

Gobernantes y ciudadanos: Relaciones de poder en la ciudad según Ibn ‘Abdūn

María Florencia Fernández Llamas

Presentamos este trabajo como parte de un proyecto más amplio relacionado con el estudio del pensamiento y la teoría política en Al-Andalus. En esta ocasión nos centramos en un texto que, en un primer acercamiento, parece ajeno a cualquier reflexión vinculada a estos intereses, pero en el que nosotros hemos creído ver un discurso del que se pueden deducir significativas conclusiones para entender cómo se desarrollaron y cuáles eran las pretensiones de poder del influyente grupo de presión que constituían los juristas durante el periodo almorávide en la Península. Nos referimos a la *Risālat fī-l-qadā’ wa-l-hisba*¹ de Ibn ‘Abdūn que se centra en la ciudad, y en concreto en la Sevilla habitada por su autor. Por eso, creemos conveniente detenernos en recordar algunos aspectos de la ciudad en el Islam, para luego, y sobre ese marco, adentrarnos en el texto en sí y en el comentario a las partes del tratado que aquí nos interesan.

Una de las constantes en la historiografía sobre la civilización musulmana es que ésta es esencialmente urbana. El proceso de formación y consolidación de una dinastía está ligado a la ciudad; el primero sólo se efectuará con éxito si pasa por la conquista de las ciudades que jalonan una ruta comercial, y para el segundo, es necesario que se establezca en ellas, pues solo las ciudades con su actividad comercial y económica pueden proporcionar los recursos necesarios para el mantenimiento de un gobierno fuerte. A su vez, la creación y desarrollo de las ciudades está vinculada en gran medida al poder alcanzado por las dinastías. Dinastía y ciudad conforman así una asociación que se fortalece y potencia recíprocamente². Lo urbano se presenta como soporte fundamental

1 IBN ‘ABDŪN, *Risālat fī-l-qadā’ wa-l-hisba*. (Ensayo sobre la jurisprudencia y la hisba). Emilio García Gómez titula su traducción al español *Sevilla a comienzos del siglo XII*, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla, 1992.

2 Ya Ibn-Jaldūn analiza este proceso describiéndolo y explicándolo detalladamente; IBN-JALDŪN, *Introducción a la historia universal*, Fondo de cultura económica, México, 1997 pp. 611 y ss.

del poder; poder que, como veremos, está fundado en el arquetipo político-religioso de Medina.

Pero ¿qué se entiende por ciudad en la cultura y en la civilización árabe?, ¿cuál es el estatuto de estas ciudades islámicas? El término ciudad y el concepto de civilización derivan en árabe de una misma raíz, *madana*, que significa residir o establecerse en un lugar, pero también civilizarse.

La ciudad islámica se inicia con la emigración del Profeta de la Meca a Medina, episodio que en principio parecería no revestir mayor importancia pero que se revelará fundamental para la posterior evolución social y política de la civilización musulmana. Medina se convertirá en el modelo a seguir, sancionado y dignificado por haber sido establecido por el profeta en persona. En Medina, la «Ciudad del Profeta», fueron sentadas las bases de la comunidad musulmana y de su organización. Fue allí donde la Comunidad fue dotada de sus instituciones básicas; la parte del Corán revelada en Medina adquiere un cariz práctico, preocupado por dar soluciones a problemas relacionados con la organización de la comunidad y las relaciones entre individuos. Medina era la ciudad islámica ideal, cuyo ejemplo inspiró a los fundadores de las primeras ciudades y sirvió de punto de referencia para las reflexiones y formas de actuación de los legisladores y gobernantes musulmanes. En el Islam la dimensión religiosa tiende a introducirse en todos los aspectos de la vida ciudadana. La autoridad de todas las instituciones jurídicas y de gobierno se apoya y está sometida a la Ley que Dios hizo descender a través de su profeta, y ellas mismas son consideradas instituciones religiosas puesto que provienen y tienen su razón de ser, bien en el Corán, bien en la Sunna. Los preceptos y máximas de esta Ley revelada bastan para el mantenimiento del bien público y del privado y en ella se encuentran también los principios para la administración del reino temporal.

La medina es el espacio que representa el estado de cultura —por oposición al estado inculto propio de los beduinos— y el más alto grado de civilización a que puede llegar una sociedad. Al-Fārābī, siguiendo una tradición que se inicia con el propio Corán³, lo expresa en estos términos: «*el bien más excelente y soberano y la perfección más alta se obtiene ya en primer lugar en la ciudad, pero no en sociedades menores y más imperfectas*»⁴. En cambio, para Ibn-Jaldūn la ciudad presenta una doble cara porque, en sus propias

3 Son bastantes las aleyas que el Corán dedica a resaltar la hipocresía e incultura de los beduinos frente a las virtudes de aquellos que se han sedentarizado. La conversión al Islam lleva consigo, la mayoría de las veces, el proceso de sedentarización de las tribus beduinas. La renuncia al nomadismo a favor de la vida sedentaria en la ciudad es particularmente apreciada, considerándose como una hégira secundaria que participa de los méritos de la primera.

4 M. AL-FĀRĀBĪ, *La ciudad ideal*, Editorial Tecnos, Madrid, 1985, p. 83.

palabras, «*la civilización urbana es el término más allá del cual ya no hay progreso*» porque «*la civilización es la vida urbana y el lujo, que significa el último término del progreso de la sociedad, a partir de ahí la nación empieza a retroceder, a corromperse y caer en la decrepitud*»⁵. La ciudad es concebida como el lugar idóneo para llevar a la práctica los preceptos islámicos, y esto porque la sociedad medinense resulta un modelo acabado en el que el mismo Dios, a través del profeta, implantó y santificó las instituciones y formas de relación social que debían ser acatadas por todos los creyentes.

Las ideas de Estado y de Ciudad son conceptos que se entrecruzan y se confunden en el pensamiento y en la práctica de las sociedades islámicas. Porque Medina es el modelo de organización urbana pero también lo es de la comunidad de creyentes en su totalidad. En un sentido amplio, la ciudad islámica englobaría a la gran comunidad de personas que obedecen su ley y coincide con la *umma*, la nación en la cual cada musulmán se reconoce y siente ciudadano. La pertenencia al Islam y a su componente social y cultural, la *umma*, hace que el musulmán esté inscrito, de entrada, en la única nación legítima y que se encuentre investido con los derechos de ciudadanía. Por supuesto que la ciudad es considerada también desde una perspectiva más restringida, aunque nunca como algo separado de ese marco universal en que se inserta. De esta forma se limitará a los grupos urbanos organizados bajo la protección del Islam, y a la forma de civilización que entraña. Así entendido, el modo de vida urbano se identifica con la forma como los musulmanes entendían la vida virtuosa y construían su hábitat para practicarla aquí en la Tierra⁶.

No estamos muy lejos de la realidad si afirmamos que nuestro autor compone su pequeño tratado imbuido de esta concepción de la ciudad y de lo urbano que hemos esbozado más arriba. Aunque de la persona de Ibn 'Abdūn no sabemos nada, al margen de lo que podamos deducir de su propio escrito⁷, podríamos afirmar casi con toda seguridad que se trataría de uno de aquellos juristas *mālikíes* en los que el gobierno almorávide se apoyó durante los primeros años de su establecimiento en al-Ándalus y que supuestamente gozaron de una influencia real entre los recién llegados.

Al margen de su casi segura condición de jurista, el autor se nos presenta como un verdadero entendido en aquello de que nos habla. Y con esto nos referimos no sólo al dominio de los entresijos de la Sevilla de su época, a cuyos

5 IBN-JALDŪN o. c., pp. 657 y 660.

6 Cfr. L. GARDEL, *La cité musulmane: vie sociale et politique*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

7 Según sus propias palabras Ibn 'Abdūn llegó a conocer el gobierno del último rey de taifas sevillano, pero su tratado lo escribe bajo la administración almorávide, por tanto podría datarse entre los últimos años del s. XI y los primeros del XII.

habitantes y costumbres conoce a la perfección y por cuyos rincones se maneja con gran soltura, sino a la demostración de conocimientos de los diferentes oficios de que hace gala, con sus útiles, técnicas, prácticas y usos habituales⁸.

Precisamente esas prácticas son una de las realidades que pretende corregir con su tratado, como él mismo dice en la introducción del texto dirigiéndose a los lectores: «*emprende el autor la redacción de esta obra, en la que se propone exponerles las normas de la censura de costumbres, enderezar su estado, mejorar su condición y sus actos, mirar por ellos, incitarlos a buscar y realizar el bien y tender a que conozcan la justicia y se mantengan en ella*»⁹. Los ciudadanos son individuos atareados cuya vida en común es oportunidad de múltiples situaciones proclives al engaño y al abuso por parte de los más fuertes o de los más pícaros. Abusos que pueden provenir tanto de los conciudadanos como del gobierno y sus agentes. De unos y otros se ocupa Ibn ‘Abdūn; aunque no así del propio hecho de esta vida en comunidad, en sociedad, que no es motivo de reflexión alguna por parte del autor. Ibn ‘Abdūn, a diferencia de otros tratadistas, no se detiene en ningún momento a buscar el porqué, la necesidad o el beneficio de la vida comunitaria. Se trata de una situación dada, natural, en la que hay que aplicar y adaptar las normas de la religión para que esa vida en común sea lo más beneficiosa posible para todos los ciudadanos.

Según lo expuesto hasta hora no se trataría más que de un tratado de *hisba*, género familiar en la tradición literaria islámica y del que en Al-Andalus poseemos varios ejemplos¹⁰. Pero si su propósito declarado es la moralización de la vida pública, las páginas que el autor consagra al cadí y a otros cargos municipales, así como las dedicadas al visir del príncipe y al tipo de relaciones que el cadí debe mantener con él, nos llevan a intuir intenciones de más largo alcance por parte de nuestro jurista sevillano. Pensamos que la *Risālat fī-l-qaḍā’ wa-l-hisba* merece atención más allá de su valor como impresionante fresco de la vida en la ciudad de Sevilla; aunque, a decir verdad, no sorprende que sólo haya llamado la atención en este sentido, pues las páginas del tratado son de tal viveza y fuerza y tienen una capacidad tan intensa de situarnos en

8 Esta cercanía con aquello que nos describe nos lleva a pensar en la posibilidad de que Ibn ‘Abdūn hubiese detentado, o detentase en el momento de escribir su tratado, el cargo de *muhtasib*, del que hablaremos más adelante.

9 IBN ‘ABDŪN, o. c., p. 35.

10 El término *hisba* hace referencia tanto al concepto moral según el cual todo musulmán tiene la obligación de procurar el progreso del bien y perseguir el mal, como a la realización práctica de este principio por parte del *muhtasib*, magistrado especial encargado de la vigilancia de los zocos y la censura de las costumbres. Por extensión se denominan así las obras jurídicas de aplicación práctica del derecho que se ocupan de definir y concretar las funciones y reglas a las que ha de atenerse el *muhtasib*.

pleno corazón sevillano en medio de la vorágine de sus habitantes, que nos distraen de aquellas otras páginas y frases dejadas caer aquí y allá que el autor dedica a las instituciones urbanas y podemos pasar sobre ellas como si de mera fórmula se tratasen.

El apartado que el autor dedica al príncipe es muy ilustrativo para iluminar aquello a que nos referimos. Naturalmente son obligadas las consideraciones sobre la persona del príncipe como eje y cabeza del cuerpo social¹¹ —consideraciones que si bien forman parte de la retórica sobre el poder, no por ello son menos ciertas para quienes las utilizan—¹². Ibn ‘Abdūn no se encuentra entre aquellos que puedan o quieran cuestionar la naturaleza del poder ni de su representación; lo que le preocupa no es otra cosa que la manera de controlar e influir sobre aquél que lo detenta, sin entrar a discutir la legitimidad legal y moral que pueda invocar el soberano o príncipe de turno. Y por ello se centra en la manera en que debe tratarse a aquel gobernante que por naturaleza y carácter esté lejos de lo que se considera el ideal:

... si lo ven inclinado a las cosas mundanas, a la inacción y a la ociosidad; si pone poco celo en cumplir las obligaciones que le incumben para con el reino y en mirar por los intereses de sus vasallos y de todos los musulmanes; si es además, de natural difícil e irritable, duro en sus palabras, orgulloso y violento...¹³

He aquí una forma curiosamente indirecta de presentar las virtudes del príncipe, especificando y relacionando sus contrarias. Esta forma negativa de describir al buen gobernante le sirve a Ibn ‘Abdūn para adentrarse en su propósito de resaltar la importancia de alfaqués y hombres de ciencia como consejeros neutralizadores de los vicios y malos usos del gobernante. Porque son ellos los que deben guiarlo, siempre suave y pacientemente, por el camino recto y en la práctica del bien¹⁴.

11 «El príncipe constituye el eje del cuerpo social y como el centro de una circunferencia, que no podrá describir una línea armoniosa, perfecta y sin tacha, más que si su centro está fijo e inamovible. El príncipe es también respecto a la nación lo que al hombre la inteligencia, que si es correcta le procura la comprensión y unos juicios bellos y ponderados» (Ibidem, p. 37). Ambos símiles, de una gran belleza, hicieron fortuna antes y después de nuestro autor tanto en la cultura islámica como en el Occidente cristiano.

12 «El buen estado de una sociedad depende de las buenas cualidades del príncipe, y, en cambio, la decadencia de la organización social proviene de sus defectos» (Ibidem, p. 37). La necesidad e importancia del príncipe o gobernante como cabeza rectora es fundamental en el pensamiento político medieval, no concibiéndose otra forma diferente de gobierno. La discusión puede estribar en sobre quién debe recaer tal prerrogativa u honor, pero nunca o muy raras veces se planteará —y esto en medios y circunstancias históricas especiales y muy determinadas— la posibilidad de una forma diferente a la del soberano como gestor y gobernante del pueblo.

13 Ibidem, p. 38.

Aunque no es muy probable que el autor hubiese leído a Aristóteles, pues a decir de sus traductores no tenía más que una mediana cultura, encontramos en una de sus frases una aplicación a la política del principio de la ética aristotélica según la cual el carácter se forma por el hábito; si el príncipe se acostumbra a ejercer el bien, éste pasará a ser parte de su propia naturaleza, pero esta práctica del bien sólo es posible mediante la imitación de los doctores de la ley¹⁵. Los únicos consejeros válidos en las decisiones e iniciativas del príncipe serían el cadí, y los alfaqués y lo que Ibn 'Abdūn denomina, de una manera muy vaga, «hombres de bien».

Significativamente, el cargo de chambelán, sólo es mencionado una vez, y de manera negativa; el autor previene al soberano contra este dignatario y contra el visir, que sólo podrían ocultarle la verdad respecto a la situación real del estado y de los súbditos¹⁶. Este tipo de admoniciones forman parte, como todos sabemos, de la retórica y el discurso sobre el poder y evidentemente no son originales del autor, pero éste las utilizará para encaminar su discurso hacia aquello que le interesa poner de relieve, esto es, los alfaqués y hombres de leyes como únicos posibles intermediarios entre el príncipe y sus súbditos. Ibn 'Abdūn se resiste al posible retroceso de la influencia inicial de alfaqués y ulemas en el gobierno almorávide de Al-Ándalus, e intenta que el soberano en el ejercicio de sus funciones se rodee de éstos casi exclusivamente, advirtiéndole de los perjuicios que acarrearía al reino y a él mismo si se deja guiar por cualquiera otros.

Se desprende, por tanto, que las cualidades del príncipe carecen en última instancia de interés, si exceptuamos la de saberse rodear y escuchar a aquellos hombres que el autor considera más idóneos y de más recto juicio. La idea de

14 «...entonces deben hablarle con afabilidad, llevarle la corriente y conducirlo poco apoco a que ame el bien, se esfuerce en practicarlo y lo tome por modelo, advirtiéndole que este mundo no dura para nadie y que los siglos pasados y las naciones antiguas se hundieron en la nada; haciéndole admoniciones que impresionen su espíritu, mediante anécdotas y relatos históricos introducidos en el discurso, y recordándole por último, para que si es menester se lo aplique a sí mismo, esta o aquella catástrofe fatal y aniquiladora que cayó sobre otros pueblos desaparecidos, según lo han transmitido los sabios en sus libros, bajo la autoridad de los profetas. Pero hágase todo esto con acierto y tacto, que así será el modo mejor de aconsejarlo, pues si los hombres de ciencia y de religión no procediesen así con él, el príncipe se perdería a sí mismo y a los musulmanes» (Ibidem, p. 38-39).

15 «En efecto, todo aquel que desee tomar un modelo debe cogerlo entre los doctores de su ley, y así acabará por habituarse al bien, por la práctica que de él haga y por la fuerza de la costumbre» (Ibidem, p. 40).

16 «Debe también reprimir la tiranía o brutalidad que pueden ejercerse contra sus súbditos, así como los abusos de poder y los pretextos que se busquen para perjudicarlos. No confíe esta misión a su visir ni a su chambelán para evitar que uno u otro le oculten o le disfracen la verdad, pues de ahí se seguiría perjuicio para su situación, daño para su fama y desconcierto para la organización del reino» (Ibidem, pp. 40-41).

que el príncipe debe ser accesible a sus súbditos¹⁷ tampoco es nueva en los tratadistas del poder, pero la acentuación de este aspecto está directamente relacionada, más que con unos preceptos teóricos generales, con la preocupación por que el gobernante no se rodee de dignatarios almorávides, relegando a los andalusíes al silencio y condenándolos a no intervenir y mantenerse al margen de los asuntos del estado.

De entre los hombres que es obligado tengan paso franco con el gobernante se distingue el cadí a quien Ibn 'Abdūn, como veremos más adelante, hace el centro político y moral de la ciudad.

El autor pone particular cuidado en resaltar la importancia y dignidad del cargo de cadí, haciendo especial hincapié tanto en que éste debe ser muy consciente de la trascendencia de su función¹⁸, como en que tal dignidad debe ir reforzada por una determinada actitud y comportamiento de quien la ostenta, tanto consigo mismo como con aquellos que le rodean. A este respecto, Ibn 'Abdūn recomienda valerse de ciertas añagazas para hacerse respetar aún más entre el pueblo y los notables, proponiendo que en alguna ocasión se finja enfermo y consiga que el príncipe vaya a visitarlo a su casa¹⁹. Esta propuesta, además de hacernos sonreír, nos hace pensar que para alcanzar cotas de poder e influencia existen muchos medios; y entre otros el de forzar un escenario o una situación que, una vez lograda, convierta en prerrogativas lo que en un principio fue simple voluntad o merced del gobernante.

Ibn 'Abdūn se detiene largamente en la enumeración y explicación de las condiciones y el talante que, según él, debe poseer el cadí para el ejercicio del cargo: por supuesto, el sentido de la justicia; pero también la prudencia, la firmeza, la energía, la templanza, la magnanimidad, la clemencia, la indulgencia, la compasión y la benevolencia, además de comportarse como un padre y servir de modelo. Cualidades, todas ellas, que son aplicables de igual manera al buen gobernante²⁰. La actitud que, según el autor, debe mantener el cadí con

17 «...y si el soberano, dejándose arrastrar por la satisfacción de sus veleidades, se hace menos asequible a sus vasallos, les cierra sus puertas y multiplica entre ellos y su persona el número de sus chambelanes, porque entonces reduce a los buenos al silencio y presta oídos a los maldicientes desocupados, con lo cual sufren daño tanto la religión como la custodia del bienestar de los musulmanes...» (Ibidem, p. 36).

18 el cadí «ha de ser resuelto y aplicado, considerándose como esencialmente unido al servicio de Dios, igual que si hiciese la guerra santa, se retirase a un convento militar o emprendiese la peregrinación a la Meca» (Ibidem, pp. 50-51); y «Conviene que sepa que los asuntos litigiosos a él le incumben y, después de Dios a él están confiados; que de ellos es responsable, y que, por decirlo así, está atado y encadenado a la ley religiosa, por todo lo cual debe esforzarse en resolverlos y desenmarañarlos. Debe mostrarse sagaz en sus juicios y formarse la más alta idea de su misión, que consiste en velar por las cosas de la religión y por la defensa de los musulmanes» (Ibidem, pp. 51-52).

19 Ibidem, p. 67.

20 Ibidem, pp. 50-51.

aquellos que le rodean también recuerda, de alguna forma, la distancia que, en la teoría y en la práctica, se exige mantengan los soberanos²¹. Asimismo, y sólo en aparente contradicción, la exhortación que hace Ibn 'Abdūn a mantenerse cercano y accesible al pueblo es aplicable y forma parte igualmente de la retórica sobre el príncipe²².

El cadí, para llevar a buen término aquello que le ha sido encomendado, ha de ser ayudado por un juez secundario, alfaquíes y alguaciles, pero sobre todo por el *muhtasib* o almotacén, institución en la que algunos autores han querido ver, junto con las fundaciones pías, el único elemento puramente municipal surgido en las ciudades islámicas. El juez secundario es relegado a un segundo plano, como mero ayudante en aquellos asuntos de menor importancia, reservándose el cadí para sí las cuestiones de importancia, la administración de los bienes *habices*²³ y los asuntos relacionados con el estado sean éstos del tipo que sean. Y aunque el juez secundario «*debe ser persona de bien y de buenas costumbres, rico, sabio, experto en los procedimientos judiciales, íntegro, incorruptible, imparcial*»²⁴ y «*hombre de ciencia, de bien y de fortuna*»²⁵, el cadí lo tendrá sujeto a vigilancia, examinando cuanto le concierne, estudiando sus sentencias y la manera con que ejerce su cargo²⁶. De una forma muy distinta se considera al almotacén: además de, por supuesto, «*ser hombre de buenas costumbres, honrado, piadoso, sabio, rico, noble, perito, experimentado, inteligente e incapaz de parcialidad o de corrupción*»²⁷, debe ser del mismo rango social que el cadí, pues ambos cargos son «*como hermanos*». La

21 «No se entregue a nadie ni tenga familiaridad con alfaquíes ni con oficiales, de quienes sólo pueden venirle males (...). Asimismo debe cuidarse de que ninguna de esas gentes se familiarice con él de palabra ni de hecho, pues en ese caso perdería en consideración, se incumplirían sus órdenes, sufriría su posición, se alterarían sus sentencias con la adición de palabras o hechos, y las gentes lo despreciarían, con lo cual sufriría la armonía de la fe y se alterarían las relaciones entre ambos mundos. Tampoco debe el cadí bromear con ninguna persona de su séquito o de fuera de él, pues con ello decaería su prestigio, se discutirían sus decisiones, se rechazarían sus órdenes y su situación se convertiría en presa de la agitación de los envidiosos» (Ibidem, p. 50). Pero, ¿a qué ambos mundos se refiere? ¿Al terrenal y al divino o al de los gobernantes y los gobernados?

22 «el cadí no debe cerrar sus puertas ni obrar apartado del público, pues todos los que acuden a él son víctimas de injusticia, y, si se encierra y no se deja ver de los oprimidos, ¿cómo podrá un día la víctima hacer triunfar su derecho, teniendo tú cerrada tu puerta y estando ocupado en otra cosa» (Ibidem, p. 55).

23 Constitución por particulares de fundaciones pías que tomaban la forma de mantenimiento o construcción de mezquitas, madrasas, hospitales y otras obras comunitarias. Para asegurar la pervivencia de tales obras se constituían en favor de Dios unos bienes cuyos productos o rentas se consagraban a perpetuidad al mantenimiento de la fundación.

24 Ibidem, p. 58.

25 Ibidem, p. 52.

26 Ibidem, p. 62.

27 Ibidem, p. 78.

compenetración entre el cadí y el almotacén debe ser total, actuando como un solo hombre:

El cadí está en el deber de sostenerlo, respaldándolo, defendiéndolo, consolidando su posición, tomando su partido, ratificando sus sentencias y actos, no revocando sus decisiones, no dejándolo entregado a sí mismo ni poniendo trabas a su celo²⁸.

Tanto el muhtasib como el juez secundario son nombrados por el cadí, pero existe entre ellos una diferencia fundamental: mientras que el primero es pagado a cargo del tesoro de las fundaciones pías, el sueldo del juez secundario proviene del tesoro del estado. De esta forma, el juez secundario, es visto más como un agente o funcionario estatal del que hay que desconfiar y sobre el que es necesario ejercer un control directo, al igual que ocurre con el zalmedina²⁹.

De la lectura del texto del tratado en su conjunto, queda la definida y persistente imagen del cadí como un soberano rodeado de sus ministros, los alfaquíes, y de su visir, el muhtasib; y esta comparación no la hacemos nosotros, sino que es el propio autor quien la alienta, porque, «*el almotacén es la lengua, el chambelán, el visir y el lugarteniente del cadí*»³⁰.

Pero si el cadí no puede reemplazar al príncipe, sí que puede y debe influir determinadamente en sus actos. En este sentido, la figura del visir se revela como una pieza clave como intermediario entre el cadí y el soberano. Las páginas que Ibn 'Abdūn le dedica hablan por sí mismas:

El cadí debe poder *convocar* en todo momento al visir del gobierno, *prescribirle que se presente* a él mañana y tarde, tenerle sometido a vigilancia e imponerle respeto, a fin de que no proponga al jefe del gobierno cualquiera medida perjudicial para los musulmanes. Con él deliberará el cadí sobre los negocios en curso, *antes de que hable de ellos al jefe del gobierno*, y si el jefe del gobierno le plantea un asunto, debe el visir informar al cadí, para que éste le dé su opinión³¹.

28 Ibidem, p. 79.

29 «el cadí deberá suplirle (al zalmedina) algunos días y vigilar sus decisiones y su conducta. Conviene que no tome ninguna medida de importancia, sin que antes la conozcan el cadí y el gobierno» (Ibidem, pp. 69-70).

30 Ibidem, p. 79.

31 Ibidem, p. 65. Los subrayados son nuestros.

Qué más podríamos añadir nosotros a estas esclarecedoras palabras del autor, tan ilustrativas de la que debiera ser la posición del cadí en el gobierno del estado, sino dejarle continuar:

Si el visir es hombre sensato, inteligente y temeroso de Dios..., seguirá las directrices del cadí, y al visitarle, le pondrá al tanto de lo que se diga en el consejo del gobierno y de las noticias de que en él se entere. De esta suerte, el cadí podrá hacerle recomendaciones para que aconseje bien al príncipe y le proponga una acertada solución del asunto de que se trate, cuando en el consejo de gobierno se le pida opinión; o bien le instará a aplazar la respuesta, con objeto de que pueda examinar el asunto con el cadí y éste pueda sugerirle lo que ha de decir; o bien que responda que antes de dar opinión desea conocer la del cadí³².

El visir, una vez afecto al partido del cadí, se comporta como una verdadera tercera columna dentro del palacio, sirviéndole de informador de todo lo que allí ocurre, abriéndole las puertas de éste y procurándole el contacto directo con el gobernante.

El cadí tendrá ocasión de intervenir con el príncipe, unas veces con amonestaciones; otras, poniéndole en guardia contra decisiones que podrían acarrearle males o traerle impopularidad, y otras, en fin, inspirándole el amor del bien y de las ventajas morales que de él se derivan³³.

La idea de que el cadí se convierte, en última instancia, en el responsable del buen gobierno, no es algo que debamos explicitar nosotros; Ibn 'Abdūn nos ahorra las palabras:

Del cadí dependerá, por tanto, el buen gobierno del príncipe, y del buen gobierno del príncipe dependerá la prosperidad de los súbditos y del país, sirviendo el visir de intermediario entre uno y otro³⁴.

Esperamos haber podido justificar, en las páginas que anteceden, aquello que apuntábamos al inicio, esto es, que una lectura más atenta de la *Risālat*

32 Ibidem, p. 65.

33 Ibidem, p. 66.

34 Ibidem.

fi-l-qadā' wa-l-hisba nos lleva a sostener que, lo que realmente pretende plantear Ibn 'Abdūn, es una reorganización del poder y de sus relaciones en el seno de la ciudad. Y decimos esto porque, a poco que nos detengamos en el texto, nos damos cuenta de que todo el tratado gira alrededor de la institución del cadí. Sobre la figura de éste y sus cualidades se extiende ampliamente el autor; la persona que ostente el cargo debe poseer virtudes y atributos que en otros lugares encontramos reservadas a la persona del príncipe, quedando relegado éste último a un mero seguidor y ejecutor de los consejos y criterios de alfaquíes y hombres de ciencia de los cuales, desplazando a los almorávides, el soberano debe rodearse. Hemos visto cómo el cadí ha de intervenir, directamente o por mediación del visir, en las grandes decisiones de gobierno que tome el príncipe y, por supuesto, en todo aquello que se relacione con la ciudad y con su administración, desde el control y determinación de los impuestos que el estado percibe de los ciudadanos³⁵, hasta en los asuntos más particulares y concretos³⁶. El peso del poder efectivo y de la toma de decisiones que incumben directamente a la práctica de gobierno pasaría, según la propuesta de Ibn 'Abdūn, a recaer de manera directa o indirecta en la persona del cadí, el único que, en última instancia está investido del poder y tiene la capacidad, a falta de un profeta, de regenerar la vida política y moral no sólo de la ciudad sino también del estado³⁷.

Pero la jugada de Ibn 'Abdūn va más allá, es arriesgada y casi demasiado evidente: los cargos de cadí, de zalmedina, de curador de herencias, de juez secundario y de almotacén, deben estar en manos de andalusíes³⁸. Este extremo lo justifica, en primer lugar, por una cuestión de orden práctico: *«porque conocen mejor los asuntos de la población y las diferentes clases sociales de ésta»*; pero también moral, porque son *«más equitativos en sus órdenes y de mejor conducta que los demás.»* No son únicamente éstos los argumentos utilizados por el autor; el último y más significativo es la apelación a la posible repugnancia que pueda sentir el príncipe si se ve obligado a reprender a un al-

35 Acerca de la persona del alcahalero o cobrador de impuestos, Ibn 'Abdūn se exhibe sin contención, y en un tono en el que aún se percibe la irritación con la que escribía. El cadí debe tener la potestad de indicar sobre qué productos se han de cobrar impuestos y la cuantía de estos, controlando los posibles abusos sobre un dinero que es considerado del pueblo y sobre el que el gobierno sólo tiene unos derechos limitados (Ibidem, pp. 104-105).

36 El cadí ha de dictaminar, por ejemplo, cuál debe ser el ancho de las paredes maestras de las casas (Ibidem, p. 112); o dar permiso personalmente para que los músicos salgan al campo (Ibidem, p. 164).

37 «las conciencias de las gentes están corrompidas.... La violación de estas normas es el comienzo del desorden general y la causa de la ruina y del fin del mundo. *Corregir tales cosas no podría hacerlo más que un profeta, con la ayuda de Dios; mas, si no es tiempo de que venga un profeta, el responsable de todo ello es el Cadí...*» (Ibidem, pp. 98-101).

38 Ibidem, p. 68.

morávide por el ejercicio de estas funciones. Podemos pensar que Ibn ‘Abdūn da muestras de cierta ingenuidad, simplicidad o tal vez incompetencia al creer suficiente esta mal disimulada adulación del orgullo almorávide; pero también podemos creer que se trata de un mal encubierto desprecio hacia el pueblo africano, a cuyos integrantes menosprecia hasta el punto de no molestarse en elaborar mejores argumentos.

Paternalismo y condescendencia aunados con el sentimiento de que se trata de elementos ajenos, diferenciados de la población andalusí incluso en su aspecto físico y en su atuendo y a los que se respeta, pero a los que, sobre todo, se teme. Así, pensamos que la nueva situación política creada con la instalación de los almorávides en Al-Ándalus, constituye la razón última que llevará a este «oscuro jurista» a emprender la redacción de su tratado, en el que intentará una reestructuración del poder en la ciudad, que la haga más autónoma con respecto al poder central o del príncipe. Es de señalar que no se busca conseguir este mayor grado de independencia dotando a la ciudad de instituciones de autogobierno local diferentes a las estatuidas, pretensión imposible desde el momento en que, como hemos visto, tales instituciones existen por voluntad del mismo Dios; lo que nos ofrece Ibn ‘Abdūn es un estado o un reino en miniatura en el que el cadí sule al príncipe en casi todas sus prerrogativas, y aquellos que ostentan las restantes instituciones urbanas pasan, de ser delegados del poder central, a ser colaboradores dependientes del cadí.