raḥmān I –que transforma al-Andalus de provincia en estado y acaba con el poder político del *ḡund*– surge una nueva denominación. Ésta, más acorde con la ampliación de la base de los súbditos, será la de juez de la comunidad / *qāḏī al-ḡamā'a*. Dado que, en un principio, el "foco" musulmán es Córdoba, esta denominación será, hasta la desaparición del califato, sinónimo de "juez de la capital". En cambio, los jueces provinciales eran conocidos por el nombre de su localidad; cadí de Málaga, Jaén, etc.

Carecemos del estadillo judicial pero cabe reconstruirlo gracias a los datos conservados por los diccionarios biográficos. Existe un cadí en cada *madīna*, independientemente de si ésta es cabeza de provincia, "señorío", costa o frontera.

Nombramiento: el cadí es designado por la autoridad política. Ésta será el emir o califa en las coras, el *ṣāḥib* en las "concesiones de señorío". Por ello, cada vez que el poder central recupera una *madīna*, asistimos ya a una confirmación del juez existente, ya al nombramiento de uno nuevo. Justo es reconocer que, en estos casos, se trata generalmente de una "sugerencia-proposición" de los nuevos súbditos que es atendida graciosamente.

Otro punto que se ha de tomar en consideración es que no es necesaria la aceptación del designado, ni toma de posesión alguna. La delegación tiene efecto automático y el afectado no puede negarse. Le cabe el recurso de aducir diversos pretextos, remolonear y

13. *Huṣanī, Qudat*, p. 60.

arrastrar los pies pero –quíeralo o no– es cadí (lo cual da lugar a patéticas, o sabrosas, situaciones reflejadas por al-Huṣanī).

Jurisdicción: Las atribuciones del cadí abarcan a toda su circunscripción / *naẓar* y son esencialmente las mismas para el juez de provincias que para el *qāḍī al-ġamā'a*. La diferencia estriba en que éste último, en tanto juez de Córdoba, está en contacto con el gobernante. Lo cual le permite –en ocasiones– ejercer de "consejero jurídico" y hasta actuar de "portavoz moral" reprendiendo al emir o al califa, como consta de varios cadíes y muy especialmente de Mundir b. Sa'īd al-Ballūṭī.

Ahora bien, el juez no entiende más que a instancia de parte; son asuntos que le han sido denunciados. No puede inquirir, ni siquiera puede guiarse por lo que –como particular– haya sabido, debiendo regirse únicamente por los testimonios y pruebas aducidas durante el juicio. Ello implica que todo cuanto suponga investigación corresponde a otras jurisdicciones (*sūq*, *ṣurṭa*, *madīna*). Éstas, en sus actuaciones y decisiones, aplican normas "extra-jurídicas"; mientras el cadí, según expresión de Ibn 'Abdūn, "está atado y encadenado a la *ṣarī'a* / ley religiosa". Materia de la jurisdicción del juez es toda la justicia civil, testamentos, matrimonios, separaciones, bienes de mano muerta, división de bienes, bienes sin herederos, administración del patrimonio de ausentes, huérfanos e incapaces, declaraciones de incapacidad, certificados de indigencia, etc. Naturalmente, habrá de supervisar la honradez y actuación de sus auxiliares y comprobar cuidadosamente el valor de las pruebas que le sean presentadas.

Duración: El cadí no es nombrado para un período determinado y su ejercicio del cargo puede variar desde unos días hasta que fallezca 15 ó 20 años más tarde. Ello está en función del criterio –o del capricho– de la autoridad nombradora. Al ser normalmente de edad bastante avanzada cuando es designado, ocurre con relativa frecuencia que se le destituya por dar síntomas de senilidad. El atreverse a defender lo que considera legal o equitativo frente a presiones gubernamentales es valorado positivamente, mientras que insidiosas insinuaciones de carácter ético vertidas por Yahyā b. Yahyā provocaron no pocas destituciones.

Actuación: El hecho de que resulten excepcionales las alusiones a individuos que trabajen por hacerse nombrar subraya una de las principales características del primitivo cadí cordobés. No habiendo aspirado al cargo, no demuestra mayor entusiasmo por aceptarlo y no hace nada para conservarlo. Es más, a menudo cabe la vehemente sospecha de que extrema su severidad para con los litigantes y su rapidez, celo e intransigencia en defender los intereses privados y comunitarios frente a los gubernamentales con la intención disimulada de ser destituido. El juez andalusí continúa siendo heredero de los primitivos modelos musulmanes, conservados por la tradición siro-omeya, diferenciándose cada vez más de la actuación de sus émulos 'abbāsíes, donde las relaciones poder / *sultān* – súbditos / *ra'īya* son harto distintas. Quizá sea ésta la explicación de cierto arcaísmo: probidad irascible, piedad ejemplar, austeridad ostentosa, susceptibilidad extremada ante cuanto le huelva a injerencia en sus atribuciones judiciales y llaneza –a veces rayana en insolencia– en sus relaciones con el gobernante.

Juicio: El juicio se celebra normalmente en la mezquita (ya en la sala de oraciones, ya en las galerías o alguna dependencia). No existe mobiliario especial y el juez se sienta sobre las esteras. Tampoco ha de llevar un "uniforme" o traje peculiar, cada uno viste

como le parece, generalmente con ropas sencillas. Pero de Muḥammad b. Bašīr, cadí con ínfulas de elegante, sabemos que vestía ropas azafranadas. El juez es asistido por un mínimo de dos (a veces cuatro) asesores jurídicos / *mušāwar*. Tiene a su lado un secretario-escribano / *kātib* y unos testigos instrumentales / *'udūl*, cuya misión consiste en dar fe de la validez de las actuaciones y decisión final. El cadí dispone de unos alguaciles/ *'awn*, *a'wān*, encargados de mantener el orden durante la audiencia y citar a las partes, que son llamadas por un ujier / *hāgib*. Las partes pueden hacerse representar por un abogado-procurador / *wakīl*, *ḥaṣm* y el juicio suele ser rapidísimo, no surgiendo dilaciones más que cuando es necesario requerir informes de la autoridad judicial o civil de alguna provincia.

Los jueces parecen haber preferido los testimonios escritos (redactados por testigos instrumentales-notarios / *šahīd*, *watīq*) que constituían las pruebas / *bayyina*, a tomar directamente declaración. El juicio es, en principio, inapelable; pero el mismo juez o su sucesor puede volver a abrir un asunto ante la aparición de nuevos datos o por considerar que ha habido error o equivocación. No consta que el juez (excepción hecha de azotes propinados allí mismo por desmandarse) tenga quien aplique las penas coránicas impuestas / *iqāmat al-ḥudūd*. Parece que se limitaba a decretar la entrega del reo al *šāhib al-šurṭa* (cf. infra), que sí tenía experiencia en aplicar estas penas, así como las llamadas "discrecionales" / *ta'zīr*, por no tener baremo fijado por la *šar'a*.

Costas: La justicia del cadí es gratuita. No existen más gastos que los de redacción de las *bayyina* por los testigos-notarios y la retribución de los abogados-procuradores, amén de la "comisión" que se cobraban los alguaciles. Abogados y alguaciles no gozan generalmente de buena fama e Ibn 'Abdūn los considera especialmente codiciosos, enredadores y trapaceros.

Los tratadistas no acaban de ponerse de acuerdo sobre si el cadí ha de cobrar o no retribución / *rātib* por ejercer su actividad. En la práctica andalusí se optó por la afirmativa. Sabemos, en época de 'Abd al-Raḥmān I, que el sueldo / *rizq* anual del juez le bastaba para vivir otro año entero. Y más de un cadí llevó el escrúpulo hasta devolver a la *bayt al-māl* la cantidad correspondiente a los días en que no había ejercido por fiesta o asuntos particulares.

5.2. Magistraturas represivas:

5.2.1. Šāhib aḥkām al-šurṭa: La *šurṭa* constituye el organismo encargado de mantener el orden público, reprimir cualquier perturbación o delito y castigarlo. Sus atribuciones guardan un cierto parecido con los cometidos policiales. Características suyas, diferenciadoras de la actuación del cadí, son el actuar de oficio (sin necesitar denuncia previa), no estar ligada por trámite procesal alguno y aplicar penas que aprecia libremente. Esta última peculiaridad es destacada por todos los tratadistas, que insisten sobre el hecho de que se rige por los imperativos del "bien público", interpretado mediante los criterios de la política jurisprudencial / *siyāsa šar'iyya*. Las penas impuestas –aparte las legales que han sido sentenciadas por los cadíes– serán aquellas que le parezcan oportunas y que no tienen "baremo" / *ta'dīb 'alā ḍunūb lam tašra' fihā al-ḥudūd*.

Dada la importancia que reviste la seguridad pública, es institución prácticamente consustancial (bajo una forma u otra, con denominación específica o no) con la existencia de un estado organizado y la protección del gobernante, y, en un principio, se confunde bastante a menudo con la guardia personal del *wālī*, del *amīr* o del califa, por ser las personas de su confianza. Hasta el punto de que, a veces, algunos textos dan la sensación de

estar utilizando *ṣāhib al-ṣurṭa* para designar al jefe de la guardia palatina y a la inversa. Sabemos que existió, en Oriente, cuando menos desde la época de Mu'āwiya. En cambio, en al-Andalus su existencia autónoma no aparece documentada hasta el emirato de 'Abd al-Rahmān II, que "separó el gobierno del zoco de la jurisdicción de la policía / *mayyaza wilāyat al-sūq 'an aḥkām al-ṣurṭa*, asignando 30 dinares mensuales para el primero y 100 dinares para el segundo".

Pronto, la *ṣurṭa* (señal de su importancia) será dividida en superior / *'ulā* y menor / *sugrā*, con arreglo a la categoría político-económico-social de sus posibles objetos. La superior controlaría a los "especiales" / *ḥāṣṣa*, y la menor, a la plebe / *'amma*. Encubre una división "étnica", superponiéndose *ḥāṣṣa* con los árabes y *'amma* con los muladíes y *dimmíes*). En 929 el califa al-Nāṣir creó una "*ṣurṭa* media" / *wuṣṭā*, probablemente para intervenir en los asuntos de quienes no eran ni "especiales" ni plebeyos, esos notables / *a'yān* que aparecen cuando se escudriña la composición de la sociedad.

Cometido esencial de la *ṣurṭa* era la vigilancia, mediante rondas, de la seguridad nocturna. De ahí el nombre popular de "señor de la noche" / *ṣāhib al-layl* que recibió su titular de la población cordobesa. La dureza de actuación del *ṣāhib al-ṣurṭa* y de sus ayudantes / *ṣurṭī*, *'asas*, *'awn* ha pasado a ser proverbial y debe ser una de las concausas de que la *ṣurṭa* no esté clasificada dentro de los cargos religiosos / *ḥuṭṭa dīniyya*. Para Ibn Ḥaldūn, su titular participa del poder ejecutivo civil y militar, ya que es *ṣāhib al-sayf*. Su poco aprecio justificaría las escasas menciones del ejercicio del cargo por los diccionarios biográficos.

El *ṣāhib al-ṣurṭa* es persona de máxima confianza y es frecuente que gobernadores y gobernantes escojan a su titular entre sus más fieles libertos. El primer acto del Emigrado, tras la victoria de la Muṣāra es nombrar un jefe de su guardia / *wallā surṭatahu*. Cuando el intento de asesinato de Hiṣām, se contaba con la complicidad del *ṣāhib al-madīna* Ziyād b. Aflāḥ, que había marchado con todos sus ayudantes...¹⁴ Y el primer cuidado de Almanzor es nombrar zalmedina de al-Zahrā' y al-Zāhira a su primo 'Askalāḡa. Esto es tanto más verdad que lo expresa inequívocamente el *Bayān* al describir la toma del poder por Almanzor, que "controló el gobierno al ser nombrado para la policía / *wa malaka... al-Bāb bi-wilāyat al-ṣurṭa*"¹⁵. Mu'āwiya confió la ejecución de su testamento a su zaval-sorta. El contar con, o el neutralizar al *ṣāhib al-ṣurṭa* es fundamental para acceder al poder (caso del emir Muḥammad para adueñarse del alcázar). Buena prueba de ello es que la *ṣurṭa* tiene su sede a la puerta del palacio. Al igual que la judicatura / *qaḏā'*, la *ṣurṭa* no parece haber estado centralizada y cada gobernador debe designar al jefe de la suya.

5.2.2. El zavalmedina, zalmedina: Al dado del zaval-sorta / *ṣāhib al-ṣurṭa* había, cuando menos en Córdoba, un *ṣāhib al-madīna*. Se trata de una existencia real y activa, puesto que el cargo pasó a las formaciones cristianas y es funcionario importante de las ciudades aragonesas de los siglos XII-XIII. Su papel debía ser relevante; no sólo gozaba del título de *wazīr*, sino que era el auténtico suplente del emir o califa cuando éste se ausentaba de la capital, circunstancia en que dejaba al heredero aposentado en las habitaciones de la azotea de la *Bād al-sudda*, para recibir la correspondencia oficial, y al *ṣāhib al-madīna*, al frente de la administración. A la vista de estos datos y teniendo en cuenta que era siempre escogido entre los miembros de las grandes familias de funcionarios (y aunque los textos no resulten excesivamente explícitos) cabe pensar que debía corresponder

14. Ibn al-Abbār, *Hulla*, I, pp. 279-280.

15. Ibn 'Idarī, *Bayān*, II, p. 266.

más o menos a nuestro actual ministro del Interior. Y no cabe ver en este funcionario la derivación de un presunto y fantasmagórico *comes civitatis* visigodo, como quiere alguno.

Castigos: Las penas aplicadas eran el paseo infamante / *šuhra, tašhīr*, la flagelación mediante un rebenque / *sawf*, la cárcel / *siġn, ħabs*; la decapitación / *darb 'unqihī*. Estas son las previstas pero, en ocasiones, se ataba al ejecutado a un madero / *tašlīb*, siendo asaetado o alanceado (Abū Naṣr, Fortūn, etc.); a veces se torturaba al reo (a Fortūn le cortaron la lengua). El encargado de dar tormento era el *dāgiṭ* (en época de al-Nāšir se le llama *sayyāf*) y, sabemos se recurrió a la cuestión / *ta'dīb* para arrancar información o confesiones.

Así mismo, las penas legales / *ḥudūd*, de flagelación así como las derivadas de la aplicación del talión / *qiṣās*, eran ejecutadas por los agentes de la *šurta*. No sabemos si se aplicó la pena de lapidación para los cogidos en flagrante adulterio –demostrado y debidamente atestiguado–; en cambio sí consta una general tolerancia ante el delito de ingestión de bebidas embriagadoras.

5.2.3. El zabazoque-almotacén: La institución del "gobierno del mercado" ejercida por el "señor del zoco" / *šāhib al-sūq* –nuestro zabazoque– cuenta con una monografía no superada que resumiremos. El control del mercado –lugar crucial de la actividad económica pública de la ciudad musulmana– provoca la aparición del primer funcionario musulmán, nombrado por Muḥammad. Se trata de vigilar la exactitud de los pesos y medidas utilizados, impedir posibles timos, fraudes y defectos de los artesanos-vendedores y cobrar los derechos de mercado. Andando el tiempo, se quiso "islamizar" la institución encomendándola y poniéndola bajo la advocación del principio alcoránico de la *ḥisba*, que recomienda "ordenar el bien y prohibir el mal". Consecuentemente, en época 'abbāsī, se rebautiza al primitivo *'āmil 'alā l-sūq* en *muḥtasib* / almotacén. Pero al-Andalus iba por otro lado y siguió la vieja tradición helenístico-omeya conservando al primitivo zabazoque con su énfasis –nada religioso– de jurisdicción represiva y perceptora. De su cara represiva 'Abd al-Raḥmān II desgajará la *šurta* (cf. supra), mientras que la percepción de los "derechos del zoco" dará lugar a la aparición posterior de otro cargo especial: el alcabalero / *mutaqabbil*.

Con lo cual, el gobierno del zoco / *wilāyat al-sūq* se contrae hasta quedar reducido al núcleo generador de la función y "toda su actividad está centrada en la represión de los fraudes, engaños, menguas en las pesas y medidas que surgen en los zocos". Como tal lo vieron actuar los cristianos andalusíes y como tal lo copiarán los mozárabes, introduciéndolo en el Fuero de León (antes de 1020), con las mismas atribuciones y con el nombre de *çabaçogue*. Posteriormente, el cargo y la función pasaron –ya con esta denominación ya con la de almotacén, almutazaf– a los Fueros y Ordenanzas. Subsidiariamente, conservará su capacidad edilicia de control y desembarazo de la vía pública.

Es evidente que, por su mismo carácter administrativo-represivo, la *wilāyat al-sūq* encaja difícilmente en el concepto de cargo religioso / *ḥuṭta dīniyya*, donde se empeñaron en incluirla los tratadistas del siglo XI en adelante. Al contrario, su carácter inquisitivo, de inspección e inmediata represión "sin guardar solemnidad foral o judicial alguna", el que aplique en el acto penas no canónicas, evidencian su cercanía y semejanzas con la *šurta*.

Resulta obvio que las cualidades, requeridas para ejercer la *wilāyat al-sūq*, difieren bastante de las exigidas y recomendadas para ser juez. Cosa tanto más de notar que el zabazoque es un magistrado / *šāhib aḥkām al-sūq*. Pero, si uno pretende ejercer la judicatura

l qadā' con el estilo propio del gobierno del zoco, se expone a tener problemas; empezando por su destitución como cadí... El gobierno del zoco es cometido de bastante importancia práctica (todos los levantamientos urbanos arrancan de los mercados) pero de modesta relevancia y prestigio –cuando menos para los "intelectuales" redactores de obras histórico-jurídico-literarias que son los ulemas y alfaquíes–. En cualquier caso, no hay nunca más de un zabazoque-almotacén por ciudad; no existe ninguna "centralización" y el de la capital no designa ni supervisa a los de las provincias.

Las penas impuestas por el zabazoque-almotacén son, de mayor a menor: pérdida del género fraudulento, flagelación, paseo infamante, prisión, expulsión del zoco y destierro de la ciudad. Dispone de auxiliares *l a'wān*, *šurī*, de los que se fía poco; al parecer con bastante razón, si hemos de creer a Ibn 'Abd al-Ra'ūf, Ibn 'Abdūn y al-Saqāfī...